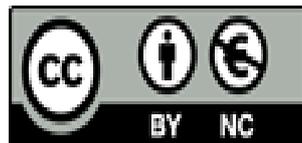


MICHEL FOUCAULT:
UNA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD

FRANCISCO JAVIER UGARTE PÉREZ



Licencia Creative Commons

**En recuerdo y gratitud a mis padres,
Pío Ugarte Pérez y Edita Pérez
Garay.**

INDICE

Introducción

Presentación del libro.....	4
Aclaraciones bibliográficas.....	9

Capítulo I. Crítica de la razón médica

1. La fenomenología.....	11
2. Sigmund Freud.....	17
3. René Descartes.....	23
4. G. W. F. Hegel.....	28
5. Locura, encierro y sinrazón.....	33
6. Muerte, conocimiento y creación: Raymond Roussel.....	40

Capítulo II. Crítica de la razón histórica

1. El estructuralismo.....	50
2. Las epistemes.....	56
3. Los paradigmas.....	66
4. La arqueología.....	70
5. Los discursos y el humanismo.....	78
6. De <i>Las Meninas</i> a <i>Esto no es una pipa</i>	87

Capítulo III. Crítica de la razón democrática

1. Friedrich Nietzsche y la genealogía.....	95
2. El imposible progreso: C. P. G. von Clausewitz.....	106

3. Analítica del poder.....	111
4. Policía, peste, panóptico.....	123
5. Prisión y biopolítica.....	129
6. Herculine Barbin.....	144

Capítulo IV. El descubrimiento de la ética

1. Tres desplazamientos semánticos.....	151
2. Modos de subjetivación.....	156
3. Las <i>aphrodisia</i> y el cuidado de sí.....	161
4. Michel Foucault y Emmanuel Kant.....	173

Conclusiones.....	180
-------------------	-----

Bibliografía

Obras de Michel Foucault.....	184
Otros autores.....	186

Apéndice.....	203
---------------	-----

Introducción

Presentación del libro

El primer contacto que tuve con el filósofo francés Michel Foucault -nacido, en 1926, en Poitiers y fallecido en París en 1984- coincidió con la distribución tradicional de los contenidos de una Facultad de Filosofía: al comienzo los pensadores presocráticos y al final algún filósofo de la segunda mitad del siglo XX (que en este caso resultó ser el pensador francés). Sin embargo, pasaron algunos años antes de establecer un contacto más intenso, que tuvo lugar a partir de interpretaciones que, en los años ochenta, presentaban a Foucault como teórico del poder; puesto que mis intereses se centraban entonces en teoría política, debía estudiar su obra. A este tema se unía otra línea de interpretación, que asociaba los textos foucaultianos con la antisiquiatría en defensa de los marginados. Así, el filósofo mantenía una aureola atractiva para quienes deseaban dedicarse a algo más tangible que el pastoreo del ser. Por extensión, España había estrenado democracia unos años antes pero sufría de unas desigualdades sociales que mantuvieron sus rasgos más acusados hasta unos años después de la entrada en la Unión Europea; ambos hechos convertían la reflexión sociopolítica en un campo de enorme atractivo.

Las sociedades occidentales presentan el paradójico aspecto de apelar al bien común para justificar las decisiones que toman sus dirigentes, al tiempo que estos heredan un pasado de mayores conflictos civiles y guerras de lo que hubieran sospechado los pensadores de la Ilustración. En ese contexto, Foucault analizaba el paso de las formulaciones generales sobre el funcionamiento democrático (división de poderes, sufragio universal,...) a las formas concretas de manejo del poder, los micropoderes. Al hecho de que ningún pensador se hubiera ocupado de estos temas se une que la prosa foucaultiana es clara y potente; bastan unas pocas lecturas para comprender su adaptación semántica de los conceptos y el “cosmos” (en el sentido griego) que construye. No obstante, una lectura exclusivamente política no agota la producción de un filósofo que se ocupó tanto de enfermedades mentales como de técnicas de poder ignoradas hasta la fecha.

Michel Foucault: una ontología de la actualidad nació de una Tesis doctoral defendida, el 19 de marzo de 1996, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo, con el mismo título. El tribunal que la juzgó, presidido por Celia Amorós,

concedió la máxima calificación entonces vigente: “Apto cum laude por unanimidad”. El libro coincide en contenidos con el trabajo doctoral, pero prescinde de gran parte de las citas a pie de página que -en su idioma original- caracterizan las tesis, al tiempo que funde apartados que resultaban excesivamente breves¹. El libro (como la Tesis en que se funda) se estructura en cuatro capítulos que corresponden con la cronología de las obras foucaultianas; los estudiosos las denominan “arqueología del saber”, “genealogía del poder” y “análisis éticos”, a las que se podría añadir un “periodo de formación” o “formación del método” para referirse a obras iniciales que carecen de la unidad que muestran las siguientes, pero que se aglutinan en torno a la salud mental.

Las obras de Foucault más conocidas son *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar*, junto a los tres volúmenes que componen *Historia de la sexualidad*. A partir de esa realidad, esta investigación intenta modificar la menor consideración que pesa sobre textos como *Raymond Roussel*, *Esto no es una pipa* y *Herculine Barbin*. En mi opinión, estos escritos abren perspectivas de interpretación de las obras conocidas y aclamadas mencionadas al principio pero que, aparentemente, parecen terminar en una ruptura teórica y un vacío que se llena varios años después, cuando Foucault inicia un nuevo periodo de los tres en que suele dividirse su producción: arqueología, genealogía, ética. En lugar de aceptar esa especie de consenso entre los estudiosos del filósofo francés, se defiende la idea de que los textos “menores” muestran que los desarrollos teóricos de las grandes obras de Foucault guardan relación con experiencias concretas y modulan formas de vida; en los casos de individuos marginales muestran la causa de su dolor².

Las reflexiones de Foucault sobre Roussel y Magritte, junto a su investigación sobre Barbin, constituyen obras que hacen de bisagra entre sus grandes periodos teóricos y los textos que los representan. Gracias a sus investigaciones estéticas y biográficas, la filosofía foucaultiana se vuelve práctica y sigue la propuesta de Friedrich Nietzsche de hacer genealogía mientras se teoriza la manera de realizarla, al tiempo que

¹En concreto, en el capítulo I, el apartado 7 de la Tesis, denominado “Locura y verdad en Raymond Roussel” desaparece en el libro al fundirse con el 6, titulado “Muerte, conocimiento y creación: Raymond Roussel”. En el capítulo II, el apartado 6, titulado “Humanismo y ciencias humanas”, en el libro se funde con el 5, cuya denominación es “Los discursos y el humanismo”. Finalmente, en el capítulo III, el apartado 6 de la Tesis, denominado “El biopoder”, en el libro se funde con el 5, que pasa a titularse “Prisión y biopolítica”.

² La excepción está constituida por sus análisis pictóricos: los ensayos sobre “Las Meninas” y varias obras de Magritte. Se trata de una estética volcada a investigar las condiciones de producción discursiva que da lugar a *Las palabras y las cosas*. En ese contexto, el arte constituye un campo de investigación simbólica a la vez que cognoscitiva.

el pensador francés cumplía el proyecto del filósofo que más admiró. De aquí se deduce que Foucault es un pensador práctico en la medida en que conecta sus teorías a formas concretas de poder, además de modular proyectos éticos; si la teoría recoge las vivencias, resulta lógico pensar que las nuevas concepciones acarrearán sus propias experiencias. Ideas y vivencias -parafraseando a *Las palabras y las cosas*- están unidas a través de mecanismos de poder y saber; la peculiaridad de la filosofía es que sus representantes no presiden tribunales ni recetan fármacos. Con este planteamiento, que fue vivido en teoría y práctica por el filósofo -por ejemplo, con la creación del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones) para denunciar la situación de las cárceles- parecía necesario reivindicar la importancia de obras consideradas secundarias que fueron escritas con el fin de ejemplificar los resultados de la teoría y mostrar qué cosas producen determinadas palabras. De esta posibilidad también se deduce que sus rupturas son menos radicales de lo que numerosos intérpretes han defendido.

A la hora de periodizar la filosofía foucaultiana debe señalarse que esta comienza preocupándose de los tratamientos mentales y los métodos de la medicina. Luego, el autor se centra en lo que puede ser dicho en una época y lo que carece de sentido porque cae fuera del campo del saber. A esta fase le sucede otra que estudia la intromisión de las relaciones de poder en la formación del discurso, el saber y los comportamientos. Finalmente, estudia la propia elaboración de la identidad a partir de la aceptación o rechazo individual de ciertos códigos éticos. Dada esa estructura, los capítulos del libro se inician con la exposición de una teoría que se desarrolla en diálogo con autores como Freud, Descartes o Hegel (entre otros) para luego mostrar cómo la filosofía de Foucault se relaciona con una de las obras estéticas o biográficas señaladas con anterioridad.

El primer capítulo, “Crítica de la razón médica”, repasa la formación fenomenológica del autor y muestra la violencia que la razón ejerce sobre la locura cuando esta es sometida, encerrada y silenciada. La sinrazón es definida como ausencia de obra, concepción apropiada si tenemos en cuenta que el autor considera a la medicina como responsable del silencio al que los dementes -junto a otros individuos anormales- son reducidos, bajo la coartada de que representan un peligro para ellos mismos y los demás. En este proceso, la reclusión genera un cierto conocimiento de la vesania porque el alienado es obligado a mostrarse bajo las formas que impone la psiquiatría. Foucault examina una causalidad que va desde el encierro de imprecisas formas de locura hasta la

producción de fenómenos como la histeria, a voluntad del médico y como consecuencia del despotismo que ejerce sobre los enfermos.

La figura de Raymond Roussel destaca sobre el conjunto informe de gestos de la sinrazón porque en él se asocian alienación y creación, enfermedad y verdad. Roussel es un loco según la definición del reputado psiquiatra que lo trató (Pierre Janet), pero desarrolla una manera peculiar de tratar con el ser del lenguaje y el alma de la literatura; realiza su trabajo a través de ficciones absurdas y situaciones inconcebibles dirigidas por el propio lenguaje. No obstante, lo usual es que vesania y creación se junten brevemente hasta que los autores naufragan en la demencia y el silencio; se trata de un tiempo valioso porque exhibe una gran originalidad. El silencio resulta del encierro de la sinrazón y su sometimiento al saber médico; quizás, si se la dejara expresarse libremente se rompería esta asociación y el genio evitaría la alienación del silencio o las palabras ininteligibles.

El segundo capítulo rastrea las condiciones formales del conocimiento y la formación de signos, estudiando las reglas básicas de configuración del saber (semejanza, similitud). El concepto básico es el de “episteme”, que se define como una forma de pensar de naturaleza epocal que ha presentado cuatro variantes: renacentista, clásica, de los siglos XVIII y XIX, y del siglo XX. Foucault muestra las epistemes como estructuraciones del saber inconmensurables entre sí, por lo que resulta enajenado quien mantenga la episteme de una época anterior (caso de Don Quijote en la época Clásica). Aquí se inscribe la tarea arqueológica, que trata los documentos como acontecimientos que exponen el motivo de su existencia, al tiempo que explican los saberes que se encontraban ausentes en épocas anteriores.

Para el filósofo, la aparición de las ciencias humanas y del humanismo es el resultado de la episteme del último siglo y medio y está condenada a desaparecer (al igual que sus producciones), junto al hombre como figura central del saber. El capítulo comienza con el análisis de una obra de Velázquez (*Las Meninas*) y concluye con otra de Magritte (*Esto no es una pipa*). La pintura de Velázquez introduce los temas que se desarrollan a lo largo de *Las palabras y las cosas* (la semejanza, la historicidad del hombre,...), mientras el ensayo sobre Magritte concluye con la defensa de la similitud sobre la semejanza. En el capítulo se defiende la necesidad de complementar los estudios discursivo y estético de Foucault para comprender las críticas a la historia tradicional. En este sentido, las pinturas de Magritte muestran la ausencia del ser humano al tiempo que contienen restos mudos e inertes de su anterior presencia. El

pintor vive en su tiempo porque clausura el humanismo; al romper con la semejanza y establecer en su lugar la olvidada cadena de las similitudes, el ser humano se hunde en el vacío del que nunca debió surgir.

“Crítica de la razón democrática” analiza la intromisión de determinadas formas de poder en la elaboración de discursos. La sombra de Nietzsche alcanza toda la década de los setenta; es la denominada “tarea genealógica”. El pensamiento se dirige hacia los entramados que revelan la dirección política de la sociedad (policía, burocracia), al margen de discursos legitimadores. Se desvelan así experimentos de control perfeccionados a lo largo del tiempo (el panóptico) que se extendieron a ámbitos ajenos, en principio, al proyecto (el colegio, la fábrica, el cuartel, entre otros). Foucault estudia las variables de la población (natalidad, mortalidad, alimentación) como obsesión del control político; el conocimiento preciso de la población constituye el principal saber de los Estados con el fin de prevenir descontentos y levantamientos. Se trata de cumplir el lema de Comte: “Ver para preveer y preveer para proveer” aunque, desde el poder, la previsión y neutralización de lo que se opone al poder y los grupos dirigentes importa más que satisfacer las necesidades. Los resultados prácticos del poder se expresan en la vida de un hermafrodita (o intersexual, en terminología actual), Herculine Barbin, quien fue educado como mujer y obligado a cambiar de sexo tras una inspección anatómica. Sin embargo, Herculine, incapaz de vivir como varón cuando pensaba ser mujer de provecho, termina con su vida en una inmunda pensión de París. El ejemplo constituye una muestra de la intromisión de la medicina y la judicatura en la existencia de un individuo a quien alteran radicalmente su posición en el mundo.

Por último, “El descubrimiento de la ética” es el resultado de un giro inesperado. En la década de los años ochenta, Foucault estudia la preocupación ética en la Antigüedad; es decir, las razones por las cuales los individuos incorporaban ciertos valores (o virtudes) a su existencia. El antiguo mundo griego constituye el lugar y tiempo donde el filósofo francés estudia la formación de un cuidado de sí necesario para cuidar a otros. El proyecto se continua con el estudio de Roma y los primeros siglos cristianos a partir de un trabajo con los textos de los autores más conocidos de cada época (lo que constituye una novedad en Foucault). El trabajo da lugar a una distinción entre códigos, sustancia ética, modo de sometimiento, ascetismo y teleología moral. Se trata de unas clasificaciones necesarias para comprender las diferencias entre códigos y sus implicaciones; así, dos reglamentos pueden aconsejar lo mismo (la continencia), pero diferir en el fin perseguido (en un caso preservar la salud, salvar el alma en otro).

El capítulo termina con un apartado dedicado a la recepción final que Foucault hace de Kant. En este caso resulta imposible aportar textos estéticos porque la muerte prematura del filósofo le impidió concluir sus investigaciones³. No obstante, un opúsculo de Kant sirve de contraste con sus estudios del periodo; se trata de una reflexión que persigue la superación de nuestros límites. La pregunta por el espíritu de la *Aufklärung* (Ilustración) constituye el proyecto por extender la libertad más allá de donde se cree posible, y aún conveniente, con el fin de aligerar de lastres la existencia. De ahí que la filosofía foucaultiana pueda denominarse “ontología crítica”, tanto por el impulso personal de la mayor parte de su vida como su teorización sobre los límites a la libertad en sus últimos años.

Aclaraciones bibliográficas

A finales de 1994, la editorial francesa Gallimard publicó el conjunto de artículos y reseñas realizadas por Michel Foucault que habían aparecido en revistas y diarios, así como prólogos y presentaciones de libros, entrevistas, discusiones en las que participó, resúmenes de cursos, intervenciones públicas y alguna carta. La edición, en cuatro volúmenes, lleva por título *Dits et écrits* (1954-1988) y será profusamente utilizada en este trabajo; fue dirigida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, amigos y estrechos colaboradores del filósofo durante muchos años (además de que Daniel Defert fue su pareja). La publicación también incluye una cronología de la vida del filósofo, un complemento bibliográfico y varios índices. No obstante, excluye dos cosas: las obras publicadas como libros (muchas de ellas en la misma editorial Gallimard) y los escritos póstumos no revisados por el autor.

En *Dits et écrits* se incluyen textos difíciles de encontrar o comprender en su idioma de publicación (en algunos casos, el japonés), por lo que sus estudiosos cuentan desde entonces con una importante ventaja. Los volúmenes están periodizados de la siguiente manera:

Volumen I: 1954-1969; 854 páginas.

Volumen II: 1970-1975; 837 páginas.

³ Así, el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, que iba a tener por título *Las confesiones de la carne*, quedó inconcluso.

Volumen III: 1976-1979; 835 páginas.

Volumen IV: 1980-1988; 901 páginas.

Previamente, editoriales de varios países hispanohablantes habían publicado artículos o entrevistas agrupados en un volumen único o como presentación o conclusión a una obra colectiva cuya distribución, en ocasiones, no superaba las fronteras nacionales (proceso que continuó en los años siguientes). Como resultado, el acceso a este material resulta dispar y las ediciones de desigual calidad, motivo por el que se ha preferido traducir directamente del original. Una última aclaración: cuando una palabra aparezca en cursiva el motivo se debe a que así viene en la fuente original.

Capítulo I. Crítica de la razón médica

1. La fenomenología

La primera formación intelectual de Michel Foucault fue la fenomenología; en esa estela escribe tanto la “Introducción” a la obra de de Ludwig Binswanger *Le rêve et l'existence (El sueño y la existencia)* como *Enfermedad mental y personalidad*⁴. En ambos textos Foucault se muestra heredero de la obra de Edmund Husserl y, al tiempo, del existencialismo francés de postguerra. La fenomenología influye en el enorme privilegio concedido al objeto, al ser humano y sus manifestaciones (sueño, enfermedad, alienación), mientras el filósofo recoge de la concepción existencialista el principio de una subjetividad libre y, en esa medida, radical. Se trata de una libertad abstracta para la que el sueño tendrá el carácter de una experiencia privilegiada en el camino de comprender la ubicación del ser humano en el mundo. Con el tema del sueño, Foucault inicia una batalla que continua a lo largo de su producción filosófica, la lucha contra la psicología como ciencia que postula qué es el ser humano (psicoanálisis) o predice su comportamiento (conductismo). Ahora bien, la crítica a la psicología es, en realidad, una impugnación del conjunto de ciencias humanas con la salvedad de la historia. El análisis del sueño también desempeña la tarea de constituir una crítica al psicoanálisis en la medida en que, a través suyo, no se accede a la clave de la conciencia; además, por medio del sueño llegamos a tener conocimiento de una libertad radical (Revel, 1992: 54). La experiencia onírica enseña una vivencia que no ha pasado por el imperativo del universal ni se somete a él; constituye una libertad casi pura de justificaciones o valoraciones y, por lo tanto, válida como vía de conocimiento.

Aunque Foucault no mantiene demasiados años este tipo de planteamientos, centrados en el sujeto concreto, sus primeras reflexiones teóricas permiten comprender su evolución posterior. El autor integra la generación de pensadores conmocionados por la guerra que se proponen como tarea colectiva la fundación de una ontología de la libertad. En este momento, las lecturas principales del filósofo francés son Edmund Husserl y Martín Heidegger. El primero de ellos ofrece interpretaciones que rompen con

⁴ La obra de Binswanger fue publicada en alemán en 1930, traducida al francés y publicada por Desclée de Brouwer en 1954. La introducción de Foucault abarca de la p. 9 a la 128, mientras la obra de Binswanger se extiende de la 129 a la 193. Por su parte, *Enfermedad mental y personalidad*, que en su versión original fue publicada en 1954, se reeditó con modificaciones y recortes en 1962 con el título de *Enfermedad mental y psicología*. Los cambios entre la primera y la segunda edición afectaban, entre otras cuestiones, a la terminología estructuralista, que fue suprimida.

el objetivismo fisicalista que defendía el positivismo, al tiempo que intenta refundamentar la tarea filosófica; en sus palabras:

la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el mundo de la vida y, en tanto que esto, es la fuente de evidencia de las constataciones objetivas de las ciencias, las cuales, por su parte, nunca son ellas mismas experiencias de lo objetivo. Lo objetivo, precisamente, nunca es experienciable como ello mismo (1991: 135)

El mundo de la vida se define como objetividad de la que depende todo lo demás; como el científico pertenece a una comunidad de individuos, forma parte primeramente del mundo de la vida y, en segundo lugar, del mundo abstracto que cultiva. Hasta la lógica formal depende de la existencia, puesto que constituye una ingenuidad pensar que sus evidencias permanecen al margen de ella (Husserl, 1991: 148). La tarea del filósofo consiste en sacar a la luz e impulsar los conceptos con los que trabaja; es decir, historiar su tarea. El resultado es una crítica responsable con intercambio permanente de ideas y descubrimientos. El fin consiste en comprender lo que se quiere y conseguirlo a partir de lo que se es; en ese camino, la reflexión histórica y crítica debería permitirnos conocer nuestras tareas propias.

Ahora bien, teniendo en cuenta que cada punto de partida es distinto en la medida en que difieren las capacidades y necesidades, ello imposibilita unificar las realizaciones filosóficas. Por eso, aunque el presente esté saturado de fracturas, el futuro podría presentar una síntesis consumada -y, por lo tanto, filosóficamente feliz- de pensadores y perspectivas como ninguno de ellos adivinaría (Husserl, 1985: 136)⁵. En ese camino, la primera tarea consiste en aprender a mirar las cosas y familiarizarse con la constitución histórica de los objetos; se trata de acercarse al “mundo de la vida”. En el proceso se forma la conciencia reflexiva, el ego individual que entiende la explicación causal del mundo físico como intencionalidad de los fenómenos. Así reconstruye una historia que sintetiza fenómenos e intenciones y las unifica por debajo de las apariencias. Aquí adquiere sentido el proyecto husserliano de luchar contra la psicología, ya que se critica a este saber por sostener que las verdades se predicen solo del ser humano por lo que, de no existir este, tampoco habría verdades.

⁵ La preocupación por la reelaboración histórica influye en Foucault a lo largo de su vida y se evidencia en la primera gran obra donde aparece el término “historia”: *Historia de la locura en la época clásica*.

Ahora bien, hay que entender el rechazo del psicologismo, en Husserl al igual que en las primeras obras foucaultianas, como el esfuerzo paralelo de elaborar una antropología, disciplina cuyo tema mayor es la presencia, la existencia o, en términos heideggerianos, el *dasein* (Foucault, 1954: 10). Una antropología así fundada no consideraría lo que puede haber de natural en el ser humano, sino en sus conocimientos y vivencias. Se trataría de mantenerse equidistante tanto de la psicología como de la filosofía; en un caso porque se rechaza el positivismo y en el otro porque la antropología no proporciona resultados a priori, ni universalizables. Las vivencias se comprenden a partir de intenciones individuales que explican las búsquedas y daciones de sentido (Husserl, 1991: 177); por lo tanto, los fenómenos deben analizarse al margen de procesos causales que ocultan sus relaciones: “En la medida en que comprender quiere decir reunir, captar y penetrar al mismo tiempo, esta nueva reflexión sobre la enfermedad es, ante todo, <comprensión>: este es el método en el cual se ha ejercitado la psicología fenomenológica” (Foucault, 1988: 64).

En el proyecto fenomenológico se trata de aclarar lo que significa conocer algo dentro de un espacio y tiempo concretos. Comprender la intencionalidad supone conocer las cosas dentro de una corriente temporal y, por esa razón, recordar consiste en aportar sentido al presente; en la misma línea se interpreta el futuro como presente venidero. Foucault, en *Enfermedad mental y personalidad*, se mantiene cercano a estos análisis -especialmente en su capítulo IV: “La enfermedad y la existencia”- porque contempla la angustia como experiencia que desborda cualquier reducción de tipo naturalista; una comprensión de la vivencia exige situarse en su interior. Es necesario encontrar la unidad que subyace a las varias formas que muestra la experiencia. La fenomenología entendería ese *continuum* porque restituye las vivencias básicas que unifican los procesos y evitaría los errores en que caen otras vías de comprensión del paciente.

El análisis basado en las ciencias naturales no ve al enfermo con la exterioridad que emplean estas ciencias para conocer los objetos: constituyen solo química y neuronas; por su parte, el estudio biográfico o sociológico explica ciertos fenómenos, pero no llega a comprenderlos. En cambio, la intuición fenomenológica, desde el interior de un sujeto que trata de percibir el mundo con sus ojos, deja de lado la objetividad como valor externo -de ahí su rechazo a los saberes que la representan- y vive las cosas desde los criterios intersubjetivos en los que el enfermo se encuentra

inmerso. Foucault considera que esta es la única manera de respetar al enfermo y no penalizarle por su situación:

El objetivo es restituir mediante esta comprensión la experiencia que el enfermo tiene de su enfermedad (la forma en que se vivencia como individuo enfermo, o anormal, o paciente) y el universo patológico sobre el cual se abre esta conciencia de la enfermedad, el mundo que ella observa, y que al mismo tiempo la constituye (1988: 65-66).

Por este camino se niega la repartición desigual del saber entre unos médicos que lo conocen todo acerca de la enfermedad y unos pacientes ignorantes. En *Enfermedad mental y personalidad* se encuentra una idea que constituye una constante en la obra del filósofo: el enfermo sabe que algo le sucede y le diferencia de quienes le rodean. Aunque no posee suficiente objetividad para analizarse a sí mismo -cosa que nadie, sano o no, puede conseguir- tiene conciencia de su problema, lo que le permite mantener algún tipo de autonomía.

El proyecto fenomenológico centra sus análisis en una tarea previa, la *epojé*, que no consiste tanto en una ausencia de juicio (como pensaban los antiguos escépticos) como en una realización que permite al filósofo liberarse de la más pesada de sus cargas, la dación de sentido en el mundo. Con la *epojé* se muestra que no existe necesidad causal entre el mundo tal-y-como-es y el sentido que la conciencia le otorga (Husserl, 1990: 160). Por esa razón, la *epojé* se convierte en la actividad reflexiva que, sin desanudar lazos con lo que llegamos a ser, evita que las vivencias lleguen hasta sus últimas consecuencias porque rechaza las preguntas metafísicas acerca de la belleza, el bien o el valor. El mundo anterior a esta toma de posición queda del lado de la subjetividad y convertido en fenómeno de una conciencia liberada.

Heidegger comparte en buena medida el proyecto husserliano de refundamentación de la herencia europea, si bien su fenomenología es diferente (sus preguntas, al menos, lo parecen). Cuando Heidegger se plantea el quehacer metafísico coincide con Husserl en varios puntos; así, ambos comparten un carácter global que obliga al pensador a asumir la experiencia hegeliana de vivir en el mundo al revés que es la filosofía. Por esa razón, la pregunta fenomenológica o metafísica se realiza desde un lugar y momento concretos; constituye un tiempo que interroga tanto al pasado como al presente en busca

de sus propias tareas (Heidegger, 1992: 41). A consecuencia de esta actividad se manifiesta lo más oculto de la naturaleza de los entes, la *aletheia* o desvelamiento del ser. Esta versión de la filosofía acarrea también una desjerarquización de los saberes en la medida en que el trabajo científico es similar en las ciencias humanas y las naturales, por lo que carece de sentido distinguirlas.

Si Husserl pensaba que el mundo de la vida constituye el sustrato de todos los saberes y la intencionalidad de la conciencia explica la actividad científica, Heidegger cree que todas las ciencias investigan al ente mismo, por lo que ningún dominio de conocimiento goza de preeminencia sobre otro. En concreto, carece de sentido primar el mundo natural sobre el social o las formas puras sobre el espíritu porque no se trata de exigir exactitud, sino rigor: “Ninguna de las maneras de tratar los objetos supera a las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico; posee, tan solo, el carácter de <exactitud> que no es equivalente al de rigor” (Heidegger, 1992: 40). El objetivo consiste en que cada ciencia se aproxime a lo esencial del ente; el acercamiento al objeto se produce libremente, lo que afirma la autonomía de cada *dasein* (es decir, del ser en el mundo). La diferencia radica en la relación extracientífica con los entes porque en la ciencia se concede a las respuestas dadas por la cosa interrogada la clave del conocimiento: el científico se somete al ente que interroga para desvelarlo, lo que recuerda el acatamiento del fenomenólogo al resultado de la *epojé*.

Que la fenomenología constituye la filosofía de la época se muestra en que, además de Foucault, autores como Gaston Bachelard, quien, con el tiempo, se situó en el extremo opuesto del espectro filosófico -el de la epistemología- recibió sus influencias (Bachelard, 1978: 31); por supuesto, también cultivaron la fenomenología Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre. Sin embargo, las limitaciones de una filosofía que, en su constitución, tenía como fin la salvación de la cultura y la ciencia europeas aparecieron con prontitud; un proceso similar de rápidos auge y declive experimentó su heredero directo, el existencialismo (Descombes; 1979). La raíz del problema es destacado por Bachelard quien, ante la afirmación de que hay que volver a la cosa misma, se pregunta: “¿A qué cosa, a qué objeto de ciencia podríamos ligarnos cuando la cultura científica realiza precisamente un distanciamiento de los objetos primeros?” (1989: 85).

La alternativa a la fenomenología es alejarse del objeto para mediarlo con los conceptos científicos. En esta línea, la epistemología francesa entiende que el proceso

de conocimiento tiene lugar por medio de una depuración de contenidos que procede, en la práctica, a base de saltos; se trata de una afirmación que Foucault tendrá muy en cuenta cuando se plantee el problema de la formación del saber⁶. En ese momento, la epistemología se caracteriza por la defensa de un “racionalismo activo” (Bachelard, 1989: 31) que defiende las ideas que predicen o comprenden el desarrollo de un fenómeno. Como todo racionalismo, parte de la convicción de que el progreso se da, ante todo, en el campo del conocimiento y, para lograrlo, no se aleja del mundo sino que se sumergen en él. Si el riesgo que corre el racionalismo es la jerarquización de los saberes por su diferente posición en el camino que lleva al conocimiento (problema que ya acuciaba a Platón), la fenomenología se arriesga a caer en el subjetivismo que lleva al denostado psicologismo. En este caso, el peligro se da por el interés en el individuo que conoce y las reducciones que su conciencia realiza para acceder a la esencia de las cosas. También debe lidiar con el problema de elegir los campos más importantes para conocer porque la selección es individual, al tiempo que asume al azar como responsable de lo que se tiene “ante la mirada”.

Bachelard, quien influyó en Foucault a través de Georges Canguilhem, se destaca también por cuestionar al existencialismo en el momento álgido de su desarrollo. Su crítica subraya el egocentrismo de quien busca en sí mismo los valores que justifican o anulan el ser de las cosas; a un epistemólogo le deja estupefacto tal convicción (Bachelard, 1989: 20). De este problema deriva otro o, si se quiere, la dificultad puede plantearse desde un punto de vista diferente y es la falta de mediaciones entre sujetos y objetos. ¿Qué antecedentes -fenomenológicos o de otro tipo- justifican el paso de la conciencia al mundo? Ante la dificultad para responder a la pregunta se concluye que el existencialismo y la fenomenología no justifican nada porque necesitan validarse ellos mismos. El existencialismo coloca la existencia humana en el centro del ser e intenta dignificarla con este sencillo gesto pero, en realidad, ubica al ser humano en el lugar dejado por un Dios que ha muerto. En cambio, la epistemología acepta el predominio del mundo sobre lo humano con el fin de conocer los entes; una vez alcanzada esta meta, el conocimiento se convierte en una fuerza que permite al pensamiento imponerse sobre lo inorgánico y, por lo tanto, al humano imperar sobre el ser.

⁶ En general, la epistemología francesa se mantiene equidistante de dos extremos: el empirismo, que ignora el problema de que ideas y experiencias significan una cosa u otra según el contexto, y un platonismo que considera que las ideas pierden perfección cuando se aplican a la materia. Foucault, a lo largo de su vida y como heredero de esta tradición, intentará evitar ambos extremos.

En cualquier caso, no se concibe el pensamiento como sustancia sino como fuerza que genera actividad. También en las obras de Foucault se encuentran indicios que, si bien no critican la postura fenomenológica, muestran que su militancia en este campo resultaba problemática desde el principio. Así, en la “Introducción” a la obra de Binswanger declaraba que el problema de la comprensión resultaba central para toda psicología que buscara el significado; sin embargo, “en la línea de una fenomenología pura, no puede encontrar el principio de su solución. Esta imposibilidad ha sido probada por Jaspers más que por ningún otro” (1954: 39. Traducción propia). Por ello, la influencia epistemológica comienza en los años de hegemonía fenomenológico-existencialista y acarrea que el filósofo, con el tiempo, se vuelva hacia el racionalismo y la historia. Foucault acaba por pensar que la fenomenología ha hecho hablar a las imágenes sin permitir a nadie comprender su discurso; el motivo se debe a que el investigador permanece externo a los problemas del contexto y al pasado de los entes. Por ello, la fenomenología constituye una manera original de expresarse, pero resulta inútil como forma de comprender lo dicho aunque los individuos hayan realizado todas las reducciones; de ahí que se califique la relación médico-enfermo como “mística de la comunicación” (lo que se estudiará posteriormente en el caso del psicoanálisis).

En relación con la obra de Binswanger, el terapeuta debe distinguir los elementos que indican la situación objetiva y aquellos otros que permanecen en el interior de la experiencia onírica. En este punto, ante la difícil distinción entre lo central de lo aleatorio, y la problemática relación que mantiene la imaginación con las vivencias, Foucault se decanta por un racionalismo crítico; quizás en la dificultad para resolver tales cuestiones se encuentre la incompreensión que socava el lenguaje fenomenológico. El proyecto husserliano debe llegar a su fin y fundarse; acabarse gracias a una aclaración del acto expresivo que concrete las dimensiones de la existencia y elucide el movimiento donde se constituye su trayectoria (1954: 95). La incapacidad para resolver estas cuestiones acarrea que, pese a la influencia que la fenomenología ejerce en *Enfermedad mental y personalidad*, esta desaparezca en pocos años como línea de trabajo sin ser posteriormente recuperada.

2. Sigmund Freud

Los problemas que plantea el psicoanálisis resultan similares a los que surgen de la fenomenología porque, en ambos casos, los conceptos se verifican en el lenguaje y

carecen de fundamento reconocible. La gran importancia que el psicoanálisis concede a las palabras olvida -al menos, hasta la llegada de Lacan- que estas integran una sintaxis y que, sin ella, conceptos y lenguaje carecen de sentido. En esa línea se entiende la siguiente crítica:

Freud ha poblado el mundo imaginario por el Deseo, como la metafísica clásica había poblado el mundo de la física por la voluntad y el entendimiento divinos: teología de significaciones donde la verdad anticipa su formulación y la constituye toda entera (Foucault, 1954: 20. Traducción propia)

El psicoanálisis freudiano mediatiza a través del lenguaje toda experiencia narrada, sea sueño o vigilia, ignorando su dinámica interna. Por otro lado, considera al lenguaje como un sistema primario de signos construidos sobre un mundo previo que los sostiene y fortalece en su comprensión del mundo; por esa razón, las posibilidades de verdadero conocimiento resultan escasas para quien analiza términos aislados. El éxito de la empresa se adivina comparando el esfuerzo con el de quien busca el sentido de una palabra en un idioma cuya gramática ignora (1954: 22).

En el sueño, el sentido se expresa a través de la imagen. Cuando esta aparece borrosa -algo que resulta habitual- es porque la represión impide el surgimiento de imágenes nítidas. Se supone lo imaginario cruzado de un deseo primitivo y difícil de explicar que satura una conciencia reacia a reconocerlo; por ello, la imagen cumple las paradójicas funciones de expresar los anhelos, ocultarlos a la vez y sustituir el lenguaje más utilizado -la palabra- por significaciones evidentes. Estos problemas culminan en la noción de símbolo, unión de mundo interior y exterior, inconsciente y conciencia. Freud entiende el símbolo de dos formas; por un lado, como índice objetivo que señala estructuras implícitas en una imagen, acontecimientos vividos en el pasado, experiencias que parecían olvidadas pero se manifiestan en homologías fonéticas o inversiones espontáneas de palabras (lo que Freud denomina “actos fallidos”). Por otro lado, se encontraría el mundo del deseo que puebla el inconsciente y cuyo referente último es el deseo-prohibición del incesto, la regresión a estadios primigenios de la evolución personal y la caída en el egocentrismo.

El problema es que para una significación podemos tener diferentes índices, de igual manera que para un contenido encontramos varias palabras; ¿cómo saber si un

índice corresponde con un contenido antes que otro? Donde un individuo ve cavidades en la nieve y una especie de estrellas irregulares, un cazador reconocerá las huellas de una liebre; en este segundo caso se manifiesta la indicación, por lo que el cazador interpretará como signo las marcas irregulares (Foucault, 1954: 31). Puesto que contenidos y signos no están unidos azarosamente, resulta arriesgado deducir los primeros a partir de los segundos. No ocurre lo mismo cuando hablamos, ya que en ese caso el interlocutor aclara las dudas de comprensión; además, en el habla, los contenidos se complementan con entonaciones y gestos que vuelven la situación tan clara como el propio lenguaje. Si la situación se hace incomprensible, procuramos obtener signos que orienten sobre lo que sucede en el entorno.

Entonces, ¿cómo diferenciar un contenido significativo de otro que no lo es? Y ¿qué relación mantiene el primero con la producción imaginaria? Ante el problema, Foucault se apoya en Husserl para situar la significación antes de su expresión verbal, en una unidad ideal que sirve de sostén a la designación, cualquiera que sea su manera de aparecer. Lo ideal es un acto significativo único que conlleva una comprensión sin residuos de la vivencia; se trataría de una correspondencia entre el pensamiento y la creencia: un *Akt des Dies-meinens* husserliano. El *akt* no representa la actividad que atribuye varios predicados a un sujeto porque en ese caso se trataría más de una reflexión que una vivencia; su característica fundamental es la unidad ideal de lo contemplado en la designación. Así, el símbolo constituye el contenido que se presenta como unidad significativa.

Al posicionarse de este modo, Foucault se apoya en la fenomenología para fundar en la vivencia el valor de la imagen, mientras acude al psicoanálisis para basar la correspondencia entre pensamiento-lenguaje y creencia. Es decir, se sirve de ambos para cuestionarlos recíprocamente, al tiempo que deja abierta una pregunta importante: ¿es posible el conocimiento, más allá del que se puede señalar con gestos y palabras referenciales o demostrativas? La respuesta sería fácil si cada situación tuviera un solo referente que la significara, lo que sucede pocas veces; por ello, en conexión con la epistemología, el filósofo se aproxima al positivismo lógico -por ejemplo, en la proposición 4.12 del *Tractatus* de Wittgenstein- cuando afirma que la proposición puede representar toda la realidad, pero no el nexo común con lo real que le permite mostrar su forma lógica.

Otra manera de analizar la innovación freudiana, que se encuentra tanto en *Enfermedad mental y personalidad* como en *Historia de la locura en la época clásica*,

es contemplarla a raíz de sus aportaciones al mundo de la medicina mental y el asilo. En la primera obra, Foucault interpreta la alienación según patrones próximos a la visión marxista, ya que considera que la sociedad burguesa no está hecha a la medida del ser humano; por ese motivo los sujetos intentan compaginar una idea unitaria con las múltiples escisiones que experimentan a diario: “El enfermo mental es la apoteosis de este conflicto” (1988: 116). Su situación constituye un motivo de escándalo frente a la libertad teórica y la igualdad abstracta porque muestra situaciones que impiden realizar de manera efectiva esos principios. El alienado revela la escisión que media entre el mundo de las palabras y las vivencias, los valores y su expresión práctica; también es posible interpretar su alienación en clave antropológica, en la medida en que cada cultura provoca su propio tipo de enfermos cuando establece los criterios de adaptación y desajuste a las normas.

Más original resulta la crítica foucaultiana a los métodos de curación que se aplicaban estos años a los alienados:

Se da vueltas alrededor de la enfermedad y del enfermo; mediante el shock se modifican las regulaciones del humor, mediante la lobotomía se liberan las adaptaciones orgánicas de sus sobrecargas efectivas; en todos los casos el camino de la curación no penetra jamás en los mecanismos internos de la enfermedad; o si lo hace, como el psicoanálisis, es recurriendo al inconsciente que (...) acude a los ardides del instinto y a la latencia del pasado (1988: 120)

La alienación perdura porque las curaciones se realizan desde el exterior y conciben al afectado como ajeno a su enfermedad, dominado por ella y extraño a sí mismo. Aunque el psicoanálisis tiene la ventaja de ser una terapia interna -mientras el shock y la lobotomía eran externas- conllevan el problema de creer en ciertos instintos, y en la necesidad de recuperar el pasado del individuo. A ese problema se suma que constituye un medio artificial entre terapeuta y paciente; en lugar de comprender al enfermo desde su situación, lo hace a partir de un conjunto de teorías preestablecidas. En el fondo late el conflicto que surge de concebir la enfermedad como piedra de toque de las contradicciones sociales, lo que acarrea la convicción de que la terapia impide al sujeto concienciarse de las injusticias que le han conducido a su situación. Es decir, convierte

en problema personal lo que es una injusticia social; de ahí que Foucault concluya que “solo es curación la que produce nuevas relaciones con el medio” (1988: 122).

No obstante, en la *Historia de la locura en la época clásica* cambia el papel asignado a Freud ya que, en lugar de ser quien carga al símbolo con significados ajenos y emplea terapias internas para tratar la alienación, el autor culmina la relación médico-enfermo engendrada por el asilo. La psiquiatría decimonónica converge en Freud porque este vuelca sobre una relación privilegiada, intensa y asimétrica con el enfermo, el proceso iniciado con el encierro masivo de los alienados. Además, el psicoanalista separó la moral de la enfermedad en la medida en que el terapeuta no juzga ni cura al paciente si este no lo desea; también convirtió su lenguaje en la base de curación (con todos los problemas que ello acarrea en la práctica). En contrapartida ha incrementado la separación real entre el saber del médico, que es el único que interroga y maneja unas claves que no se pueden mostrar porque resultan intangibles, y un enfermo ignorante que responde a las preguntas y del experto y acepta su maestría.

Así, la condena inicial se transforma en una relación oscilante y paradójica porque se atribuye a Freud la culminación de la liberación física de las cadenas y grilletes que ataban a los enfermos -proceso iniciado en Francia por Pinel y en el Reino Unido por Tuke- mientras asegura una atadura psíquica por la gran diferencia de poder entre ambos. En último término, el médico clásico que maniataba al loco ejercía un gran poder físico, pero su autoridad era pequeña porque sus remedios eran fáciles de comprender: consistían en abluciones, retiro en el campo e ingestión de ciertos minerales o plantas. Frente a ello, la situación analítica es opaca para el enfermo; cualquier palabra será interpretada de forma misteriosa para él con el fin de acceder a la explicación de algo que desconoce por definición y que, quizás, guarda las claves de su problema. Además, el psicoanálisis comete un error característico de la época en que surge, convertir la sexualidad en piedra de toque de la personalidad:

A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón (Foucault, 1985. Vol I: 142)

Una sexualidad perturbada, de la mano de una psique problematizada, desemboca en la sinrazón; la histeria constituye el ejemplo paradigmático de una lógica que fisiologiza la enfermedad y la reduce al buen o mal comportamiento de los órganos. La convivencia en el mismo espacio de encierro de alienación y libertinaje, sinrazón e inmoralidad, acarrea que los rostros que adopta la locura desde el siglo XVII sinteticen todas las formas asociales o patológicas que se dan en Europa (como se verá en el apartado “Locura, encierro, sinrazón”).

Freud, heredero de esta identificación, confunde una situación histórica con una concepción antropológica; como resultado reifica la síntesis de sexualidad y sinrazón que percibe y con ella elabora una teoría válida para todo ser humano y periodo histórico. Pese a ello, lo hace con la lucidez de quien comprende que la vecindad que la histórica, el homosexual o el libertino guardan con la sinrazón se debe más a las cargas que la sociedad echa sobre las espaldas que a una vivencia de la locura en sí. Por ello, “es preciso hacer justicia a Freud” (1985. Vol I: 528) porque el psicoanálisis, pese a culminar la psicología, da un paso adelante y se aproxima a personas con quienes la medicina se negaba a dialogar. La enfermedad se asociaba a lo orgánico y era tratada por la medicina convencional o la psiquiatría, mientras la sinrazón caía bajo el control de la psicología. Esta división, de carácter positivista, que conlleva el silencio de la sinrazón es quebrada por un psicoanálisis que restituye una comunicación con el enfermo que, en último término, es diálogo con la insania⁷. De esta forma, obvia los últimos siglos de enfrentamiento y sometimiento a los poderes diurnos de la razón; así, pese a su proyecto liberador, la Ilustración llevó el extrañamiento de los alienados a unas cotas desconocidas en siglos anteriores. La virtud de Freud consiste, pues, en lograr que los enajenados se expresen a sus anchas tras siglos de exclusión, mientras el terapeuta escucha sus vivencias y las analiza sin juzgar o condenar su alienación.

Jacques Derrida señala, en su segundo ensayo importante sobre un tema de *Historia de la locura en la época clásica*, que Nietzsche y Freud reabren el diálogo con la locura, por lo que Foucault tenía razón al decir que era necesario ser justos con Freud (1992: 156). Se trata de retomar una comunicación rota en dos ocasiones, con “el gran encierro”, cuando todos los seres de rostro incomprensible fueron reunidos en celdas (momento “cartesiano”, porque la razón impide la locura) y con el imperio de un

⁷ Foucault parece pensar que alguna vez existió una comunicación entre razón y sinrazón rechazada por la época que inventó el encierro y que Freud retoma. Los ejemplos que cita son *Elogio de la locura* de Erasmo, *El sobrino de Rameau* de Diderot y las pinturas de El Bosco.

positivismo que condena a la sinrazón al absurdo y, por lo tanto, al silencio. El segundo motivo por el que hace falta hacer justicia al psicoanalista se debe a que este introduce lo negativo en la cultura de su época a través del instinto o pulsión de muerte, lo que termina con el optimismo evolucionista que dominaba la psicología. Al tender una mano al mal -es decir, a las fuerzas que buscan la muerte: fusión con lo inorgánico- acoge a la alienación. Ese acto de comprensión nos permite un mejor conocimiento, ser más justos con los alienados y, quizás, conjurar terribles formas de sinrazón que aparecen cuando esta es ignorada o condenada al ostracismo.

3. René Descartes

A René Descartes, uno de los pocos filósofos mencionados en *Historia de la locura en la época clásica*, se le atribuye una creación, la del *cogito*, que separa irremediablemente la razón sana de la enferma. Sin embargo, Descartes se convierte en un motivo de polémica con Derrida. Así, el hecho de que Foucault sostenga que el psicoanálisis hereda el proyecto cartesiano de separar la razón enferma de la sana, constituye para Derrida una continuación del intento cartesiano de excluir a la sinrazón. Por otro lado, la afirmación foucaultiana de que el psicoanálisis permanece ajeno al trabajo de la alienación es contestada por Derrida afirmando que, al sostener esto, Foucault continua la escisión cartesiana entre dos mundos y una razón sana que los separa; por lo cual, pese a sus esfuerzos en sentido contrario, Foucault prolongaría el cartesianismo (Derrida, 1967: 52 y 1992: 169-170). Ahora bien, aquí surgen dos preguntas. La primera es si Foucault comprendió bien el papel asignado a los insensatos por Descartes; la segunda si Derrida entiende la lectura que realiza Foucault sobre el *cogito*.

Foucault menciona por primera vez a Descartes al comienzo de “El gran encierro” como rompedor de la tradición de relativa convivencia con la locura que, al parecer, existía en el Renacimiento y ubicarla al lado de los errores que comete la razón, junto con el sueño y las equivocaciones sensoriales. Los sentidos nos engañan cuando percibimos objetos o personas alejadas, mientras el sueño compone imágenes fantásticas combinando, de manera grotesca, elementos de figuras que percibimos en estado de vigilia, como señala el filósofo racionalista en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, la sinrazón queda excluida del mundo porque sería

extravagante que uno reflexionara sobre su locura. La razón convive con el sueño y los errores sensoriales en la medida en que los equívocos se producen por no tomar las medidas apropiadas para evitarlos, y debido a que los sueños solo son imágenes. El caso de la alienación es distinto porque la reflexión excluye la locura o, de lo contrario, seríamos, como escribió Cervantes en *El licenciado vidriera*, uno de esos extravagantes que imaginan tener un cuerpo de cristal. La verdad es sustancial al sujeto que piensa (a mí que estoy aquí, ahora, escribiendo o leyendo esto), aunque no lo sea al objeto considerado (no es necesariamente verdadero esto o aquello). El pensamiento prueba que la locura no está cerca del individuo, a su lado, sino en el extremo opuesto de la racionalidad.

Descartes da este paso porque la alienación constituía un peligro para los autores renacentistas, que intentaban a toda costa separarse de unos siglos, los medievales, que asociaban con la superstición y la sinrazón. En cambio, la época clásica distingue entre el ser humano, que puede estar loco, y un pensamiento que conoce las verdades indispensables para vivir:

En este sentido, el proceso cartesiano de la duda es, indudablemente, la gran conjuración de la locura. Descartes cierra los ojos y se tapa las orejas para ver mejor la verdadera claridad del día esencial; está así protegido contra el deslumbramiento del loco, que abriendo los ojos no ve más que la noche, y no viendo en absoluto, cree ver cuando solo imagina (Foucault, 1985. Vol. I: 380).

Existe un claro paralelismo entre una concepción de las ideas claras y distintas como garantía de verdad y el deslumbramiento como motivo de error. La luz de la inteligencia constituye la fuente de evidencia; Foucault -en la misma página de la cita y en la siguiente- señala el fuerte dualismo que mantiene el mundo clásico entre día y noche, luz y sombra, vigilia y sueño (como testimonia *La vida es sueño*, la gran obra de Calderón). Estas dicotomías constituyen las leyes que dirigen el mundo y que, en su rigor, excluyen reconciliaciones como las que, posteriormente, intentará Hegel; por esa profundización en los dualismos, el autor de *Las palabras y las cosas* considerará que

Descartes encarna el paradigma de la episteme clásica (al menos, de su primera mitad, la que va de mediados del siglo XVII a comienzos del XVIII⁸).

Así, Foucault responsabiliza al cogito de constituirse en el instrumento que la época utilizará para negarse a dialogar con la razón y proceder a su encierro. Al igual que existe una analogía entre el saber y el error como equivalentes a la luz y al deslumbramiento, la irrupción del cogito entre las falsedades equivale a la entrada del médico en el mundo de apariencias de los alienados. La razón cartesiana se niega a dialogar y reduce las alucinaciones a extravagancias; de forma similar el médico es sordo ante las palabras del enfermo, a quien encierra y suprime en su individualidad. Descartes opone su cogito al comportamiento de los insensatos, que “constantemente aseguran que son reyes” (Foucault, 1985, Vol II: 343) y excluye sin paliativos que existan verdades en la sinrazón, ya que esto sería como afirmar que hay acierto en el error: una contradicción en los términos. En base a este modelo, el terapeuta afirma que, en la división verdad/error, él se encuentra en el primer lado de la dicotomía mientras el alienado vive en el segundo, motivo por el que debe ser tratado por un experto⁹.

Para Derrida, quien considera la reflexión sobre Descartes la clave de *Historia de la locura*, el cogito constituye una experiencia menos peligrosa de lo que Foucault afirma. Así, en sus *Meditaciones metafísicas*, el filósofo racionalista considera que el sueño representa un peligro mayor para la razón en la medida en que, al soñar, el individuo se equivoca en el conjunto de nuestras percepciones, mientras nadie sostiene que el insensato yerre en la totalidad de sus sensaciones o afirmaciones (Derrida, 1967: 79). El problema para la razón consiste en distinguir los momentos de vigilia -en los que puede confiar en sus percepciones- del sueño donde estas resultan falsas. No obstante, por muy erróneas que sean, al menos los elementos simples que las componen, como el color y la forma, proceden del mundo real.

Además, en su interpretación, Foucault habría considerado que Descartes responsabiliza al alienado de su estado. Si los locos no utilizan su razón por algún problema físico o fisiológico serían enfermos como los demás, pero si el motivo tuviera

⁸ La época clásica se extiende desde mediados del siglo XVII a finales del XVIII, periodo que enmarca al absolutismo; por eso, la denominación resulta extraña a países que, como Italia, no conocieron ese régimen de gobierno. En Francia, el absolutismo expresa la coincidencia de tres procesos simultáneos: formación de una burguesía manufacturera, centralismo monárquico y justificación ideológica del gobierno (Cotesta, 1993: 37-38). También se puede interpretar la época como adaptación a (y dirección de) un modo de producción: el mercantilismo.

⁹ Foucault considera que una racionalización que olvida las condiciones de vida resulta sospechosa de complicidad con el orden existente; por esta razón, el papel liberador de la filosofía queda en entredicho. Pese a ello, su obra es sorda a las condiciones de explotación laboral o económica.

que ver con una voluntad incapaz de controlar los movimientos de los espíritus animales -o con alguna razón de orden psicológico, que diríamos hoy- entonces resultan culpables de su situación (Derrida, 1967: 80). Por lo tanto, Foucault vertería dos acusaciones contra el filósofo racionalista y ambas infundadas; la primera es convertir al pensamiento en arma de exclusión de la sinrazón cuando esta solo constituye un paso en el acceso del individuo a la seguridad, y la segunda es responsabilizar al sujeto de sus errores por precipitación y falta de cuidado al razonar.

Foucault respondió a estas objeciones varios años después en un apéndice que, con el título “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” -en alusión a las propias dudas de Descartes sobre si las sensaciones que tenía correspondían a un estado de vigilia o de sueño- fue incluido en la edición que, en 1972, publicó Gallimard de *Historia de la locura en la época clásica*¹⁰. El filósofo comprende la objeción derridiana de que la locura es un “mauvais exemple” y que el pensador racionalista, en sus *Meditaciones*, se basa más en el sueño para fundar el cogito (Foucault, 1985. Vol. II: 340-372). Pese a ello, el autor contraargumenta a varios niveles, de los que resulta central, precisamente, el que guarda relación con la pertinencia de la locura o el sueño para fundar un sólido conocimiento. Foucault señala que el autor de la *Primera meditación* mueve la cabeza para intentar saber si la claridad de sensaciones cambia en el sueño respecto a la vigilia y encuentra que no es así; en cambio, no concibe ningún experimento -por ejemplo, imaginarse de vidrio- que le ayude a distinguir la razón de la alienación porque encuentra evidente la diferencia. Para Descartes sería extravagante intentar hacerse el loco, aunque tal afirmación aparece en la edición original, en latín, pero no en su traducción francesa, razón por la cual Foucault acusa a Derrida de no manejar adecuadamente las fuentes. Lo que es peor: Derrida olvida el fin del discurso cartesiano para perderse en los detalles, al tiempo que continúa la exclusión de la razón negando que esta haya sido recluida, lo que impide su liberación. El motivo para hacer esto, en opinión de Foucault, es que Derrida mantiene una concepción salvífica de la filosofía que le lleva a negar toda conexión de esta con la opresión; este último coloca la locura en el proceso general de la duda.

Con la hipótesis del genio maligno, que Descartes inventa para acosar a la razón, el ser humano se encuentra más asediado que en el caso del sueño o la locura, dado su enorme poder. El genio maligno hasta podría eliminar la seguridad que proporciona la

¹⁰ El apéndice viene recogido en la edición castellana publicada por Fondo de Cultura Económica.

aritmética; de esta forma, para Derrida, el genio asedia a la razón mientras la locura es incapaz de hacerlo. El peligro solo es conjurado por una capacidad lógica que la razón encuentra en sí misma. No obstante, Foucault considera que esto es una licencia que toma su crítico, puesto que en el texto cartesiano no existe conexión entre genio maligno y locura (1985. Vol. II: 370-371). En su opinión, el genio maligno engaña al sujeto, pero no le impone sus creaciones. Foucault, en las dos páginas recién citadas, sostiene que Derrida comete el error de situar la locura del lado del genio maligno mientras la razón mantiene una prudente distancia con sus engaños, puesto que la verdad está del lado del sujeto que medita y no del objeto percibido.

El problema es que a los insensatos la razón les ha abandonado y por eso resultan erróneos sus juicios y creencias sobre el mundo que les rodea. El alienado se encuentra en esa situación porque no realiza ninguno de los preceptos que Descartes desarrolla, en el *Discurso del método*, para asegurar sus convicciones. Por ese motivo, quien es agobiado por el genio maligno, pero lleva a la práctica todas las reglas, se asegura el triunfo sobre la difícil prueba. Al finalizar el apéndice, Foucault resume los errores que Derrida comete en su interpretación: olvido de los contenidos de los discursos (filosóficos o no) para centrarse en trazos textuales y omisión del texto original para trabajar a partir de una traducción. Ello se traduce en que Derrida, en opinión de Foucault, realiza su estudio para atacar a quien fue su profesor en mayor medida que para mostrar una tesis original sobre la relación entre Descartes y la locura.

La acusación lanzada contra la filosofía del cogito está clara; la cuestión es saber si Foucault encuentra apoyo para la liberación de los alienados (proceso en el que G. W. F. Hegel cumple un papel importante). Sin embargo, antes de abordar esta cuestión conviene plantearse otra: ¿qué entiende Foucault por locura? Su concepción resulta problemática. Algunos estudiosos, como H. Dreyfus y P. Rabinow afirman que el filósofo francés no aporta una definición clara (1984: 18-19) mientras otros, como David-Ménard, sostienen que la ambigüedad de nombres como “alienación” y “sinrazón” constituye una postura metafísica (1992: 30). Se puede arriesgar la afirmación de que, para el filósofo, la locura implica profundidad, lo que sostiene una visión romántica que explica un lirismo casi poético -como el de Hölderlin- con el que se acerca el fenómeno; se trata de una idea defendida, entre otros, por Maurice Blanchot (1986: 13)¹¹.

¹¹ También R. Major, inspirándose en Blanchot, mantiene una tesis parecida (1992: 138). La base para afirmar la concepción romántica de Foucault se basa en un párrafo de *Historia de la locura*, donde su

4. G. W. F. Hegel

Aunque los filósofos alemanes que más influyen en Foucault son Friedrich Nietzsche y Martín Heidegger, la presencia de G. W. F. Hegel se hace sentir en estos años hasta el punto de constituir el único autor a cuyo pensamiento reconoce cierta liberación de la sinrazón. A decir de Vincent Descombes (1979) y Didier Eribon (1992: 42-43), la generación francesa de posguerra fue educada en el hegelianismo a consecuencia del magisterio tanto de Jean Hippolite (cercano a Foucault) como de Alexander Kojève¹². Se trataría, además, de la primera vez que el pensamiento de Hegel se difunde de verdad en Francia, y en ese momento se presenta como alternativa a las obras de Sartre y Merleau-Ponty. Hegel influye en el periodo formativo de Foucault, cuando este escribe sus obras sobre clínica y salud mental; lo hace, en concreto, en los pasajes de la *Fenomenología del espíritu* que estudian la alienación¹³. Una orientación sobre la forma en que el filósofo alemán trata el problema se encuentra en los títulos de estos apartados: “1. La ley del corazón y la ley de la realidad”, “2. La introducción del corazón en la realidad” y “La rebelión de la individualidad o el desvarío de la infatuación”.

Hegel define la autoconciencia como aquello que “sabe que tiene *inmediatamente* en sí lo *universal* o la *ley*, la cual, en virtud de esta determinación según la cual es de modo *inmediato* en el ser para sí de la conciencia, se llama la *ley* del corazón” (1982: 217-218). Esta ley es singular en esencia, pero se presenta como necesaria y universal; al sentir justificadas sus pretensiones, la autoconciencia se esfuerza por realizar su propia ley, la del corazón. Ahora bien, dice Hegel, “a este corazón se enfrenta una realidad” (1982: 218) que es vista por el corazón como lo contrario de lo que debería existir y que contradice su singularidad. Ante el choque entre realidad y deseo de justicia, el corazón lucha por cambiar las cosas al entender que coinciden su bien y el ajeno. El punto de partida es que la conciencia contempla con

autor afirma: “Lo que hay de propio del lenguaje de la locura en la poesía romántica, es que ésta es el lenguaje del fin último y del recomienzo absoluto: fin del hombre que se hunde en la noche, y descubrimiento, al cabo de esta noche, de una luz que es la de las cosas en su comienzo primerísimo” (1985. Vol II: 272).

¹² En las mismas páginas, Eribon afirma que a las clases que Kojève impartió en la École Pratique des Hautes Études, entre 1933 y 1939, asistían Alexander Koyré, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil y, con menor asiduidad, André Breton.

¹³ Hegel también dedica al tema un breve párrafo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* sin apenas interés, por lo que se dejará de lado.

pena a la humanidad que vive bajo leyes opuestas al corazón y existe de forma escindida, desventurada; desconoce, incluso, la felicidad de la transgresión¹⁴. Se trata de una humanidad sin valor porque las leyes del corazón son ajenas a las vivencias.

Un segundo problema para la ley del corazón, más grave que el anterior, es que al realizar sus deseos deja de ser lo que es, no se reconoce en los hechos y se separa de sí como de un extraño; una tercera dificultad es que sus resultados son incomprensibles para los demás, que los perciben como ajenos a su propio corazón. En consecuencia, su esencia se convierte en no esencia y su realidad en no realidad; es decir, en demencialidad (1982: 221). El disparate no consiste en que lo importante para un individuo resulte indiferente para los demás; el problema radica en que algo sea real para el sujeto pero no lo sea para su conciencia. La originalidad hegeliana respecto a la locura consiste en mostrar que la conciencia convertida en realidad se vuelve extraña para el individuo porque está separada, pese a ser tan ley del corazón como lo era al principio. La conciencia vive en contradicción y “con arreglo a su contradicción de un modo inmediato, como su *esencia*, que es, por tanto, demencial en lo más íntimo” (1982: 222). Así tiene lugar el impulso generoso y, al tiempo, la imposibilidad del mismo en momentos casi consecutivos; la alienación es el resultado de ambos procesos. Todavía se puede dar un paso más: arrojar fuera de sí la inversión realizada para superar la contradicción y, con ese propósito, acusar a otros de los males que sufre el mundo. En ese proceso, el individuo busca poderosos chivos expiatorios (reyes, sacerdotes,...) a quienes responsabilizar de los males que le rodean. La inversión condena a la desdicha a la conciencia que sigue la ley del corazón; Hegel denomina “infatuación demencial” al proceso de culpar a otros para soslayar los resultados de la propia inversión (1982: 222)¹⁵.

La primera referencia a Hegel en el corpus foucaultiano se encuentra en la “Introducción” a la obra de Binswanger, en un párrafo donde Foucault habla de “dialéctica hegeliana” para referirse al sueño de un paciente en el que este imagina un mar agitado que luego se aquieta con una inmovilidad amenazante, para acabar adoptando la forma de una libertad feliz (1954: 84). El movimiento del agua es interpretado por Foucault como caos, ya que se trata de una subjetividad ilimitada que convierte la libertad en fantasía y desorden. A este le sucede un silencio propio de cosas

¹⁴ Esta satisfacción será recogida por Bataille en su ensayo *Teoría de la religión*, donde la transgresión de las normas se perdona a costa de realizar sacrificios que reconcilien al sujeto con la comunidad.

¹⁵ Unas páginas más adelante, en el epígrafe titulado “La virtud y el curso del mundo”, Hegel retoma el tema de forma un poco más clara.

muertas que consiste en la objetividad que somete a la libertad; finalmente, el proceso concluye con alegría por la libertad recobrada que se reconoce en el movimiento de la objetividad y la reconciliación del sujeto con el mundo. En el texto no se describe exactamente la locura ni se afirma que el paciente estuviese alienado; desconocemos hasta qué punto podía estarlo. La concepción hegeliana explica la imposibilidad de la reconciliación cuando la ley del corazón no admite la impostura de sus pretensiones y, al tiempo, se distancia de las realidades que conquista. Foucault considera el sueño descrito como una fase de la conciencia, aquella en la que esta pone su interés en ella misma (hedonismo) y en el mundo (ley del corazón). En el sueño todo habla en primera persona, lo familiar y lo desconocido, lo vivo y lo muerto. En el proceso de ponerse como sujeto, el individuo experimenta su mundo y, cuanto más radical resulte la experiencia, más excéntrico se muestra (1954: 85).

En *Enfermedad mental y personalidad* se encuentra una expresión precisa de las contradicciones entre sujeto y mundo. Para su autor, la alienación nace de la contradicción entre mundo privado y realidad externa, inauténtica, que “es a la vez retiro a la peor de las subjetividades y caída en la peor de las objetividades” (1988: 79). La enfermedad aparece cuando el corazón se abandona al mundo externo. El sujeto no comprende los significados de las cosas que le rodean, pierde pie en el tiempo histórico y, en consecuencia, enajena su existencia; al ser incapaz de comprender la marcha del mundo se vuelve impotente para transformarlo. Cuando Foucault afirma que la enfermedad es la unión de la peor subjetividad (retiro) y la peor objetividad (caída) sostiene que la pérdida de las significaciones conlleva el fin de la autonomía. La consecuencia acarrea la peor objetividad, aquella donde el individuo deja obrar un mundo que ya no comprende porque su falta de significaciones constituye una caída que semeja un proceso natural. La objetividad es mala cuando deja que gobiernen fuerzas ajenas al sujeto que, además, no resultan objetivas en la medida en que son extrañas al observador.

La primera referencia hegeliana en *Historia de la locura* aparece justo después del pasaje dedicado a Descartes al comienzo de “El gran encierro”. Foucault contrapone la locura del Renacimiento con las posteriores, haciendo al filósofo racionalista un intermediario entre ambas épocas (1985. Vol I: 78). En el texto alude a una “comarca de exclusión” que se refiere a la separación del cogito de la extravagancia de los insensatos; si el individuo puede estar alienado, habíamos visto que su razón soslaya ese peligro. La historia que recorre este pasaje arranca del Renacimiento en su versión

francesa (Montaigne)¹⁶ cuando los poderes de la locura amenazaban permanentemente a la razón y, superando el cartesianismo, termina en esa emancipación parcial que permite la *Fenomenología*. Se trata de una liberación del encierro realizado por Descartes, más que de la concepción renacentista; si se permite el símil: antes del racionalismo del siglo XVII, la locura constituía un canto de sirenas que llamaba al individuo para acercarse a ellas, conocer la verdad y ser feliz en la satisfacción de sus apetitos.

El filósofo romántico por antonomasia, Hegel, libera teóricamente la locura que se encontraba en los grandes asilos, junto a todas las caras de la alienación (blasfemos, libertinos, enfermos venéreos) que la razón rechaza en su esfuerzo por comprender el mundo. Es la famosa frase de Descartes en su primera meditación: “Esos son locos y yo sería tan extravagante como ellos si siguiera su ejemplo” (1992b: 56). Se trata de una alienación provocada por la incompreensión del mundo, precipitación en la aplicación de las reglas del método o completo olvido de las mismas. Hegel, en efecto, no excluye la locura del proceso racional, por lo que esta amenaza al individuo desde su interior en un proceso en el que la conciencia se vuelve consciente de su realidad (ley del corazón) y, al mismo tiempo, es incapaz de alcanzar unas metas que siempre se le escapan. Ambas cosas “valen para ella, con arreglo a su contradicción de un modo inmediato, como su *esencia*, que es, por tanto, demencial en lo más íntimo” (1983: 222).

Para Hegel, lo irrazonable se encuentra dentro de la propia razón, en la medida en que la ley del corazón tiene componentes éticos que aspiran a su universalización (lo que constituye una crítica al imperativo categórico kantiano). Es una ética mal entendida que lleva al individuo a la demencia cuando la virtud a la que aspira no pasa por el filtro de objetividad que proporciona la comunidad. La demencialidad es el resultado de un error, de un exceso cometido por sujetos que actúan libremente pero cuyas conclusiones sobre el mundo valen tanto como las contrarias. Foucault piensa que la locura hegeliana no comparece ante un tribunal, ni se encuentra separada del mundo de los cuerdos o encerrada; su existencia se debe a que la conciencia se constituye en juez supremo (postura romántica donde las haya). En esa situación, la locura habla y se convierte en patrón de medida de la realidad.

¹⁶ Es de recalcar que en la obra de Foucault, como en la de tantos autores franceses, los fenómenos culturales se expresan siempre en versión nacional, lo que sorprende e irrita a numerosos lectores y constituye “una cierta forma de chauvinismo” (H. Dreyfus y P. Rabinow, 1984: 187).

Como se ve, la alienación tiene mucho que ver con el mundo donde habita el individuo enajenado y que provoca su escisión. Esta constituye la segunda referencia a Hegel en la *Historia de la locura*:

La locura, y todas sus potencias que multiplican las edades, no residen en el hombre mismo, sino en su medio. Estamos allí, exactamente en el punto en que aún se confunden un tema filosófico del hegelianismo (la alienación está en el movimiento de las mediaciones) y el tema biológico que Bichat ha formulado cuando ha dicho que “todo lo que rodea a los seres vivos tiende a destruirlos” (1985. Vol. II: 58-59)¹⁷.

La muerte del individuo se encuentra en el exterior, al igual que la alienación. El siglo XVIII se caracteriza por ubicar en el entorno de los seres una buena parte de las claves para entenderlos; por ello, la inadaptación constituye la base para analizar la enfermedad y la muerte. Foucault, en línea rousseauiana, considera necesario conocer la relación que media entre el sujeto y el mundo para comprender la demencia.

El capítulo “Los rostros de la locura” describe varias caras de la alienación, desde la demencia hasta la manía y la melancolía. En ese camino, un paso importante se da cuando la sensibilidad del enfermo acarrea su situación, puesto que las personas impresionables se desequilibran fácilmente; en este sentido, la noción de “fibra irritada” constituye una idea clave (1985. Vol I: 458). Se considera a la fibra nerviosa como una capacidad de recibir estimulación que, más allá de cierta cantidad, se irrita y provoca desequilibrios. Por ello, resulta lógico que sean las mujeres, de naturaleza más delicada, quienes en mayor medida tienden a los males nerviosos, al igual que sucede con los individuos que no realizan trabajos pesados ni tienen sobre sus espaldas graves decisiones; es decir propenden a la enfermedad quienes se aburren y contemplan el sufrimiento ajeno con “simpatía” (sufren con ellos). Así se inicia una asociación de la locura con la sensibilidad.

Si en el siglo XVII se había hecho de la obcecación el motivo de los errores y perturbaciones, la siguiente centuria, en cambio, sensibiliza la sinrazón. Resulta fácil relacionar el bien de la humanidad que busca la ley del corazón con la sensibilidad de ciertos individuos ante los males del mundo, ya que constituyen las dos caras de una

¹⁷ El énfasis en el mundo exterior como clave para entender la locura también se encuentra en *Enfermedad mental y personalidad* (1988: 79).

moneda. Se trata de personas que se conmocionan al contemplar el sufrimiento, bien sea directamente o por medios artísticos (lectura de novelas, asistencia al teatro,...). Hegel asoma justo después de estas experiencias cuando, tras el padecimiento, la conciencia toma medidas para impedir que el dolor continúe en el mundo. La caridad resulta insuficiente; es necesario cambiar la sociedad. Se trata de dos formas de conciencia desajustadas para su época; la fibra irritada descrita por los médicos provoca una desorganización que concluye en enfermedad mental, mientras la hegeliana se constituye en conciencia opuesta al entorno. Ambas condenan lo real desde la interioridad y, por esa vía, se muestran impotentes.

5. Locura, encierro y sinrazón

Como se señaló al inicio del capítulo, el concepto de locura no aparece definido en las obras de Foucault, lo que ha provocado incomodidad en numerosos estudiosos; así, para Derrida, la carencia de definición hace que la locura se entienda según los usos cotidianos, lo que conlleva “un fonds incontrôlable” (1967: 66). A esta dificultad se añade otra, lo que Foucault entiende por “época clásica”, expresión que, en ocasiones, parece funcionar como categoría estética más que demarcación temporal (Le Brun, 1992: 17-18). Un hecho claro es que la locura, como toda enfermedad, constituye un producto de sistemas de análisis que, bajo otra óptica, adoptarían diferente estatuto, tanto médico como legal. Esta idea, que toda ciencia acepta, se convierte en problemática en el caso de la psiquiatría por sus enormes implicaciones sociales; por ejemplo, a través de las leyes de tutela. Así, la ley francesa de 1838 fija uno de los rostros de la locura, la histeria, al conceder un poder tan desmesurado al médico como para sugestionar la enfermedad en sus pacientes. Era tal la distancia que mediaba entre el saber de uno y la impotencia del otro que el médico perfeccionaba los síntomas hasta conseguir que el mal alcanzase su plenitud (Foucault, 1988: 23); se trata de la primera vez que el autor menciona las relaciones entre instituciones y saber, algo de lo que luego hará amplio uso.

Parece claro que Foucault, en estos años, cree que la locura constituye una especie de fenómeno natural que se mantiene constante a lo largo del tiempo (1988: 88) y, por ese motivo, las formas grecorromanas de alienación y las actuales se refieren a fenómenos parecidos, pese a las diferencias conceptuales (Roudinesco, 1992: 24). No

obstante, en el momento de escribir *Historia de la locura*, el autor abandona la concepción de una sinrazón constante -y, por lo tanto, “natural”- para considerar aquello que los psiquiatras analizan. Foucault, tras mostrar la exclusión por Descartes de la locura, analiza las relaciones entre poder y discurso en los siguientes términos:

Es posible que, de un siglo a otro, no se designen con el mismo nombre las *mismas enfermedades*; pero es que, fundamentalmente, no se trata de la *misma* enfermedad. Quien dice locura en los siglos XVII y XVIII no dice, en sentido estricto, “enfermedad del espíritu”, sino alguna cosa que afecta *en conjunto* a cuerpo y alma (1985. Vol I: 333).

Aquí se encuentra un primer ataque a la concepción progresista de la historia: el paso de los siglos no ha contribuido a conocer mejor la enfermedad sino que aporta una acumulación o sustitución de perspectivas, según la autoridad -moral o médica- que estudie al enfermo. Si, en el universo cristiano, el poseído por el demonio perdía parte de su naturaleza pero se mantenía unido al orden de la Creación, la actualidad recupera la concepción humana del alienado, aunque al precio de expulsarlo de la comunidad. El loco es un ser humano, pero privado de derechos e incapaz de decidir sobre su destino; el hecho se agrava cuando la sociedad crea las condiciones que impiden que muchos individuos se adapten a ellas (aunque Foucault, en ningún momento, explique de qué condiciones se trata).

Historia de la locura en la época clásica es un texto de carácter comparativo y, como su nombre indica, histórico. La obra comienza con un estudio de las leproserías, lugares donde nace el primer rostro de la locura. La lepra era un mal extendido a causa de las Cruzadas por lo que, cuando estas concluyen, la lepra desaparece (es decir, no lo hace gracias a intervenciones médicas), pero deja como recuerdo la existencia de espacios donde el mal quedaba acotado. A esta imagen se añade otra, la de la nave de los locos, asunto real, alegórico y literario a la vez: el hecho de partida fue propiciado por los barcos con dementes que surcaban algunos ríos a principios del Renacimiento. Las ciudades expulsaban a sus alienados, al tiempo que el tema servía de inspiración para composiciones donde estos peculiares viajeros encarnaban personajes que protagonizaban historias y vivían desenlaces acordes con su tipología. Así, los renacentistas conjuran los peligros de la locura representándosela según características

que la volvían comprensible y configuraban como modelo de verdad (pese a lo cual se deshacían de sus representantes).

Un hito importante del proceso lo configura el modelo de sinrazón que defiende Erasmo de Rotterdam, quien asigna a cada individuo un tipo de locura y justifica las dichas que le aporta. Ahora bien, en el capítulo XXXVIII del *Elogio de la locura*, el autor señala que esta puede ser de dos clases; la primera es el arrebatado ciego que lleva a la furia de la guerra, el parricidio o el incesto, frente al que se opone una segunda clase de sinrazón -propiamente, necedad- que constituye un extravío que aligera el alma de sus pesares. Pensando en la segunda, Erasmo otorga a la sinrazón el papel de mostrar la cara oculta de lo que cada uno es pero no puede -o quiere- ver. Además, la necedad es más consciente de sí y de sus relaciones con la razón que esta última; al decir a cada uno su verdad, la locura no puede ser silenciada, lo que constituye un problema porque se acerca tanto a la razón que comienza a ser difícil distinguirlas. Aún peor, ¿la cercanía a la “buena” locura no facilitará que la razón, por descuido u otra causa, cruce la frontera de la “mala” y caiga, por ejemplo, en el furor de la guerra y el parricidio?

Estos problemas, junto a un cambio en la percepción de fenómenos cotidianos como la miseria y el sufrimiento, acarrearán una modificación en la manera de interpretar la enfermedad. Se puede sostener la tesis de que esta evolución es consecuencia de una transformación en la valoración de ciertos problemas: “La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estigmatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y en falta contra la buena marcha del Estado” (1985. Vol. I: 94-95). La Edad Media había mantenido una actitud positiva ante la pobreza (piénsese en los franciscanos); sin embargo, la Reforma convierte la pobreza en síntoma de rechazo divino al afirmar que, en lugar de conducir a la salvación por el sufrimiento que acarrea, puede llevar a la condenación por irresponsabilidad de quien rehúye esforzarse para mejorar su situación. La interpretación reformada influye, a la larga, en el mundo católico.

En el proceso, los conventos desamortizados de Alemania e Inglaterra se convierten en asilos que acogen a población indigente. Los burgos y Estados sustituyen a la Iglesia en las tareas de asistencia, lo que supone una laicización de la caridad y la condena del pobre que consume recursos colectivos. No obstante es necesario distinguir a los menesterosos que necesitan ayuda temporal de quienes la precisan permanentemente; la locura comienza a asociarse con esta segunda opción, que aparece revestida de uno de sus vecindades más frecuentes, la pobreza, lo que hará que los

rostros de ambas se asemejen. El asilo para indigentes florece o decae según los ciclos económicos: en épocas de prosperidad se vacía, mientras en las de crisis absorbe ociosos, desempleados y agitadores que ponen en peligro la paz social. Los asilos ofrecen trabajo y alojamiento a costa de cumplir una rígida normativa. Aunque no fueron rentables desde un punto de vista económico cumplían la función pedagógica de acostumbrar a la población a una laboriosidad forzada¹⁸: “Todos los textos del siglo XVII anuncian (...) el triunfo infernal de la Pereza: es ella, ahora, la que dirige la ronda de los vicios y los arrastra” (1985. Vol. I: 114).

El interés radica en conocer los mecanismos que crean las múltiples caras de la locura, para lo que son necesarias dos operaciones. La primera es no considerar la alienación como algo dado -caso de *Enfermedad mental y personalidad*- sino como una construcción histórica; la segunda es interpretar al asilo como lugar donde se elaboran las múltiples caras del fenómeno. Por ello, estudiar la creación del asilo, su evolución y características, supone unir las dos operaciones en una sola; de hecho, puede sostenerse que el estudio de la institución del sanatorio mental constituye el verdadero tema de la obra. Así, las vivencias que el Renacimiento había rechazado son agrupadas en el siglo XVII y enviadas al recinto donde reina la locura,

formando así un mundo uniforme de la Sinrazón. Pueden resumirse esas experiencias diciendo que tocan, todas, sea a la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, sea a la profanación en sus relaciones con la nueva concepción de lo sagrado y de los ritos religiosos, sea al “libertinaje”, es decir, a las nuevas relaciones que están instaurándose entre el pensamiento libre y el sistema de las pasiones (1985. Vol. I: 132-133).

La transgresión contra lo sexualmente ilícito, el sacrilegio y el desinterés por el bien de la comunidad (libertinaje) constituyen las nuevas fronteras morales. Al juntarse con la sinrazón se borra la separación entre la locura “buena” (las primeras) y la “mala” (la segunda)¹⁹; por esta vía, a finales del Siglo de las Luces se hace evidente que ciertas

¹⁸ A esa función añadían otras, como la de constituir un ensayo para la creación de colonias penitenciarias, en territorio nacional o en ultramar, como defiende Foucault en otra de sus obras, *Vigilar y castigar*.

¹⁹ No obstante, el mayor control de las actividades sexuales se complementa con una incitación a hablar de los placeres. Encontramos esta idea tanto en el capítulo II de *La voluntad de saber* (titulado “La hipótesis represiva”), como en el Prefacio a *Mi vida secreta*, obra erótica -de carácter anónimo- publicada

formas de libertinaje, como la sadiana, guardan vecindad con el delirio. No en vano, Sade fue encerrado por las autoridades de todos los sistemas políticos que conoció; de ahí a creer que ciertas formas de sexualidad se relacionan con la enfermedad mental no hay más que un paso²⁰. El proceso separa a la sinrazón de la cotidianeidad para encerrarla en lugares que la invisibilizan; por esa vía desaparece el miedo a la animalidad que inquietaba a la Edad Media, junto a los poderes mágicos y premonitorios que se asociaban con la sinrazón²¹.

Una vez fundidas todas sus caras, unidas razón y sinrazón, la locura se percibe con claridad; de esta forma se materializa y excluye, lo que conjura el peligro que representa para la sociedad. Los candidatos al encierro encarnan alguno de estos personajes: “el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social” (1985. Vol. I: 163). La idea de fondo es que el asilo, con la justificación del tratamiento, se convierte en instrumento de sanción moral que castiga ciertos comportamientos; la obra de Philippe Pinel es clara en este punto. Como referentes literarios se encuentra la novela *Historia del caballero Des Grieux y de Manon Lescaut*, que se inicia con la salida de la protagonista encadenada del Hôpital General para ser embarcada rumbo a una colonia francesa en América como castigo por su conducta escandalosa.

Por su parte, *El sobrino de Rameau*, cuyo protagonista es una especie de bufón, representa, por última vez, la unión de razón y necesidad. El *sobrino* aúna rasgos medievales, como ser víctima de sus pasiones y apetitos, mientras anticipa otros contemporáneos, como una sinceridad abrupta; como sucedía con Don Quijote, constituye un personaje extraño a su época que advierte de la inminente exclusión de la sinrazón. El *sobrino* está disponible para divertir con sus bromas y cinismo a quien le procure comida y vestido; su discurso recuerda al de la necesidad erasmista en la medida en que enuncia su utilidad para la razón, al tiempo que niega la posibilidad de la práctica universal de la virtud: “Se elogia la virtud; pero se la odia; se la rehúye; nos hiela de frío; y en este mundo es preciso tener los pies calientes. Y, además, esto

en el siglo XIX por un inglés que se propone decir toda la verdad sobre su rica vida sexual, aunque ocultando su identidad.

²⁰ Hasta 1974, la Asociación Americana de Psiquiatría incluyó la homosexualidad entre su lista de trastornos psiquiátricos. En el año en cuestión la homosexualidad fue eliminada a través de un referéndum entre los miembros de la Asociación, lo que muestra tanto el grado de “cientificidad” de la disciplina como del “problema” (Thuillier, 1989).

²¹ Adorno y Horkheimer reflexionan sobre este miedo a la animalidad en *Dialéctica del Iluminismo* (1970: 46-47), obra que -como se verá- influye en el pensamiento foucaultiano por su desconfianza hacia el proyecto ilustrado.

acabaría amargándome sin remedio; ¿por qué vemos con tanta frecuencia a los devotos tan duros, tan enfadados, tan insociables?” (1985: 105)²². El protagonista realiza un ataque en toda regla contra el mundo racional y la virtud, hasta el punto de afirmar que su actuación resulta más necesaria que la del sabio. Los ricos le llaman porque le necesitan, pero el bufón no los necesita a ellos, aunque precisa el dinero que estos le ofrecen para sobrevivir. Como se ve, en la novela de Diderot, la razón entabla un diálogo con la sinrazón donde la sinceridad de la última desarma buena parte de los argumentos de la primera en un enfrentamiento de resultado incierto; en la misma página de la cita anterior afirma el *sobrino*: “yo veo infinidad de gente honrada que no es feliz e infinidad de gente feliz sin ser honrada”. Y, como afirmó el sabio Aristóteles, el fin de los seres humanos es la felicidad.

Foucault no escoge el ejemplo al azar. Esta novela de carácter ensayístico muestra la necesidad de que la sinrazón se exprese libremente y elige a quien se enfrenta a la razón con las armas de la propia Ilustración; al fin y al cabo, pocos intelectuales tan comprometidos con las Luces como Diderot, impulsor de la *Enciclopedia*. La sinrazón no puede ser exterior respecto a la razón porque, según el principio hegeliano, la sinrazón lo es frente a una realidad que se le opone pero a la que también complementa. Puesto que cada época, poseedora de un tipo de racionalidad, elabora su propia clase de alienación, la pregunta es: ¿necesitamos la vecindad de la alienación para vivir? El siglo XVIII responde con un “no” rotundo y procede a su encierro. Por ello, el *sobrino* encarna la última posibilidad histórica de escuchar el discurso de la necesidad; después, los conceptos y terapias de la medicina legal y la psiquiatría la enmudecen.

El encierro conlleva que los rostros variados de la sinrazón se fundan en una triste monotonía. El loco se convierte en un objeto de conocimiento al que se niegan derechos y, como si se tratara de imponer el estado animal que tanto se rechazaba, el asilo le desposee de su condición humana. Así nace el proyecto positivista de un acercamiento objetivo al ser humano, al que cosifica en igualdad de condiciones que los demás entes: “El estatuto de objeto será impuesto, para empezar, a todo individuo reconocido alienado; la alienación será depuesta como verdad secreta en el corazón de

²² Pocos años antes, el caballero Des Grieux había declarado: “¿Podéis pretender que lo que vos llamáis la felicidad de la virtud está exento de penas, de reveses y de inquietudes? (...) ¿Diréis vos, como los místicos, que aquello que atormenta el cuerpo es una dicha para el alma? No os atreváis a decirlo, es una paradoja insostenible” (1984: 135). Y, más adelante, “Predicadores que queréis devolverme a la virtud, decidme que es indispensablemente necesaria, pero no me ocultéis que es severa y penosa” (1984: 138).

todo conocimiento objetivo del hombre” (1985. Vol. II: 189). La práctica médico-psicológica relega su objeto de estudio en lugar de identificarlo, lo que logra con el internamiento (Canguilhem, 1986); tanto más sucede cuanto que el proceso de objetualización del enfermo es paralelo a otro de entronización del médico pese a que, durante siglos, el facultativo estuvo ausente de unos asilos y hospitales que separaban el saber científico de la autoridad moral y política. El nacimiento de la psiquiatría conlleva la unión de ciencia y moral, lo que otorga al médico la capacidad de silenciar al enfermo mental o, paralelamente, obligarle a dialogar solo con él porque nadie más le escuchará. Foucault denuncia estos supuestos y un positivismo al que opone la opinión de Pinel cuando este recalca la importancia de la moral para el desarrollo de la enfermedad y su curación; solo estos dispositivos permiten al experto -cuyo prototipo es el psicoanalista-presentarse como poseedor de un saber esotérico (1985. Vol. II: 262).

La publicación de *Historia de la locura en la época clásica*, que de Tesis doctoral se convirtió en libro, en general fue bien recibida, especialmente por quienes buscaban una alternativa al hospital psiquiátrico y a la práctica médica, tanto en el mundo universitario francés como en otros lugares de Europa y Estados Unidos²³. Sin embargo, también hubo reacciones negativas que se pueden dividir en dos grupos, las del campo clínico y las del histórico. Las primeras procedieron de un cuerpo médico que veía cuestionado su trabajo y no percibían entre sus pacientes rasgo alguno de la locura sublime de un Artaud o un Van Gogh; quizás el libro fuese un ensayo brillante, pero era “irresponsable” (Roudinesco, 1992: 21). Los psiquiatras, que conocían los verdaderos problemas de los internos, no encontraban respuestas en la obra de Foucault; este, que impugnaba el proyecto positivista de la psiquiatría, guardaba silencio respecto a las preguntas o reproches lanzados por los psiquiatras.

Las críticas que procedían del campo de la historia, que llegaron más tarde, fueron igualmente incisivas. Se acusó al filósofo de ser parcial en la elección de sus fuentes, ya que en lugar de acudir a textos o registros reconocidos citaba autores oscuros y olvidados, al tiempo que interpretaba erróneamente los datos. A modo de ejemplo: el hecho de que se encerrara a los alienados en las puertas de las ciudades, que para Foucault constituye la quintaesencia de la posición liminar del encierro entre el interior y el exterior (1985. Vol. I: 25), se explica porque las puertas de acceso constituían los únicos espacios seguros de que disponían las autoridades en esa época (Quetel, 1992:

²³ En relación con Francia, tanto los artículos de Roland Barthes (1961) como de Canguilhem (1986) recogen este aspecto, mientras en relación a Italia, Agostino Pirella (1992) señala la misma repercusión.

84-85). Parecidas críticas se arrojan con las interpretaciones foucaultianas de otros tipos de hechos²⁴.

6. Muerte, conocimiento y creación: Raymond Rousel

La obra de Canguilhem *Lo normal y lo patológico* influye en Foucault a través de los temas de la enfermedad y la muerte, presentes en *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Así, la razón se conoce a través de la observación de los dementes (a quienes trata como seres bidimensionales), mientras la vida se comprende al estudiar la muerte, realizando autopsias a cadáveres (que también constituyen un pobre reflejo de las potencias vitales). El paso del siglo XVIII al XIX constituye la frontera entre estas concepciones, puesto que anteriormente la luz y la transparencia representaban la imagen del saber; en cambio, el siglo XIX convierte lo denso, oscuro e impenetrable en lugar de la verdad. Se conoce despejando las tinieblas de su misterio porque estas envolvían tramas complejas que, hasta ese momento, resultaban inaccesibles. El conocimiento continúa del lado del ojo que mira, pero la verdad está junto al objeto oculto.

Descartes defendía la fineza de la geometría como método de conocimiento, pero cuando lo denso se convierte en metáfora nunca se está seguro de llegar hasta el último recoveco o pliegue. Tras las evidencias mensurables -forma, tamaño- o perceptibles -color- se oculta la verdadera esencia de unos problemas que desvelan manos y mirada expertas. En esta línea se considera que la enfermedad constituye una especie de alter-ego de la vida que comparte sus mecanismos, aunque pervirtiéndolos:

La racionalidad de la vida es idéntica a la racionalidad de lo que la amenaza. Éstas no son, la una con relación a la otra, como la naturaleza y la contranaturalaza, sino que, en un orden natural que les es común, se encajan y se superponen. En la enfermedad *se reconoce la vida*, ya que es la ley de la vida la que funda, además, el *conocimiento* de la enfermedad (Foucault, 1989: 22-23).

²⁴ Para una impugnación de la obra foucaultiana en su conjunto, ver J. G. Merquior (1988); la crítica a *Historia de la locura* se encuentra en el capítulo II, titulado “El Gran Confinamiento, o *Du Côté de la folie*”. En un sentido más polémico, J. Baudrillard (1986).

Así, pues, el estudio de la enfermedad no constituye un ejercicio morboso sino que representa la otra cara de lo vivo, como prueba el hecho de que los pacientes traten sus males con el propósito de curarse. El abandono de la concepción de que la enfermedad constituye un problema para interpretarla como vía para conocer cambia la perspectiva: se pasa de contemplar un espectáculo a descifrar un lenguaje, lo que conlleva el esfuerzo por hacer hablar lo que hasta ese momento había permanecido mudo. Para ello, el síntoma ha de transformarse en signo que encaje en una estructura significativa, lo que presupone la hipótesis de que la enfermedad tiene estructura alfabética y se puede analizar en sus elementos primitivos. En esa línea, a comienzos del siglo XIX, los médicos se muestran atentos a las conquistas de una química que aísla los elementos de muchos compuestos, analiza y establece sus equivalencias (1989: 172)²⁵.

El cambio más profundo vendrá cuando el conocimiento abandone el privilegio de la mirada y se vuelque en un sentido hasta entonces abandonado, el tacto; se trata de un proceso lógico cuando se considera que los cuerpos son opacos y densos. El tacto atraviesa las cosas mejor que el ojo; reconoce por debajo de la piel y tiene la capacidad para separar lo que le interesa, algo imposible de realizar por la vista. La medicina sustituye la idea de un lenguaje asociado a la visión por otro relacionado con el tacto, que busca síntomas en el cuerpo y sus órganos y alumbrará la anatomía patológica, ya que resulta imprescindible abrir cadáveres para conocer los organismos (1989: 179). Pero las ventajas del tacto no se reducen a esto, ya que el mismo sentido percibe las fiebres, la dureza de las vísceras, la rugosidad de los órganos y sus asociaciones; así, constituye una tercera dimensión en el campo médico que da profundidad a los seres vivos.

El privilegio del tacto es inseparable del hecho de que en la época se concede la posibilidad de seccionar cadáveres humanos. De pronto, la separación entre vida y muerte se atenúa cuando se comprueba que, en las primeras horas del fallecimiento, sobreviven varias partes internas. Al buscar las huellas de esa vida se observa que la muerte se adueña progresivamente del cuerpo; de esta forma se percibe una relación proporcional entre los procesos de desarrollo y extinción, ascenso y descenso vital: “La vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual” (1989: 205). Por una paradójica inversión, el lugar al que la tradición negaba todo conocimiento, la muerte, se convierte ahora en el foco que informa de lo que

²⁵ Conviene recordar aquí que Louis Pasteur, que junto con Robert Koch fue uno de los creadores de la microbiología, era químico de formación.

permanecía oculto, el cuerpo y sus males. El triunfo ontológico de la muerte se transforma en vía para conocer la naturaleza de la enfermedad; el fallecimiento supone un arma que la naturaleza -y, por lo tanto, la vida- pone a nuestra disposición, mientras que otros instrumentos empleados en el pasado y derivados de la razón, como las matemáticas, apenas resultan útiles.

En la Edad Media y el Renacimiento, la muerte aparecía como una igualadora de las diferencias de poder, riqueza y belleza, pero el siglo XIX considera que individualiza a cada paciente en su enfermedad; por ello, lo macabro, que suponía una percepción homogénea de la muerte, se sustituye por lo mórbido. En consecuencia, los médicos dejan de asociar la enfermedad y el fallecimiento con lo negativo para adquirir aspectos positivos: “Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella [la medicina] sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte” (1989: 276). El ser humano se convierte en sujeto y objeto simultáneo de conocimiento, puesto que nada es tan objetual como un cadáver. Los enfermos no llegan a un grado tan extremo de cosificación aunque, a medida que la vida los abandona, son vistos progresivamente como objetos que pierden autonomía (por lo que otros deciden sobre sus necesidades); como se ve, el final de la existencia adquiere progresivamente rasgos antropológicos y revaloriza su importancia para el conocimiento.

En su obra *Raymond Roussel*, Foucault expresa estas ideas puesto que, como novelista, Roussel aúna verdad y muerte con el lenguaje como punto de contacto. Roussel es un escritor de obras ininteligibles, ignoradas por crítica y público, que en varias obras siguió un riguroso “procedimiento” de composición similar a las reglas métricas²⁶. Su procedimiento utiliza dos palabras unidas por una preposición (como “Guitare à vers”) y luego se desarrolla el primer sentido de *ver* (verso; obra de Víctor Hugo en verso), el segundo (otro significado de *ver*, en francés, es gusano) o ambas; así, en *Impresiones de África* aparece un gusano que toca la cítara (traducción de *guitare*). Se trata de separar sílabas y sonidos, reunirlos de nuevo en una masa informe y comprobar el resultado de su asociación; por ello, las novelas constituyen juegos

²⁶ Roussel explica el “Procedimiento” en un opúsculo póstumo, *Cómo escribí algunos libros míos* (versión castellana en Tusquets. Barcelona, 1973). La obra incluye un Prólogo de Foucault (pp. 9-22) y un ensayo del psiquiatra que le trató, Pierre Janet (pp. 59-66). Roussel confiesa la enorme decepción que le provocaron los fracasos consecutivos de sus obras -novelas, poesías, teatro- y el hecho de que nadie descubriera su procedimiento oculto de composición. El doctor Janet corrobora lo mucho que le afectaban los fracasos; por su parte, Foucault publica su obra sobre Roussel en 1963, el mismo año que *Nacimiento de la clínica*.

lingüísticos cuyo secreto reside en las propias reglas del lenguaje, en homologías gráficas o fonéticas. El procedimiento descarga sobre el lenguaje la tarea de escribirse según sus propias dinámicas, mientras los significados carecen de importancia (al igual que las reglas estéticas, puesto que se trata de obras que ponen a prueba la paciencia del lector o espectador teatral).

A Foucault le interesa especialmente una cosa, el hecho de que el procedimiento se desvelase con la muerte del autor y que esto pusiese entre paréntesis lo que se había pensado y escrito sobre sus obras. Aunque se trata de un lenguaje chato en apariencia, resulta que “Es poético en sus raíces, por el procedimiento de su nacimiento, por esta gigantesca maquinaria que marca el punto indiferenciado entre el origen y la abolición, la mañana y la muerte” (1992: 61). Roussel cuestiona el ser de la literatura a favor de un lenguaje donde se confunden nacimiento (¿texto literal o “procedimiento”?), estatuto (¿prosa o rima oculta?), autoría (¿el escritor o el propio lenguaje?) y naturaleza (¿obra estética o juego?). Se trata de una literatura que, tras la muerte del autor y el consiguiente desvelamiento de su mecanismo de composición, se convierte en juego lingüístico que fue parcialmente imitado por las corrientes estéticas que practicaron la escritura automática y los caligramas.

Gracias a su sistema, Roussel habla de cosas nunca vistas ni pensadas por nadie, como el enorme gusano de agua que produce efectos melódicos dejando caer agua de su recipiente sobre las cuerdas de una cítara. Las composiciones repiten, en un lenguaje legible para los demás, otro ininteligible según las reglas compositivas usuales. Sin embargo, frente a la poesía, cuyos patrones son conocidos, el procedimiento que dirige *Locus solus e Impresiones de África* se desvela solo tras el suicidio de su descubridor: agotada su paciencia al ver que nadie descubría el mecanismo oculto, el mismo Roussel lo desvela. Como señalaba, a Foucault le interesa especialmente el hecho de que sea una muerte provocada por el propio autor quien desvele el procedimiento: “Roussel inventó máquinas de lenguaje que no tienen, sin duda, fuera del procedimiento, ningún secreto que no sea el de la relación secreta y profunda que todo lenguaje mantiene, disuelto, retoma y repite indefinidamente con la muerte” (1992: 69).

La relación entre el secreto y la muerte se manifiesta en la última obra de Roussel, publicada póstumamente, donde se ofrece la clave para comprender una parte su producción (a la que no es ajena cierta sinrazón). Ahora bien, la cuestión es saber hasta qué punto este desvelamiento no orienta sobre la pista de otro secreto, aún más oculto, que ni siquiera la muerte del creador desvelaría y que dirigiría la composición de

sus otras obras; constituiría una combinación de mayor alcance y la única posible para comprender *Cómo escribí algunos de libros míos*. Es decir, puesto que hasta el fallecimiento de Roussel nadie conocía la existencia de un procedimiento de composición de las obras, ¿por qué conformarse con pensar que aquí concluyen todos los secretos y no existe otro más profundo que convierte en superficial el confesado? ¿Nos reserva la muerte de Roussel una sorpresa ulterior, bien en el sentido de descubrir los mecanismos de composición de sus obras teatrales o en el de mostrar que el procedimiento revelado formaba parte de un sistema más profundo? El desvelamiento de un secreto abre, de pronto, la puerta a posibilidades insospechadas.

El último libro rousseliano constituye un enigma que desvela al tiempo que genera incertidumbres y convierte la supresión y la muerte -del lenguaje, del autor- en el único medio de acceder a la creación y la verdad: “la muerte está agazapada en ese lenguaje último que, al abrir finalmente el ataúd esencial del telar [en referencia a una de las máquinas inventadas por el autor mediante el procedimiento], sólo encuentra el vencimiento de su plazo” (1992: 82). En opinión de Foucault, el procedimiento inaugura una nueva dimensión en el lenguaje y la creación estética; transforma la dependencia que, como lectores, tenemos del sentido de la vista para convertirla en algo diferente. Por ello, en la estela nietzscheana, la creación constituye un juego en lugar de un trabajo.

Aunque las obras de Roussel no alcanzan la altura de otros autores, en él se juntan dos fenómenos que se encuentran generalmente separados: cierta dosis de sinrazón cuando escribe, mientras la muerte se presenta como manifestación de la verdad de sus obras tras fallecer. Usualmente, la muerte constituye una ruptura creativa, mientras en el caso de Roussel tal acontecimiento descubre un procedimiento que dobla la creación y añade un segundo pliegue al primero, provocado por la enajenación que le lleva al suicidio. La última plegadura modifica la anterior creación y causa perplejidad; aúna la misteriosa desaparición de Roussel con la explicación lúcida y póstuma de sus obras. Lo que resultaba incomprensible en vida se entiende a partir del fallecimiento, mientras lo que se conocía en vida se vuelve oscuro a partir de una desaparición que deja en el aire la pregunta de quien era Roussel realmente.

En el último capítulo de *Historia de la locura*, titulado “El círculo antropológico”, su autor señala las caras de la sinrazón más cercanas al presente e incide en la tesis de que su exclusión ha conllevado la unión de verdad y locura. En la actualidad, la sinrazón no habla del mundo animal o primitivo sino de cada uno, por lo

que “ya no indica cierta relación del hombre con *la* verdad, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con *su* verdad” (1985. Vol. II: 269). Desde hace dos siglos, el fenómeno constituye el lugar desde el que contemplarse y conocerse, aunque pagando un alto precio por ello. Al comunicar con el interior más profundo de cada uno -“su verdad”- el sujeto pierde, al tiempo, la visión de otras realidades y de la propia; esto es la alienación. La unión de verdad y sinrazón convierte las obras de los genios en lugares privilegiados donde se cruza su esencia y capacidad de creación. No se trata de que en sus obras se muestre la sinrazón porque Foucault es claro en este punto: “La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición” (1985. Vol. II: 302). Aunque la alienación impide escribir o pintar parece que estos actos se realizan en su proximidad, lo que exige algún tipo de explicación. Si abundan los autores que naufragan en la locura y esta termina con la obra, entonces entre ambas no existe intercambio sino enfrentamiento y exclusión. Al exhibir sus triunfos sobre la razón, la locura cuestiona el equilibrio personal, ese que los genios abandonan al llegar al estado final de la creación, cuando se sumergen en el silencio de las preguntas sin respuesta.

Surgen, pues, dos problemas. El primero es porqué el genio cae en la locura mientras el segundo alude al motivo por el cual las relaciones entre razón y sinrazón son de un tipo excluyente tal que, en ciertas situaciones, se pasa de una a otra sin mediaciones. Foucault señala que estos hechos suponen el triunfo de la sinrazón más que de su oponente; se trata del famoso párrafo final de la obra:

Astuto y nuevo triunfo de la locura: el mundo que creía medirla y justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y en sus deberes, él se mide en la medida de obras como la de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo aquello que puede conocer de la locura, le da la seguridad de que esas obras de locura lo justifican (1985. Vol. II: 304).

La razón ha excluido la presencia de la locura con la creación del asilo, al tiempo que fomentado su estudio como objeto de la psicología (positivismo). Aunque de tales medidas se podría esperar un triunfo absoluto sobre la sinrazón, las cosas no han resultado así; el hecho es que las obras que representan la razón, algunas de las cuales

constituyen cimas intelectuales, naufragan en la demencia. Es lógico preguntarse si esto no representa una superioridad de la sinrazón o, al menos, si la genialidad tiene una causa de carácter eficiente o final; es decir: ¿las obras son producidas por la razón de partida o la sinrazón de llegada?

El arte pictórico y la literatura son vecinos de la alienación porque esta necesita lenguajes segundos que reflexionen sobre lo escrito y expliquen su especificidad, lo que parecería alejar la locura de la literatura, aunque en la práctica no sea así. Foucault sostiene que el lenguaje literario tiene un ser propio que no guarda relación con sus significados aparentes sino con los ocultos, el juego y el vacío (1985. Vol II: 338). Esta ontología del lenguaje exige conocer ese ser lingüístico próximo a la sinrazón, bien porque su esencia tenga que ver con juegos de palabras o porque surja de nuevos significados que nacen de su entrecruzamiento. En ambos casos, la esencia lingüística acerca más a la sinrazón que a la razón, como prueban los ejemplos de Roussel y Artaud (entre otros). Quizás el ser del lenguaje tenga que ver con el mundo del inconsciente - hipótesis defendida por Jacques Lacan- para el escritor y, en general, para los individuos constituidos por su lenguaje (que, obviamente, somos todos).

La locura ha sido excluida tanto del mundo del intercambio económico como del cultural, puesto que el encierro en asilos y hospitales psiquiátricos conlleva su silenciamiento. Si se solapan las ideas de que los alienados son invisibilizados y, al tiempo, que la ontología lingüística se basa en pliegues y vacíos, la conclusión es que la sinrazón triunfa desde la lejanía de su exclusión, lo que quizás no sucediese de no haberla apartado con saña. Por lo tanto, la locura, como las sirenas de Homero, atrae a los humanos con su llamada con el propósito de devorarlos en cuanto se acercan demasiado, al tiempo que guarda relación con el ser del lenguaje. Por ese motivo, los autores que investigan este ser -Roussel, Artaud- resultan quienes con mayor frecuencia naufragan en la sinrazón, pese a lo cual y gracias a ellos la literatura se muestra más densa de lo que se pensaba y con un fondo insospechado. Lenguaje y literatura aparecen ahora como espacios tridimensionales que es necesario investigar, quizás al precio de acercarse peligrosamente a las sirenas.

La obra *Raymond Roussel* constituye la culminación del periodo que he denominado “crítica de la razón médica” porque, en ella, Foucault ejemplariza buena parte de los temas tratados en esos años: creación y genialidad, enfermedad mental y verdad, muerte y conocimiento. Para Foucault, el escritor de vida y obra extrañas constituye una de las expresiones más depuradas de los conflictos que padece la

sociedad en sus relaciones con la antinomia locura-creación. Roussel borra los límites tradicionales entre realidad y creación porque sus historias cuentan hechos improbables en conjunto e imposibles en sus detalles concretos; por ejemplo, soslaya las dificultades para describir mecanismos imposibles con expresiones del tipo “había un cierto dispositivo que...”. Sus descripciones dejan boquiabierto a un lector que duda entre continuar con la obra o abandonarla para rehuir el esfuerzo de imaginar lo imposible; sus versos alejandrinos deben contarse con los dedos para asegurarse de que, en verdad, están compuestos por catorce sílabas. Roussel es una especie de Julio Verne -a quien el inventor del procedimiento admiraba profundamente- que convierte la ciencia ficción en pura imaginación y, por ello, para Foucault encarna el genio que investiga los límites del lenguaje y, con ello, de la realidad.

La enfermedad de Roussel constituye una fuerza que le obliga a ir hacia las fronteras y anotar lo que allí existe, hurgar en ellas, experimentar. Creación y alienación aparecen unidas en un autor neurótico: “No es difícil, entonces, mostrar que la obra y la enfermedad están entrelazadas, son incomprensibles la una sin la otra” (1992: 181). Su unión permite conocer el ser del lenguaje, la ontología que subyace a las palabras que se utilizan. Para el filósofo, la enfermedad mental permite imaginar nuevas formas de realidad que la razón no comprende porque esta defiende configuraciones tradicionales. Si la razón es la realidad, entonces la sinrazón constituye su límite, por lo que hay que dirigirse a la última para conocer las fronteras entre ambas. No cabe duda de que Roussel trabaja en los límites, que su vida y obra atestiguan lo mismo, y que en tal situación descubre un lenguaje plegado, un vacío, un ser ajeno a la literatura tradicional que permite la creación y disuelve al autor en un mundo que se despliega ante su mirada. Si, en la literatura del siglo XIX, escritores como Balzac y Zola se someten a la realidad porque interpretan que su tarea consiste en describirla, con Roussel el escritor se subordina al procedimiento que impone la composición.

Las diferencias entre realidad y mecanismo compositivo son las mismas que existen entre significados y significantes, como se señala en el último párrafo del ensayo sobre el escritor:

Es la angustia del significante lo que convierte el sufrimiento de Roussel en el esclarecimiento solitario de lo que hay de más cercano en el propio lenguaje. Que

convierte a la enfermedad de este hombre en nuestro problema. Y que nos permite hablar de él a partir de su propio lenguaje (1992: 189).

Los novelistas anteriores investigan las relaciones entre significados y realidad, mientras Roussel juega con significantes. Elige una frase al azar y luego busca palabras u oraciones homófonas para dar vía libre a una composición. Cada escritor, según su maestría, anudará mejor o peor unas y otras, pero su talento está al servicio del significante; de ahí el carácter extraño de los resultados. La coherencia de los significados que resultan del procedimiento tiene menos importancia que la relación entre las palabras de partida. La obra de Roussel es formalista en el sentido usual del término: el interés se concentra en la sintaxis, mientras la semántica tiene menor importancia. Si el lenguaje es el vacío que muestra Roussel, o el doble que menciona Foucault, entonces la tarea consiste en investigar esos límites.

El lenguaje es una luz que muestra las cosas al tiempo que las oculta; debemos atender lo que esa luz exhibe pero, al tiempo, ir más allá de los sentidos para acceder al núcleo lingüístico. Para el filósofo, el lenguaje constituye una bisagra entre dos extremos que se excluyen, la locura y la obra, porque los alienados conservan un lenguaje al que dan un sentido particular. Roussel también tiene un lenguaje, método críptico hasta que publica su última obra donde muestra que, en realidad, se trata de una combinatoria; con su escritura comunica con el presente más allá de su fallecimiento. Las experiencias que transmite resultan infrecuentes y su mundo también es inusual, aunque su mal no es tan profundo que le impida crear. En su caso, creación y sinrazón no se excluyen porque la alienación no es tan intensa como para impedirlo; al contrario, se trata de un proceso creativo debido, en gran parte, al hecho de que sus recursos le permiten dedicarse a la escritura y asumir los fracasos de sus iniciativas.

El lenguaje subjetivo, usualmente excluido del saber por sus componentes de sinrazón -o, al menos, de falta de objetividad- se convierte en la vía de acceso a nuevas combinaciones en una línea semejante a la poética. Roussel define un método y un camino de conocimiento y, quizás como la poesía, términos para expresar cosas que ignoradas hasta ese momento. Si los poetas, desde la antigua Grecia, asumieron la tarea de crear ideas y conceptos para una civilización que les escuchaba, quizás el poeta Roussel haya desvelado mundos nuevos gracias a sus originales métodos compositivos. Foucault encuentra genialidad en la sinrazón que habitó desde sus veinte años, lo que le comunica con la sinrazón de nuestro mundo y convierte en su precedente (1992: 187-

188)²⁷. Roussel, como hicieron después las vanguardias, investiga las posibilidades del mundo que le rodea y fuerza la escritura a crear nuevas experiencias.

Los problemas no se encontraban donde pensábamos (en el sentido) sino donde no se sospecha (en los signos), lo que constituye una crítica a la fenomenología y al existencialismo. Para el filósofo, Roussel representa la necesidad de la sinrazón y un ejemplo de lo que se ganaría en caso de dejarla expresarse; también constituye el lugar de encuentro de un problema central para nuestra época, el que resulta de una teoría autónoma de los signos (1992: 188). El significado -y, por lo tanto, el sentido del mundo que habitamos- puede resultar de un juego de azar (o, lo que es similar, de una combinatoria). El problema no es el sentido sino la combinación que lo produce, puesto que con otros signos o reglas de juego se obtendrían diferentes resultados²⁸. Foucault considera que existe falta de sentido allí donde parecía haberlo por lo que Roussel, con sus juegos irrisorios de palabras, se acerca más a la verdad que muchos sabios. El procedimiento, al destruir el sentido, puede descubrir la realidad oculta de las cosas y, en ese proceso, Roussel constituiría un primer paso; su mérito radica en descubrir que, por debajo de lo visible y enunciable, se encuentran otras posibilidades a investigar. Si el novelista tiene razón, la alienación habría ganado una partida y toda la empresa de encierro y tratamiento de los alienados quedaría cuestionada. Tanto por el tratamiento que Foucault da a estos temas, como por el cuidado hacia Roussel, el filósofo comienza a transitar un camino que le acerca a la obra de Nietzsche.

²⁷ No obstante, Foucault también es crítico con el autor cuando habla de “irrisorios juegos de palabras” y de “absurdas invenciones” (1992: 187).

²⁸ Comienza a resultar evidente la influencia de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Aurora*, entre otras obras nietzscheanas. Más adelante se analizará específicamente la influencia del pensador alemán en Foucault.

Capítulo II. Crítica de la razón histórica

1. El estructuralismo

Yves Roussel, a propósito del *Raymond Roussel* de Foucault, señala que esta obra se construye alrededor de la noción de *episteme*, puesto que se basa en la idea de discontinuidad (Roussel, 1992: 104). El filósofo de Poitiers se ocupa de dar cuenta de un pensamiento y una escritura en función de las reglas que rigen la producción de enunciados y, en esa línea, el novelista Roussel le ofrece un ejemplo de ruptura con la continuidad y la lógica externa del discurso, puesto que se basa en una inmanencia que se explica y desarrolla desde sí misma. Cada juego de palabras conforma un sistema propio que depende solo de él y quiebra la conexión con los demás; en relación con los pliegues ocultos en el lenguaje señala Foucault: “Este hiato, como todos los otros que se encuentran en Roussel, contiene, entre sus paréntesis simétricos, un círculo de palabras y de cosas que nace de sí mismo” (1992: 40). El relato es una invención autónoma con una estructura inexplicable desde el exterior. Al no existir continuidad ni analogía entre composición y narración se hace difícil de explicar la relación que existe entre dos realidades heterogéneas: frases y novela por un lado, episteme y saberes epocales por el otro.

Ahora bien, el trabajo foucaultiano de los años sesenta se enmarca dentro de un contexto intelectual dominado por el estructuralismo, que es un método de análisis que surge en Francia de la mano de un antropólogo belga, Claude Lévi-Strauss, y un historiador francés de las religiones, Georges Dumézil. El movimiento se hizo visible en los años cincuenta, pero fue en los sesenta cuando disfrutó de una aceptación generalizada (incluyendo las matemáticas: grupo Bourbaki). El mayor arraigo lo tuvo en lingüística -dada la obra pionera de Ferdinand de Saussure en este campo- y crítica literaria (Roland Barthes), antropología (Claude Lévi-Strauss), psicoanálisis (Jacques Lacan) y filosofía (el propio Foucault, a decir de muchos)²⁹. Desde la intelectualidad parisina, el movimiento se expande por otros países y llega a Estados Unidos; sin embargo, la intensidad de su éxito fue pareja con su caducidad, puesto que en los años

²⁹ En la revista *La Quinzaine Littéraire* del 1 de julio de 1967, el dibujante M. Henry publicó una obra titulada “El almuerzo estructuralista: Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss y Roland Barthes” donde los cuatro personajes aparecían sentados en un claro de la selva, vestidos de aborígenes y discutiendo, supuestamente, de estructuralismo. Fue reproducido innumerables veces; entre otras, en la biografía que Didier Eribon publicó sobre Foucault.

setenta decayó, aunque dejaba tras de sí obras de calidad y marcaba el futuro de muchas ciencias (en particular, lingüística y antropología).

A la hora de analizar la corriente, lo primero a destacar es que existen, al menos, dos o tres tipos de estructuralismo que se diferencian por su concepción sobre la relación entre el todo y sus componentes. Según Dreyfus y Rabinow hay un estructuralismo atomista (que coincide con el atomismo tradicional) para el cual el todo resulta de la suma de sus partes; otro holista que afirma que el conjunto equivale a menos que la suma de sus elementos porque algunos de estos no se consideran reales; finalmente, existiría una arqueología holista -que lleva al extremo el último tipo de estructuralismo- que desplaza toda la importancia hacia el sistema porque este decide qué es elemento o parte del conjunto y, por esa razón, los elementos solo existen dentro de un sistema (1984: 86). El paso del tiempo hizo que ganara preeminencia la versión holística porque subordina partes y todo a unas leyes que determinan la forma del conjunto. Se trata de la posición que mejor explica las modificaciones sistémicas ya que este problema, la comprensión del cambio, constituye una de las principales dificultades a resolver.

Todos los estructuralismos comparten la convicción de que la estructura constituye la única fuente de inteligibilidad y prescindan del conocimiento previo de otras realidades; como señala el psicólogo Jean Piaget, que es uno de sus principales representantes:

En una primera aproximación una estructura es un sistema de transformaciones que entraña unas leyes en tanto que sistema (por oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece por el mismo juego de sus transformaciones, sin que estas lleguen a un resultado fuera de sus fronteras o reclame unos elementos exteriores (1980: 9)

La autotransformación es clave para distinguir una estructura de un sistema formal, ya que el último puede ser estático. La tarea de quien estudia las estructuras consiste en encontrar leyes formales, lógicas o matemáticas, que expliquen sus dinámicas; en esa línea, uno de los ejemplos más notables es el descubrimiento por Dumézil de que los panteones de dioses indoeuropeos se jerarquizan de manera tripartita, lo que corresponde con la división de funciones que aparecen en la sociedad entre guerreros,

sacerdotes y trabajadores (1986: 108-109). Si Feuerbach señaló que los humanos crean a sus dioses a su imagen y semejanza, Dumézil explica las reglas empleadas en tal elaboración.

Existe cierto acuerdo en que el origen del estructuralismo se encuentra en el *Curso de lingüística general* de Saussure, publicado póstumamente en 1916. El lingüista suizo rompió con la tradición, vigente en su época, de estudiar diacrónicamente las lenguas; en su lugar defiende un estudio sincrónico de los signos, sus oposiciones e influencias recíprocas. Saussure estaba convencido de que la historia de una palabra contaba menos para explicar su significado que las relaciones que esta mantenía con otras palabras dentro del sistema de la lengua (1992: 159-160). Considera al lenguaje como un producto social al servicio de la comunidad y, por lo tanto, externo a los sujetos que lo emplean, lo que evita el problema de representar objetivamente la realidad; los términos no representan el mundo, sino que lo crean (Rassam, 1978: 16). Así, en lugar de constituir un intermediario neutro entre los hablantes, el lenguaje define las realidades que habitan.

Ahora bien, el origen del lenguaje y su evolución constituye algo ajeno al estructuralismo, lo que se convierte en motivo de discordia permanente con la historia. El enfrentamiento se da porque el estructuralismo prima los estados de equilibrio sobre los de desarrollo; aunque se mostró inflexible en sus primeros tiempos en torno a este postulado, con el tiempo tuvo que reducir su intransigencia para responder al problema de la génesis de las estructuras, fenómeno que se convirtió en una dificultad insuperable y acabó por llevar a una crisis al movimiento. Piaget señala que el distanciamiento con la historia se origina en la obra de Saussure, quien sacó de sus estudios de economía la idea de que una crisis puede condicionar mucho más el valor o la producción de un bien que su evolución anterior, al tiempo que buscaba “liberarse de los elementos extraños a la lingüística para sujetarse a los caracteres inmanentes al sistema” (Piaget, 1980: 90).

En lingüística, el estudio de un sistema autónomo de signos -esto es, de una estructura sintáctica- se vio facilitada por la aceptación, casi general entre los expertos, de que los significantes son independientes de los significados. Se supone que los signos son convencionales, a diferencia de unos símbolos que poseen mayor carga significativa (como se ha visto a propósito de los sueños). A esa convención se suma otra, el hecho de que el sistema no es significativo al modo como lo son los conocimientos, puesto que no constituye una teoría sobre una estructura repleta de significados (por ejemplo, las relaciones de parentesco que estudiaba Lévi-Strauss). El

estructuralismo analiza el instrumento empleado por los demás saberes para expresar sus contenidos.

El hecho de referirse a puros significantes facilita mucho a Saussure el separarse de los contextos históricos y las situaciones de emisión de las palabras. No obstante, lingüistas posteriores como Noam Chomsky critican este inmovilismo en beneficio de lo que suponen un carácter generador de la lengua y, por lo tanto, transformador de la gramática; en esta línea Chomsky afirma que “la gramática de una lengua genera un conjunto infinito de <descripciones estructurales> siendo cada una de estas descripciones un objeto abstracto de algún tipo” (1986: 177). La concepción de una gramática generativa representa el esfuerzo por romper con la imagen de que el lenguaje es un instrumento fijo de comunicación (en cuyo caso, la repetición de frases sería el modelo) en beneficio de otra que prima la creación humana. Por oposición a la lengua, se entiende el lenguaje como instrumento creador de nuevos significados.

Otra fuente del estructuralismo fue la psicología; más en concreto, la psicología de la forma o *Gestalt* (Piaget, 1980: 64), que nace por oposición a un asociacionismo que pretendía explicar las percepciones mediante asociación de sensaciones. La *Gestalt* defiende que la percepción se da como un todo organizado que antecede a las sensaciones que contiene, por lo que estas solo pueden aislarse mediante análisis. Un cambio de los elementos concretos que forman las sensaciones no modifica la percepción; es el caso, por ejemplo, de una melodía que se mantiene aunque cambien las notas que la integran. Para la *Gestalt*, la capacidad de percibir es innata, se da de una vez y no depende de la experiencia previa del individuo³⁰. No obstante, posteriores experiencias realizadas por psicólogos cognitivistas demostraron que existe aprendizaje en la percepción de las *gestalts*/formas, ya que la percepción depende de la vida que haya tenido el individuo; quizás la capacidad de percibir sea innata, pero el organismo interpreta según sus experiencias previas. Por esa razón también en psicología se evolucionó desde un modelo estructuralista estático que rechaza el pasado a otro que tiene más en cuenta la actividad creativa y estructurante de los individuos.

Una vez analizado el doble origen (lingüístico y psicológico) de la corriente es posible plantear el problema del surgimiento y evolución de las estructuras. Quienes integraban el movimiento eran conscientes de que este problema tenía mayor importancia que la unificación de los sistemas. Aunque existen tres soluciones posibles,

³⁰ La afirmación se debe a la influencia de la teoría física del campo de fuerzas ya que algunos gestaltistas, como Wolfgang Köhler, conocían bien la física.

ninguna es plenamente satisfactoria: la primera es considerar que las estructuras son innatas a la manera cartesiana (lo que, a su vez, remitiría a la biología); la segunda es pensar que surgen inesperadamente en un momento concreto (sería el caso de las epistemes foucaultianas), mientras la tercera remite a una construcción histórica por parte de un individuo o de una comunidad, sin que esto afirme necesariamente la libertad de los implicados para elaborarlas (Piaget, 1980: 72)³¹. Para este autor, la emergencia contingente de las epistemes contradice la idea de estructura, por lo que su génesis se reduce a las otras dos posibilidades, predeterminación o construcción.

Resulta difícil saber si Foucault es un pensador estructuralista porque el aludido unas veces parece sentirse cómodo con la etiqueta (1994. Vol. I: 168) mientras otras la rechaza (1994. Vol I: 603); los intérpretes tampoco se ponen de acuerdo sobre la cuestión. Una explicación plausible es que a Foucault no le importó verse incluido en el movimiento cuando este suponía una alternativa a filosofías de la conciencia como la fenomenología o el existencialismo. Sin embargo, cuando el estructuralismo cobró fuerza, el filósofo se alejó, quizás en la idea de que un pensador no debe tener una cara ni identidad intelectual únicas (1979: 29). No obstante, es evidente que alguna de sus obras, notablemente *El nacimiento de la clínica*, está escrita según una perspectiva estructuralista (Sinding, 1992: 77). Así, en su Prefacio se nos indica que, hasta ese momento, el estudio del pensamiento de un autor suponía analizar los significados que aparecían en él, dando por hecho que estos debían ser tratados como contenidos. Entonces se pregunta Foucault:

¿No es posible hacer un análisis estructural del significado que escape a la fatalidad del comentario dejando en su adecuación de origen significado y significante? Será menester entonces tratar los elementos semánticos, no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como segmentos funcionales que forman gradualmente sistema (1989: 12)³²

Así, la comprensión de una proposición no debe seguir la hermenéutica del sentido ni suponer las intenciones que contiene, sino ver qué diferencias la oponen al resto de

³¹ En la página mencionada, el psicólogo suizo critica la tesis foucaultiana por no explicar la génesis de las epistemes; en sus palabras: “surgen no se sabe por qué en el curso de esta historia caprichosa”.

³² Esta cita se basa en la edición española de Siglo XXI, que sigue la primera edición francesa de la obra. Sin embargo, en ediciones posteriores el autor suprimirá la mayor parte de las alusiones a la estructura y la expresión “análisis estructural” con el propósito -es de suponer- de alejarse del movimiento.

proposiciones con las que compone un discurso. Al igual que Saussure estudiaba los signos lingüísticos y los caracterizaba por sus oposiciones mutuas, Foucault considera el enunciado que aparece frente a los que podrían ocupar su lugar (aunque no lo hayan hecho); de esta manera se constituye un saber más completo que el derivado de una interpretación concreta. En la obra, Foucault intenta convertir la experiencia médico-clínica de la época clásica en un cuerpo de significados que, con el tiempo, cambian más su estructura que sus conocimientos o técnicas (1989: 15). La experiencia clínica se constituye como campo de conocimiento y contenidos propios que solo tardíamente se adaptará al de la medicina legal. El hecho se produce al convertir al hospital en un lugar de curación, lo que posibilita observar y experimentar con la enfermedad sin sistematizar el saber; de ahí la posibilidad de hablar de una estructura independiente de la medicina, aunque anclada en las mismas condiciones históricas. En la misma línea señala el autor: “Lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado, sino lo *no-pensado*, que desde el comienzo del juego los sistematiza” (1989: 15). La afirmación hace pasar, a través del lenguaje, la interpretación del conocimiento y convierte en segundas las estructuras significativas de los saberes.

El nacimiento de la clínica, además de materializar una investigación estructuralista, ofrece claves para entender la siguiente obra importante del autor, *Las palabras y las cosas*. La razón se debe a que en ella se confiesa el método al tiempo que expresa un proyecto futuro: el análisis de lo que desde hace dos siglos ha constituido la clave de nuestras experiencias. *El nacimiento de la clínica* termina con estas palabras:

La cultura europea, en los últimos años del siglo XVIII, ha trazado una estructura que no está aún desenredada; apenas se comienzan a desenrollar algunos hilos, que nos son aún tan desconocidos que los tomamos de buena gana por maravillosamente nuevos, o absolutamente arcaicos, mientras que, desde hace dos siglos (no menos y no obstante no mucho más), han constituido la trama sombría pero sólida de nuestra experiencia (1989: 279-280).

Entre la estructura de una contemporaneidad que tiene dos siglos de existencia y lo que se denominará “episteme” las diferencias son nominales más que de contenido; de hecho, se puede sostener que la cita constituye un programa de trabajo futuro que aúna un método y la idea que lo desarrolla: la inconmensurabilidad entre las características de

diferentes épocas. Dicho con otras palabras: resulta inútil rastrear en el pasado la génesis de los rasgos que nos constituyen, por lo que carece de sentido pensar en continuidades y progresos. El origen de nuestras experiencias se encuentra, según parece, al alcance de la mano. En *Las palabras y las cosas*, Foucault señala que la época actual descubre lo problemático que resulta su relación con la verdad y el ser porque el discurso que desarrolla es, a la vez, una ontología y una semántica (1968: 206). La ontología viene dada por las relaciones con la lógica y el método de formalización, mientras la semántica resulta del nexo entre significados, tiempo histórico y método de interpretación; por ello, la filosofía tiene como tarea elucidar la relación entre ontología y semántica, ya que la interrelación de ambas configura el presente.

2. Las epistemes

El Prefacio de *Las palabras y las cosas* constituye una de las partes más logradas de la obra en cuanto síntesis de las ideas que se desarrollan a lo largo de cuatrocientas apretadas páginas. El texto comienza con una broma: la taxonomía que, supuestamente, Borges encontró en una enciclopedia china y que clasifica los animales según criterios que resultan difíciles de imaginar (embalsamados, lechones, sirenas, que se agitan como locos, que acaban de romper el jarrón,...). La agrupación obliga a pensar los principios en los que basamos las semejanzas y diferencias entre los entes; como señala el autor, “¿Cuál es esta coherencia -que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, y no impuesta por contenidos inmediatamente sensibles?” (1968: 5). La pregunta se mueve a un nivel más profundo que las taxonomías, puesto que no cuestiona la asociación entre los elementos de un campo de conocimiento, sino las analogías, similitudes y oposiciones que median las relaciones entre cosas.

En un texto publicado tres años después, *La arqueología del saber*, Foucault aclara mejor sus supuestos. Indica que por “episteme” entiende el conjunto de relaciones que unen las prácticas discursivas que originan figuras epistemológicas, ciencias e, incluso, sistemas formalizados (1979: 322-323)³³. Las epistemes no

³³ Canguilhem la define así: “La *episteme* es un objeto que hasta ahora no constituía el objeto de ningún libro, pero que éstos contenían, porque ella había constituido todos los libros de una misma época. Pero si

constituyen formas de conocimiento o racionalidad, sino relaciones que se descubren como sustrato de las ciencias al estudiar los discursos y realizar una “arqueología del saber”. El nivel de análisis para conocer el funcionamiento epistémico de una época carece de límites porque afecta a todas las regulaciones discursivas y presenta gran movilidad, como sucede con los estudios centrados en los discursos. Por debajo de las palabras usadas y de las cosas vistas existe un tejido de relaciones que asocia lingüísticamente los entes; se trata de un orden etnocéntrico por esencia, dado que excluye otras agrupaciones posibles. Puesto que la civilización occidental ha pasado por diferentes fases históricas, puede interpretarse cada una de ellas como un estadio que exige un análisis diferenciado; sus resultados resultan tan extraordinarios como si el estudioso hubiese ido a la más lejana de las selvas. Al considerar que los documentos materializan rasgos de esas fases, Foucault los empleará con el propósito de acceder a mundos desaparecidos.

Vistas en sucesión, las epistemes no se organizan jerárquicamente, puesto que cada una configura un conjunto de realidades mientras otras agrupaciones le resultan extrañas; desde este punto de vista, el objetivo consiste en conocer, sincrónicamente, las características del presente orden. En ese sentido, señala en *Las palabras y las cosas*: “Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una <arqueología>” (1968: 7). El motivo se debe a que el proyecto de la obra no radica en contar un problema o sistema racional a lo largo del tiempo, sino en analizar los criterios de asociación y conocer las ciencias y conocimientos que alumbran; de ahí la escasa pertinencia de conceptos como “época” y la mayor operatividad de otros como “episteme”, que Foucault extrae de su formación epistemológica. Por ello, el autor prefiere la epistemología a la historia y se muestra convencido de que el sistema interpretativo de cada época es único: “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica” (1968: 166). En principio, las epistemes no aparecen por generación espontánea ni son fruto de una obra o acontecimiento singular. Al tratarse de relaciones establecidas en los discursos que conforman la realidad, explican las limitaciones que pesan sobre estos y las libertades posibles en su interior. Las epistemes son <rejillas> que vertebran ciencias y saberes y fueron elaboradas para combatir las filosofías de la conciencia, donación de

estos libros han sido finalmente leídos, ¿no es acaso a través de la <rejilla> Foucault? Otra rejilla, otro botón de lectura” (1970: 136).

sentido y justificación teleológica de la historia que dominaban el panorama filosófico del momento (1970: 324); como evidencia su propio nombre se trata de una herencia recibida de la escuela de epistemología francesa.

Foucault menciona tres epistemes sucesivas; la primera es la renacentista, que hace de la categoría de semejanza la clave del conocimiento (1968: 26). Con la semejanza, que engloba una multitud de relaciones (proporción, igualdad, consenso, amistad,...), el mundo se vuelca sobre sí mismo porque cada una de sus partes repite elementos ajenos. Las figuras principales de la episteme renacentista son cuatro: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía. La conveniencia se aplica a las cosas cuya proximidad es beneficiosa, ya que se comunican e influyen mutuamente (como el alma y el cuerpo). La proximidad crea nuevas formas de semejanza que superan la propia conveniencia y remiten al conjunto de la creación puesto que, en último término, cada cosa se encuentra cercana a las demás. Entre los dos extremos de la realidad (materia y espíritu, Dios y mundo) conviven múltiples vecindades que se diferencian por pequeñas propiedades.

La segunda figura es la emulación, “una especie de conveniencia que estaría libre de la ley del lugar y jugaría, inmóvil, en la distancia” (1968: 28). Se trata de una especie de conveniencia sin contacto que ocurre cuando los seres mantienen sus semejanzas pero su proximidad se ha quebrado. El mejor ejemplo es el esfuerzo que la inteligencia humana realiza para acercarse, por poco que sea, a la sabiduría divina. Aún más que la conveniencia, la emulación convierte cualquier parecido en una semejanza donde no importa la distancia, ni la constitución del ente. La relación plantea el problema de distinguir la realidad primera de su copia o reflejo. Aunque la correspondencia entre la inteligencia divina y la humana resulta clara, en muchas situaciones dista de serlo, por lo que las emulaciones pueden considerarse reflejos de origen incierto que recorren el mundo.

La tercera figura es la analogía, en la que “se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*” (1968: 30). La combinación de ambas características permite su uso en numerosas situaciones; tanto más cuanto la analogía se refiere a relaciones sutiles y abstractas; existe analogía, por ejemplo, entre los peces y el agua donde viven, las marcas de la piel y la constitución interna del cuerpo. Los amplios poderes de esta figura se reúnen en quien constituye un lugar privilegiado de comparación, el ser humano, al encarnar un punto intermedio entre Dios y la creación, al tiempo que se relaciona con plantas (agricultura), animales (caza, ganadería), tierra (agricultura,

minería); además, las partes del cuerpo humano se comparan con realidades que, en principio, le resultan ajenas: “su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas” (1968: 31).

La cuarta figura es la simpatía, cuyo poder es aún mayor que los anteriores porque franquea todos los obstáculos que encuentra; constituye un principio de movilidad entre cosas. En cualquier momento se puede descubrir la secreta simpatía de algo hacia su opuesto y, en caso de no existir, la atracción puede iniciarse instantáneamente. Su poder para aproximar los seres la vuelve peligrosa si esta dura demasiado tiempo, ya que los afectados pierden sus características y esencia, fundiéndose entre sí. Por ello, “La simpatía es un ejemplo de lo Mismo” (1968: 32). Para explicar que el mundo conserve individualidades, la simpatía exige la actuación de un opuesto que actúe en sentido contrario, la antipatía; sus relaciones mutuas explican, en buena medida y en la línea del presocrático Empédocles, el incesante cambio de las cosas. Las semejanzas se sostienen en señales visibles, gracias a las cuales podemos “leer” las relaciones que mantienen unas cosas con otras. Por ello, el mundo se concibe como un gran conjunto de marcas que se asocian a través de las cuatro figuras mencionadas.

A partir de este supuesto, el objetivo renacentista consiste en buscar e interpretar esas señales con el fin de comprender su mensaje. En esta línea, ¿qué cosa hay más evidente que el hecho de que la flor del girasol sigue el recorrido del Sol porque reproduce su forma? De esta manera, semiología y hermenéutica fundamentan los saberes:

Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud (1968: 38)³⁴.

Ahora bien, este sistema reúne en sí dos condiciones aparentemente contradictorias: resulta ilimitado y pobre a la vez. Es inabarcable porque todo signo envía, merced a

³⁴ El autor defiende una posición muy similar en *Nietzsche, Freud, Marx* (1981: 40-42).

alguna figura de la semejanza, a otro signo con el que se vincula; este segundo reenvía a un tercero por la relación que existe entre ellos, y a un cuarto y quinto signos debido a su conexión con el primero, y así sucesivamente. Es un sistema limitado porque proporciona enormes cantidades de palabras y cosas que no se conjuntan ni permiten análisis detallados. El conocimiento se desarrolla de dos maneras que en la actualidad considera incompatibles, erudición y magia. La erudición aparece cuando se pasa del signo legible a la cosa representada (del mundo a la palabra) y la magia al avanzar desde el signo oculto, que debe adivinarse, a la palabra; con frecuencia, la misma persona -por ejemplo, el astrónomo Kepler- cultiva ambos aspectos en su esfuerzo por conocer y dominar la realidad.

La primera ruptura con esta episteme se encuentra en las críticas de Francis Bacon a la semejanza. Para el pensador inglés, las similitudes son espejismos que enturbian la visión pero que desaparecen cuando uno se aproxima e intenta asirlas; se trata de los “ídolos” que ofuscan el entendimiento. Mientras los sentidos muestran diferencias entre las cosas, la razón busca identidades inexistentes y da el mismo nombre a entes distintos. Después están las críticas de Descartes, quien, a diferencia de Bacon, no niega las virtudes de la semejanza, pero solo de aquellas que comparan medidas y orden; gracias a la primera son posibles las relaciones de igualdad y desigualdad, mayor y menor, como corresponde al canon aritmético. Por su parte, la comparación del orden parte de un primer elemento y luego, según grados de diferencia creciente, establece series; así, gracias al filósofo racionalista, “se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la *episteme* de la cultura occidental” (1968: 61). Para Foucault, estos cambios no constituyen una evolución, sino una ruptura con el Renacimiento. El personaje de Don Quijote expresa el corte mejor que nadie al negarse a reconocer que este ha tenido lugar y descifrar el mundo de la manera que aprendió en su juventud; lee para comprender lo que le rodea y busca analogías que confirmen la validez de sus interpretaciones. Por ello, desde la episteme clásica en la que se mueve, Don Quijote ha perdido la razón al asociar arbitrariamente las cosas; en cambio, sus contemporáneos, que ya no encuentran relación entre ellas, intentan curarlo obligándole a reconocer que las semejanzas que ve carecen de realidad³⁵.

La episteme clásica modifica dos cosas; de una parte restringe considerablemente las semejanzas válidas -caso de Descartes- mientras, de otra, reniega

³⁵ El análisis sobre Don Quijote, que se realiza en el apartado del mismo nombre que abre el capítulo III; constituye uno de los mejores pasajes de la obra foucaultiana.

de los poderes mágicos y ocultos de un lenguaje que deja de ser la lengua cifrada del mundo para convertirse en sistema arbitrario de signos que representan cosas (Trías, 1969: 62-63). Las palabras, que eran signos-marca, se liberan de la tiranía a la que habían estado sometidas y comienzan a relacionarse entre sí, independientemente de sus contenidos. En el primer capítulo de la obra, titulado *Las Meninas* (en alusión a la pintura de Velázquez), Foucault señala la importancia de esta pintura como espacio privilegiado donde la episteme clásica muestra su manera de entender el mundo:

Quizás haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta (1968: 25)

El sujeto fundador constituye un lastre -insinúa Foucault- cuando insiste en mantenerse en su papel de creador y vigilante de su obra. Al autor le resulta más productivo desaparecer tras la génesis, dejarla valerse por sí misma; de ahí la relativa independencia del lenguaje respecto de los usuarios³⁶. La verdad, cartesianamente definida, reside en percepciones claras y distintas, por lo que el lenguaje diluye su relación con los seres para convertirse en espacio neutro de conocimiento; no se trata de dominar un lenguaje de potencialidad desconocida sino de crearlo. De ahí la aparición de sistemas de signos que cultivan un campo del saber: la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Además, el signo, tomado aleatoriamente, introduce nuevos saberes que lo utilizan como elemento simple: la probabilidad, la combinatoria, la pasión por el sistema; por ello, Foucault presta atención a quienes destacaron en el cultivo de alguno de estos terrenos (Hobbes, Hume, Condillac). La artificialidad del sistema de representación traslada el problema del conocimiento desde el establecimiento de las semejanzas, según alguna de las figuras mencionadas, hasta la formación de un orden general. Sistema, combinatoria y probabilidad indican los pasos de tal orden y aseguran su solidez frente a lo que es probable, pero no seguro; de aquí se

³⁶ La interpretación se acerca a una ontología lingüística que comunica con el papel que el filósofo, en esos años, comienza a atribuir a la literatura contemporánea (como se vio a propósito de Raymond Roussel).

deducen dos formas de ordenación según la naturaleza del objeto de conocimiento, la *mathesis* y la taxonomía (1968: 77-82). El álgebra fundamenta la *mathesis* en cuanto se ocupa de igualdades y desigualdades -es decir, de la medida- mientras los signos sostienen las taxonomías porque tratan de identidades y diferencias.

La idea de que los seres vivos evolucionan con el paso del tiempo no podía nacer bajo esta episteme porque su configuración del mundo se basa en la complejidad de grupos y familias de vivientes. El tiempo no aparecía como vector de distribución y sucede que las ordenaciones según la complejidad o el transcurrir temporal se excluyen mutuamente: “el tiempo, lejos de ser un principio de la *taxonomía*, no es más que uno de sus factores” (1968: 152). En la época clásica se teorizaba sobre el grado de perfección de los seres, su ubicación taxonómica y la relación que mantenían con especies próximas dentro de una concepción que consideraba fija la vida, tanto si se pensaba creada de una vez por todas como en fases sucesivas. La discusión sobre el origen de los seres, las fuerzas evolutivas, su sentido y orden corresponde a otro umbral epistemológico que convierte la complejidad en algo secundario respecto a la posición en la escala temporal.

La episteme moderna aparece a finales del siglo XVIII criticando el exceso de formalismo de los saberes fundados en la representación. Surge para descubrir las cosas mismas, pero con la peculiaridad de sostener que el ser humano contiene en sí las condiciones para el conocimiento de los demás entes; se trata de lo que Foucault denomina “duplicado empírico-trascendental” (1968: 310) en tanto los humanos son objeto de estudio de los saberes formados bajo esta episteme (las ciencias humanas), al tiempo que posibilitan el desarrollo de otros conocimientos. Nuestras características determinan la perspectiva con que contemplamos la vida, el trabajo y el lenguaje; se trata de núcleos de saber que, ligados a la historicidad, permiten el nacimiento de la biología, la economía política y la gramática, respectivamente.

Si Don Quijote mediaba entre la episteme renacentista y la clásica, ahora es el marqués de Sade quien cumple esa función al señalar los límites de la representación y liberar al saber de sus obsesiones por las jerarquías formalistas y taxonómicas (1968: 272). Sade descubre que la representación completa es imposible porque se topa con el límite del deseo, algo que si expresa verbalmente no puede satisfacerse en el momento del discurso. Eso explica la alternancia de discursos y actos en sus obras, junto al papel introductorio que juegan los primeros sobre los segundos; de ahí, también, la sensación extraña que provoca la meticulosidad de unos “tableaux” donde los individuos realizan

actos sexuales. No puede existir rigurosa ordenación de las composiciones porque, según Foucault, en el deseo el orden del discurso encuentra su límite y ley.

Sin embargo, al lado de Sade existe otra figura que también cuestiona las representaciones; se trata del filósofo Emmanuel Kant, quien deja de lado contenidos y signos para estudiar la capacidad que los genera. Las representaciones suponen juicios empíricos y reglas de asociación que expresan y unen contenidos en un razonamiento, y Kant investiga las condiciones que posibilitan ambas cosas: “Frente a la Ideología, la crítica kantiana marca, en cambio, el umbral de nuestra época moderna” (1968: 238). Kant descubre un instrumento, al margen del discurso, donde este es pensado como objeto, lo que cuestiona sus límites -y, con ellos, los de la episteme clásica- y transforma el campo ilimitado de la representación en metafísica. No obstante, el precio que paga por ello es la constitución de objetos trascendentales -vida, trabajo, lenguaje- que, a su vez, condicionan la formación de nuevas ciencias.

La episteme ilustrada abandona identidades y diferencias mientras constituye un espacio de organización y relaciones entre elementos cuyo resultado asegura una función. En las relaciones entre conceptos no tiene que existir necesariamente una cadena lógica que muestre continuidad entre los escalones; por ello, *mathesis* y taxonomía dejan paso a analogías y sucesiones (1968: 214). Si la episteme clásica se constituyó en torno a diferencias no cuantitativas, en la nueva configuración los criterios sucesivos y analógicos impulsan una historia que ordena los saberes. El formalismo se convierte a finales del siglo XVIII en historicismo; así,

A partir del siglo XIX, la Historia va a desplegar en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas. Es esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados y, por último, al de los grupos lingüísticos. La Historia *da lugar* a las organizaciones analógicas; así como el Orden abrió el camino de las identidades y de las diferencias *sucesivas* (1968: 214-215).

La historia constituye empiricidades y alumbra entes sociales, al tiempo que establece sus relaciones. El ser humano encarna el prototipo de sujeto conformado temporalmente, junto al que aparecen trascendentales -Vida, Trabajo, Lenguaje- que, instalados del lado del objeto, posibilitan la formación de ciencias empíricas y del

positivismo. Los juicios sintéticos expuestos por Kant abren la experiencia a nuevos fenómenos, al tiempo que declaran incognoscible lo nouménico. En consecuencia se abandona la representación como criterio de selección de conocimientos y divide el saber en disciplinas analíticas (en parte, herederas de la mathesis clásica) y sintéticas (empirismo). Ahora bien, esta divergencia teórica se reduce en la práctica debido al esfuerzo de las ciencias empíricas por adoptar una forma analítica (es decir, expresarse matemáticamente).

La reestructuración también alcanza a la filosofía, que pasa de ser una forma de conocimiento que recoge lo universal a convertirse en una reflexión que funda o desvela el saber, pero que en ningún caso se encuentra al mismo nivel que este (1968: 243). Así se puede sostener que la episteme contemporánea produce, por un lado, formas puras de conocimiento que constituyen un modelo para las ciencias empíricas mientras, por otro, establece dominios de experiencia, ligados a la filosofía, que tienen en cuenta las relaciones con la historia y el ser humano. Dentro de esta episteme surge el marxismo, de quien Foucault señala que “se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar (1968: 256). La afirmación implica que el marxismo carece de la capacidad innovadora que propugna, por lo que resulta inútil para cambiar la realidad. Se trataría de una ideología que crea las mismas utopías que otros movimientos de su tiempo que suprimen la historia cuando realizan su proyecto, lo que prueba que constituye un saber estructurado temporalmente. Frente a utopías anteriores que, como la de Moro, soñaban con una perfección en el origen, las levantadas sobre la episteme contemporánea apuestan por la felicidad al final de los tiempos³⁷.

Nietzsche rompe con esta tradición al proclamar la muerte de Dios y, paralelamente, la de su asesino: el ser humano. Con ello, la antropología retorna a la finitud que le imponen la desaparición humana y una concepción cíclica del tiempo, por lo que señala Foucault: “es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología” (1968: 258). Pese a ello, lo constitutivo de la episteme moderna es la creación de las llamadas “ciencias humanas”, situación que deriva del papel peculiar que jugamos en ellas y que,

³⁷ Obviamente, la crítica fue respondida por los marxistas franceses. Así, Jean-Paul Sartre afirma que el éxito editorial de *Las palabras y las cosas* se debió a que contenía todas las modas filosóficas del momento, entre las que se encontraba la crítica al marxismo por parte de la burguesía (uno de cuyos representantes era Foucault) (Sartre, 1966: 87-88). Por su parte, la defensa de Foucault vino de Canguilhem, quien, a su vez, acusó a Sartre de negarse a aceptar el gran talento de un joven pensador (1970: 122-147).

al tiempo, vuelve problemático su nacimiento. Las ciencias humanas aparecen en los huecos que existen entre las ciencias formales, las empíricas y la filosofía; resultan incómodas para el resto de conocimientos porque intentan reproducir sus modelos e, incluso, explicar su existencia (como en el caso de la sociología del conocimiento). Al carecer de una base sólida resultan inestable; la situación se complica más al relacionarlas con la historia, puesto que esta disciplina muestra que los individuos actúan en situaciones concretas, mientras las ciencias humanas suelen generalizar.

La episteme contemporánea sucede a la moderna; Foucault la caracteriza parcialmente porque carece de perspectiva para explicar sus rasgos. Una de las cosas que señala es la generación de saberes especiales que cumplen el papel de “anticiencias” con respecto a las humanidades, y que son dos: la etnología y el psicoanálisis. En base a su campo de experiencias y análisis ambas cuestionan lo afirmado desde otras posiciones porque no estudian lo que tiene que ver con la conciencia, sino lo ajeno a ella. Su papel de contraciencias es liberador y consiste en negarse a generalizar sobre el ser humano, lo que constituye una lectura novedosa sobre un psicoanálisis que había sido cuestionado unos años antes. Junto a ellas, recobra importancia un lenguaje que atraviesa el conjunto de conocimientos y relaciona el sistema general de significados (etnología) con el vivido por la vivencia individual (psicoanálisis).

Para la episteme renacentista el ser humano constituía un lugar privilegiado de semejanzas, pero no ejercía un papel trascendental. En la episteme clásica, su figura desaparece en beneficio de la misma representación; en la moderna, el individuo es un objeto de estudio y lugar privilegiado de constitución del saber (doblete empírico-trascendental). Sin embargo, en la contemporánea, nuestro futuro no parece brillante, como muestra el nacimiento de ciencias que cuestionan las humanidades; la literatura actual constituye otra prueba de disolución debido al desarrollo autónomo del lenguaje. El arte figurativo también evidencia una ruptura de las normas de representación y búsqueda de nuevos lenguajes. El ser humano, y las ciencias que lo estudian, resultan de un cambio en la configuración del saber y, como todo lo que surge, se puede estar seguro de que desaparecerá. Si cambiasen las formas cognoscitivas que han posibilitado la constitución del objeto-hombre como tema de estudio -y la lingüística, el psicoanálisis y la etnología apuntan hacia la transformación- entonces, como afirman las últimas líneas de *Las palabras y las cosas*: “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (1968: 375).

Se mostrarán dos críticas a estos planteamientos, una interna y otra externa. La primera incide en el hecho de que no se exponen los motivos por los que una episteme declina ni la manera en que aparecen nuevas configuraciones del saber; debido a esas lagunas explicativas, el concepto de “episteme” careció de la capacidad teórica buscada por su creador (Dreyfus y Rabinow; 1984: 48-49). Las críticas externas procedieron de un movimiento estructuralista para el que esta obra resultó ambigua. Foucault defendió la supremacía de unas nuevas ciencias que, no por casualidad, eran las preferidas por los estructuralistas y, gracias al concepto de “episteme”, se alejó de las filosofías de la conciencia y las utopías teleológicas; sin embargo, las nuevas ciencias aparecen en el interior de una episteme que contempla el ocaso de las humanidades, por lo que la etnología, el psicoanálisis y la lingüística constituyen un producto a superar en el momento en que se modifique la rejilla del saber. Así, Foucault contextualiza temporalmente el estructuralismo, lo que vuelve aún más difícil su relación con la historia. El filósofo desarrolla un estudio sincrónico del movimiento con el fin de rebajar la categoría de “sujeto” y, al realizarla, lo contextualiza tanto que obstaculiza sus pretensiones de verdad; de ahí el propósito foucaultiano de no ser considerado estructuralista. Si el movimiento se había constituido como conjunto de estudios sincrónicos, ahora la perspectiva sincrónica queda historizada y aminora la crítica de estos autores a los saberes anteriores; de ahí la crítica a Foucault por parte de estructuralistas como Piaget (1980: 154).

3. Los paradigmas

El concepto “episteme” nació de manera paralela a otro que también surgió con la pretensión de interpretar los cambios en el interior de un sistema científico y, por extensión, en la sociedad. Se trata de “paradigma”, término acuñado por el físico norteamericano Thomas S. Kuhn, quien lo define de la siguiente definición: “Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (1990: 13). Como las epistemes, los paradigmas constituyen rejillas que analizan el entorno, localizan problemas importantes e ignoran otros que, aunque también lo sean, resultan invisibilizados por el modelo; al igual que las epistemes, los paradigmas dominan una época y tienen una duración similar -aunque variable- de uno a tres siglos.

Kuhn elabora el concepto de paradigma para negar la acumulación de progreso científico, en el sentido llano del término, ya que está convencido de que las teorías se sustituyen unas a otras en lugar de acumularse. El paradigma anula soluciones aceptadas hasta la fecha, obvia otras, condena al desinterés a unas terceras y, finalmente, resuelve las importantes. Una comunidad científica posee un paradigma cuando acepta una teoría que soluciona muchos de sus problemas y, al tiempo, deja pendientes cuestiones en las que trabajarán los científicos; por ello, paradigma es un término “que se relaciona estrechamente con <ciencia normal>” (1990: 34). El concepto “paradigma” se aplica a ciencias con un importante componente teórico y autonomía respecto a la expresión de sus logros; por ello, en campos que satisfacen importantes necesidades de la colectividad -como la medicina o el derecho- su formación resulta problemática, dado que falta el componente teórico, la autonomía práctica o ambas cosas.

Las ciencias con paradigmas profundizan en problemas reveladores y realizan predicciones que presentan como logros de la comunidad y, por extensión, del propio paradigma. Por lo tanto estos, a diferencia de las epistemes, no constituyen un a priori histórico, ya que se encuentran presentes en la conciencia y son analizados con cuidado por quienes los comparten. A esa diferencia se suma una segunda y es que los paradigmas son creados por alguien, si bien raramente una sola persona, y se centran en campos limitados de la realidad, mientras las epistemes abarcan el conjunto del saber. Pese a ello, se pueden analizar ambos términos en paralelo porque coinciden en tres aspectos; en primer lugar, tanto en el caso de las epistemes como en el de los paradigmas se puede utilizar la idea de rejilla, sistema interpretativo o lenguaje comprensivo que localiza los objetos y desvela sus interrelaciones. En segundo lugar, su nacimiento conlleva un extrañamiento respecto a sus precedentes por la inconmensurabilidad que existe entre ellos (por ejemplo, entre la física aristotélica y la newtoniana). Por último, constituyen un sustrato que permite formar discursos, aunque su presencia es más clara en el caso de los paradigmas que en el de unas epistemes que se mueven por debajo del conocimiento individual (caso, por ejemplo, de Don Quijote).

Cuando un paradigma domina la visión que un conjunto de expertos posee de su campo, aunque las crisis conlleven su sustitución -debido a incapacidad para explicar o resolver ciertos problemas- nunca se deja de poseer un paradigma. O, dicho de otra manera, una vez que una ciencia alcanza un consenso lo mantendrá, aunque los paradigmas se reemplacen, ya que sin estos acuerdos sobre cuestiones básicas el conocimiento avanza a duras penas; por ello, “La decisión de rechazar un paradigma es

siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro” (1980: 129). Esto sucede cuando se comprende que una nueva configuración del campo responde mejor a las crisis que enfrenta la ciencia en un momento dado, por lo que Kuhn no interpreta que unas teorías se incluyan en otras sino que las sustituyen, parcial o íntegramente. Pensar que la ciencia de una época -por ejemplo, la física del Barroco- no entra en conflicto con la de siglos posteriores es un supuesto característico del positivismo ajeno a la realidad.

Aunque no nombra la discontinuidad, es evidente que el trabajo de Kuhn gira en torno a este principio, con el que revolucionó la historia científica al uso. El paso equivale al que da Foucault cuando estudia el pasado y profundiza arqueológicamente en él. Así, en la década de los sesenta, ambos autores coinciden en impugnar la ficción de racionalidad lineal que dominaba la interpretación histórica al tiempo que conceden un papel importante a la filosofía, puesto que Kuhn sostiene que los científicos acuden a ella cuando intentan clarificar los supuestos de cada paradigma. La ciencia normal se desarrolla sin necesidad de la filosofía para sus desafíos cotidianos, pero cuando surgen conflictos adquiere importancia el análisis de unos principios que son reconsiderados a la hora de elegir ciertos caminos. La filosofía, kantianamente hablando, cuestiona la esencia de los fenómenos con el fin de verterlos en nuevos moldes conceptuales.

Cuando dos individuos que observan el mismo fenómeno describen cosas diferentes se piensa que perciben el mundo de manera desigual; sin embargo, esta concepción constituye parte de un paradigma iniciado por Descartes y Newton. La afirmación de que un cambio de paradigma modifica la rejilla por la que se percibe un mundo común constituye una convicción de nuestro paradigma (en este caso, de su aspecto filosófico), que mantiene la creencia de que el mundo preserva su forma a pesar de las alteraciones que se producen en el conocimiento que elaboramos sobre él. La situación es parecida a la que señalaban Dreyfus y Rabinow cuando decían que Foucault no explicaba los cambios epistémicos; paralelamente, Kuhn es incapaz de responder a la cuestión de si es correcta nuestra visión de las relaciones entre pensar y ser, conocimiento y realidad.

Ahora bien, mientras Kuhn explota a fondo un paradigma del que es incapaz de responder sobre su verdad y, además, muestra sus resultados, Foucault realiza una lectura histórica y cultural de las epistemes sin ubicarse, en apariencia, en ninguna de ellas. En esa línea, su interpretación del estructuralismo le permite declararse ajeno al movimiento; resulta difícil saber desde qué lugar habla Foucault, pero la sensación que producen sus textos es que lo hace como conciencia transhistórica y, de ser así,

cometería la incoherencia de criticar el cogito cartesiano o el sujeto trascendental kantiano mientras adopta un papel similar³⁸. Kuhn, con mayor humildad, elude la pregunta por lo real en beneficio de lo que las ciencias conocen (1980: 197).

En una comunidad científica, los cambios no guardan relación con la aparición de dificultades insolubles porque estas, generalmente, no afectan a la capacidad explicativa de los paradigmas; incluso se espera que estos generen muchas clases de problemas, algunos fácilmente solucionables mientras otros no lo son tanto. Esta es la situación de la ciencia normal; aunque se acumulen las objeciones a un paradigma, las sustituciones se deben a un cambio súbito de forma que tiene connotaciones de transformación gestáltica (Merquior, 1985: 63). En ese momento, todas las cosas aparecen bajo una nueva luz y se modifican sus relaciones de igualdad, semejanza,... Se trata del reemplazo de la ciencia normal por una revolución científica, tanto más amplia cuantos más campos abarque. Existe un momento ciego en el proceso: cuando se apuesta por el cambio sin adivinar sus consecuencias. Mientras Foucault, como vimos, elude el problema de explicar la sustitución de una episteme por otra, Kuhn se refiere al hecho como “un suceso relativamente repentino y no estructurado, como el cambio de forma (*Gestalt*)” (1980: 192).

También constituye una coincidencia entre ambos su concepción sobre las realidades que abren a la percepción; se trata del hecho de que el mundo que inauguran quizás no sea el más valioso para la comunidad científica ni la sociedad, sino solo uno de los mundos posibles y el único bajo el nuevo prisma interpretativo: “Un paradigma puede incluso aislar a la comunidad de problemas importantes desde el punto de vista social, pero que no pueden reducirse a la forma de enigma” (1980: 71). Lo que cae fuera del paradigma no conforma el campo científico, lo que impide investigarlo o abordarlo según una racionalidad de medios y fines. En el caso de las epistemes, los conocimientos que respalda tampoco tienen porqué ser los más convenientes para la sociedad; por ejemplo, la confusión entre magia y ciencia en el Renacimiento a consecuencia de la extensión ilimitada de las analogías y la naturaleza entonces significativa del lenguaje.

³⁸ Aún más cuestiones: si el psicoanálisis, la etnología y la lingüística son los saberes de la nueva episteme, ¿los anteriores van a desaparecer? Por otro lado, ¿es Foucault el pensador de la episteme actual y, en ese papel, profetiza el ocaso del ser humano como centro de los saberes o, por el contrario, se limita a contar lo que ve desde una posición exterior? Si lo primero, ¿tienen sentido sus críticas al pasado? Si lo segundo, ¿el filósofo reencarna el trascendental kantiano?

Conviene recordar que, para Foucault, el progreso no existe o, de lo contrario, la idea de episteme carecería de sentido. El filósofo se opone a conceptos que, desde el presente, juzgan el pasado como suma de errores y prejuicios que desaparecen a medida que se avanza en el tiempo. En último término, para la filosofía nietzscheana que asume Foucault, la idea de progreso tiene carácter moral; se trata de un principio que soslaya preguntas incómodas y mantiene un optimismo artificial. En esa línea, el filósofo francés niega que desde el inicio de la cultura aumente el respeto por las personas, reduzca la violencia e incremente la tolerancia hacia las opiniones minoritarias. El progreso constituye una idea elaborada dentro de una episteme que desea interpretar el pasado desde ese principio, pero que no puede aspirar a mantenerse indefinidamente.

Para concluir, un último punto de conexión entre epistemes y paradigmas se encuentra en el hecho de que quienes utilizan ambos carecen de propósitos teleológicos. Los paradigmas se adoptan con el fin de resolver problemas concretos y, más allá de eso, carecen de otra finalidad o propósito que ofrecer un campo de trabajo para los científicos. Los paradigmas no expresan deseos elaborados por mentes privilegiadas con el fin de impulsar la ciencia hacia ciertos lugares; por lo tanto constituyen procesos sin finalidad. El mecanicismo tampoco los describe adecuadamente, debido a la existencia de un punto ciego al inicio del proceso. En cambio, un último punto de diferencia se encuentra en el hecho de que Foucault, en coherencia con su crítica al progreso, no aceptaría que las epistemes consiguiesen “una comprensión más detallada y refinada de la naturaleza” (Kuhn, 1990: 263)³⁹.

4. La arqueología

El término “arqueología” aparece, por primera vez en la obra foucaultiana, en el Prefacio de *Las palabras y las cosas*. En el texto interpreta la arqueología como investigación sobre el pasado para comprobar la existencia de discontinuidades históricas (1968: 7); desde este momento, arqueología y discontinuidad se asocian en el mismo campo semántico. La arqueología trabaja sobre el espacio general del saber, lugar donde emergen las ideas y se describen las cosas con el fin de suplir una deficiencia filosófica: explicar la historia soslayando las bruscas discontinuidades y

³⁹ Además, el filósofo insiste en abandonar todas las nociones ligadas al postulado de la continuidad, como las de tradición, desarrollo y teleología (*Dits et écrits* I, 1994: 701).

rupturas epistémicas (Lecourt, 1987: 91). Dicho con otras palabras: discontinuidad, sí, pero sin mutaciones de tal profundidad que su propia génesis se vuelva inexplicable (lo que obstaculiza pensar en epistemes).

En este contexto, Foucault escribe *La arqueología del saber* para enfrentarse a las cuestiones de método que quedaron pendientes de sus obras anteriores; el libro constituye una especie de discurso del método (Rassam, 1978: 24). También escribe la obra para responder al Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior, como indica en una nota a pie de página de la Introducción (1979: 27-28). La propuesta arqueológica consiste en convertir los documentos en monumentos:

Digamos, para abreviar, que la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos* y a hacer hablar esos rastros (...) en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento (1979: 10-11).

Frente a la historia tradicional, que utiliza los monumentos como documentos, la actual procede a la inversa, reobjetualiza el documento y lo petrifica; es decir, lo emplea como signo de otras cosas y busca un mensaje oculto que trasciende las palabras. A la historia así entendida se opone la arqueología, que no elabora teorías justificativas sino que da cuenta de lo que halla -en principio- sin holismos preconcebidos. La arqueología imaginada por Foucault investiga las condiciones que permiten ciertos enunciados y sus relaciones mutuas. En cierto modo, el concepto de “episteme” cumplía la función de desvelar las condiciones de enunciación, pero ahora se busca una teoría que, además, no constituya un obstáculo para comprender los cambios. El objetivo consiste en tratar los discursos como prácticas que conforman los objetos a los que aluden en lugar de pensar que constituyen simples conjuntos de signos.

Esta manera de abordar el pasado encuentra continuidades, pero son diferentes a las constituidas hasta la fecha porque se asignan a los propios conceptos o sistemas de pensamiento, más que a los autores⁴⁰. La continuidad arqueológica no viene dada por las ideas de quienes participan en un proyecto, sino por a priori que afectan a la producción discursiva. Desvela la compatibilidad entre teorías y muestra que, en

⁴⁰ Viene al caso recordar aquí el nombre que propuso Foucault para su cátedra en el Collège de France: Historia de los sistemas de pensamiento.

ocasiones, la rivalidad es más aparente que real, como sucede -en opinión de Foucault- entre las investigaciones de los naturalistas Buffon y Cuvier. El objetivo del filósofo consiste en reestructurar el saber partiendo tanto de documentos conocidos como de otros olvidados en bibliotecas (al igual que había hecho en *Historia de la locura*); desde esa posición acusa a la historia tradicional de anacronismo y artificialidad: “La discontinuidad era ese estigma del desparramamiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia, y que ahora ha llegado a ser uno de los elementos fundamentales del análisis histórico” (1979:13)

La persecución/elaboración de continuidades acarrea dos consecuencias para los estudiosos. La primera es un ocultamiento de las diferencias para caer en el culto a las identidades, lo que acarrea un olvido de la alteridad. *Historia de la locura* había mostrado que esa omisión podía llegar a ser totalitaria en cuanto supresión física o moral de las personas. La segunda consecuencia es que la conciencia domina sobre algo ajena a ella: el tiempo. Existe paralelismo entre la historia continua y un sujeto fundador, trascendental, que realiza ciertas síntesis con el propósito de comprender el sentido y finalidad de los sucesos: “La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto” (1979: 20). La ficción de continuidad impide ver realidades que adquieren una posición marginal en la construcción del presente. La arqueología permite interpretaciones sociopolíticas que adquieren pleno sentido en la etapa genealógica.

La continuidad no tiene una cara sino mil rostros, que son aquellos que unifican el discurso bajo un solo principio. La tradición constituye uno de ellos porque reúne, bajo una apariencia de identidad, la dispersión propia de la historia, al tiempo que sacraliza los orígenes lejanos. La influencia es otro de los rostros porque transforma las relaciones e intercambios azarosos en otros causales, salvando las rupturas (lo que ya realizaba la semejanza en la episteme renacentista). Más importantes son las nociones de desarrollo y evolución porque “permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referirlos a un mismo y único principio organizador” (1979: 34). Ambas unifican los acontecimientos a partir de ideas actuales y anticipan unidades futuras analizando el desarrollo de los hechos; se trata de un claro ejemplo de sometimiento a principios racionales.

El concepto de “espíritu de la época” también posee, pese a su carácter abstracto y metafísico, una función unificadora porque somete las diferencias presentes en un momento dado (de manera parecida a como lo hacen las semejanzas diacrónicas). Aún

dos artificios más, la clasificación de los discursos en géneros -filosofía, sociología, historia, entre otras- y las unidades de autor y obra. La compartimentación de los saberes parte de dos presupuestos. El primero es la seguridad en las fronteras de cada uno, lo que constituye una certeza problemática; el segundo es que las limitaciones actuales pueden encontrarse en el pasado, lo que apenas es defendible. Así, por ejemplo, el discurso teológico del Medievo incluía, además de religión, filosofía, política, literatura,... Tampoco se puede equiparar un texto de juventud y otro de vejez del mismo autor (por ejemplo, el Platón que escribió *República* difería del que redactó *Leyes*), un documento escrito para entrar en una academia que otro póstumo (publicado sin que el autor tuviera tiempo de revisarlo).

Foucault propone convertir los enunciados en acontecimientos, así como “una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (1979: 43). El filósofo trata a los enunciados como si fuesen unidades de un tipo especial que muestran sus condiciones de emisión, no en referencia a reglas gramaticales -en cuyo caso, la epistemología sería una gramática- sino en relación con los principios que generan ese enunciado en lugar de otros que podrían ocupar su lugar. La arqueología trata los documentos-enunciados como acontecimientos significativos, aunque con diversos grados de importancia según los casos. El carácter peculiar de los enunciados radica en que constituyen funciones -un apartado de la obra se titula, precisamente, “La función enunciativa”- que contextualizan y cruzan dominios estructurales.

Los enunciados son necesarios para formar proposiciones o frases y juzgar su corrección gramatical. Como afirma Deleuze, un enunciado constituye una singularidad que se malinterpreta a partir de categorías como “sujeto”, “origen” o “fundamento”, ya que unifican la función enunciativa (1972: 14). Por similar motivo, carece de sentido la originalidad o el hecho de que el enunciado se emita por primera vez o se repita; lo que importa son las reglas que determinan su producción y distribución. Por ello, la función enunciativa prescinde de los individuos para remitir al lugar desde el que estos hablan: sujeto emisor es una posición que pueden ocupar diferentes personas para producir el mismo enunciado; así, el campo representado por el pronombre reflexivo “se” en oraciones como “Se dice que...” o “Según se cuenta,...”. El hecho conlleva la negación de una conciencia ahistórica y del cogito como fundamento enunciativo (Deleuze, 1974: 15); también se deriva la idea de serie para afrontar la causalidad de un posible sujeto creador o de las mismas estructuras, al tiempo que entra en crisis la historia lineal del

pensamiento: “De aquí en adelante, el problema es constituir series: definir para cada una sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico” (Foucault, 1979: 11).

La serialidad corta las secuencias lineales, aunque solo obstaculiza las perspectivas de larga duración que preconiben sus metas, caso del progreso o la finalidad. Las series se conforman según criterios diversos de duración y organización, en función del fenómeno concreto que estudian; como señala Tomás Abraham: “La elaboración de series permite la constitución de una historia-problema frente a una historia-relato. Es una propuesta alternativa a las historias de analogías estructurales históricas” (1989: 81); el enfoque permitiría incorporar los elementos azarosos que intervienen en la situación. Los enunciados no tienen referentes del mismo tipo que los conceptos y las proposiciones, que pueden ser calificados de “verdaderos” o “falsos” según su correspondencia con los hechos, sino que generan campos discursivos cuyas referencias al mundo son hipotéticas, como en el caso de una frase tan bien construida como “La montaña de oro está en California” (1979: 148).

Los enunciados tienen correlatos que pueden ser objetos materiales, creaciones imaginarias de diverso valor científico (como la taxonomía de Borges) o figuras y elementos simbólicos en los que se cree o con los que se imagina (religión, simbolismo onírico). El referente enunciativo está formado por leyes de posibilidad para las cosas nombradas y asociadas, al tiempo que su identidad depende del conjunto de enunciados al que cada uno está ligado; de ahí que la concepción de una evolución de las especies se corresponda con la episteme contemporánea, aunque anteriormente hubiese autores que razonaran sobre ella. Por eso, los recursos a la memoria para asignarles un tiempo de nacimiento y una mente creadora resultan vanos, ya que los enunciados se repetirán en cuanto se cumplan similares condiciones de emisión.

Se distinguen entonces tres niveles lingüísticos: gramatical (oraciones: presuponen un sujeto), lógico (proposiciones: susceptibles de verificación) y enunciativo (enunciados: reglas de formación). Allí donde existen frases también hay enunciados, pero no sucede lo mismo a la inversa porque los últimos no se ajustan a la estructura sujeto-predicado; es el caso, por ejemplo, de las clasificaciones en forma de árbol, las taxonomías biológicas y las ecuaciones matemáticas (1979: 136). Los actos locucionarios tampoco son enunciados porque uno de ellos puede incluir varios, como en el caso de las promesas, los contratos o las plegarias. Un ejemplo de cómo utiliza Foucault su teoría enunciativa se encuentra en las páginas de *Historia de la locura*

consagradas a la evolución de la categoría “enfermedad mental” y sus atribuciones; en concreto, la formación de conceptos como “histeria” o “ciclo maníaco-depresivo” a partir de dominios institucionales y aspectos sociopolíticos. También *El nacimiento de la clínica* muestra los cambios en la concepción interna del cuerpo, las fiebres y las infecciones así como, en general, la formación de un saber fisiológico distinto al de la medicina tradicional.

Los enunciados constituyen materiales que, como el resto de creaciones humanas, pueden ser alterados, desgastados y abandonados en función de los deseos, a la vez que “entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad” (1979: 177). Aparecen en relaciones donde priman necesidades y se los emplea como armas, lo que no los vuelve artificiales porque las reglas de formación siguen vigentes. No existe en ellos una apariencia frente a una realidad, sino un uso diferente; de ahí su monumentalidad. Así, los enunciados religiosos se emplearon durante siglos para dirimir disputas políticas, por lo que cada concilio de la Iglesia constituía la ocasión para que los poderosos declararan la guerra o firmaran la paz. No obstante, Deleuze prefiere concebirlos como multiplicidades de tipo matemático que rompen el juego de oposiciones entre unidad y multiplicidad, individuo y colectividad, al tiempo que desaparece el problema de asignarles un origen (1986: 39). Según Deleuze, los enunciados expresan series porque impugnan el sujeto, el nacimiento y la causalidad; de esa multiplicidad procede el pronombre “se”, impersonal por reflexivo, que sustituye a cualquier sujeto. Los enunciados constituyen redes con puntos vacíos que ocupan los individuos, nudos privilegiados que predominan en la formación enunciativa y en zonas de escasa capacidad generativa; se organizan según reglas a las que Foucault denomina “archivo” (Dits et écrits I, 1994: 708).

En juego se encuentra la capacidad enunciativa para acceder a la institucionalización y generar realidades. Así, archivo fue el saber creado en torno a la locura que posibilitó el nacimiento del asilo, el encierro de los dementes y los conocimientos médicos surgidos gracias a ese proceso. La arqueología toma los enunciados independientemente de sus relaciones sintácticas, formales o deductivas; deja de lado los saberes formales y estudia los empíricos para atender a la historicidad que los permite. Foucault afirma una especie de a priori, sometido a la historia, que determina la producción enunciativa y que no sería “condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados” (1979: 215-216); como

producto histórico, los enunciados no explican los a priori formales, aunque aclaran su papel.

Se puede considerar que los a priori y el archivo constituyen la alternativa tanto a una antropología esencialista como al anquilosamiento de las epistemes. Enunciados y archivos permiten el acceso a la materialidad y se expresan históricamente, en lugar de ser intuiciones puras o productos institucionales. Las ideas deben ser estudiadas desde un punto de vista archivístico, desde las condiciones que materializan y transforman los enunciados. El archivo no describe totalmente lo que se encuentra porque los discursos se componen con sus fragmentos; por otro lado, resulta más fácil describir archivos del pasado que del presente porque al estar clausurados -al menos, parcialmente- proporcionan una visión objetiva. En cambio, el archivo actual es indescriptible porque, de intentar explicitarlo, se emplearían sus propias reglas, lo que impide señalar sus límites; de ahí la dificultad para explicar la episteme contemporánea en *Las palabras y las cosas*. La arqueología se propone actualizar estos archivos y estudiarlos en la monumentalidad que impone su presencia: “La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo” (1979: 223).

Foucault no desarrolla la arqueología para analizar saberes ni racionalidades concretas sino para estudiar el lugar donde se cruzan los factores que materializan enunciados y positivities. Se trata de repartir la diversidad en figuras diferenciadas porque la arqueología multiplica en lugar de unificar (Deleuze, 1972: 35). En concreto, debe aclarar las analogías y diferencias provocadas por el juego de reglas de formación, lo que se traduce en cinco tareas:

- a) Mostrar que reglas análogas forman discursos diferentes: isomorfismos;
- b) Investigar el orden de presentación de las reglas discursivas, su encadenamiento lógico y jerarquía: modelo arqueológico;
- c) Señalar cómo conceptos diferentes cumplen funciones similares en un régimen discursivo: isotopía;
- d) Mostrar, inversamente, cómo un mismo concepto realiza papeles distintos en niveles diferentes: desfases (el caso paradigmático, ya comentado, es el de “evolución”);
- e) Estudiar las subordinaciones y asociaciones de un régimen a otro: correlaciones (1979: 269-270).

El esfuerzo descubre relaciones entre formaciones discursivas y estratos no discursivos: factores económicos (precios, salarios,...), origen y funcionamiento institucional (asilos, prisiones,...), entre otros. En opinión del historiador Paul Veyne, el propósito consiste en describir lo que se hace sin presuponer causas materiales (relaciones de producción) ni finalidades (la paz, la preservación del Estado,...) (1984: 207). La arqueología investiga la articulación entre discursos y prácticas, el régimen enunciativo y los valores sociales, al tiempo que soslaya la visión marxista que interpreta los discursos como apéndices de las prácticas.

En el subapartado “Otras arqueologías”, la obra finaliza con una interrogación sobre el camino a transitar por una investigación acerca del pasado que sustituya a las epistemes. Aquí Foucault esboza un estudio sobre la sexualidad que iniciará una década más tarde, al tiempo que muestra sus líneas de trabajo: delimitar lo permitido de lo prohibido, la culpa del deseo. La ciencia es ajena a estos campos porque la sexualidad es un sistema binario que determina lo apropiado e inapropiado en connivencia con la moral, la religión y la justicia (1979: 326). El proyecto se materializa en los volúmenes que componen *Historia de la sexualidad*, el primero de los cuales está volcado al dispositivo de sexualidad mientras los dos siguientes se inclinan hacia la ética.

La arqueología niega que las palabras designen cosas porque “fuera del discurso no existe nada” (Rassam, 1978: 107). Ahora bien, no se trata de aceptar lo ya dado, en vena fenomenológica, sino de estudiar la matriz generativa; por la misma razón, tampoco tiene sentido realizar análisis gramaticales de los enunciados. El método foucaultiano convierte los mecanismos discursivos en generadores de mundo y niega que las cosas se asignen unilateralmente a palabras. El problema es que este camino deja en el aire la relación entre reglas discursivas y producción de enunciados (Dreyfus y Rabinow, 1984: 125). El arqueólogo debe mostrar y describir las regularidades presentes en el discurso (lo que hizo el filósofo en sus textos sobre medicina y enfermedad mental), pero en la práctica prescribe al emplear categorías totalizadoras (caso de “episteme” o de ciertos conceptos estructuralistas). Foucault señala que el objetivo consiste en “determinar el principio según el cual han podido aparecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados” (1979: 201). El problema es que, por esta vía, la posición del arqueólogo acaba por parecerse a la del fenomenólogo que pretendía un acceso privilegiado a la verdad, junto a la inmunidad de su trabajo frente a las críticas.

Ahora bien, un saber que se presenta como racional y antidogmático, caso del arqueológico, no debería sostener que las reglas de producción discursiva proporcionan los resultados más importantes para descifrar la estructura de los saberes. A este problema se añade otro, la incapacidad para hablar del presente y distinguir sus conflictos relevantes. El arqueólogo se aproxima con gran precaución a su entorno porque carece de distancia para distinguir los fenómenos básicos de los superficiales, así como sus propios supuestos valorativos; por ello, es difícil concebir una arqueología del presente. De aquí se deriva la imposibilidad de adoptar una postura política ni compartir una moral, puesto que lo que ahora parece importante en el futuro puede revelarse secundario y los valores actuales mostrarse como trampas. Como señalan Dreyfus y Rabinow: “El discurso arqueológico, que no pretende alcanzar el sentido ni la verdad, es un discurso ahistórico” (1984: 142. Traducción propia). En este momento comienza a ser evidente la influencia de Nietzsche, al tiempo que adquieren sentido las críticas lanzadas a Foucault de anarquismo y nihilismo.

5. Los discursos y el humanismo

Una formación discursiva produce discursos, técnicas, instituciones y valores a partir de los conceptos y hechos que genera. Dado este principio, no se debe esperar que la historia del saber asemeje a la científica, ya que el despliegue interno de la última puede concebirse como un proceso de formalización o tecnificación, mientras su desarrollo externo se relaciona con los factores que la han alumbrado e impulsan (u obstaculizan). *El nacimiento de la clínica* es prototipo de este nivel de comprensión entre relaciones -o prácticas- internas y externas a un discurso donde existen puntos de incompatibilidad: “dos objetos, o dos tipos de enunciación, o dos conceptos, pueden aparecer en la misma formación discursiva, sin poder entrar -so pena de contradicción manifiesta o inconsecuencia- en una sola serie de enunciados” (1979: 107-108). Así se forman teorías cuya originalidad radica tanto en su dinámica conceptual como en la exclusión que realizan sobre otras; un ejemplo lo constituye el análisis de las riquezas, concebido como adición de anteriores teorías sobre la moneda y los precios. Esto conlleva el problema de comprender porqué unas ideas ven la luz mientras otras nunca emergen, así como los resultados de una formación discursiva cuando se analiza desde una óptica diferente; por ejemplo, la gramática general desde la pedagogía.

La dificultad consiste en encontrar correspondencias claras entre discursos y prácticas, lo que guarda relación con el uso de los primeros por parte de grupos concretos. El problema es que el acceso, utilización y control discursivo no está equitativamente distribuido; como señala el filósofo: “en las sociedades burguesas que se han conocido desde el siglo XVI, el discurso económico no ha sido jamás un discurso común” (1979: 112). Algunos individuos acceden al discurso y ejercen un control oculto sobre la producción de la realidad social (lo que el autor denomina “analítica del poder”). Tal situación no constituye una manipulación teleológica ni un simple instrumento en manos de la clase dominante (ya que el discurso tiene su propia lógica), sino que las elecciones son realizadas por unos pocos individuos.

Las formaciones discursivas modelan regularidades que, desarrolladas a través del tiempo, asocian discursos y prácticas. Los elementos conectados a través de reglas pueden cambiar su significado o llevarse a cabo nuevas asociaciones semánticas sin que se altere la significación; también sucede que la propia formación modifica las relaciones de sus unidades instaurando nuevos discursos que solo coinciden con los anteriores en las palabras que emplean: “El campo hospitalario, por ejemplo, no se ha mantenido inmutable, una vez que, por el discurso clínico, ha entrado en relación con el laboratorio” (1979: 124). Tal comprensión del texto se opone a formas tradicionales de análisis en términos de deducción lógica o verificación. Queda claro que, quien excave por debajo de los discursos (como arqueólogo o simple curioso) no encontrará una verdad y una vida en bruto susceptibles de emplearse en innumerables juegos, dado que su plasticidad no es total; quizás se podrían calificar estas dinámicas de “prediscursivas” si no fuera porque este concepto forma parte del discurso vigente⁴¹. Detrás o debajo del discurso no existen realidades más hondas que permitan una correspondencia entre enunciados y hechos porque ambos, básicamente, son lo mismo. Lo que se puede afirmar es que las prediscursividades alientan cierto tipo de elementos en la medida en que no existe oposición frontal entre unas y otras, por lo que su forma concreta es ajena a ese sustrato. Como se ve, no es posible evadir el horizonte del discurso, lo que convierte su comprensión en una de las tareas filosóficas más importantes y, hasta cierto punto, constituye el tema de la época (como prueban tanto los análisis estructuralistas como la publicación de *El Anti-Edipo* por Deleuze y Guattari).

⁴¹ Lo que subyace es algo más parecido a la materia prima aristotélica que a lo vivo dominando o desplegando sus fuerzas en la línea de Bataille. Así, Foucault se mantiene equidistante del marxismo y del neopositivismo.

Lecourt señala que la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas responde al deseo de oponerse a la dicotomía marxista entre ciencia e ideología (1987: 104-109). Para Foucault, pensar en una oposición entre ambas constituye un error porque el corte que las separa ignora la existencia de un saber productor de positividades que supera las delimitaciones de cualquier ciencia; las ideologías tampoco son puros reflejos de las prácticas económicas o institucionales. Entender el nacimiento de una ciencia como el resultado de la reordenación de un campo no supone arrojar, fuera de la racionalidad, una constitución precientífica compuesta por ideas, técnicas y todo lo que se configura de manera diferente a la ciencia. Las relaciones entre saberes y ciencias continúan aunque las últimas traten con discursos, ya que también se relacionan con prácticas no discursivas que las afectan; por ello, Rassam menciona tres reglas de control de la función enunciativa cuyo cumplimiento abre la positividad discursiva:

- 1º) Ley de la rareza: interpreta los enunciados desde sí mismos, sin referirlos a nada externo;
- 2º) Ley de exterioridad: libera de subjetividades fundadoras y cogitos, a la vez que los considera en su dispersión;
- 3º) Ley de acumulación: estudia los enunciados en el tiempo en que se producen a partir de las prácticas que los muestran (1978: 39-40).

Los discursos deben contemplarse en un sistema de relaciones materiales, por lo que resulta adecuada la expresión “práctica discursiva”. No obstante, hay que evitar la ilusión antropológica de pensar que, al existir una práctica, también debe haber un sujeto X que convierte el discurso en realidad; por el contrario, se debe entender “la existencia objetiva y material de ciertas reglas a las que está sujeto el sujeto desde el momento en que interviene en el discurso” (Lecourt, 1987: 99). La instancia práctica del discurso es su tendencia a convertirse en elemento de la realidad desde el momento de su emisión. El objetivo debe lograrse sin el auxilio de intelectuales portavoces que lo presenten como elemento de transformación, puesto que lo es sin su apoyo.

Foucault titula *El orden del discurso* la lección inaugural de su entrada en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970, para ocupar la plaza dejada vacante por Jean Hyppolite; en tal acto expone sus ideas sobre el discurso: su naturaleza, funcionamiento y control. La obra analiza los efectos de verdad que los antiguos griegos le atribuían y muestra cómo, en menos de un siglo, la veracidad se desplaza desde la

autoridad que pronuncia el discurso hacia los contenidos que muestra (1987: 16)⁴²; así, entre los presocráticos, es verdadero si posee la forma adecuada: verbigracia, el poema de Parménides a una diosa donde el autor expone su filosofía, lo que acarrea la adhesión comunitaria. En cambio, Sócrates sostiene que los contenidos discursivos deben ajustarse a lo real; por ello, con Sócrates y Platón nace una voluntad de verdad que supera la coerción de la fuerza, proceda de una autoridad o de la tradición.

Ahora bien, si la voluntad de verdad pervive la causa se debe a que “como los otros sistemas de exclusión, se apoya en un soporte institucional” (1987: 18). Uno de esos soportes mantiene el sistema cultural: libros, bibliotecas, universidades,... por lo tanto, también esta voluntad mantiene relaciones extradiscursivas, al igual que sucede con el resto de los sistemas y reglas enunciativas. Sin embargo, cuando el saber se materializa en instituciones, Foucault insiste en que silencia discursos alternativos, como ha mostrado la genealogía del asilo. La coacción se muestra en la necesidad de apoyarse en la verdad (o la veracidad) para defender su existencia pública:

Pienso además en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después a partir del siglo XIX en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad (1987: 19)

La necesidad no se reduce al derecho ni a la medicina; también afecta, al menos, a la economía y al arte. En *El orden del discurso*, el filósofo menciona tres sistemas de exclusión. El más evidente es la censura de contenidos y la prohibición de que ciertos individuos se expresen; después se encuentra la separación entre razón y sinrazón y, por último, una voluntad de verdad -cuya solo enunciado ya la sitúa en la línea Schopenhauer/Nietzsche- que comienza a centrar el trabajo del filósofo en estos años. Esta voluntad está compuesta por las potencias que la actividad filosófica excluyó desde su inicio, dos milenios y medio atrás: el deseo y el poder. Tales fuerzas, de naturaleza primitiva, han sido separadas del escenario de la historia, lo que las obliga a realizar subterráneamente su trabajo. Así, la luz cegadora de la verdad oculta las potencias que

⁴² En la misma línea cabe mencionar *La verdad y las formas jurídicas*, conjunto de cinco conferencias pronunciadas en Río de Janeiro, en mayo de 1973, publicadas sin su revisión ni autorización; su inclusión en *Dits et écrits* (Vol. III, 1994: 538-646) ha servido para incorporarlas al corpus foucaultiano.

la vertebran y trabajan en la sombra; de ahí que el filósofo apele a los defensores de las fuerzas primitivas que cuestionan la racionalidad del discurso: Nietzsche, Artaud, Bataille (1987: 20).

Ahora bien, ¿qué requisitos debe cumplir una idea o una proposición para encajar dentro del discurso científico? Fuera de las reglas discursivas no existe ni la verdad ni el error, puesto que el último se da como desajuste respecto a ciertos principios. Se puede decir la verdad fuera de las normas discursivas (por ejemplo: “Me duele la cabeza”) y del patrón temporal, pero se “está en la verdad” al obedecerlas; es el caso, por ejemplo, del genetista Gregor Mendel, cuyo trabajo fue ignorado por no “estar en la verdad”; es decir porque sus investigaciones no se ajustaban a la ciencia del momento. El autor señala que “no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una <policiá> discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (1987: 31), lo que plantea el problema del control de la producción discursiva.

Foucault está convencido de que en las sociedades occidentales tiene lugar un auténtico control, aunque no sea explícito ni consciente; el ejemplo más evidente es el tabú que pesa sobre temas a los que no se puede aludir (o hacerlo solo tangencialmente). En este sentido, el caso de la sexualidad resulta paradigmático, ya que existen prácticas cuyo disfrute inclina hacia la sinrazón de Sade. No obstante, también cuenta la instancia que lo emite: un médico queda al margen de la censura, mientras un presidiario la concentra sobre sí en mayor medida que otros individuos. Algo parecido sucede con el discurso sobre el poder, que resulta subversivo a poco que indague en sus mecanismos; lo demuestra el hecho de que *El Príncipe* figurase, durante siglos, en el código de libros prohibidos, así como que Napoleón Bonaparte lo llenara de anotaciones. Otro asunto excluido es la sinrazón, por lo cual se defienden fronteras claras con el fin de distinguir la locución sensata de la enajenada; por ese motivo, la expresión “discurso del loco” resulta contradictoria. El loco carece de contenidos que transmitir: provoca risa (Erasmus) o menosprecio (polémica sobre el cogito), pero la razón es sorda a sus palabras.

Otro procedimiento de control discursivo (de carácter interno) es el comentario, que consigue que los discursos se vigilen, ordenen y relacionen según reglas explícitas (1987: 21). El orden se manifiesta en el respeto a ciertos principios lógicos -por ejemplo, el de no contradicción- y en la repetición de formas o frases coherentes con su contenido (caso de los textos religiosos); otra regla dicta el momento en que el discurso se manifiesta. Desde el punto de vista pragmático existe la misma relación entre las

reglas y las ceremonias que materializan ciertos discursos; en esa situación, estos cumplen el papel de una fórmula necesaria y controlada. De igual manera, el comentario permite dominarlo porque la repetición parcial limita la fuerza creativa del discurso. Los esfuerzos del intérprete no son los de un autor diferente sino, en cierto modo, los del mismo creador que se contempla desde fuera y escribe como otro. Que la repetición nunca sea perfecta y todo comentario acarree cambios no altera el principio de que la interpretación limita la capacidad innovadora y transgresora del lenguaje; como señala Foucault: “El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta” (1987: 24).

El último mecanismo de control discursivo lo realizan quienes poseen la capacidad de producirlo, que imponen ciertas condiciones de uso. La posibilidad existe en la medida en que los discursos están desigualmente calificados y, en ciertos casos, solo unos pocos individuos los actualizan. Se trata de un ritual que muestra de manera visible a unos ejecutores que apenas improvisan sus palabras: entre otros es el caso de las ceremonias religiosas y de los procesos judiciales. Foucault también menciona las “sociedades de discurso”, cuya misión consiste en producir y conservar un cierto número de ellos para que circulen en ámbitos restringidos (1987: 34); se trata de las condiciones impuestas para publicar una obra de ficción, trabajo científico o estudio social. Los requisitos académicos cumplen la doble tarea de garantizar la distribución adecuada del texto y, al tiempo, controlar y reservar su contenido a una minoría; el ejemplo más evidente de ciencia problemática es la economía.

Las doctrinas religiosas y políticas (entre otras) también vigilan la producción discursiva de manera paradójica, puesto que no limitan la incorporación a sus filas. Las doctrinas hacen circular un saber sobre el mayor número posible de individuos, quienes se sienten semejantes y unidos entre sí por la libre aceptación de los principios; sin embargo, se castigan las desviaciones -aunque no lo hagan físicamente, como sucedía en el pasado- a través de la anatematización y el ostracismo. En estos campos, las disensiones se hacen sospechosas de atentar contra el cuerpo entero de principios; tanto más peligrosas cuanto más central sea el núcleo cuestionado, motivo por el cual los enemigos internos son más peligrosos que los externos. Al tiempo, los individuos son controlados por la doctrina porque esta representa intereses -sexuales, económicos, locales- rechazados por la mayoría de la sociedad. Desde esta perspectiva, las doctrinas profundizan las diferencias existentes al proporcionarles un cuerpo teórico, con lo que se someten a intereses grupales.

Sin embargo, la sumisión es mutua en la medida en que los sujetos, para integrarse en el grupo, deben renunciar a parte de su individualidad⁴³. Aún un control más: la educación. El sistema educativo se considera una modulación entre formas de saber y ordenación social y es la manera en que los discursos se adaptan a la institucionalización del poder (1987: 38). Mientras la educación permite que cualquier sujeto acceda al discurso, su reflejo del poder limita la producción objetiva de verdad que fomenta la propia institución; no es casual que distintos sistemas políticos desarrollen dinámicas educativas diferentes. Para el autor, la organización educativa compendia todos los medios de control anteriormente señalados al posibilitar la vigilancia, por parte de las autoridades, del conjunto de saberes producidos y transmitidos.

Un esbozo de las relaciones ambivalentes que nuestra cultura mantiene con el discurso mostraría que, por una parte, confía en su capacidad de verdad y liberación mientras, por otra, controla su desarrollo para evitar certezas imposibles de asumir. El discurso constituye un instrumento de producción de verdad, aunque se teme su capacidad para arrastrar a lugares desconocidos. La filosofía foucaultiana advierte de que si se estimula y simultáneamente controla el discurso pueden temerse sus consecuencias; si nos liberáramos de ese miedo (como en el caso de la sinrazón) quizás se pudiese asumir su potencia. El pensador propone modificar tres factores para que la relación se vuelva sincera y legítima: “poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante” (1987: 43).

En relación con el humanismo debe señalarse que, en Francia, constituyó un importante movimiento cultural entre finales de los años cincuenta y finales de los sesenta. En el contexto de fuerte enfrentamiento filosófico e ideológico que siguió a la Segunda Guerra Mundial, el humanismo constituyó un espacio neutro que permitió el acercamiento de viejos enemigos, entre los que destacan el marxismo, el catolicismo y la fenomenología; por ello conformó una ética común (Abraham, 1989: 61). Es obvio que no se trataba del mismo humanismo que el renacentista sino que su origen se situaba más cerca; en concreto, en Kant, con su doble empírico-trascendental (anteriormente analizado); así, el filósofo ilustrado convierte la antropología en

⁴³ Se observa cómo, en su exposición sobre el discurso, el filósofo esboza los temas que desarrollará a lo largo de la década, en la denominada “etapa genealógica”: análisis del poder, sistemas de control político y disciplinamiento.

fundamento de la finitud. Foucault plantea el tema en el Prefacio de *Las palabras y las cosas*, aunque desarrolla su análisis en los dos capítulos finales de la obra.

Como se recordará, el humanismo se aborda como un hecho generado por la apertura del espacio de la representación, lo que sucede al final de la episteme clásica. Al desaparecer ese sistema, una nueva figura ocupa su lugar, directamente o por medio de la historicidad: el ser humano. Sin embargo, como individuo que llena el vacío dejado por otros, su existencia puede finalizar en cualquier momento. La polémica de Foucault con el humanismo ignora la ventaja sociológica que señalaba Abraham para volcarse sobre su debilidad: si esta corriente ocupa el panorama intelectual del momento, el hecho se debe a la incapacidad de otras teorías para centrar los debates. Así se explica que las escuelas de pensamiento que pactan con el humanismo sean aquellas que Foucault y Deleuze rechazan con mayor vehemencia: en la impotencia de los contratantes se vislumbra la esterilidad del resultado. En este contexto viene al caso recordar el papel central que se asignaba a la finitud en la episteme moderna, que convertía al ser humano en eje central del saber.

Aunque la metafísica tradicional sucumbió a las críticas kantianas, que la ubicaron en lo nouménico (es decir, en lo incognoscible), el propio Kant configura al ser humano como epicentro del saber. El hombre de los siglos XVI y XVII mediaba entre la divinidad y la creación, se consideraba inmutable y no concebía límites a su conocimiento (cogito cartesiano); en cambio, el contemporáneo es una figura de características inversas: su finitud y limitación se convierten en las condiciones del conocimiento (vida, trabajo y lenguaje). Al confiar en que el saber empírico recoja los conceptos empleados para aludir al mundo se corre el riesgo de convertir lo derivado (el lenguaje) en fundamento de lo a priori; del giro se siguen dos posibilidades: el intento de basar lo empírico en lo trascendental y, a la inversa, de fundar lo trascendental en lo empírico. La primera reducción sigue la línea de una estética kantiana cuyo objetivo es explicar el conocimiento en base a los sentidos y la razón; la segunda sigue una dialéctica trascendental que muestra las marcas dejadas en la razón por épocas anteriores. Ambas vías coinciden en que la verdad existe y los conceptos la recogen, lo que permite fundar tanto el positivismo como escatologías de tipo marxista, entre otras posibilidades (Dreyfus y Rabinow, 1984: 55).

La fenomenología nació con el objetivo de unir ambos caminos, lo que provoca su ambigüedad y el hecho de que sus cultivadores se muevan en círculo, sin distinguir lo trascendental de lo empírico; por ello, la respuesta a la tensión entre empirismo y

utopía no se encuentra en un camino intermedio que resulta tan difícil de seguir como sus extremos, sino en negar la base del problema: la existencia del ser humano. Adorno y Horkheimer ya señalaban, en *Dialéctica del Iluminismo*, que “La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge -<el hombre>- vuelve indiscriminadamente, como solución estereotipada del iluminismo” (1970: 19). De ahí lo significativo de la aparición de ciencias que lo obvian, como la lingüística, etnología y psicoanálisis.

En la episteme moderna cabían tres tipos de conocimientos, los físico-matemáticos, los empírico-naturales y la filosofía; la clasificación excluye las humanidades porque no encajan en ninguna de esas dimensiones (1968: 337); por ello, las ciencias humanas se desarrollan en el intersticio entre los tres tipos de conocimientos, de donde viene la dificultad para ubicarlas. Su inestabilidad las vuelve peligrosas para otras ciencias porque tienden a analizar cualquier campo de saber desde las características humanas y, con ello, a relativizar sus resultados⁴⁴; el hecho también explica su difícil relación con la filosofía. La pretensión de universalidad de las ciencias humanas no fracasa tanto por la imprevisibilidad de su objeto de estudio, con la libertad que se le supone, cuanto por la complejidad de la configuración epistemológica donde se emplazan y su comunicación con otros ámbitos del saber (1968: 338).

Dificultades parecidas lastran la relación entre la historia y las humanidades. Por un lado, estas muestran cómo su objeto de conocimiento vive en un tiempo concreto que explica buena parte de sus características psicológicas y sociológicas; por otro, la historia muestra la incoherencia en que caen las ciencias humanas al pensar en un sujeto ajeno a las vicisitudes que experimentan los investigadores. La propia reflexión humanística deviene ahistórica: “En el pensamiento moderno, el historicismo y la analítica de la finitud se enfrentan uno a otra” (1968: 361). El historicismo enmarca temporalmente al ser humano para comprender el conocimiento elaborado desde esa situación; por ello, la finitud funciona como criterio que niega cualesquiera otros. Dada su autorreferencialidad, el historicismo corre el peligro de ser un proyecto tan relativo y dogmático como la fenomenología.

Frente al historicismo se levanta una analítica de la finitud -cuyo profeta es Heidegger- que sustituye a la antigua metafísica, pese al riesgo de constituir otras nuevas. Esta analítica estudia las condiciones de posibilidad del saber; Foucault así lo

⁴⁴ En esta línea, Foucault señaló en *El orden del discurso* que, para los griegos, la aritmética era propia de sociedades democráticas porque se basa en relaciones de igualdad, mientras la geometría caracterizaba mejor a las aristocráticas, al razonar según proporciones desiguales (1987: 18).

interpreta cuando afirma que “la analítica de la finitud quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positivities en su modo concreto de ser” (1968: 362). El punto común entre esta postura y el historicismo es que ambas visiones tienen la pretensión de autofundamentarse, al tiempo que consideran a las teorías alternativas como variantes de su propia explicación. Por esta vía se vuelve a la alternativa entre lo empírico y lo trascendental, el positivismo y la escatología, por lo que la solución se repite: negar que exista el ser humano y este sea responsable del círculo sin salida en que se encuentra el saber. Así, lo que queda claro al finalizar *Las palabras y las cosas* es que “el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano” (1968: 375).

6. De *Las Meninas* a *Esto no es una pipa* (*Ceci n'est pas une pipe*)

El texto foucaultiano *Esto no es una pipa* -en alusión a la pintura del belga René Magritte del mismo título- tiene dos versiones. La primera se publicó pocos meses después del fallecimiento del pintor, acaecido en agosto de 1967, y como homenaje póstumo⁴⁵; por lo tanto, sigue a *Las palabras y las cosas* pero antecede a *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*. La segunda versión aparece en 1973 y constituye una ampliación de la anterior, lo que supone una excepción en la norma foucaultiana de no retocar sus textos en caso de reedición; Foucault, incluso, se resistía a que fueran reeditados, dado que ya habían realizado la función que debían cumplir: cuestionar consensos e investigar límites⁴⁶.

El análisis de *Esto no es una pipa* constituye la segunda incursión estética del filósofo, tras *Las Meninas*⁴⁷. Foucault utiliza la pintura de Magritte para materializar su filosofía bajo ropajes estéticos, ya que en *Esto no es una pipa* refleja varios de los temas que acaba de teorizar (la semejanza, la similitud) junto a otros que ven la luz en *El*

⁴⁵ El texto aparece, el 15 de enero de 1968, en *Les cahiers du chemin*. En 1973, la editorial Fata Morgana publicó una edición ampliada -especialmente, el capítulo V- junto a dos cartas del propio Magritte. Esta versión es la base de la traducción castellana publicada por Anagrama en 1981, que también incluye un Prefacio de Guido Almansi, elaborado para la edición italiana (Serra e Riva, Milán, 1980).

⁴⁶ Magritte escribió dos cartas a Foucault. La primera, con fecha de 23 de mayo de 1966, a raíz de la publicación de *Las palabras y las cosas*; la segunda, fechada el 4 de junio de 1966, responde a una carta anterior del filósofo. Ambas ocupan las páginas finales de la edición de Fata Morgana (y, por lo tanto, de la versión de Anagrama); es probable que las cartas animaran a Foucault a escribir un ensayo sobre el pintor.

⁴⁷ En el Apéndice de *Michel Foucault: una ontología de la actualidad* se incluye una versión libre de la obra.

orden del discurso (los enunciados, la verdad discursiva). Al tiempo, pone en práctica su metodología: la sospecha de que el cuadro de Magritte es un caligrama roto ¿no es una conjetura de tipo “arqueológico”? Por otro lado, la descomposición de la pintura en una figura y un texto -que se repite como título- ajenos a la representación naturalista, ¿no recuerda los trabajos estructuralistas, tan en boga en esos años? Así, en el segundo capítulo del ensayo foucaultiano, titulado “El caligrama deshecho”, se plantea la imposibilidad de que el texto inscrito en el cuadro desmienta al dibujo que acompaña, pese a que niegue su existencia porque “tan sólo podrá haber contradicción entre dos enunciados, o en el interior de un solo y mismo enunciado” (1981: 31). Sin embargo, en la pintura solo existe un enunciado y no puede contradecirse, puesto que el sujeto de la oración es un pronombre demostrativo (“*Esto*”).

Enunciado y dibujo son contenidos irreducibles que llevan en sí un específico criterio de verdad, pero en la pintura ambos conforman una única obra: ¿se trata de duplicación, choque o una muestra de su independencia mutua? El hecho es que el principio de representación pictórica se ve completamente alterado por la introducción de un texto que niega la figura; como Foucault señala, quizás no se trate de una contradicción porque ambas realidades son inconmensurables, pero es evidente que el enunciado distorsiona la comprensión de la pintura. El espectador se pregunta qué no es una pipa: ¿el objeto enmarcado en la pintura, la oración o la pipa que flota sobre ambas? El motivo de la extrañeza que provoca la obra de Magritte no estriba tanto en el uso de lenguajes diferentes cuanto en los principios que los rigen, ya que implican una subordinación:

En la pintura occidental de los siglos XV a XX han dominado, creo, dos principios. El primero afirma la separación entre representación plástica (que implica la semejanza) y referencia lingüística (que la excluye). Se hace ver mediante la semejanza, se habla a través de la diferencia (1981: 47)

Lenguaje e imágenes no se entrecruzan ni mezclan en igualdad de condiciones porque la imagen se subordina al enunciado o este a la imagen; esta regla admite una excepción que es el caligrama, donde las estructuras de ambos lenguajes se confunden: el dibujo duplica el texto, con lo que lúdicamente desaparecen las oposiciones tradicionales entre mostrar y nombrar, figurar y decir, mirar y leer. La subordinación de un sistema a otro

ha sido abolida por una parte de la pintura contemporánea -Klee, Kandinski- mediante la introducción de signos -letras o signos de otro tipo: flechas en Klee- en las representaciones; en el caso de la pintura actual se trata del cruce de dos lenguajes en la misma obra, uno que alude a la semejanza pictórica y otro referido a la capacidad significativa.

El problema surge cuando la representación utiliza el criterio de la semejanza como norma de validez de las imágenes, con lo que mediatiza la relación entre una obra y su modelo a través del enunciado: “Lo que veis es aquello” (1981: 49). El juego de Magritte resultó incomprensible hasta el momento en que la pintura separó el dibujo del color, atribuyó a este una existencia material y rechazó la necesidad de la representación. El pintor belga parece respetar la semejanza clásica -incluso uno de sus cuadros se titula “La representación”- y retroceder respecto al proyecto de las vanguardias. Sin embargo esto es solo aparente puesto que la primera pipa, además de duplicarse en una segunda de mayor tamaño, va acompañada de un enunciado que la impugna. De esta forma, Magritte distorsiona la comprensión de la pintura porque, si bien el mensaje no contradice al dibujo -como señala Foucault- provoca perplejidad en un espectador que lee lo contrario de lo que espera; el enunciado anula la representación que funda la pintura.

El filósofo utilizó *Las Meninas* como modelo de la episteme clásica que validaba las semejanzas defendidas por Descartes (orden y medida). Al dar ese paso, el lenguaje pierde sus poderes mágicos y ocultos, al tiempo que las palabras abandonan su carácter de signo-marca para limitarse a indicar cosas. La obra de Velázquez constituye la expresión más elaborada de la representación mostrándose a sí misma, liberada del ente saturado de analogías que fue el ser humano renacentista. La desaparición del creador permitió que los objetos rompieran su sumisión y expresaran sus potencialidades; así, la pareja real tan solo se percibe como reflejo en un pequeño espejo. Foucault utilizó esta pintura para exponer la tesis central de su libro: el ser humano no es la invención más antigua ni más reciente del saber, sino producto de configuraciones epistemológicas que se modifican con el paso de los siglos.

Sus análisis sobre *Las Meninas* ofrecen claves para comprender los realizados sobre *Esto no es una pipa*. En la pintura de Magritte vuelve a fallar la representación, pero no tanto porque se encuentre ausente su fundador o sostén, como en el cuadro de Velázquez, cuanto por el hecho de que chocan enunciado y dibujo. No solo en esta obra, ya que en numerosas obras de las pinturas del autor belga se encuentra ausente el ser

humano, que se muestra de espaldas (*Décalcomonie*), fragmentado (*Les liaisons dangereuses*) o mencionado pero ausente (*Les vacances de Hegel*); también desaparece la representación por semejanza que conservaba el pintor español (caso de *Le soir qui tombe*). El propio título de sus obras coarta los intentos de establecer semejanzas porque nos confunden y alejan de ellas: “Magritte deja reinar el viejo espacio de la representación, pero sólo en la superficie, pues ya no es más que una piedra lisa que porta figuras y palabras: debajo, no hay nada (1981: 61). Se ve que este artista enlaza con los proyectos vanguardistas, aunque por un camino diferente al que transitaban sus defensores explícitos.

Magritte invierte la corriente de los últimos siglos al combatir la semejanza para recuperar la similitud. *Las palabras y las cosas* declaraba el fin de la última en beneficio de la primera, al menos desde el Renacimiento: “De entonces en adelante tendremos semejanza (el hombre puede tener cara porcina, parecerse a un cerdo), no similitud (el hombre de la cara porcina no tiene que compartir la porcinidad del puerco)” (Almansi, 1981: 11). En la episteme renacentista, como se recordará, la semejanza entre las cosas explicaba el mundo, mientras la similitud relacionaba niveles distintos de realidad. En cambio, la episteme clásica altera la conexión entre ambas; la similitud cae fuera del dominio cognoscitivo por considerársela un burdo empirismo, al tiempo que la semejanza se convierte en la base representacional. A partir del abandono de la similitud surgen dos tipos de análisis que se aproximan con el paso del tiempo. Por una parte, el que explica las representaciones en un gráfico ahistórico y simultáneo de comparaciones; por otro, el análisis que da cuenta de la semejanza partiendo de una repartición esquemática de sus similitudes desordenadas (1968: 75-76). El último permite concebir la vida a partir de discontinuidades ontológicas. *El orden del discurso* no analiza las diferencias entre ambos sino que, en conjunto, alude a aspectos que adopta la representación; así, en relación con la similitud, indica que una obra clásica como *Odisea* inspira discursos diferentes en la misma época, como la traducción realizada por Bérard o el *Ulises* de Joyce (1987: 23)⁴⁸.

En su texto sobre Magritte, el filósofo retoma y desarrolla la distinción entre semejanza y similitud, al tiempo que recupera la última en contra de la primera porque la semejanza se encuentra al servicio de la representación y depende de un modelo que

⁴⁸ En este contexto, conviene recordar la crítica de Nietzsche a la semejanza: “Pero la tendencia predominante a considerar la semejanza como lo idéntico -tendencia ilógica, pues no hay nada que sea idéntico en sí- creó el fundamento mismo de la lógica” (*La Gaya Ciencia*, aforismo 111).

reproduce; en cambio, la representación por similitud autonomiza una obra respecto al origen de la cadena causal. Mientras la semejanza defiende el enunciado “Esto es eso o aquello”, la similitud “da a ver lo que los objetos reconocibles, la siluetas familiares ocultan, impiden ver” (1981: 68). Esto sucede porque cada similitud mantiene un núcleo de originalidad respecto a las representaciones vecinas y es irreductible a ellas, lo que anula el mundo de las semejanzas. En este sentido, Magritte señala que las similitudes pertenecen a las cosas porque son gradaciones dentro de un parámetro, mientras las semejanzas forman parte de un pensamiento que constituye relaciones a partir de sensaciones (1981: 83-84).

Si se comparan ambas pipas en busca de semejanzas se ve que estas no existen, a no ser que se convierta el hecho de ser pipas en base para ello. Si fuesen semejantes habría que preguntarse cuál es la original o la copia; el enunciado “Esto no es una pipa” impide plantear así las cosas porque afirma que el dibujo de una -o de ambas- no representa una pipa, lo que destruye el intento de fundar la visión sobre el par objeto-reflejo⁴⁹. Además, el hecho de que una fuese semejante a una pipa real cuestionaría la finalidad de la otra; también habría que preguntarse qué significado tiene el que una pipa esté dentro de una pintura y la otra también (aunque fuera del cuadro que reproduce la primera, de menor tamaño). La pipa pequeña está doblemente enmarcada y figura sobre un enunciado que, a su vez, da título a la pintura; quizás, a su pesar, la relación entre enunciado y título alienta una semejanza con el fin de abolir un referente externo al cuadro (la semejanza por antonomasia).

Resulta más fácil argumentar que la similitud es una característica de las pipas porque no son la misma, ya que no se trata de un original y de una copia ampliada (basta observar el acabado de ambas para convencerse de ello) sino que constituyen figuras diferentes que cumplen una misma función: mostrar, al primer golpe de vista, que parecen la pintura de una única pipa real, aunque no lo sean. Magritte, probablemente, buscaba esa confusión y, a partir de ella, el espectador reconoce su error -el equívoco de la semejanza- y se ve obligado a buscar las diferencias. Foucault señala que, mientras la semejanza implica siempre la misma acepción (“Esto es eso”), “La similitud multiplica las afirmaciones diferentes, que danzan juntas, apoyándose y cayendo unas sobre las otras” (1981: 68). Así, la semejanza se reconoce como error y el

⁴⁹ Foucault, en *Las palabras y las cosas*, trató el problema del original y su reflejo o copia a partir de la segunda figura de la semejanza, la emulación: “Hay en la emulación algo del reflejo y del espejo; por medio de ella se responden las cosas dispersas a través del mundo” (1968: 28). La destrucción del par objeto-copia en el arte contemporáneo constituye un ataque añadido a la representación por semejanza.

observador que dice “No, espera, las pipas se parecen pero son diferentes” se sitúa del lado de la verdad.

Afirmar la similitud es impugnar la relación original-copia porque todos los elementos son ambas cosas a la vez; el paso libera al arte de su tradicional servidumbre respecto a la realidad y rompe las continuidades reconocibles. Así, la pintura comienza una cadena de relaciones que no se justifican ante el observador ni le facilitan la tarea de reconocer el mundo a partir de una creación original. Se dejan de lado los grandes progresos del arte clásico en el dominio de la perspectiva y la expresividad de las figuras como servidores de la continuidad. La composición debe crear mundo independientemente del exterior e, incluso, sin ser fiel al mundo por ella instaurado. Al igual que la pintura de Velázquez constituye el mejor ejemplo de cómo la episteme clásica se concebía a sí misma, la de Magritte -no necesariamente la que aquí se analiza, ni forzosamente este artista- exponen la concepción que la nueva episteme tiene de sí, que olvida al ser humano y sitúa en ciencias recientes el origen de un nuevo saber.

Tras la muerte de Dios, anunciada por Nietzsche/Zaratustra, viene la del hombre, su asesino; tras la exaltación y clímax del desnudo en el clasicismo (Cánova, Ingres), el cuerpo se descompone (Picasso), sueña (Dalí) o muestra el vacío de su ausencia (Magritte). En las obras del pintor belga se reconoce, como en las clásicas, elementos familiares. Lo peculiar es que la representación solo lo es de sí misma y no garantiza que haya nada en el mundo (como en el cuadro de Velázquez: la princesa Margarita, el rey Felipe IV, la reina Ana de Austria, cortesanos y doncellas) que se corresponda con ambas pipas. La ausencia plantea un serio conflicto a la semejanza en el caso de que el artista no deseara reproducir en su obra otra cosa que una imagen mental (como parece ser el caso); por ello, el enunciado “Esto no es una pipa” niega la semejanza entre representación y realidad, lo que inicia una cadena de similitudes que invierte las relaciones usuales entre arte y mundo.

Foucault eligió a Don Quijote como ejemplo de la caducidad de la episteme renacentista y a Velázquez como prototipo de la clásica; a Sade como muestra de caducidad de la última y a Marx y Darwin como ejemplos relevantes de la que imperaba en el siglo XIX. En esa línea, es posible creer que el filósofo busca otra figura que supere la episteme actual; en el lado de la normalidad ha colocado ejemplos excelsos mientras en el de las rupturas a extravagantes geniales (entrañables: Don Quijote; aborrecibles: Sade). Nietzsche, Bataille y Artaud profetizan un nuevo tipo de saber, pero en la lista faltaba un artista plástico. Foucault no elige a un autor de indiscutible

influencia (como Picasso) sino a alguien sorprendente, ya que es insólito encasillar a un pintor en un estilo denominado “metafísico”, como sucede con Magritte; quizás el filósofo reconoció en el belga al genio que necesitaba para encarnar un modo peculiar de contemplar el mundo, que es el nuestro: “Magritte se convierte para Foucault en el poeta por excelencia: el cazador de las similitudes perdidas, pariente cercano del loco” (Almansi, 1981: 12).

Don Quijote estaba alienado porque buscaba similitudes que habían desaparecido, descompuestas en el trasfondo indiferenciado que formaba el mundo. Sin embargo, el pintor metafísico se convierte en un poeta que las recupera y recrea para el espectador ya que, como señaló el autor de *Las palabras y las cosas*: “el poeta es el que, por debajo de las diferencias nombradas y cotidianamente previstas, reencuentra los parentescos huidizos de las cosas, sus similitudes dispersas” (1968: 56). El bardo, paradigma de la innovación desde Grecia -como recordó Hölderlin y corroboró Heidegger- escucha otro discurso, el que se desarrolla bajo la superficie de las cosas donde se encuentran similitudes que los demás ignoran. Si el alienado funde todos los signos en un juego de semejanzas salvajes quien crea palabras escucha un mensaje que no es emitido por ningún ser humano sino por el lenguaje mismo y las cosas. Homero y Hölderlin vuelcan la similitud sobre las palabras -signos para el artista- que la ocultan y preservan; alienados y artistas constituyen los dos extremos de la configuración del saber.

En el proceso de ruptura de la semejanza conviene recordar a Roussel, quien daba curso libre a los fonemas al desarrollar narraciones creadas por el propio lenguaje, dado que partía de una frase que, por combinación de similitudes fonéticas, desencadenaba una historia. Roussel rompe la relación que las palabras mantienen con las cosas al jugar con signos que ocasionan historias gracias a la similitud que guardan con la oración creada (único momento original del proceso artístico). La narración, frente a la frase, guarda una posición parecida a la que mantienen ambas pipas entre sí; quizás en el escritor el comienzo esté claro -si creemos que *Cómo escribí algunos libros míos* es su último libro- frente al problema de establecer el inicio pictórico. Sin embargo, tanto en Roussel como en Magritte un primer elemento elegido al azar inicia una cadena de similitudes autónomas que solo responden ante sí; entonces desaparece el sujeto fundador, el lenguaje se independiza y se clausuran las semejanzas; como afirma el propio Magritte: “Me complace que usted encuentre una semejanza entre Roussel y lo que yo puedo pensar que merece ser pensado. Lo que él imagina no evoca nada

imaginario, evoca la realidad del mundo que la experiencia y la razón consideran confusamente” (1981: 88).

Capítulo III. Crítica de la razón democrática

1. Friedrich Nietzsche y la genealogía

Ha sido frecuente considerar que, con el propósito de superar los obstáculos de su arqueología, Foucault inició una etapa genealógica que se extiende a lo largo de los años setenta⁵⁰. En el capítulo que ahora se inicia no se discute la apuesta genealógica, pero se considera resultado de la confluencia de factores biográficos, sociológicos y, por supuesto, filosóficos. En primer lugar, hay que destacar que los temas que preocupan a Foucault en los años setenta, como el poder, distan de encajar en la corriente estructuralista; no digamos en la fenomenológica o existencialista. No obstante, y pese a sus diferencias con el marxismo, es obvio que el filósofo comparte con esta corriente su interés por la política hasta el punto de reivindicar la obra del pensador alemán: “¿Qué hace Marx cuando, en su análisis del capital, encuentra el problema de la miseria obrera? (...) Marx ha realizado un análisis de la producción en lugar de denunciar un robo” (“No al sexo rey” en *Dits et écrits* III, 1994: 258). Aunque gran parte de los temas y reflexiones foucaultianas difieren del marxismo francés, la genealogía es el trabajo del filósofo que más se aproxima al marxismo hasta el punto de acercarse al maoísmo (Eribon, 1992: 299).

En su trabajo es inevitable que influyan los acontecimientos que, a finales de los sesenta, conmocionaron las sociedades occidentales. Esos años contemplaron una contestación masiva al sistema de poder vigente y, como representante suyo, al saber que se difundía desde las universidades; en respuesta a esas demandas, y con el fin de desactivar la fuerza de la Universidad de Nanterre (en buena medida, foco de las protestas), se creó la de Vincennes. Las protestas no estaban guiadas por el hambre, la falta de futuro ni la ausencia de libertades políticas, ya que estallaron en un momento de prosperidad y respeto a derechos políticos como la libertad de expresión o sufragio. Pese a ello, una parte importante de la población -especialmente, los jóvenes- estaban convencidos de no vivir en una auténtica democracia; en un país como Francia, gobernado con mano dura por el general De Gaulle, la convicción tenía visos de realidad. En ese contexto resulta lógico que el tema del poder -es decir, de los

⁵⁰ Así lo afirma, por ejemplo, Miguel Morey en su Introducción a *Un diálogo sobre el poder*. No obstante, el comentarista cambiará después de opinión, como se comprueba en la Introducción que escribió para otra obra foucaultiana, *Tecnologías del Yo* (ver bibliografía).

mecanismos reales de gobierno, ausentes en la Constitución de un Estado- adquiera relieve y que los pensadores distinguan, por ejemplo, entre derechos formales y reales, poder auténtico y aparente.

Fruto de la convicción de que no se vivía en una democracia plena fue la creación, a comienzos de 1971, del Grupo de Información sobre las Prisiones (G.I.P.) con el fin de denunciar la situación de las cárceles y en el que Foucault desempeñó un papel destacado; no se puede dudar que esta experiencia tuvo gran influencia en la redacción de *Vigilar y castigar*. El G.I.P. amparaba las revueltas que se daban en las prisiones, autónomamente o fomentadas por la propia actividad del Grupo; al considerar a los encarcelados como víctimas del sistema, el G.I.P. les pide que hablen, tanto ellos como los empleados de las cárceles, con el fin de contar lo que sucede en el interior de los recintos. Entre 1965 y 1966, Foucault había colaborado con el gobierno conservador francés en un proyecto de reforma educativa, lo que hizo que fuera contemplado con desconfianza por intelectuales de filiación izquierdista; su trabajo a favor de los presos e, incluso, su enfrentamiento con la policía modificaron esa imagen.

Cuando se producen los sucesos de mayo de 1968, el filósofo se encontraba en Túnez. A raíz de ellos regresa a Francia y es nombrado responsable del departamento de filosofía de Vincennes durante sus dos primeros cursos (1968-1970), que contemplaron la participación masiva de alumnos y profesores en todo tipo de actividades políticas; durante el segundo curso (1969-1970), Foucault imparte clases sobre Nietzsche. Un año después entra como docente en el Collège de France, pero sus lecturas del año precedente, además de inspirarle un famoso texto (*Nietzsche, la genealogía, la historia*) marcan su desarrollo intelectual durante la década venidera. El filósofo francés comparte con el alemán el interés por la historia de la verdad y la preocupación por asuntos que la historiografía consideraba de escaso relieve (el cuerpo, las disciplinas,...); la reivindicación de estos temas coincide con el trabajo que llevan a cabo en ese momento Philippe Ariès, Georges Duby y parte de la Escuela de los Anales.

La influencia de Nietzsche en este momento se explica por varias razones. En primer lugar, el agotamiento de sus temas anteriores, como la incapacidad señalada de las epistemes para explicar los cambios y la insuficiencia de *La arqueología del saber* para resolver las deficiencias que lastraban al concepto; pese a su esfuerzo, Foucault no aclara el origen o finalidad de las epistemes ni valora el presente porque cada episteme es ciega para sí misma en su periodo hegemónico. De esta manera se muestra incapaz de cuestionar el presente y, por esa vía, la apuesta por tal concepto impide al pensador

criticar su entorno. Al desconocer la generación epistémica y los factores que inciden en su desarrollo se vuelve imposible transformar la realidad, por lo que la filosofía es una reflexión consciente sobre el pasado pero inútil en el presente; por lo tanto, más próxima a la metafísica de lo que hubiera deseado su creador.

La genealogía nietzscheana parece un antídoto ideal para ese problema porque investiga cómo se ha llegado a ser lo que se es: describe los instrumentos de fuerza y los derechos violados, al tiempo que señala los mecanismos de transformación del presente. La influencia de Nietzsche se nota en el estudio del cuerpo y la potestad que lo disciplina, ya que entiende al individuo y su comportamiento como efectos del poder. Sin embargo, para superar la división tripartita de la producción foucaultiana (arqueología-genealogía-gubernamentalidad) debe señalarse que el tema del dominio entronca con *Historia de la locura en la época clásica* porque, en esta obra, su autor desbroza los factores que influyen en la experiencia y nos constituyen como sujetos de cierto entramado social. El mismo Foucault señala: “Cuando lo pienso ahora, me pregunto de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica* sino del poder” (“Verité et pouvoir” en *Dits et écrits* III, 1994: 146). Así, el dominio no constituye un tema arqueológico porque sobrepasa los niveles de institucionalización y capacidad enunciativa que estudiaba la arqueología.

El término “genealogía” es correcto si se entiende menos como estudio de los factores que en el pasado han condicionado un hecho que una focalización en sus orígenes y evolución. La genealogía se propone mostrar que todo lo que surge, como hecho o verdad “se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón” (Nietzsche, *Aurora*, aforismo 1)⁵¹. Nuestras creencias no nacen de acuerdos racionales entre partes que ceden algo de sí mismas por el bien común sino que resultan de actos de fuerza que, al alcanzar su objetivo, borran su origen bastardo de la memoria colectiva; por eso constituye una paradoja o una mentira poner de relieve lo que, a fuerza de relegar, no se ve ni admite, como ocurre con las condiciones que impugnan los valores humanitarios.

Los fenómenos que importan a una historia clásica o moderna no tienen porqué impresionar a la genealogía; si así fuese entonces la peculiaridad de la apuesta radicaría en su elección de los temas, lo que la reduciría a ser una corriente historiográfica más.

⁵¹ En la misma línea: “De este modo, la *fuerza* de los acontecimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su grado de asimilación, en su carácter de condición vital” (*La Gaya Ciencia*, aforismo 110).

Por el contrario, la genealogía está a medio camino entre la historia y la filosofía, el análisis del pasado y su reconstrucción; así, en *Genealogía de la moral*, el filósofo alemán afirma que el concepto “bueno” no designa algo generoso o útil sino que es un término que los nobles se aplicaron a sí mismos y su obrar “como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo” (1986: 31). La arqueología estudiaba enunciados y discursos mediante el acceso al archivo del que procedían, lo que prescindía del ser humano, sus deseos o expectativas y se basaba en el cruce de los enunciados y los saberes así producidos. La genealogía, por el contrario, presupone una voluntad de poder que se expresa en el sometimiento, por la fuerza, del inferior al superior (o la sumisión voluntaria de los débiles con el fin de sobrevivir).

La voluntad de poder, ajena al individuo concreto, deja su huella en el mundo mientras la razón, en un esfuerzo casi hegeliano por encontrar sentido a lo real, justifica la existencia de tal voluntad convencida de su beneficio; como se estudia el pasado para aceptar los orígenes, la racionalización constituye una falsedad retrospectiva. La utilidad de una institución no demuestra su necesidad ni la justifica porque esa es una de las vías por las que miente la razón. Bien mirado -parece decir Nietzsche- casi todo lo que existe puede ser justificado utilitariamente porque desempeña alguna función (o se la encuentra rápidamente); por ello, la utilidad no constituye la causa de su presencia. Los pensadores pueden inventar cuantos beneficios deseen para una práctica sin avanzar un paso hacia su comprensión.

La voluntad de poder, principio gravitacional de las relaciones humanas, es una fuerza dominante que se complementa con el azar para comprender el nacimiento de los hechos sociales. Voluntad y azar constituyen la cara y cruz de las capacidades humanas y es significativo que la razón occidental, de base socrática e ilustrada, ignore y olvide la concurrencia del azar y la fortuna -en el sentido que da Maquiavelo al término- en la gestación de un fenómeno. La razón oculta su escaso dominio del mundo concibiendo causas que no existían cuando nacieron los fenómenos, inventa una naturaleza que, si tiene éxito la explicación, se convierte en la “verdadera” realidad del fenómeno; Nietzsche señala en *Consideraciones intempestivas*: “esta primera naturaleza fue ella también, en otro tiempo, una segunda naturaleza, y esta segunda naturaleza victoriosa se convierte en una primera naturaleza” (1932: 94).

El autor de *La genealogía de la moral* afirma que el desarrollo de una costumbre o una institución no constituye un progreso hacia una meta prevista en los comienzos por un demiurgo, ni una depuración lógica o práctica desde un origen imperfecto o

caótico hasta un orden racional. Por ello, lo real sufre una existencia más precaria de lo que presupone cualquier apelación a la utilidad, ya que depende de los apoyos que recibe y las resistencias que supera en un conflicto eterno. El único progreso sería el que encaminara el fenómeno hacia un poder más grande, aunque esta idea no sea compartida por Foucault en coherencia con las dudas que le provoca la voluntad como fuerza explicativa (la experiencia fascista y la Segunda Guerra Mundial probablemente tuvieron mucho que ver en ello).

Ante la pregunta de cómo se llega a creer que algo materializa la verdad, Nietzsche es tajante: se impuso con sufrimiento y lágrimas, aunque se haya olvidado esta fase de dolor: “tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. <Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria>” (1986: 69). Nada de racionalidad, utilidad ni contractualismo: otros han pagado en sus carnes el coste de los valores. Nuestros antepasados comprobaron lo que le sucedería a quien discutiese las normas o las pusiese en tela de juicio. La genealogía sostiene que la crueldad en las leyes y humillaciones, o las ejecuciones públicas, solo muestran que la los individuos no han aceptado todavía los valores porque su memoria es frágil.

La atrocidad muestra el vigor de las fuerzas que imponen las normas y la obligación de cumplirlas. Cuando la moral pasa a la memoria colectiva entonces la crueldad resulta innecesaria, por lo que las penas se dulcifican. Las normas sociales se convierten en morales, sancionadas internamente por la razón y externamente por la vergüenza y el escándalo. Nada de procedencia divina; antes bien, origen cruelmente humano. Una genealogía llevada a su extremo sospecha de todo lo que se ofrece como verdadero y desconfía de la entera historia humana. Cuando Nietzsche, en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se pregunta en qué consiste la cualidad denominada “verdad”, responde que es una violencia ejercida sobre el mundo fenoménico (único real). La presión se realiza con el fin de generar conocimiento mediatizado por deseos y expectativas imponiendo conceptos estables.

Las verdades son metáforas empleadas durante mucho tiempo, así que la genealogía debe mostrar ese origen y las fuerzas que las materializan. El asunto tiene otro aspecto y es la firmeza con la cual el género humano defiende una verdad construida de esta manera. Se olvida la información sensible, abstrae metafóricamente - se miente, pues, inconscientemente- y, además, nos volvemos intolerantes con quienes siguen diferentes juegos. La consecuencia de todo ello es un sistema político que divide

la sociedad y convierte al conocimiento en cómplice de la desigualdad: “En el ámbito de estos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados” (1990: 26). Aunque no todo conocimiento cumpla esa función -lo que acarrearía que la propia crítica nietzscheana fuese estéril- ese parece haber sido el caso hasta la fecha⁵². El saber, lejos de liberar, contribuye a dominar al ser humano para que sirva a un poder beneficiado por sus capacidades.

El reverso del conocimiento es la existencia de una conciencia que lucha por imponerse sobre los instintos y tiene carácter moral, ya que busca la verdad y defiende la veracidad. Como almacén de las verdades-metáforas y producto de una reflexión volcada sobre sí misma, la humanidad ha desarrollado esta capacidad para salvaguardar sus descubrimientos. El problema es que la conciencia constituye una creación tardía, por lo que se revela débil e inexperta frente a unos instintos que frecuentemente la someten, algo de lo que debemos alegrarnos: “De no existir el vínculo conservador de los instintos, que es infinitamente más fuerte [que la conciencia], y la virtud reguladora que ejerce en el conjunto, la humanidad tendría que haber perecido a causa de sus juicios pervertidos” (*La Gaya Ciencia*, aforismo 55). El filósofo alemán critica la imposición de la conciencia sobre los instintos porque conllevan el debilitamiento y decadencia de una cultura; en cambio, la genealogía foucaultina la rechaza porque somete ciertas fuerzas -la sinrazón, el placer sexual creador o heterodoxo- al precio de la desdicha, la marginalidad y el ostracismo; Bataille sirve de mediador entre la genealogía nietzscheana y la foucaultiana debido a su reivindicación del éxtasis provocado tanto por el desenfreno como por sacrificios rituales. Foucault continúa el esfuerzo de Bataille por recuperar las vidas y saberes sometidos, declarados “infames”, para superar la necesidad de inmolar víctimas expiatorias.

Para Nietzsche, la muerte de Dios constituye el factor clave para comprender el declive de las verdades que adquirirían carácter sagrado por su relación con la divinidad. Realizado el sacrilegio/deicidio, nada impide desvelar las demás falsedades y prejuicios sociales: “Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad” (1986: 175). En esa línea, la

⁵² La idea constituye una crítica a la Ilustración que Foucault no solo comparte sino que amplía. Nietzsche alaba el espíritu crítico de la Ilustración, pese a la decadencia que supone la razón frente a la vida, mientras el filósofo francés -con la excepción de uno de sus últimos textos, titulado precisamente *¿Qué es la Ilustración?*- responsabiliza al movimiento del actual estado de represión y dominación consentida. Foucault invierte la manera en que los ilustrados se veían a sí mismos.

genealogía foucaultiana da por superada la religión y prescinde del carácter metafórico de la verdad; para reemplazarla busca textos y hechos donde el poder define lo que se debe creer. En esa línea concede una enorme importancia al hecho de que en las universidades alemanas del siglo XVIII se fundara una ciencia de la policía (*Polizeiwissenschaft*) que se ocupaba de la población. También investiga en los textos donde el poder se expresa sin pudor, como en el caso de la construcción de prisiones según el modelo panóptico de Jeremy Bentham. En buena medida, el filósofo francés abandona el problema de la naturaleza del conocimiento para ocuparse de su expresión práctica; el giro le lleva a analizar las verdades construidas en ciencias humanas y sus consecuencias prácticas. Se trata de una genealogía que expresa la voluntad de desenmascarar los mecanismos de alienación que se sostienen sobre el dominio. No obstante, cuando Foucault se refiere al poder no queda claro si alude a fuerzas capitalistas y burguesas, mecanismos estatales o alguna otra cosa.

Se pueden citar otros autores que constituyen un fondo apropiado para la genealogía. En primer lugar, un texto ya comentado, *Dialéctica de la Ilustración*, donde Horkheimer y Adorno reflexionan sobre el destino sufrido por el cuerpo en la cultura europea; su disertación recorre una breve historia que arranca con los primeros padres de la iglesia y concluye con el fascismo que antecede la Segunda Guerra Mundial. Su historia muestra un sujeto impregnado de una sexualidad temida por las autoridades y controlada mediante la religión y las normas de decencia. La *Dialéctica* contempla al cuerpo como objeto de dominio por unos poderes que le convierten en tema privilegiado de reflexión. Posteriormente, Adorno, en un conjunto heterogéneo de escritos publicados con el título de *Minima moralia*, proporciona temas interesantes para la genealogía, como la apuesta por los vencidos -que, a su vez, se encontraba en Walter Benjamin- en sus reflexiones sobre historia: “Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia” (1987: 151). Esa relación vuelca todo el peso de la realidad en la perspectiva de los vencedores y deja de lado lo accidental para una lógica del dominio que oculta lo que permanece al margen de la victoria; por ello es necesaria una historia escrita desde el punto de vista de los sujetos y saberes sometidos. Resulta obvio que la máxima adorniana de que se debe dignificar lo que parece trivial y grotesco fue atendida con gran interés por Foucault. Para el filósofo de Frankfurt constituye una prueba de sabiduría el intento de cambiar la perspectiva bajo la que aparecen normalmente las cosas con el fin de descubrir rostros infrecuentes; en la última disertación de *Minima moralia* escribe: “Es preciso fijar perspectivas en las

que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme” (1987: 250)⁵³.

El inicio de la genealogía foucaultiana se encuentra en un artículo de 1964 -al que se aludió con anterioridad- donde el filósofo reflexiona sobre el papel realizado por tres maestros de la sospecha: Nietzsche, Freud y Marx; un análisis hermenéutico de las obras de estos autores asienta las bases de la genealogía. En el artículo se contraponen dos formas de hacer filosofía; por una parte la tradicional, a la que se acusa de empeñarse en una profundidad que, en el peor de los casos, es hipócrita y resignada mientras en el mejor “es un juego de niños” (1967: 187). Por otra está la hermenéutica, cuyo origen se sitúa en el Nietzsche que concibe la filosofía como una especie de filología sin fin. Frente a la búsqueda de profundidad, la obra nietzscheana se desarrolla en permanente ascenso, en una búsqueda de las cimas (como se ve en los movimientos del profeta Zaratustra).

Desde las alturas, la profundidad se contempla como superficialidad porque la filosofía debe centrarse en fenómenos que parecían inconexos, extraños al mundo o unilaterales. La hermenéutica descubre formas insospechadas bajo el aspecto que, en una primera ojeada, muestran los oficiantes dionisiacos o, lo que viene a ser lo mismo, elabora nuevas máscaras bajo el requisito de que los participantes cumplan un papel acorde con la representación. En este sentido se puede definir la genealogía como una hermenéutica especializada en buscar los orígenes (Nietzsche) o acentuar el papel de los poderes y del azar en los acontecimientos. En el curso del 7 de enero de 1976, Foucault afirma:

En dos palabras: se podría decir que la arqueología sería el método propio de la analítica de las discursividades locales y la genealogía la táctica que hace jugar, a partir de las

⁵³ Las coincidencias entre Foucault y la Escuela de Frankfurt terminan aquí. Uno de los más conocidos representantes de la segunda generación frankfurtiana, Jürgen Habermas, en su artículo “La modernidad inconclusa” (*El Viejo Topo*, nº 62, 1981: 45-50) distingue tres tipos de conservadurismos y en uno de ellos, el de “los jóvenes conservadores” incluye a Bataille, Foucault y Derrida porque, entre otros motivos, “oponen maniqueamente a la racionalidad instrumental un principio que es accesible sólo a la evocación, a saber, la voluntad de poder, la autoridad soberana, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético” (1981: 50). En esa línea, Habermas se perfila como el gran opositor europeo a Foucault, pese a que este nunca respondió a sus críticas.

discursividades así descritas, los saberes liberados que se desprenden. Esto, para restituir el proyecto de conjunto (*Dits et écrits* III, 1994: 167)⁵⁴

El siguiente artículo sobre el filósofo alemán, titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, data de 1971 y constituye su aportación a un homenaje póstumo a Jean Hyppolite. En el texto, Foucault propone abandonar las perspectivas que convierten la utilidad en una justificación de los valores ya que, por el contrario, su existencia se debe a luchas, trampas y rapiñas. La genealogía es tan gris y puntillosa como otros saberes en recopilar datos y estudiarlos, por lo que su especificidad radica en retomar lo dicho, pensado y documentado y buscar maneras nuevas de pensarlo. También constituye un modo de historiar que prescinde del progreso para centrarse en los diferentes momentos de un proceso; como señala Foucault en el artículo: “Platón, en Siracusa, no se convirtió en Mahoma” (*Dits et écrits*, II, 1994: 136).

La precaución más importante consiste en no inventar una historia que justifique concepciones tradicionales que, a su vez, amparan el presente. El genealogista que lucha contra las “significaciones ideales” y muestra los accidentes y fracasos no lo hace porque estos sean “más reales” que los aciertos y logros sino porque han sido silenciados. La historia conocida es la de los éxitos y voluntades fuertes que triunfan gracias a su ambición y perspicacia, por lo que el genealogista asume la tarea de mostrar las innumerables rupturas y reinicios: “es descubrir que en la raíz de todo lo que conocemos y somos no se encuentra la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (*Dits et écrits* II, 1994: 141). Este hecho convierte la genealogía en una tarea crítica.

La sustitución del éxito por el fracaso y del ser por el azar desmonta la metafísica del conocimiento que hacía de la verdad un bien en la estela platónica -de ahí el rechazo de Nietzsche al filósofo griego- y convertía el conocimiento en prerrequisito de las buenas obras. Contra esa línea de pensamiento, la genealogía enseña que ni la verdad ni el ser muestran una historia continua y que el bien y el mal resultan del azar; lo último, que era conocido por Kant, le hizo fundamentar la moral en una cuestión formal o intencional (Imperativo categórico). También la conciencia y el cuerpo son productos históricos tardíos cuya configuración revela marcas de derrotas pasadas. La genealogía critica tanto las éticas materiales como las formales porque cuestiona todas

⁵⁴ Es de notar el empleo del término “táctica” que, como se verá en el siguiente apartado, procede de sus lecturas de C.P.G. von Clausewitz.

las maneras tradicionales de pensar; además entre sus tareas se encuentra un cuestionamiento de la moral al demostrar que tiene orígenes impuros.

También se puede sostener que lo venerable ha tenido que perder sus signos de vida y momificarse para soportar los envites del tiempo. Como sostenía Nietzsche: “Cuando a una religión, a un astro o a un genio se le quita esta envoltura [de misterio] y se los condena a gravitar como astros sin atmósfera, no nos debemos asombrar de verlos secarse, endurecerse, esterilizarse en poco tiempo” (1932: 120). Frente a la invención de orígenes que salvaguardan el presente, al precio de acallar los temores y ocultar los sinsabores, la genealogía muestra cómo se han constituido los poderes vigentes. Lo lleva a cabo por dos caminos: la negación del sentido -ya comentada- y la reivindicación del azar en el curso de la historia. Ambos desvelan el verdadero fundamento social, por lo que su tarea es vista como una profunda crítica a la tradición y la moral; contra lo que han dicho las corrientes racionalistas que estudian ordenadamente el curso de los acontecimientos, el devenir carece de lógica y orden, y el presente de solidez.

La genealogía muestra la debilidad de los cimientos, lo que conlleva que nos semejemos al enfermo que está tanto peor cuanto más desconoce su mal y mantiene unos hábitos que lo aumentan; por ello, tras reconocer el problema, la única alternativa consiste en rectificar el modo de pensar y trabajar. Kant, en su opúsculo *La paz perpetua* (1795), sostiene que incluso un pueblo de demonios pueden llegar a acuerdos y leyes comunes; en cambio, para Foucault las guerras no cesarán nunca porque la humanidad “va de dominación en dominación” (*Dits et écrits* II, 1994: 145). El autor considera que la sociedad está en un estado de lucha permanente, lo que guarda relación con lo que Nietzsche llamaba “voluntad de poder”, que parte del deseo individual por dominar la producción y reparto de bienes (entre los que destaca el propio poder). El trasfondo antropológico de la genealogía está constituido por una lucha continua por la hegemonía en la que se participa, de manera voluntaria o forzada. Los poderosos abandonan las reglas que resultan inútiles para sus objetivos -aunque hubiesen tenido gran importancia en un pasado reciente- y buscan otras nuevas; por ese motivo, unos valores y costumbres sustituyen a otros como instrumentos en una batalla que se prolongará tanto como perdure la especie. En este punto se da una coincidencia con Adorno en la medida en que se sitúa lo racional o irracional en su contexto, no de manera apriorística, lo que soslaya la tentación de presentismo; así, la obra histórica de Foucault es la materialización de lo que Nietzsche, y en parte Adorno, prescribieron pero apenas realizaron.

El cuerpo constituye un tema privilegiado para la genealogía como expresión de las marcas de dominio, lo que se muestra en sus ritmos y hábitos. *La Gaya Ciencia* afirma: “¿Se ha pensado alguna vez en convertir en materia de estudio las diferentes divisiones de la jornada, las consecuencias de una fijación regular del trabajo, de las fiestas y de los días de descanso?” (aforismo 7). De nuevo, Nietzsche plantea el tema pero es Foucault quien muestra los resultados de una investigación realizada bajo ese principio; así alumbra, entre otras obras, *Vigilar y castigar*. Sobre el cuerpo señala el autor francés que no constituye una expresión libre de la fisiología sino que “está roto por ritmos de trabajo, descanso y fiestas e intoxicado por venenos (alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales conjuntamente)” (*Dits et écrits*, II, 1994: 147)⁵⁵. El curioso olvido del cuerpo como objeto de estudio debe subsanarse cuanto antes para comprender los mecanismos de poder; por ejemplo, los instrumentos de sumisión, gratificación y castigo.

La modernidad ha reemplazado la preocupación por el alma en beneficio del interés por el cuerpo, hasta el punto de que la concepción tradicional que hacía del último la prisión de la primera es invertida; se trata de un sometimiento del espíritu a la materia concebido por los ascetas en la convicción de que un cuerpo sometido encadenará al espíritu. En los últimos siglos se ha producido el cambio de una teocracia por una “somatocracia” de la que deriva una intervención del Estado en la vida, la relevancia de la medicina y una obsesión por la salud. Aunque una intromisión masiva - propia de agencias estatales como los ministerios de Sanidad y Seguridad Social- es posterior a la Segunda Guerra Mundial, sus orígenes se sitúan en el siglo XIX, en relación con la penalidad. Tras publicar *Vigilar y castigar* en 1975, el filósofo relaciona cuerpo y castigo, disciplina y poder en *La voluntad de saber* (1976) -primer volumen de su *Historia de la sexualidad*- donde mostrará una población cuidada y dirigida por el poder; de tal campo semántico nace el concepto de “biopoder”.

A la hora de cuestionar la genealogía, una primera crítica procede de Habermas, quien da la impresión de escribir *El discurso filosófico de la modernidad* para reprobar el trabajo foucaultiano. En primer lugar, Habermas ubica la genealogía en un presente compartido por las ciencias humanas, por lo que la primera corre el peligro de convertirse en una faceta de las segundas (1991: 299). En esta línea se pregunta si la genealogía no representa un peligro mayor que las humanidades para la independencia

⁵⁵ En la misma línea se sitúan las conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1974 (*Dits et écrits* III, 1994: 42).

de los individuos en el caso de cumplir el mismo objetivo de dominación, aunque inconscientemente. Al fin y al cabo, genealogía y humanidades vuelcan su atención en el pasado como vía para explicar el presente, aunque la primera intenta evitar este peligro sustituyendo progreso por ruptura y autor-sujeto por acontecimiento.

Mayor problema deriva del rechazo de Kant por haber convertido la antropología en clave para la comprender las actividades humanas en base al doble empírico-trascendental; Habermas -que se declara kantiano- vuelve la crítica contra la genealogía y señala que esta

representa el *papel empírico* de un análisis de tecnologías de poder cuyo objeto es explicar el plexo de funciones en que quedan insertas en la sociedad las ciencias del hombre; las relaciones de poder interesan aquí como condiciones del nacimiento y como efectos sociales del saber científico. Pero esta misma genealogía juega, por otro lado, el *papel trascendental* de un análisis de tecnologías de poder, cuyo fin es explicar cómo son en general posibles los discursos científicos sobre el hombre (1991: 328)

Para el pensador frankfurtiano, la genealogía defiende una perspectiva que no es empírica porque ninguna referencia fundamenta la científicidad del discurso. Como en el doblete kantiano, el problema radica en que no se puede prescindir de un aspecto para quedarse con el otro, ya que ambos se apoyan mutuamente. La genealogía parte de la convicción de que solo sus temas de estudio explican la formación del saber; de no ser así se dedicaría a analizar las condiciones formales de validez de un discurso o haría algo parecido a una historia de corte tradicional (aunque sobre campos novedosos, como el poder o el cuerpo). Además, es posible preguntar si esta forma de analizar las cosas puede prescindir de los parámetros de juicio del propio investigador y su entorno; para Habermas necesariamente se comparan formas de poder y técnicas de dominación porque ninguna se explica a partir de sí misma, pero tales confrontaciones se realizan desde la propia situación hermenéutica.

2. El imposible progreso: C. P. G. von Clausewitz

El general prusiano von Clausewitz, que vivió a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, se hizo famoso por afirmar que la guerra constituye una prolongación de la política; en

sus palabras: “una realización de la misma por otros medios” (*De la guerra*, 1992: 49). La idea, en boca de un militar competente que, además, era un lúcido intérprete de la obra de Maquiavelo, obligó a replantear la concepción vigente sobre la política. Aunque se estudió un primer cuestionamiento del progreso en el apartado sobre las epistemes, Clausewitz ofrece un segundo acercamiento al tema. El general duda del progreso cuando sostiene que el trato humanitario que, en su época, los vencedores daban a los vencidos derivaba de que la inteligencia hubiera descubierto medios para alcanzar sus objetivos sin necesidad de recurrir a la crueldad (1992: 33). La moral de los pueblos no ha progresado, pero lo ha hecho su conocimiento de la naturaleza humana; si los sufrimientos se revelaran necesarios, Clausewitz no duda de que retornen (como la experiencia del siglo XX ha demostrado).

Si la moral es ajena a la guerra porque impide conseguir victorias y la guerra constituye una prolongación de la política, entonces la moral resulta extraña a la política; en ese caso, ¿se puede hablar de progreso moral de la humanidad cuando cada pueblo emplea todos los medios a su alcance para imponerse sobre sus enemigos? La peculiaridad de Clausewitz es que, a diferencia de sus contemporáneos, no concibe la guerra como una ciencia precisa o un arte -la estrategia, por ejemplo- sino como práctica social; desde esa perspectiva, la guerra se parece al comercio, que también es un campo de deseos en conflicto y, por supuesto, asemeja a la política (campo de choque de intereses por antonomasia). La diferencia con el comercio es que los ejércitos no disputan mercancías sino territorios y poblaciones, y emplean la fuerza como instrumento. La similitud con la política se basa en el hecho de que los conflictos no se solucionan por mediadores externos -los jueces, en caso de disputa entre comerciantes- sino mediante pactos, alianzas y choques armados.

Foucault estudia al general prusiano en el curso que imparte el 7 de enero de 1976 en el Collège de France e invierte su aforismo: la política es la continuación de la guerra por otros medios (*Dits et écrits*, III, 1994: 172). En la sociedad, los conflictos en torno al poder constituyen episodios de una guerra, escauceos de dudoso desenlace entre contendientes. El triunfo de uno de ellos queda reflejado en diferencias económicas, control institucional, desigualdad legal y educativa y, por supuesto, en el cuerpo de los vencidos; por ello, los periodos de paz son inestables por definición. El filósofo desarrolla esta concepción de la política como alternativa tanto a los análisis marxistas -en esos años, todavía en boga- que la pensaban en términos de relaciones de producción, como a un psicoanálisis que la interpretaba como represión por parte de la autoridad

paternal y, al tiempo, se identificaba con ella. Contra ambas posiciones, Foucault se apoya en Nietzsche -por ejemplo, en el aforismo 112 de *Aurora*- para realizar una lectura novedosa que arranca del general prusiano. En algún momento, Clausewitz y Nietzsche piensan lo mismo; así, en referencia al retroceso de la crueldad, el último afirma en *La Gaya Ciencia*: “sólo aceptaré que ahora la crueldad se hace más refinada y que en lo sucesivo sus formas más antiguas atentan contra el buen gusto” (aforismo 23).

El marxismo y el psicoanálisis creen en el progreso; el primero cuando relaciones de producción justas sustituyen a las precedentes y, el segundo, al liberarse el individuo de las ataduras del instinto, la represión y los traumas. En cambio, la genealogía no concibe una sociedad donde el poder esté equitativamente repartido, la lucha apaciguada y se respetan los pactos; si sucede lo último, el hecho se debe a un equilibrio temporal de las fuerzas en conflicto en lugar de corresponder a ningún progreso. En relación con la buena opinión que cada siglo tiene sobre sí mismo al compararse con el precedente, Nietzsche señala en *El crepúsculo de los ídolos* que “toda época piensa así, *tiene que pensar así*” (1993: 111). Cada sociedad cree que supera al pasado en algún sentido importante, por lo que se considera “moderna”.

En este contexto, Foucault invierte la tesis de Clausewitz sobre la relación entre guerra y política, aunque mantenga sus concepciones de la táctica y la estrategia. El general define así la táctica: “*preparar y conducir individualmente* estos encuentros aislados” mientras la estrategia consiste en “*combinarlos unos con otros* para alcanzar el objetivo de la guerra” (1992: 102). La táctica enseña cómo emplear, combinar y jerarquizar las fuerzas en un enfrentamiento directo, mientras la estrategia aporta una visión general del conflicto y muestra el significado de cada encuentro para la guerra. La política continúa la guerra porque, en ambos casos, el fundamento del gobierno reside en una masa sana y disciplinada; semejante concepción de la táctica inspirará los análisis sobre el poder normativo y disciplinario que Foucault defiende en *Vigilar y castigar*.

Una población -que se concibe como la masa donde se han establecido diferencias de edad, sexo y residencia, entre otras- a la que se ha disciplinado consigue objetivos más elevados que otra dejada a su suerte (al margen de que se le sustraigan dineros para la hacienda y mozos para la milicia). De manera parecida un ejército organizado constituye una advertencia hacia otros Estados, pero también previene las revueltas internas. Un desarrollo eficiente de la táctica militar se aprovecha para controlar a la población y se entiende que, desde la Revolución Industrial, la población a

vigilar son los obreros, porque en su seno aparece la mayor oposición a la burguesía, como en el caso del socialismo o del anarquismo (entre las resistencias organizadas). Así emerge el trasfondo de una de las ideas más características del pensador francés: el poder engendra saber (la inversa -que el poder que emana del saber- constituía un principio ilustrado).

La concepción táctica también fundamenta las dudas sobre el progreso, tanto al modo científico-técnico como humanitario. En relación con el primero, no cabe duda de que el futuro deparará mayor perfección técnica y tecnológica en base a la invención de medios e instrumentos que reducen el tiempo de los procesos -lo que incluye el desplazamiento de personas- e incrementan los beneficios de las empresas. Pero este perfeccionamiento puede acarrear un mayor sometimiento y cosificación del ser humano por las restricciones a su libertad, y lo condicionado de sus elecciones o expresiones; a ambos hechos se le suma la enorme cantidad de información que proporcionan las tecnologías actuales. Si el desarrollo táctico conlleva un mayor disciplinamiento y control, entonces resulta imposible creer en el progreso. La misma duda surge en el campo moral porque, a consecuencia de lo anterior, una disminución de sufrimiento o violencia física implica que la táctica no necesita de la crueldad para alcanzar sus fines; de ahí que Foucault se pregunte si la creencia en el progreso no constituye el deseo de materializar un fantasma:

Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos (1975: 173)

Para la genealogía, la fe en el progreso es una venda que los contemporáneos se ponen para ignorar el perfeccionamiento de las técnicas de dominación. Como crítica a estos planteamientos debe señalarse que, hasta el fascismo de la época de entreguerras, apenas se encuentran proyectos de disciplinamiento social. Pudiera ser que tal plan permaneciera oculto entre los gobernantes y constituyera un saber esotérico, aunque en ese caso se nos pide creer en algo de lo que no se aportan pruebas. En relación con esta

posición, Jon Elster señala que la afirmación foucaultiana “es sugerida dentro de una cascada de verbos que carecen del correspondiente sujeto, y que corresponden a intenciones que flotan libremente y que no pueden ser imputadas a un individuo en particular” (1988: 153). Por otro lado, existen abundantes ejemplos que muestran cómo los sujetos emplean las novedades tecnológicas para organizar formas eficaces de resistencia⁵⁶.

La sospecha del filósofo francés se sostiene en una desconfianza gnoseológica. John Stuart Mill sostenía que una de las falsedades más patentes de la historia es que la verdad supera los obstáculos que se le oponen; por el contrario, la única ventaja que la verdad posee es que, al contar con una base real, su derrota no le impide resurgir en un futuro donde encuentre mayor apoyo (1986: 91). Mientras es claro que Foucault apoyaría la primera afirmación no resulta evidente que sostuviera la segunda; para el filósofo francés, lo verdadero no existe al modo platónico como algo de carácter intemporal que primero se alcanza y luego se defiende -como parece pensar Stuart Mill- sino como conjunto de enunciados relacionados y sostenidos por intereses; de la fuerza de sus defensores deriva “la verdad” su capacidad para imponerse. Lo certero es producto del poder ya que, como señala el filósofo francés, no se trata de cambiar las ideas que pueblan la conciencia de los individuos, sino “el régimen político, económico e institucional de producción de la verdad” (“Verdad y poder” en *Dits et écrits* III, 1994: 158). Aún más: el poder genera y sostiene evidencias que resultan de la aplicación de métodos introducidos por la inquisición⁵⁷.

La propuesta foucaultiana pasa por concebir el conocimiento como algo que cambia en el mismo sentido que las fuerzas que dominan una sociedad. Puesto que la evidencia se construye en lugar de descubrirse, su elaboración puede conllevar un sometimiento creciente de la población a los aparatos de poder; tal idea enlaza con los análisis que aparecen en *Dialéctica de la Ilustración*. O bien podría provocar una mayor liberación de los poderes hegemónicos, algo que -aunque posible- resulta poco probable, dada la tendencia que muestra la historia. No se trata de liberar la verdad del poder (lo que constituye una quimera porque esta es poder) cuanto de separar el poder

⁵⁶ Se puede aportar un hecho actual que no aparecía en la redacción de la Tesis: la denominada “primavera árabe” que, a lo largo del año 2011, barrió el norte de África empleando redes de comunicación social proporcionadas por Internet; gracias a estas herramientas, los pueblos derrocaron a mandatarios que llevaban décadas en el poder en base a un sistema generalizado de corrupción; es el caso de Túnez, Egipto y Libia (por el momento).

⁵⁷ La afirmación de que la inquisición constituyó la institución más sobresaliente en la investigación y producción de verdades se encuentra tanto en la tercera conferencia del volumen *La verdad y las formas jurídicas* como en el *Annuaire de Collège de Francia 1972* (p. 285).

adscrito a una verdad de las formas de hegemonía en cuyo interior funciona (*Dits et écrits* III, 1994: 160).

Resulta difícil concebir una paz perpetua porque la verdad expresa una cierta desigualdad materializada legalmente en forma de poder. Si un cuerpo jurídico como el actual se proclama igualitario, pese a servir para sostener diferencias evidentes, Foucault invita a pensar en el significado de las múltiples normas extrajurídicas que regulan el comportamiento. Así, señala en “El asilo ilimitado”, artículo publicado en *Le Nouvel Observateur*, que “nos dirigimos, a grandes pasos, a una sociedad extrajurídica donde la ley cumplirá el papel de autorizar intervenciones apremiantes y reguladoras sobre los individuos” (*Dits et écrits* III, 1994: 275); lo mismo sucede con los saberes coercitivos que se desarrollan al margen de la ley, como la psiquiatría. Si el poder alumbrara verdades habría que conseguir que esa capacidad generadora cambie de manos, aunque tal hecho resulte difícil. En una entrevista mantenida con Noam Chomsky, en 1971, cuando a Foucault se le pregunta si cree vivir en una democracia, responde negativamente: “Non, je ne crois absolument pas que notre société soit démocratique” (*Dits et écrits* II, 1994: 495).

3. Analítica del poder

En la entrevista que se acaba de mencionar, Foucault manifiesta que un trabajo que aspire a tener repercusiones debe desvelar el compromiso con el poder de las instituciones que aparentan neutralidad; el motivo se debe a que, en su papel estabilizador, las instituciones apuntalan una violencia partidista (*Dits et écrits* II, 1994: 496). La dominación está más asentada de lo que se supone y, además, se ignora en buena medida su naturaleza y capacidad de control. Como se ve, la concepción va más allá de la clásica afirmación que identifica el poder con la clase dominante y su control de la maquinaria estatal. El Estado puede cambiar de manos tras una revolución -como la rusa de 1917- y, pese a ello, una mayoría de la población continuar oprimida porque se perpetúen los métodos de dominio.

Foucault, que ha estudiado profundamente la sinrazón y el internamiento, concluye que el trato proporcionado a los alienados es incomprensible desde un punto de vista puramente económico, puesto que resulta mínima su repercusión sobre la acumulación de riqueza. Así, el gran encierro de la época clásica fracasó como vía para

reducir el desempleo e incrementar la producción porque solucionaba los problemas de unas zonas a costa de incrementarlos en otras. A partir de esa contrariedad, el filósofo se interroga sobre los mecanismos que permiten sobrevivir a instituciones antieconómicas; por ello, cuando se le preguntó en una entrevista por el sentido de estos organismos, respondió que mejoran los engranajes del poder (*Dits et écrits* III, 1994: 146). La misma relación explicaba la formación y autonomía de la clínica frente a un saber del que, a priori, parecía constituir un apartado, la medicina.

En buena medida, la naturaleza del poder permanece oculta, lo que constituye un problema de enorme importancia porque es el sostén de los discursos. Así, en una famosa conversación mantenida con Deleuze y publicada con el título “Los intelectuales y el poder”, Foucault responde que la dificultad para encontrar formas de lucha adecuadas deriva de nuestra ignorancia respecto a la esencia del dominio (*Dits et écrits* II, 1994: 312)⁵⁸. Hasta el presente se estudiaba a quienes manejaban el cetro o dirigían las relaciones económicas, lo que personificaba el problema; por el contrario, se trata de analizar la hegemonía como cuestión central. Los estudios sobre el castigo y la sexualidad, que Foucault emprende en los años setenta, confiesan que su finalidad consiste en comprender cómo obra hoy lo que actuaba tiempo atrás. Los individuos concretos carecen de importancia porque equivalen a peones de una partida de ajedrez; lo que debe conocerse son los mecanismos-reglas que encuadran sus movimientos.

Identificar el Estado con el poder es erróneo porque este es más extenso e ínfimo y existía con anterioridad a esa institución, por lo cual es probable que sobreviva a una hipotética desaparición del Estado; lo importante son los recursos menores o poco significativos con los que se gobierna una nación. El objetivo es identificar las luchas, decidir lo que se juega, quiénes lo disputan y qué consecuencias se derivan del triunfo de unos u otros. El análisis se vuelve difícil porque no son necesariamente quienes tienen en sus manos los mecanismos de gobierno los que muestran mayor interés en ejercerlo (*Dits et écrits* II, 1994: 314). En esa línea, Foucault distingue la lucha contra el poder de la resistencia a la explotación económica. La primera ha de ser más amplia porque los oprimidos superan en número a quienes son explotados; de ahí una lista -que se supone no exhaustiva- que incluye mujeres, prisioneros, soldados de quinta, hospitalizados y homosexuales (*Dits et écrits* II, 1994: 315). Las luchas han de ser

⁵⁸ Por su parte, Habermas cree que la centralidad del poder en el trabajo de Foucault de los años setenta se debe a las insuficiencias que lastran *Las palabras y las cosas*, en la medida en que la obra interpreta el nacimiento y desarrollo de las ciencias humanas en términos puramente discursivos (1991: 298).

solidarias entre sí porque todos los oprimidos están interesados en transformar el sistema de dominación, aunque unos grupos resistan más visiblemente que otros; por ese motivo se puede interpretar que Foucault defiende “una lucha en serie”.

El filósofo, en un texto de 1977 titulado “Poderes y estrategias” (*Dits et écrits*, III, 1994: 418-428), sostiene que el poder se caracteriza por los siguientes rasgos:

- 1º) Las relaciones de poder se encuentran imbricadas con ámbitos personales (sexualidad, familia) y sociales (formas de producción);
- 2º) La dominación no se sostiene exclusivamente en penas y castigos, como afirman numerosos análisis de orientación pedagógica;
- 3º) Es incorrecta la opinión de que unos individuos dominan mientras otros se encuentran completamente sometidos, ya que las relaciones fluctúan con el tiempo;
- 4º) Los mecanismos de poder son parcialmente subsidiarios de un sistema productivo que se beneficia de ellos (aunque no los haya creado);
- 5º) Toda hegemonía encuentra resistencias que resultan más eficaces cuando se organizan. La expresión “lucha de clases” sirve como aproximación para comprender la situación, aunque no abarca todas las posibilidades.

El análisis soslaya la cuestión de la legitimidad del poder porque se trata de un tema profundamente investigado por la filosofía política y el derecho; también deja de lado el problema de cómo se consigue y conserva, en línea maquiavélica. El fin es conocer cómo funciona la dominación y el sometimiento y con ese propósito, como señala en el “Curso del 14 de enero de 1977”: “hay que coger el poder por sus extremidades, en sus últimos alineamientos, allí donde se vuelve capilar” (*Dits et écrits* III, 1994: 178). El estudio debe volcarse sobre los lugares periféricos en lugar de concentrarse en los centros de gobierno, observar los rincones apartados y los informes sobre cuestiones insignificantes porque la simplicidad de estas esferas enseña más que los grandes mecanismos del Estado⁵⁹.

No se trata tanto de olvidar el papel de las instituciones cuanto de investigar el dominio donde su carácter elemental, por eficacia o violencia, lo vuelve fácilmente observable. Se trata de regiones abandonadas por teóricos de la corte -monárquica, democrática o comunista- en las que nadie se esfuerza por convencer de que la realidad

⁵⁹ La posición recuerda la defendida por Descartes cuando, en *El discurso del método*, recomienda aceptar solo lo evidente (primera regla) y dividir lo complejo en cuestiones más simples (segunda regla).

se ajusta a los principios; tampoco se encuentran tribunales superiores que con sus sentencias modifiquen leyes fundamentales. Son espacios donde los principios se descuidan ligeramente y la mirada se desvía de los hechos cuando conviene hacerlo; aquí las normas, más que las leyes, junto a la capacidad otorgada a ciertos funcionarios para obrar a su criterio, revelan la naturaleza del poder, especialmente en sociedades burocratizadas (caso, por ejemplo, de las democracias contemporáneas).

Coherente con su antihumanismo, en el Curso mencionado, Foucault propone olvidar las intenciones y declaraciones de principios para centrarse en lo que realmente hacen las autoridades. El poder desvela su naturaleza cuando fabrica o manipula la realidad, cuando actúa u obliga a hacer en alguno de los campos que Nietzsche propuso como tema de estudio: cuerpos, gestos, sentimientos. Pocas cosas tan visibles y concretas como la materialidad de los individuos (“sujetos” cabe decir, en la doble acepción del término); su configuración muestra las marcas del dominio. Ahora bien, tal construcción de cuerpos y almas no resulta de la voluntad consciente y omnipotente de un individuo (monarca o tirano), grupo privilegiado o clase social (burguesía) que se impone sobre el conjunto social; como se vio, los marginados siempre disponen de instrumentos para oponerse a los propósitos de las autoridades porque el poder no es como el capital -el individuo tiene el suficiente para vivir sin trabajar o, de lo contrario, se emplea para otros- sino una relación que privilegia unos cruces y, con ello, a quienes los transitan.

Una descripción correcta permite que, ocasionalmente, individuos marginados se hagan con el control porque, a menudo, no se trata de conquistar un espacio clave, como la prisión de la Bastilla -en 1789- o el Palacio de Invierno -en 1917- o de vencer una gran fuerza; el primer objetivo consiste en dominar sus capilaridades. El motivo se debe a que los integrantes de una sociedad tienen algo de la naturaleza del dominio: “El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, en la medida en que es un efecto, un relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido” (*Dits et écrits* III, 1994: 180). Por ello, el primer paso en el camino de la liberación consiste en atribuir poder a quienes se pensaba que carecían de él, lo que los enajenaba de unas luchas que creían perdidas de antemano. Si el poder circula entre los individuos, aunque esté desigualmente repartido, hay momentos y lugares donde los marginados dominan la situación; se trata de preveer esas posibilidades para inclinar la balanza de su lado.

El análisis parte de la capilaridad del poder y lo analiza inductivamente, al modo de las ciencias empíricas, porque la deducción permite sacar conclusiones divergentes;

así, de la hegemonía burguesa se deduce la represión sexual para ajustar la población a parámetros productivos (menos tiempo para el placer y más para el trabajo), a la vez que, inversamente, un estímulo a la natalidad con el fin de aumentar la oferta de mano de obra. En contrapartida, el filósofo estudia los mecanismos concretos que apuntalan el actual sistema de dominación; de ahí la formación de una “micromecánica del poder” como método de análisis adecuado al presente porque se alcanzan los objetivos por medio de pequeñas mecánicas que edifican la conciencia y conducta de los sujetos (*Dits et écrits* III, 1994: 183).

En coherencia con esta posición pierde relieve el concepto de “ideología” por tres razones: se concibe como opuesta a algo que sería la verdad, apela a un sujeto que la asuma y se sostiene sobre una infraestructura o determinante material (*Dits et écrits* III, 1994: 148). Sin embargo, el poder se comprende por los sistemas de relaciones que controla, que obtienen información de los gobernados y dirigen su comportamiento. Además, es necesario explicar cómo consigue una productividad creciente de los individuos, ya que con ese propósito invierte en tecnologías de acumulación de datos (informática); de ahí la desconfianza ante la idea de que el crecimiento tecnológico conlleve un aumento de autonomía y libertad individual. El abandono de la ideología acarrea la inoperancia de nociones como “representante de la explotación estatal” o “muralla de la burguesía frente al proletariado”; no es que tales expresiones carezcan de sentido sino que resultan inútiles para explicar la complejidad de los mecanismos de dominio, su especificidad y complementariedad. El problema no radica en los intereses económicos ni en el gobierno que los defiende cuanto en relaciones y efectos de poder que mutuamente se implican, estructuran y perfeccionan. Así, en un artículo titulado “Las relaciones de poder penetran en el interior de los cuerpos”, publicado en 1977, el filósofo niega que el dominio dependa de voluntades o intereses, ya que “se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y efectos de poder. Es este dominio complejo el que es necesario estudiar” (*Dits et écrits* III, 1994: 232); la dificultad radica en que el conocimiento de algo implica su control previo; en ese camino queda un largo trayecto por recorrer.

Vigilar y castigar es una obra que convierte al cuerpo en centro de relaciones de dominio. Las normas y disciplinas a que se somete y los castigos que se le infligen constituyen una microfísica que explica el alma contemporánea. El proyecto se concreta en una genealogía de las penas -especialmente, el encierro en prisión- mientras su perspectiva es que el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es productivo y, a la

vez, se encuentra sometido (1986: 33). El dominio no conlleva un uso continuado de violencia porque, en ese caso, el individuo se paralizaría y carecería de iniciativa. El orden que sostiene el gobierno implica que los gobernados disfruten de cierto grado de libertad; por ello, el sistema se debilita cuando se opone a las iniciativas de unos individuos obligados a actuar por la fuerza. En *Omnnes et singulatim*, Foucault afirma:

Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha sido sometido al gobierno (1991: 138)

Por el contrario, un gobierno exitoso consigue que los individuos sometan su libertad al poder. Cuando las normas han sido aceptadas, racionalizadas y apoyadas, el dominio alcanza sus objetivos; de ahí que la eficiencia exija la libertad y que esta se incremente al compartir intereses con el gobierno. En este contexto, la microfísica está constituida por los dispositivos que someten al cuerpo -o, por mejor decir, al alma que lo dirige- a las normas; por ello, el poder no constituye una propiedad que algunos tienen sino una relación de fuerzas en movimiento permanente que se altera cuando cambian los factores en juego. Si se busca una matriz interpretativa, Clausewitz escribe la partitura que Foucault interpreta: “que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio” (Foucault, 1986: 33).

La concepción de una sociedad en permanente conflicto de intereses tiene sus ventajas; por ejemplo, nadie maneja permanentemente los mecanismos de poder ni sus capilaridades. Si, además, existe continuidad entre los dominios, el triunfo de los oprimidos en alguno de ellos facilitaría su conquista del siguiente; de ahí que en “Los intelectuales y el poder” describiera los grupos humanos con mayor interés en oponerse al poder y buscar solidaridades entre sus luchas. En esta línea, Estado y derecho solo constituyen la expresión formal de la desigualdad, algo que Deleuze interpreta como resultado de una estatalización continua de la pedagogía, la economía, el sexo y la familia -entre otros ámbitos- con la finalidad de lograr una mayor integración social (1987: 105). No es que el Estado origine estas instancias sino que las fagocita, lo que

puede confundir el análisis aunque, por otro lado, donde no llegan los aparatos estatales ni la ley también existen significativas relaciones de dominio. La eficacia mostrada por los aparatos estatales en la administración conlleva que las demás formas de hegemonía queden impregnadas de sus características, aunque no dependan del Estado. El hecho acarrea la concepción omnipresente de un poder que se encuentra en cualquier lugar al que se dirija la mirada. Al no constituir una unidad se le debe concebir de manera nominalista, como relaciones entre individuos, en lugar de pensar que compone algo tangible (cargos, departamentos, leyes o instituciones). Las relaciones adoptan consecutivamente las formas de guerra y política, por lo que carece de sentido preguntar cuál de ellas impera, ya que ambas constituyen ropajes que visten relaciones de poder que actúan solidariamente; suponen tácticas diferentes para estrategias similares.

En el filósofo se produce un desplazamiento desde una posición que interpretaba la guerra como fondo sobre el cual se dibujaba la política a otra donde defiende que ambas expresan la omnipresencia del poder, tal como señala en *La voluntad de saber* (1989: 113-114), lo que reconfigura el campo de análisis. Una primera consecuencia es que las relaciones de dominio resultan inmanentes al conjunto de actividades humanas, las condicionan y, a la vez, derivan de ellas. No existe relación que no esté mediatizada por el poder, aunque debe matizarse que “las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas” (1989: 115). Carecen de subjetividad porque no existen individuos a los que se atribuyan, sea en calidad de creadores o promotores de proyectos; lo mismo se puede sostener de una clase social o tipo de actividad (por ejemplo, la producción económica). Al tiempo son intencionales porque no se reducen al libre azar de los acontecimientos sino que alcanzan objetivos; así, anonimato e intencionalidad resultan indisociables.

Por otro lado, como ya se comentó, todo poder encuentra resistencias, motivo por el cual las últimas forman parte de su naturaleza. No existen lugares donde se reúnan quienes rechazan las relaciones hegemónicas con el fin de reunir fuerzas contra ellas, ya que los rebeldes luchan en el seno del dominio y utilizan algunos de sus mecanismos. Los propios rebeldes han sido producidos por el sistema, utilizan sus capacidades en fortalecerse (para lo que emplean recursos que los gobernantes ponen a su disposición) y transformar la sociedad. Excepcionalmente quienes resisten acumulan suficiente fuerza para invertir el poder dominante, lo que acarrea una revolución; con mayor frecuencia, lo que se encuentra son rupturas que conllevan disoluciones de unos

grupos y constitución de otros (1989: 117). En este campo nacen nuevas subjetividades, tanto más peculiares cuanto más profundamente resulten modificadas las relaciones.

El carácter no subjetivo de la lucha se basa en que los reagrupamientos no suelen generarse en el sentido previsto por quienes encabezan las rupturas. Resulta muy difícil predecir qué focos concentrarán las mayores resistencias ni cuáles alcanzarán éxito; el futuro constituye un espacio abierto tanto para los individuos como para los centros de dominio, lo que amplía la capacidad de maniobra rebelde. Por otro lado, las relaciones de poder son inconmensurables con otros tipos de vínculos humanos y poseen una racionalidad específica. Así, en *Omnes et singulatim* afirma que sus dinámicas difieren de las económicas y comunicativas, por lo que no debe esperarse que los conflictos se resuelvan únicamente apelando a la comunicación, lo que constituye una crítica a planteamientos ilustrados como el de Habermas (*Dits et écrits* IV, 1994: 161). La incapacidad de la comunicación deriva de que el dominio supone formas específicas de acción; en la misma página del texto citado -donde Foucault desarrolla una concepción del poder más racional y holística que en sus obras anteriores- el autor sostiene que es insuficiente criticar, resistirse o rebelarse contra sus formas concretas, puesto que “Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad presente”.

Sin embargo, a inicios de los años ochenta, el filósofo duda de que el éxito en alterar alguna relación de dominio influya en otros ámbitos. El motivo se debe a la existencia de una intrincada red de complicidades que acarrearán que formas similares a las abolidas ocupen su lugar: se corre el riesgo de que una crítica del manicomio o la prisión clausure tales instituciones mientras persisten sus efectos bajo nuevos ropajes. La crítica no se dirige tanto hacia una realidad concreta cuanto al espíritu de la dominación; de ahí la sospecha respecto al proyecto ilustrado, interpretado como logro eficaz de las técnicas de control e instrumentalización bajo máscara de liberación. Hasta el presente, la política ha sido entendida y practicada de dos maneras: como individualización propia del poder pastoral heredada del cristianismo -cada oveja resulta igualmente importante para un pastor que solo conociéndola puede salvarla- y como razón de Estado que se impone sobre el interés general. La subjetividad se ha construido sobre principios que, en su origen, mostraban efectos contrarios pero que el paso del tiempo ha acercado hasta el punto de complementarlos; por ello “La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno u otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política” (1991: 140).

La genealogía es necesaria para desvelar esos mecanismos y mostrar la transformación de unas máscaras en otras. La crítica muestra que el saber resulta inseparable del poder -y no su opuesto, como se pensaba tradicionalmente- porque desde el dominio se genera conocimiento con el fin de alcanzar ciertos objetivos. Carece de sentido distinguir entre conocimiento útil y desinteresado porque la utilidad aparece en el curso del proceso. Tampoco se puede creer que la renuncia y alejamiento del poder constituya una condición indispensable para ser sabio, como pretendieron innumerables anacoretas, monjes y místicos; por el contrario, el conocimiento se sostiene sobre un poder que lo impulsa. Una consecuencia de tal perspectiva es que el proyecto foucaultiano no propone alternativas porque la complejidad de los asuntos dificulta la elaboración de propuestas que, además, pueden ser acusadas de medirse por los intereses del teórico (lo que constituye una prueba añadida de la herencia nietzscheana).

La formación del intelectual muestra la actividad de la forma de poder que lo ha constituido y de la que difícilmente se separa; por ello, la complejidad de los hechos sociales y los intereses de quienes participan en ellos imponen prudencia. Es mejor que sean los afectados quienes propongan alternativas, aún al riesgo de equivocarse y de verlas desvirtuadas por un poder que hará todo lo que esté a su alcance para conservarse. Por ese motivo debe modificarse el papel de los intelectuales; el filósofo considera que su misión no consiste en plantear metas porque, como señala en la entrevista publicada con el título de “Enfermedad, psiquiatría, prisión”, en ese caso “se propone un vocabulario, una ideología que no pueden tener más que efectos de dominación” (*Dits et écrits* III, 1994: 348). Los intelectuales, pese a su esfuerzo, no han evitado la dominación, por lo que deben ser prudentes a la hora de señalar dónde se encuentra la verdad⁶⁰.

La teoría conforma una caja de herramientas que permite un libre uso. El intelectual es responsable de producir tales herramientas, por lo que debe abstenerse de ser arquitecto, capataz y artesano al mismo tiempo; en tal dinámica se niega que el concepto de “verdad” sea una obra o propiedad particular. La genealogía ejerce su sospecha sobre los intelectuales al cuestionar que estos conozcan los intereses de los oprimidos mejor que los últimos; en “Un diálogo sobre el poder”, su autor, en relación con las revueltas de mayo del 68, señala que “los intelectuales han descubierto, después de las luchas recientes, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben

⁶⁰ Es probable que, cuando Foucault se pronuncia de esta manera, tenga presente la experiencia soviética con el Gulag y el silencio de los comunistas franceses ante la política estalinista.

perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos” (*Dits et écrits* II, 1994: 308). Si los intelectuales hablan por otros es difícil que los oprimidos mejoren porque los propios pensadores forman parte del sistema hegemónico en vigor. Las masas, después de décadas de escolarización que han conllevado la alfabetización general y un continuado incremento del porcentaje de universitarios pueden prescindir de tribunos de la plebe que las defiendan. La posición conduce a una teoría del poder que desenmascara los mandarines que dictaminan sobre intereses ajenos (lo que constituía, sin duda, una crítica al papel que Sartre se atribuía en la época).

El papel de los intelectuales se reduce a analizar problemas y desvelar sus relaciones ocultas, lo que ya constituye una tarea considerable porque, en la misma página de la cita anterior, el autor señala que “la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional”. En este contexto reaparecen las críticas a un humanismo que sostiene que a los individuos les queda, al menos, la libertad de conciencia, al tiempo que les convence de que esta constituye el bien supremo. La vuelta sobre sí y la construcción subjetiva de la verdad permiten, en opinión de Foucault, una mayor libertad de quienes gobiernan si encuentran un camino libre de obstáculos. En la entrevista “Más allá del bien y del mal”, cuya alusión a Nietzsche es obvia, Foucault afirma que el humanismo quiere “cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución; el reformismo, cambiar la institución sin modificar el sistema ideológico” (*Dits et écrits* II, 1994: 231). El problema del humanismo es que la conciencia depende de una organización de gobierno e instituciones que materializan el dominio, por lo que la resistencia debe desplegarse en ambos frentes. Así, a través de una crítica fundada en la interpretación que hacía el humanismo de los problemas políticos en términos de conciencia, Foucault expresa su opinión sobre los proyectos reformistas: constituyen tentativas insuficientes⁶¹.

Esta concepción del dominio ha sido criticada, dentro y fuera de Francia. Probablemente constituye el aspecto que, junto con la sociedad panóptica y disciplinaria, más resistencias -valga la redundancia- ha encontrado en el campo intelectual. Las críticas se exponen según una escala progresiva; en primer lugar se puede invertir la afirmación de que los contextos históricos dependen de la clase de poder que los constituye para defender, en su lugar, que el poder es quien depende del

⁶¹ Al publicar *Las palabras y las cosas*, cuando se le preguntó por el humanismo declaró algo parecido, definiendo la lucha contra el humanismo como una tarea política; ver “Entrevista con Madeleine Chapsal” en *Dits et écrits* I (1994: 516)

contexto histórico, como sostiene Charles Taylor (1988: 104). Cada época se desarrolla en medio de sus posibilidades técnicas y sociales; a ellas les corresponden maneras específicas de generación y distribución de poder y riqueza. Es concebible que un salto técnico o tecnológico (como la máquina de vapor o el motor eléctrico), una alteración social (revueltas, grandes epidemias) o la conquista por una potencia extranjera modifiquen los parámetros.

Luego, la tesis foucaultiana de que la verdad es generada por un sistema de poder suscita varias preguntas: ¿Es “más verdadera” al ser ajena al poder o más frágil al carecer de su sostén? ¿quien denuncia el dominio es más “auténtico” o “sincero” que quien lo apoya? La dificultad para responder a estas cuestiones actúa como lastre para plantearse la liberación mediante transformaciones sociales. La mutación de un régimen en otro no constituye una ganancia porque cada verdad se define según la nueva situación; por otro lado, debido a la noción nietzscheana de verdad, “Foucault no puede contemplar transformaciones liberadoras dentro de un régimen. El régimen está totalmente identificado con su verdad impuesta” (Taylor, 1988: 109). El problema radica menos en los motivos para desconfiar en el progreso que en no saber qué hacer para terminar con un sistema de dominación.

En Francia, Luc Ferry y Alain Renaut se preguntan cómo puede fundarse una resistencia que aspire a convertirse en dominio; por otro lado, ¿qué oposición no aspira a ese fin? Si el poder petrifica la vida y, por ello, conviene alentar la protesta, “cómo estimar *legítima*, por ejemplo, la resistencia a leyes raciales e *ilegítima* la resistencia que un grupo terrorista apone al poder de las democracias occidentales?” (1987: 101). La duda sobre la legitimidad de la resistencia adquiere sentido cuando se define el poder como relación de fuerzas que engendran oposiciones. En tal caso se diluye la posibilidad de expresarse en términos de derecho o justicia para permanecer dentro de un círculo de relaciones interdependientes. Como el dominio es responsable de todas las resistencias que encuentra, la teoría deriva hacia un hegelianismo que convierte la historia en el triunfo de la razón: si el sistema engendra múltiples resistencias y una de ellas triunfa en el combate de fuerzas, quizás esta haya sido aupada por la razón y el proceso justifica su propósito. Por ello, cualquier resistencia se encuentra legitimada en cuanto deriva de una relación de dominio, lo que a su vez plantea la cuestión de si es ilegítimo todo poder que se intenta bloquear (la del grupo terrorista mencionado, por ejemplo).

Sin embargo es Habermas, como empieza a ser habitual, quien realiza la mayor crítica a Foucault hasta el punto que conviene preguntarse si *El discurso filosófico de la modernidad* no está escrito en respuesta a la obra del filósofo francés; sería una especie de monólogo a falta del diálogo que nunca mantuvieron. El motivo para ello se basa en que *El discurso* comienza con un análisis de los antecedentes foucaultianos (Nietzsche, Heidegger, Bataille) y, tras ajustar cuentas con el filósofo francés en los capítulos más densos, Habermas propone, una vez más, la razón comunicativa como solución a los problemas del presente. El frankfurtiano muestra el doble funcionamiento del poder (sentido empírico y trascendental), señala su origen en la filosofía de la conciencia y deriva de aquí buena parte de sus aporías. El problema es que: “Foucault no puede hacer desaparecer en un concepto de poder tomado a su vez de la filosofía del sujeto todas aquellas aporías de que acusa a la filosofía del sujeto” (1991: 329).

Dentro de la filosofía de la conciencia, el poder es la capacidad del triunfador; del buen fin de su acción se infiere la corrección de sus juicios; por este camino, el dominio depende indirectamente de la verdad. En cambio, en la obra foucaultiana es la verdad la que depende de un poder que permanece al margen de los individuos y, por lo tanto, se configura como gobierno sin sujetos. El problema es que semejante dominio no puede teorizarse a sí mismo ni desarrollar su genealogía; la tarea ha de ser realizada por alguien y esa persona -el propio Foucault o quien sea- debe comparar sistemas de poder, épocas y saberes, para lo que realizará divisiones y seleccionará asuntos ligados a su formación y actualidad. En esta línea, Habermas señala que

Ya se trate de la historia de la locura, de la historia de la sexualidad, o de la historia de la ejecución de las penas, las formaciones de poder de la Edad Media, del Renacimiento y de la época clásica remiten siempre a ese poder disciplinario, a esa biopolítica que Foucault considera el destino de nuestro tiempo (1991: 332)

Se trata de una interpretación elegida y articulada sobre ciertos puntos por quien pretende escribir la *wirkliche Historie* (la verdadera historia) que defendía Nietzsche. La genealogía investiga los mecanismos de dominio que han actuado en el pasado y muestra los orígenes de los hechos actuales en la confianza de que, al hacer visibles sus orígenes injustos, la misma realidad se diluya. Sin embargo, al hacer depender la verdad de sus resultados, la genealogía se funda en la capacidad para dominar mediante la

agudeza analítica; de esta forma, se postula como un aspirante más al poder y, con ello, “toda la empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés” (1991: 334). El punto de partida mostraba la debilidad de las ciencias humanas y las sustituía por un saber sólido y capaz, mientras el punto de llegada semeja un instrumento político arrojado por una lectura novedosa de la historia. Así, surge de nuevo la pregunta por la licitud de la oposición al poder cuando todo antagonismo parece igualmente legítimo.

Foucault tiene, empero, una respuesta que ofrecer: la legitimidad viene de dignificar los saberes sometidos. La genealogía se justifica al dar la voz a los *hommes infâmes*, al *ennemi public n° 1* y diciendo *No al sexo rey*, por citar el título de tres artículos consecutivos aparecidos a comienzos de 1977⁶². Las voces sometidas constituyen campos de conocimiento sin articular porque ningún poder tuvo interés en conformarlos; tampoco se les deja hablar porque se sospecha que su discurso cuestiona la dominación. La genealogía, al centrarse en los saberes sometidos, adquiere la autoridad de quien conoce las dos caras de una realidad y, de esta manera, encara al poder no solo con autoridad sino también con conocimiento. Habermas responde al planteamiento afirmando que si la historia es una sucesión de sistemas de dominio, cada uno de los cuales engendra resistencias, entonces una oposición que alcance la hegemonía provocará sus correspondientes adversarios en un proceso dialéctico sin fin (1991: 336). El hecho de que se hagan con el poder individuos sometidos no garantiza la desaparición de los mecanismos de opresión ni el nacimiento de una sociedad pacífica; la propia genealogía impide pensar esta posibilidad. Al final se carece de asidero para convencer de que las resistencias deban ser apoyadas porque son mejores que los poderes y para argumentar que, entre los últimos, unos resultan más legítimos que otros.

4. Policía, peste, panóptico

El estudio del cuerpo complementa el acercamiento genealógico al poder. A su vez, el conocimiento somático, su desarrollo y características, requiere una genealogía de la policía en cuanto sistema de control y articulación social, el panóptico como práctica de

⁶² Fueron publicados, respectivamente, en *Les Cahiers du chemin* (n° 29, enero), *Le Matin* (n° 6, 7 de marzo) y *Le Nouvel Observateur* (n° 644, marzo).

la vigilancia, y la prisión como institución que los aglutina al tiempo que culmina el control social. Max Weber había señalado que la policía nació para supervisar la producción y comercialización de bienes en las ciudades “plebeyas”; es decir, en aquellas urbes que se independizaron de un señor feudal, impulsaron los gremios y articularon mercados con el campo circundante (1987: 152). Al nacer con esta función, la policía satisfacía los intereses de la burguesía manufacturera y comercial en lugar de servir al conjunto de ciudadanos.

En este contexto se produce un hecho relevante, la transformación de la teoría sobre la razón de Estado, que acontece en los siglos XVI y XVII. En su lugar aparece la necesidad de elaborar un cierto registro que permita a los Estados incrementar su potencia y conocer la ajena. Ese conocimiento constituye algo más que la prudencia del buen gobernante, ya que quien tiene en sus manos la responsabilidad de dirigir una nación debe conocer sus fuerzas; la policía aparece como la encargada de informar sobre esas capacidades y aumentarlas. Así, en *Omnes et singulatim*, Foucault señala que los autores de los siglos XVII y XVIII interpretan el trabajo de la policía en un sentido muy diferente al que estamos habituados en la actualidad: “Por <policía>, ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados” (*Dits et écrits* IV, 1994: 153). Tal concepción explica la abundante serie de tareas específicas del cuerpo: abarca todos los ámbitos con excepción del militar, judicial y ciertos aspectos económicos (como el cobro de impuestos). Así, la policía se ocupa de tareas que van del control de la moralidad y la seguridad comercial a la vigilancia de los trabajadores y el estado de los puertos.

La idea que se extrae de tratados escritos por autores como Delamare, Turquet o von Justi es que la función policial, dicho en general, consiste en “garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir” (*Dits et écrits* IV, 1994: 157). Por lo tanto, tiene el objetivo de ocuparse de la vida, facilitarla, mantenerla y rescatarla cuando peligra; de esta manera impulsa la expansión demográfica e, indirectamente, la potencia estatal. La policía se ocupa de las tareas positivas de un Estado mientras la política asegura la supervivencia del mismo, por lo que ambas se complementan. La policía constituye el reverso de una política que, junto al ejército, se encarga de la defensa estatal. La época llegó incluso a contemplar la creación de una especialidad académica, la *Polizeiwissenschaft* (Ciencia de la policía) que se impartía en

universidades alemanas, como Gotinga, combinando los primeros rudimentos de estadística con el arte de gobernar. Si hemos de creer a Foucault, tal ciencia

revistió una importancia muy grande para la Europa occidental. Ahí [en universidades como Gotinga] fueron formados los funcionarios prusianos, austriacos y rusos, los que debían cumplir las reformas de José II y Catalina la Grande. Algunos franceses, sobre todo en el entorno de Napoleón, conocían muy bien las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft* (*Dits et écrits* IV, 1994: 158)

Ahora se puede invertir, una segunda vez, la tesis de Clausewitz: la policía es la continuación de la política por otros medios. El análisis enlaza con el nacimiento de la prisión panóptica, cuando Foucault se fija en las medidas que tomaban las autoridades urbanas, a finales del siglo XVIII, al declararse una peste; se trata de disposiciones que van de la división del espacio en secciones que quedaban bajo la supervisión de intendentes a la prohibición de salir de la zona asignada bajo pena de muerte (1986: 199). El territorio se dividía en cuadrículas vigiladas por guardianes que se apostaban en calles y zonas de entrada y salida de la ciudad para evitar huidas. En cada revisión se pronunciaba el nombre de los habitantes de la casa, lo que los obligaba a mostrarse e informar lo que les sucedía a quienes no comparecían en el momento, bien fuera por encontrarse enfermos, huidos o fallecidos. Con tales disposiciones, la relación de cada individuo con la enfermedad y la muerte se transforma; ya no constituye algo privado sino que “pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas le someten y las decisiones que toman” (1986: 200). El hecho diferencia la peste de otra enfermedad de tintes bíblicos, la lepra, que campaba a sus anchas por la Europa medieval pero ponía en juego un sistema diferente de relación. El ordenamiento fundado sobre la lepra conllevaba la exclusión, como la sufrida por los alienados. Sin embargo, el orden fundado sobre la peste es más amplio porque, además de la exclusión, obliga a cumplir normas puntuales y acatar, bajo pena de muerte, las órdenes de ciertos poderes (ahora con sostén policial).

La exclusión había actuado como mecanismo de purificación urbana, espíritu heredado por los internados del siglo XVII; sin embargo, con las últimas pestes que asolaron Europa, Foucault en *El nacimiento de la medicina social* señala que las autoridades reemplazan el modelo religioso inspirado en la lepra (*Dits et écrits* III,

1994: 218). En su lugar, se levanta un dispositivo policíaco-militar que permite un registro permanente y crea las bases para el desarrollo de un gran sistema de higiene pública; bajo el nuevo modelo, las normas se filtran por debajo de las puertas de las viviendas y entran en cuerpos y conciencias: “la peste ha suscitado esquemas disciplinarios” (1986: 202). Al leproso se le excluía pero se le dejaba tranquilo si respetaba la separación; en cambio, a un hipotético apestado se le impiden los movimientos y ordena rígidamente la existencia.

El éxito en cuadrricular el espacio para controlar la enfermedad hace que Foucault sostenga que, más allá de los sueños utópicos, hubo una pesadilla de sometimiento de los pueblos. En su opinión, este sueño lúgubre se materializó en las condenas al encierro en manicomios, presidios e internados educativos (entre otros edificios de carácter institucional) donde se realiza una doble sujeción. Por una parte, la asunción de categorías como “enfermo”, “peligroso” o “anormal”, que obligan a una separación; por otra, el acatamiento de las disciplinas asociadas a los calificativos anteriores, que se justifican desde el poder como reglas de obligado cumplimiento para recuperar a quienes se han alejado de la normalidad o nunca la integraron. En conjunto sintetizan los modelos de control de la lepra y la peste.

El pensador y filántropo inglés Jeremy Bentham propuso construir edificios que posibilitaran una vigilancia permanente de los internos e, incluso, fuesen observados sin que estos supieran a ciencia cierta si lo eran. El modelo se basa en una torre central, rodeada por un edificio circular o exagonal con múltiples ventanas con barrotes, tanto hacia el interior del edificio como hacia su exterior; el número o tamaño de las habitaciones que componen las galerías apenas importa. La luz externa traspasa cada estancia y crea un ambiente diáfano, lo que permite comprobar a distancia lo que sucede en cada sala o habitación. En la torre se encuentran los guardianes, que no han de ser vistos por los internos para que estos ignoren en qué momento se les vigila; a su vez, la torre dispone de un centro para que el responsable de la prisión pueda comprobar, sin ser a su vez advertido, si los guardianes cumplen su función, lo que proporciona al dispositivo una perfección totalitaria.

Como sucede con las cámaras de vigilancia, todo el mundo puede ser observado sin saber a ciencia cierta si lo está siendo, lo que afina el funcionamiento general de control porque obliga a cumplir diligentemente las tareas encomendadas. Bentham señala su función:

La inspección: este es el principio único para establecer el orden y para conservarlo; pero una inspección de un nuevo género, que obra más sobre la imaginación que sobre los sentidos, y que pone a centenares de hombres en la dependencia de uno solo, dando a este hombre una especie de presencia universal en el recinto de su dominio (1989: 35)

De esta manera se mejoran las condiciones de vida de los presos al aumentar la ventilación de las estancias y su luminosidad, al tiempo que se les concede cierta libertad para que se responsabilicen de su comportamiento. Estos cambios mejoran la esperanza de vida en comparación con las infectas casas de encierro anteriores, con lo que también disminuye la crueldad de la pena y, al ser escasos los vigilantes, abarata el castigo. Por si fuera poco, el proyecto también busca una reforma espiritual de los condenados (al dejar de lado el castigo corporal) con el propósito de que se reintegren con garantías a la sociedad, lo que se traduce en una menor rebelión ante las normas.

Para que el encierro tenga éxito, Bentham afirma que resulta imprescindible que el reglamento respete tres principios: dulzura, severidad y economía (1989: 46). Por la regla de dulzura, la pena de prisión no debe ir acompañada de otras añadidas (malos tratos, trabajos peligrosos); por la de severidad, la vida de los condenados debe ser peor que la de los pobres porque, de lo contrario, su situación sería envidiada y algunos individuos cometerían delitos con el fin de ingresar en la cárcel; por la regla de economía, deben asegurarse los dos principios anteriores con el menor gasto posible. No obstante, Bentham no corta todos los lazos con su época en la medida en que propone penas analógicas a los delitos y, así, propone castigar las palabras injuriosas amordazando al infractor, combatir la violencia con el vestido estrecho que se impone también a los locos y la resistencia al trabajo con la privación de alimento; como se verá, el otro gran reformador de la época, Cesare Beccaria, en su famosa obra *De los delitos y las penas*, también mantiene la analogía entre infracciones y castigos.

El panóptico sigue el sistema de la peste al distribuir y vigilar a una población a la que se asignan tareas o, por el contrario, se les priva de ellas (prisión), lo que complementa el papel de la policía y perfecciona el modelo de la peste⁶³. El proyecto de Bentham materializa las concepciones foucaultianas sobre el poder porque constituye un

⁶³ Los análisis que aparecen en *Vigilar y castigar* fueron precedidos por una entrevista, publicada en la *Revista política de derecho* (números 3 y 4 de 1973), con el título “A propósito del encierro penitenciario”, que expone los rasgos fundamentales del proyecto (*Dits et écrits* II, 1994: 435-445).

sistema anónimo de coerción, permite cierto grado de libertad porque se siente capaz de anular las resistencias que aparecen y separa el control del deseo de ejercerlo; además, asegura una alta productividad, lo que constituía un factor de primera importancia para un pensador utilitarista, como era el filántropo británico. Foucault afirma: “Diría que el verdadero cambio ha sido la invención del panoptismo. Vivimos en una sociedad panóptica” (*Dits et écrits* II, 1994: 437). Lejos de la liberación por la razón y al margen de las utopías, el gran invento de los últimos ilustrados es un perfeccionamiento en los sistemas de control que acabó por ser total. De creer a Foucault, casi todas las organizaciones contemporáneas están inspiradas en el proyecto de Bentham; así, el aire de familia que tienen las construcciones y reglamentos del siglo XIX y primera mitad del XX -prisiones, internados educativos, fábricas, orfanatos, hospitales- aunque carezcan del propósito de castigar a los internos, se debe al hecho de que responden al mismo sistema de poder. El éxito panóptico en el control del encierro hizo que se extendiera hasta abarcar la sociedad entera; las disciplinas lo complementan.

Para explicar el hecho de que, en la mayor parte del mundo occidental declinen los castigos y trabajos forzados desde el siglo XVIII, Foucault acude a la prisión como solución única, universal y no analógica de castigo porque mejora el sistema general de poder frente a otras sanciones; luego, se comprobó su facilidad para aplicarse a cualquier situación de control. No es el humanitarismo de la prisión sino su servicio a los intereses de la burguesía lo que ha permitido que sobreviva a todas las reformas planteadas. Como resultado, el mundo actual modificó el sistema visual de la Antigüedad, organizado alrededor del espectáculo público y las fiestas colectivas que permitían licencias y transgresiones al orden. En tal sentido, somos menos griegos de lo que se cree porque hemos invertido la tradición visual y ahora un solo individuo, sin ser observado, contempla una colectividad; por ello, en una sociedad que gira por una parte en torno al espacio privado mientras, por otra, lo hace alrededor del Estado, “las relaciones no pueden regularse sino en una forma exactamente inversa del espectáculo” (1986: 219).

El panóptico se inventó y aplicó por la necesidad de encontrar un medio de sometimiento que incrementara la eficacia del dominio. En la época clásica, el poder se mostraba ostentoso, a la vez que gravoso e ineficaz, lo que no satisfacía las necesidades burguesas. Además, la represión se aplicaba de manera brutal pero discontinua, lo que volvía difícil castigar la delincuencia y, por ello, reducirla. La burguesía no podía consentir tal ineficacia porque había puesto su capital, literalmente, en manos de los

obreros y era muy fácil atacar la riqueza invertida en máquinas y fábricas, tanto por destrucción e incendio de las mismas como por hurto de materias primas o bienes elaborados. Los ilegalismos que atentaban contra la propiedad privada fueron los más dura e insistentemente perseguidos para quebrar la tradicional tolerancia de las masas humildes con los hurtos.

Una vez que la burguesía se hace con el poder por medio de una serie de revoluciones (en especial, en Francia), se vuelve necesario desmontar ese dispositivo y terminar con las sediciones. Por ello, la nueva clase dominante busca mecanismos que le permitan luchar, a la vez, contra la sublevación popular y los hurtos. En tal sentido, el principal peligro no lo representaban los obreros sino la plebe no proletarizada. Quienes se negaban a trabajar en fábricas, minas y servicio doméstico eran los principales sospechosos de emplear su tiempo en destruir el nuevo orden; Foucault en *Sobre la justicia popular. Debate con los maos [maoístas]* señala que, para combatir ese peligro, se desarrollaron tres medios, “el ejército, la colonización, la prisión” (*Dits et écrits* II, 1994: 352). Sin embargo, las dificultades de la colonización (como la lejanía de las tierras a la metrópoli y el enfrentamiento entre potencias por controlar los territorios) concentraron el esfuerzo sobre las prisiones y la policía.

En tal situación, la solución panóptica es eficiente (por económica) y eficaz (al alcanzar su fin), puesto que consigue controlar y modificar los comportamientos. El absolutismo basaba el castigo en el espanto, y a tal espectáculo convocaba a toda la población, pero el nuevo poder resulta igualmente execrable por su eficacia en el sometimiento. En la entrevista realizada a Foucault, titulada *El ojo del poder*, que introducía la edición francesa de la obra de Bentham, el filósofo afirma que el poder actual “es una máquina donde todo el mundo está atrapado, tanto quienes ejercen el poder como aquellos sobre quienes ese poder se ejerce” (*Dits et écrits* III, 1994: 198). No cabe mayor crítica al presente que esa, al tiempo que resulta difícil vislumbrar una salida para tal situación.

5. Prisión y biopolítica

Cesare Bonesana, marqués de Beccaria, filántropo y reformador, transformó la concepción penal de la Ilustración en su obra *De los delitos y las penas*. Beccaria desarrolló una visión humanitaria de la forma de castigar aunque, a diferencia de

Bentham, no se ocupara de materializar sus propuestas. El filántropo italiano no centra en la prisión el sistema penal, sino que esta constituye un eslabón más en su cadena, ya que cumple el papel de retener al ciudadano mientras espera juicio (1990: 61); el propio encierro debe mejorarse para que no se convierta en una pena añadida a la que decida un juez que suele demorar la sentencia. El filántropo mantiene la analogía, ya vista en Bentham, entre delitos y penas; por ese motivo, la violencia debe ser castigada con sufrimiento físico, mientras los hurtos sin violencia serán multados (aunque, si el condenado no puede pagar la multa, realizará un trabajo semiesclavo). A los robos con violencia debe aplicarse una pena combinada de castigo corporal y cierto tiempo de esclavitud, y así sucesivamente.

El humanitarismo de la reforma se basa en una economía analógica entre acto y padecimiento: se sufre lo que se ha hecho. De esta forma, la sociedad comprende el castigo y el condenado, al padecer lo que ha infringido a otros, reconsidera sus actos. Beccaria entiende que el peor sistema penal, en términos jurídicos, es el que no garantiza que el culpable sea localizado y sancionado: “La certidumbre del castigo, aunque moderado, hará siempre mayor impresión que el temor a otro más terrible, unido a la esperanza de la impunidad” (1990: 72). Los suplicios crueles conllevan consecuencias desagradables, como el hecho de embrutecer unas naciones que se acostumbran al exceso; con el hábito viene la igualación de la crueldad y, con esta, la necesidad de incrementarla hasta donde lo soporta la condición humana. En su lugar, el marqués afirma que una pena se teme cuando la sanción aplicada supera el bien que proporciona la comisión del delito; con esto, y la certeza de ser prendido, el individuo se desanimará ante la posibilidad de delinquir: “Todo lo demás es superfluo y, por tanto, tiránico” (1990: 72). Las tesis de Beccaria conllevan una serie de consecuencias. Así, el castigo sanguinario debe abandonarse porque resulta cruel e ineficaz a la vez; ahora bien, el suavizamiento penal debe garantizar que el infractor sea castigado. Por otro lado, la pena ha de corresponder al delito (el mismo título de su obra lo indica) y, por último, la prisión no constituye una sanción en sí, sino el espacio donde se vigila al acusado hasta que se decida sobre su caso (aunque, excepcionalmente, se convierta en el propio castigo).

Para Foucault, el marqués tiene razón cuando sostiene que la crueldad de los castigos ejerce un efecto malsano sobre el público y, además, resta eficacia al sistema penal porque muchos delincuentes son protegidos por su entorno para evitar que sucumban a la brutalidad del verdugo. Las ejecuciones públicas constituían ceremonias

donde el soberano mostraba su poder aunque la muchedumbre, con frecuencia, las aprovechaba para expresar descontento (*Vigilar y castigar*, 1986: 65-68). Cuando el reo, en su potestad para dirigir unas últimas palabras a quienes iban a contemplar la ejecución (prerrogativa que las autoridades concedían en la esperanza de que lamentara su crimen y solicitara benevolencia), aprovecha su protagonismo para maldecir a la justicia, la religión y al rey, sus imprecaciones soliviantan los ánimos de la multitud; el hecho se producía porque la masa menesterosa consideraba al ajusticiado como uno de los suyos, lo que ocasionalmente conllevaba que impidiera la ejecución. El resultado es que una manifestación del poder soberano se transforma en su impugnación al tiempo que los oprimidos imponen su voluntad a las autoridades.

Las ejecuciones públicas mostraban una incoherencia que, a la larga, se vuelve contra el gobierno cuando el castigo se percibe como crimen violento. Jueces y verdugos aparecían ante el pueblo como seres que actuaban con frialdad y dureza frente a un individuo indefenso; ante la resistencia a tal justicia, un cúmulo de intereses confluyó en la necesidad de reformar la penalidad:

No son los justiciables más ilustrados, ni los filósofos enemigos del despotismo y amigos de la humanidad, no son siquiera los grupos sociales opuestos a los parlamentarios los que se encuentran en el punto de partida de la reforma. O, más bien, no son ellos únicamente; en el mismo proyecto global de una nueva distribución del poder de castigar y de una nueva repartición de sus efectos, no pocos intereses diferentes vienen a coincidir (1986: 85).

Resultaba imprescindible modificar el sistema de castigo y romper la solidaridad con ajusticiados a quienes se atribuía la loable función de robar a los ricos para repartir el botín entre los pobres. Las ceremonias públicas se sustituyen por otras de carácter discreto que se abstienen de dañar al organismo; lo encierran, exilan o inmovilizan pero no lo hieren. En consecuencia, el verdugo es reemplazado por un amplio conjunto de especialistas que tienen la misión de reeducar malos hábitos, cuidar el cuerpo y dirigir la conciencia. A este pudor se le denomina “humanización de las penas” pero no existe tal cosa si, en lugar fijarse en las apariencias, se observan los motivos por los que se ha suavizado el castigo. Las sanciones modernas abandonan el supuesto de que el poder muestra la capacidad para marcar la carne del condenado, pero lo convierten en objeto

de estudio con el propósito de conocer su mundo e ideas. La observación genera saber, lo que evita que tenga un carácter meramente represivo; al contrario, el poder se vuelve positivo y provoca placer, satisfacción, a la vez que consigue apoyos entre quienes no deberían colaborar en su sostén. El dominio ha mostrado sabiduría al invertir las relaciones tradicionales con el cuerpo sometido, que por extensión es el de cualquier individuo; tal sabiduría lo ha perfeccionado.

En la conformación de la prisión como mecanismo exclusivo de encierro, las *lettres de cachet* (cartas o peticiones de encierro) aportan una lección interesante. Las *lettres* eran escritas por individuos que solicitaban el encierro de algún familiar o allegado (esposas infieles, maridos alcoholizados o violentos, hijos desobedientes, vecinos insociables,...); las autoridades las estudiaban cuidadosamente antes de conceder la gracia solicitada⁶⁴. La exclusión solicitada seguía el modelo de la lepra, por lo que no permitían que se formara el saber que luego caracterizará el panoptismo; las peticiones se aplicaron un tiempo, pero su ineficacia y arbitrariedad las hizo desaparecer al cabo de algunas décadas. Bajo un régimen absoluto constituían una figura legal que aprovechaba la población para beneficiarse de las prerrogativas del poder; no obstante, constituyen un mecanismo propio del Antiguo Régimen francés que desapareció con su colapso.

Resulta acuciante resolver la cuestión de porqué se han reducido los castigos en nuestra sociedad a un solo tipo -el encierro en prisión- cuando los ilustrados pensaban que este solo era adecuada para cierto tipo de delitos -raptor o secuestro- o un lugar provisional a la espera de juicio. ¿Por qué se ha roto la analogía entre infracciones y castigos, quintaesencia de la sabiduría penal? Es obvio que la cárcel tampoco es eficiente a la hora de reeducar porque el aislamiento raramente conlleva arrepentimiento, lo que ya fue observado por el autor de la *Genealogía de la moral*: “la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” (1986: 93). Al endurecimiento y resentimiento que señala Nietzsche se suma que la prisión facilita que los jóvenes recluidos progresen en el camino de la delincuencia al aprender mañas y trucos de los mayores. Tampoco resarcan a la sociedad por el daño sufrido, ya que las víctimas no ven las consecuencias

⁶⁴ Foucault y Arlette Farge publicaron *El desorden de las familias. Cartas de encierro de los Archivos de la Bastilla en el siglo XVIII* (Gallimard, 1982). Como su nombre indica, es un estudio elaborado a partir de las peticiones que se encontraban en la famosa prisión parisina antes de la Revolución.

del castigo. Finalmente, el encierro es costosa porque mantiene desocupado al interno, mientras los ciudadanos los sostienen con los tributos que pagan.

Si, pese a tales inconvenientes, la prisión se mantiene inmutable frente a todas las reformas que ha experimentado, Foucault sostiene que el motivo se debe a que culmina una forma de poder que convierte el disciplinamiento corporal en base de obediencia y supervivencia: “Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder” (1986: 140). Se configura el sueño de un cuerpo controlado por el sujeto y corregido por un gobierno que dirige los ejercicios y finalidades del adiestramiento; al filósofo le fascina cómo se muestra el dominio sin ambages en el encierro. Existe una conjunción de observación y reflexión para determinar los tiempos, órdenes y tareas a realizar. Las disciplinas constituyen una forma perfeccionada del control extendido por el conjunto de la sociedad que nace de las observaciones hechas en conventos, ejércitos, talleres y colegios. No obstante en estos ámbitos carecían de una concepción política y antropológica (el hombre-máquina de los materialistas) que las unificara; en ese sentido, las disciplinas constituyen una nueva manera de relacionarse con el cuerpo: “Una <anatomía política>, que es igualmente una <mecánica del poder>, está naciendo” (1986: 141). Tal anatomía investiga cómo conseguir que los individuos hagan voluntariamente lo que el poder desea y, además, anhelan eso y lo realizan de manera conveniente.

El secreto disciplinario consiste en distribuir adecuadamente los sujetos en un espacio. Aunque algunos de los principios de estas reparticiones parezcan contradictorios, el control de la técnica permite que no lo sean y que, además, se complementen. Así, la disciplina exige en ocasiones el encierro, pero la clausura no es suficiente ni indispensable porque la división de tareas y funciones es más importante; por ese motivo se exclaustra cuando se gana en funcionalidad. El punto de partida lo constituyó el convento, que proporciona la experiencia de reunir individuos que disponen de escaso espacio privado y se vigilan mutuamente en el cumplimiento de las tareas. El saber obtenido por este medio se aplicó a los colegios y cuarteles que se erigieron en todas las poblaciones para estabilizar las tropas o acogerlas temporalmente; después, se introdujo en las fábricas, donde a los obreros se les imponen turnos de trabajo, comida y descanso, ajustados a la producción y sus ciclos.

La clausura se complementa con “el principio de localización elemental o de la división en zonas” (1986: 146), que consiste en asignar lugares concretos a cada individuo evitando la formación de grupos confusos que impidan o reduzcan el trabajo.

Si el enclaustramiento provocaba la formación de una multitud, la división en zonas conlleva la soledad de cada individuo dentro de una masa con el fin de saber en cada momento dónde se encuentra y quién realiza una cierta tarea, por si hay que corregirle o, por el contrario, premiarle (aspecto positivo del poder). El *topos* de este principio lo constituye el dormitorio colectivo de un convento, donde cada individuo duerme en una cama ubicada en una habitación común. La tercera regla son los emplazamientos funcionales, inspirados en hospitales militares que se encuentran, normalmente, en zonas costeras donde se produce un tráfico constante de personas y mercancías que tanto pueden ser legales como de contrabando, al tiempo que constituyen focos de transmisión de epidemias (1986: 147). Se impone un control de fenómenos que frecuentemente se superponen: la enfermedad de un soldado, pero también que - enfermo o sano- no deserte ni hurte bienes, tome la medicación que se le ha mandado,... Con ese fin diferentes instancias establecen registros basados en una individualización que permite conocer las particularidades de cada uno y sus propensiones. Al aplicarse en la industria, el principio impulsó la construcción de grandes espacios luminosos donde los capataces supervisan la cantidad y calidad del esfuerzo de cada obrero y su dedicación al trabajo, al tiempo que vigilan que nadie hurte ni boicotee la producción. Con los datos recogidos, los individuos son despedidos o premiados y, en el último caso, ascienden y sirven de ejemplo a sus compañeros.

Por último, se encuentra un principio de intercambiabilidad de las figuras, puesto que “cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros” (1986: 149). Este factor es central porque no existirían las disciplinas si no se asegurase que los progresos o descensos individuales resultan comprensibles para los demás, y que las diferencias son graduales y visibles. Los rangos se distribuyen como premios a las conductas ajustadas y, de nuevo, es la iglesia católica quien proporciona el modelo de la mano del colegio jesuítico, donde los alumnos son divididos en decurias romanas y cartaginesas que se enfrentan con sus decuriones a la cabeza; cada integrante del grupo es recompensado o castigado según su contribución al grupo, lo que permite una movilidad de la serie que asegura su eficacia. Por caminos como este, la dominación muestra alternativamente un rostro duro o benévolo según los merecimientos respectivos.

Una peculiaridad de las disciplinas es que invierten las relaciones entre el grado de observación y la importancia del individuo. En sistemas anteriores, la máxima atención iba de la mano del reconocimiento público, lo que implicaba a muy pocas

personas (reyes, generales, dignatarios religiosos) y se traducían en representaciones pictóricas. En un régimen disciplinario sucede lo inverso: cuanta menos importancia tenga el individuo mayor control se ejerce sobre él; se trata de una observación descendente. El control más estricto se realiza sobre marginales (niños, alienados, enfermos, delincuentes, entre otros), lo que constituye la inversión que se acaba de comentar; se ha pasado de ceremonias multitudinarias que giraban en torno a notables que eran observados por multitudes a la vigilancia continua sobre cada uno. Se trata de una individualización ajena a la metafísica porque no supone sustancias sino que se atiene a relaciones entre elementos, como sucede en los significantes lingüísticos (Ewald, 1992: 208). La nueva normalización -en el sentido literal: ajuste a las normas- destaca las peculiaridades del sujeto; las normas anulan la excepción porque entienden lo singular como una cantidad diferente en su género, lo que conlleva que la cualidad sea accesible al conocimiento. La fuerza política del cuerpo se reduce al mínimo mientras se amplía como fuerza útil.

Las cuatro reglas disciplinarias se ajustan como anillo al dedo a una prisión que les sirve de lugar de experimentación porque los condenados no pueden negarse a las pruebas a que son sometidos, ni rebelarse con apoyo social; que se haya convertido en el único medio de castigo se debe, además, al hecho de que genera un tipo especial de ilegalismo, la delincuencia, que favorece el funcionamiento del sistema general de poder o el dominio de una clase sobre otra: “dibuja, aísla y subraya una forma de ilegalismo que parece resumir simbólicamente todos los demás, pero que permite dejar en la sombra a aquellos que se quieren o que se deben tolerar” (1986: 282). La prisión no fracasa; por el contrario, cumple perfectamente su cometido: elaborar un tipo de delincuencia que extrae a los infractores de la clase baja, tanto por su origen social como por el medio donde delinquen.

Los medios populares son el lugar donde se cometen la mayoría de unos delitos que conllevan escasos trastornos para el sistema económico, frente a anteriores infracciones que afectaban a la producción y disminuían los beneficios del capital (hurtos en fábricas y almacenes, por ejemplo). El hecho de que los desfavorecidos sean las principales víctimas de la delincuencia asegura la falta de apoyo a los infractores en este medio social, que fue el gran aprendizaje de la burguesía cuando tuvo el gobierno en sus manos. En este contexto, la prisión cumple perfectamente su objetivo, que es “producir el delincuente como sujeto patologizado” (1986: 282). Esta institución modela transgresores, sujetos marginales por su origen y a quienes la policía controla

fácilmente, ya que conoce de antemano los barrios y zonas donde van a aparecer; son individuos con escasa relevancia política. El sistema legal se muestra solidario con la prisión a la hora de producir delincuencia, motivo por el cual Foucault no se ocupa de realizar su genealogía con el énfasis puesto sobre la psiquiatría o la prisión.

La delincuencia así elaborada es impotente para debilitar los grandes centros de poder y riqueza que dominan la sociedad, y contra los que se sublevaba con éxito en el pasado. Desconectados de sus redes de solidaridad en la pobreza, los delincuentes vagan sin rumbo fijo y no alteran los mecanismos de dominio; sobre todo, se rompe la alianza que existía en el pasado entre obreros, campesinos y subproletariado -por ejemplo, los *sans-culotte* de la Revolución Francesa- que constituyó una fuerza temible. Además, los delincuentes pueden ser utilizados con provecho económico o político. Así, en *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*, Foucault afirma:

Los delincuentes sirven. Por ejemplo, en el beneficio que se les puede extraer de la explotación del placer sexual: es la configuración, en el siglo XIX, del gran edificio de la prostitución.

Otro ejemplo: todo el mundo sabe que Napoleón III llegó al poder gracias a un grupo constituido, al menos en su nivel inferior, por delincuentes de derecho común (*Dits et écrits* II, 1994: 742)

La industrialización puso bienes económicos en manos de los obreros, lo que obligó a la burguesía a buscar formas de asegurar su riqueza. Esa preocupación explica las campañas de moralización y cristianización de las clases trabajadoras: un creyente es un buen obrero (sindicalismo católico). Se trataba de reedificar la alianza entre el trono y el altar que la revolución había roto, aunque la burguesía sustituye a la nobleza como clase dominante. Contra lo que sostiene el humanismo, no se ha incrementado la sensibilidad hacia el sufrimiento ni el progreso moral, sino que se ha logrado una mayor eficacia en el sometimiento de los cuerpos gracias a la prisión y, por extensión, al panóptico. Los grandes crímenes son excepcionales, pero los pequeños resultan frecuentes, lo que vuelve inoperante una maquinaria de castigo volcada sobre los primeros (como sucedía en el Antiguo Régimen). Desde la preocupación de salvaguardar la propiedad resulta más importante reprimir los hurtos de escasa cuantía que los crímenes horrendos que ninguna medida evitará. El castigo deja de vengar la violencia realizada, que ya no

puede ser enmendada, para prevenir el crimen futuro al asegurar la condena del delincuente. Si se castiga con la horca el robo de unas manzanas, todo el mundo protegerá al ladrón, incluido el propio perjudicado por el acto que no querrá cargar una muerte sobre su conciencia por tan escaso daño; no sucederá lo mismo si el castigo es la cárcel.

El siglo XIX contempla la promulgación de multitud de derechos para los gobernados, pero estos solo se respetan cuando el poder se ha asegurado el dominio de las prerrogativas: “No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado” (1986: 225). Si el sufragio universal permite que todos elijan al gobierno, las disciplinas consiguen que los votantes sometan sus cuerpos a disciplinas que no han elegido. A un mundo de valores se opone otro de coerciones; frente a unos derechos generales, controles explicitados al detalle: “Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (1986: 225).

Las ciencias humanas se constituyeron gracias a unas disciplinas que proporcionan una enorme cantidad de datos. Si las ciencias naturales incrementaron su conocimiento del medio violentándolo, las humanas hicieron lo mismo; ambos tipos de ciencias vulneran sus objetos de estudio con el fin de obtener resultados. Cuando un sujeto tiene problemas en uno de los campos sometidos a control disciplinario acude a un especialista de otro -un médico, un psiquiatra, un pedagogo- para que le ayude a mejorar su adaptación; llegados a este punto, no se encuentra una manera de resistir a los múltiples disciplinamientos. Los jueces, que en el pasado desempeñaban la función de castigar, ven ahora repartida la tarea entre diferentes instancias de poder: docentes, médicos, asistentes sociales y psicólogos (entre otros). En alguna medida, las profesiones señaladas distinguen lo normal de lo patológico y reeducan a quienes se saltan las normas; en opinión de Foucault, tal dinámica se debe, en gran parte, al sistema carcelario.

Es el momento de ver algunas críticas a tal planteamiento. Jacques Guy-Petit, historiador especializado en los siglos XIX y XX, cuestiona las afirmaciones de Foucault en dos campos, el análisis de la filantropía y el éxito del panoptismo carcelario. Sobre lo primero, Guy-Petit muestra que la filantropía se surtió de individuos con orígenes sociales que iban desde la alta aristocracia al proletariado y su trabajo resultó tan efectivo que se levantaron voces que reclamaban una verdadera beneficencia,

la que protege a la sociedad en lugar de a los delincuentes; es posible que los filántropos ayudaran a mejorar el disciplinamiento, pero también experimentaron nuevas redes de solidaridad y denunciaron los abusos que sufrían los débiles (1992: 174-175)⁶⁵. Sobre las penitenciarías, el historiador afirma que, hasta 1844, no se aprueba en Francia un sistema celular y que, incluso entonces, solo se construyeron una docena de prisiones panópticas sobre un total de trescientas, entre otras razones por dificultades financieras (1992: 175-176). En opinión de Guy-Petit, el panoptismo tiene un carácter más ideal -en el sentido weberiano de “tipos ideales”- que representativo.

Merquior, de quien se habían visto algunas críticas al filósofo, señala que el principal ataque de Foucault en su descripción de la sociedad carcelaria no va dirigido a la burguesía sino a la Ilustración (1988: 181). En opinión de Merquior, la descripción foucaultiana de las Luces se acerca más a la visión de Marcuse sobre el hombre unidimensional que a los hechos reales. La Ilustración que presenta el filósofo francés, en lugar de liberar, consigue que los individuos interioricen los sistemas de dominación. El objetivo de los ilustrados sería afianzar un pacto social que permita el dominio de clase y su estabilidad; sin embargo, en tal planteamiento se olvida, al menos, un campo importante para los ilustrados, la pedagogía. El pensamiento pedagógico de la Ilustración es liberador y fructífero porque erradica sistemas autoritarios de enseñanza (respeto devoto al maestro, repetición mecánica de las lecciones) y represivos (castigo físico en respuesta al mal aprendizaje). Si se acepta que la escuela es una de las instituciones que, junto a la prisión y al cuartel, trabajaron por la normalización de los individuos, entonces “esta educación <carcelaria> traicionaba, lejos de concretarlo, buena parte del pensamiento de la Ilustración en el campo de la educación” (1988: 191).

Una última crítica gira en torno a la recepción que tiene en Francia la obra de Nietzsche. El filósofo alemán es interpretado como teórico de la decadencia del mundo contemporáneo, mientras sus seguidores franceses piensan la actualidad en clave represiva (por influencia combinada de Marx y Freud). Sin embargo, en opinión de Merquior, tal concepción tiene poco de nietzscheana: “a Nietzsche no le disgustaba la Ilustración, lejos de ello. En por lo menos tres libros -*Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia*- rindió homenaje a su espíritu crítico” (1988: 186)⁶⁶. Foucault

⁶⁵ La obra de Guy-Petit constituye un nuevo ejemplo del tipo de crítica realizada a Foucault por los historiadores; donde el filósofo afirma con rotundidad, los historiadores matizan o interpretan los hechos de manera diferente.

⁶⁶ La crítica recuerda a la que había formulado Habermas contra Bataille, Foucault y Derrida (ver nota: 53).

toma del filósofo alemán la genealogía para explicar el devenir histórico y la conversión de lo antiguo en nuevo -por ejemplo, los leprosarios en manicomios- bajo la influencia de sistemas de poder, pero esto supone compartir un método de trabajo más que una concepción de los hechos. En tal sentido, el crítico afirma que Foucault sigue a Nietzsche “en su visión de la realidad (no hay verdad, hay sólo interpretaciones) pero no en su visión de la historia” (1988: 186). A lo que se podría añadir que la genealogía foucaultiana solo conforma una de las posibles interpretaciones que cabe hacer del pasado.

Por otra parte, en el aforismo 76 de *Aurora*, Nietzsche había señalado la enorme importancia que la época contemporánea concede al sexo, algo que habría sorprendido y divertido a los antiguos, al tiempo que quizás regocije a nuestros descendientes. El libro que Foucault dedica a estudiar este tema se titula *La voluntad de saber* y se vuelca en el estudio de la sexualidad, que es la preocupación o reconocimiento del sexo que ha tenido lugar en el último siglo y medio⁶⁷. Esa voluntad persigue los mecanismos que utiliza el individuo para reconocerse a través del comportamiento y deseo erótico; de tal conocimiento se derivan consecuencias que afectan al resto del ser: “me parece esencial la existencia en nuestra época de un discurso donde el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí” (1989: 14). Hasta tal punto se concede importancia al sexo que Occidente constituye la única cultura donde unos individuos pagan a otros para que les escuchen y desvelen su verdad.

Previamente el cristianismo había convertido el sexo en objeto predilecto de reflexión, hasta el punto de hacer girar a su alrededor la salvación o condenación del alma. Lo curioso del caso es que, en lugar de haber desarrollado un saber que permita incrementar el placer, como han hecho otras culturas (un *ars erotica*), la actualidad despliega una técnica de confesión especializada; conforma el sexo cuando aún es joven y le obliga a hablar cuando preferiría guardar silencio. Sin embargo, este ente parlanchín se configura a través de relaciones de poder que afectan a otros campos existenciales; así, la inquietud erótica es uno de los efectos principales del poder dominante, lo que se expresa en el dispositivo de sexualidad. Si en el pasado se consideraban enajenados quienes solo vivían para el placer, ahora el individuo le pide a

⁶⁷ En francés, el título de la obra es *La volonté de savoir*. Ian Hacking, en *La arqueología de Foucault*, señala la diferencia entre los términos *connaissance* (conocimiento) y *savoir* (saber); el primero se refiere a algo superficial, mientras el segundo alude a contenidos más profundos en cuanto que son reglas discursivas que permiten discriminar entre proposiciones pertinentes o inadecuadas (1988: 39).

este que le revele su esencia: según lo que declare, así es la persona; de ahí que el sexo “haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida” (1989: 189).

Foucault denomina “dispositivo de sexualidad” -así se titula el capítulo más extenso de *La voluntad de saber-* a este conjunto de prescripciones. Cuando habla de “dispositivo” se refiere a la relación entre elementos heterogéneos, discursivos o no, ligados a un tema (*Dits et écrits III*, 1994: 299). Es el campo completo de fenómenos asociados a una función que aparecen con el propósito de responder a una urgencia; por ejemplo, se constituyó el dispositivo carcelario para manejar una masa de población flotante y desocupada que, frecuentemente, se revolvía contra las autoridades. El hecho implica que, cuando el dispositivo entra en vigor, aún se desconocen muchas de sus modulaciones y utilidades, aunque estas deben ser las suficientes para que compense mantenerlo. El dispositivo es más amplio y heterogéneo que la episteme, ya que la última estaría reducida al campo discursivo y atribuye verdad o falsedad a los enunciados, mientras el primero separa lo calificable científicamente de lo que no lo es (*Dits et écrits III*, 1994: 301).

El dispositivo de sexualidad sustituyó, sin eliminarlo, a otro de alianza basado en el matrimonio, reconocimiento de la descendencia y transmisión de bienes. El dispositivo de sexualidad aparece con el fin de satisfacer las necesidades de un nuevo sistema económico y político. Si la alianza se liga a la economía por el ahorro y transmisión de riquezas, la sexualidad lo está en mayor medida porque convierte al cuerpo en el principal objeto económico, como realidad que produce y consume gran cantidad de bienes y servicios. Foucault, entre los contenidos que imparte en el Collège de France en 1978, afirma que las nuevas técnicas de poder nacen cuando la población reemplaza a la familia como objetivo de gobierno; en ese momento, la economía y la estadística incrementan su conocimiento de unos individuos que comienzan a concebir como parte de una población (*Dits et écrits III*, 1994: 651). Por esta vía se abandona el concepto jurídico de la soberanía para pensar el gobierno bajo nuevos principios.

Al analizar la importancia de la policía en el siglo XVIII se vio que tenía por misión el bienestar de la población y su incremento. El hecho se produjo cuando los gobiernos comprobaron que el número de habitantes y su estado de salud constituían factores de primera importancia para la potencia del Estado. A partir de ese momento, a las autoridades les interesan los factores que influyen en el bienestar de una población concreta, en lugar de pensar en la nación en general; así, estudian las tasas de natalidad

y mortalidad, epidemias, salubridad de las aguas e higiene (entre otros factores que siguen preocupando en la actualidad). El declive de conceptos anteriores como “pueblo” o “nación”, y la aparición de una esfera nueva de preocupaciones, acarrearán que el sexo concentre un buen número de motivos de inquietud.

Las autoridades eran conscientes de que la potencia de un Estado guardaba relación con el número de ciudadanos y su laboriosidad; ahora se convence de que también depende de “la manera en que cada cual hace uso de su sexo” (1989: 36). Tal innovación obliga a desvelar los mecanismos de poder que guían el placer que experimentamos y nos identifica; también es preciso comprender cómo enlazan con otras técnicas de dominación, más que conocer a quien benefician. El sexo no es una fuerza natural que hace lo imposible para escapar de la dominación, ni el poder se enfrenta al sexo con toda su potencia para “meterlo en cintura” y observarlo (por ejemplo, para prever cualquier rebelión y abortarla en sus inicios); al contrario, el sexo es tan instrumentalizable por el poder que este se sirve de él para sus objetivos. En ese sentido, el filósofo menciona cuatro grandes conjuntos estratégicos mediante los cuales el dominio, apoyándose en el saber, comenzó a utilizar al sexo en su beneficio a partir del siglo XVIII; aunque nacieron antes, en esta centuria se perfilan y comienzan a desarrollarse. El nombre apropiado para denominarlos es “biopolítica” porque muestran la irrupción de la vida dentro del complejo del poder-saber (1986: 173); se trata de un concepto al que prestará una gran atención en los siguientes años.

La biopolítica decimonónica pone en juego cuatro grandes campos de preocupación sexual y sus tipologías asociadas. Se trata de la histerización del cuerpo femenino, la pedagogización del sexo infantil, la socialización de la procreación y la psiquiatrización del placer perverso. La conformación del cuerpo de la mujer como fuente de patologías fue una consecuencia de concebirla como sujeto radiante de energía libidinal; así surgen las dos caras de la feminidad: “la Madre, con su imagen negativa que es la <mujer nerviosa>” (1989: 127). Por su parte, la constitución del sexo infantil como objeto de atención viene de presuponerle, al mismo tiempo, una tendencia al placer que es, a la vez, natural (como en todo viviente) y antinatural (por anticipada). Tal inclinación es peligrosa para los niños porque desgasta su vitalidad, lo que sufrirán cuando lleguen a adultos; así señala el autor que Occidente se embarcó en una guerra contra el onanismo que duró casi dos siglos (1989: 127-128). En tercer lugar, la socialización de la procreación, efecto de la condena recibida por la planificación familiar que realizaban las parejas; el Estado pugna por convertirse en el único centro de

control mediante decisiones legales y fiscales. Por último se encuentra la psiquiatrización del placer perverso, resultado de tratar al sexo como si fuese un ente que los individuos poseen o los instrumentaliza (en el caso, por ejemplo, de los libertinos).

La panoplia de conductas desajustadas respecto a un sexo *comme il faut* constituyen anomalías y, en consecuencia, se buscan tecnologías para corregirlas. Fruto de ello es la aparición, en el bestiario social, de figuras desconocidas antes de la conformación del dispositivo de sexualidad; así, la sodomía que, en el Renacimiento y el Barroco, constituía una transgresión que cualquiera podía cometer es reemplazada por una homosexualidad que solo practican individuos con una sensibilidad especial. Foucault mantiene que la asociación del sexo con la verdad fue una invención de la burguesía para sí misma que solo con el tiempo aplicó al proletariado; no estaba en los planes ampliar el dispositivo a las capas humildes. Si la aristocracia basaba sus prerrogativas en la sangre (antigüedad de los ascendientes y valor de las alianzas), la burguesía apostó por la descendencia y la salud: “El sexo fue la <sangre> de la burguesía” (1989: 151) porque volcó sobre él sus cuidados al considerar que el sexo constituía la esencia de un cuerpo que necesitaba protección.

La predisposición a determinadas enfermedades -sobre todo neurológicas- provocaba tales terrores por el futuro de la descendencia que llevaba a desechar alianzas matrimoniales, aunque fuesen convenientes desde una perspectiva económica. Parece que, finalmente, se materializaban las amenazas veterotestamentarias de Yahvé a los infractores de sus leyes en el sentido de que el castigo infringido llegaría hasta la décima generación de descendientes. La sangre simbolizaba el poder absoluto de la aristocracia y expresaba, como consecuencia más visible, la potestad para ejecutar a un súbdito, ya que solo las ejecuciones públicas exigían un juicio previo. El control político del sexo tuvo la capacidad de hacer proliferar la vida (también de esterilizarla), vigorizar la población y utilizarla disciplinariamente; el autor señala que “si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones” (1989: 179).

En tal contexto adquiere relieve, una vez más, la figura de Sade porque representa el intento de doblar los símbolos sexuales sobre los sanguíneos. El marqués deriva las normas, el saber y las disciplinas -que son mecanismos propios del dispositivo de sexualidad- de la soberanía, la muerte y la transgresión. El resultado es

un continuo derramamiento de sangre para asegurar el placer y afirmar el dominio. No obstante, la mezcla realizada por Sade, al fin y al cabo, solo fue literaria; el problema son los entrecruzamientos de consecuencias catastróficas, como sucede en el caso del racismo y el nazismo. El racismo contemporáneo nace a consecuencia de inscribir la vida y las técnicas de biopoder entre las preocupaciones centrales del Estado; quiebra el continuo biológico de las especies y grupos humanos al introducir diferencias en su seno y caracterizarlas física y moralmente. A continuación, el Estado garantiza el mantenimiento de las buenas cualidades mientras elimina las negativas; como consecuencia se produce una inflación de normas y leyes sobre matrimonio y divorcio, natalidad, educación y acceso a la salud (entre otros ámbitos donde se juega la vida).

El nazismo llevó tales rupturas a su paroxismo al obsesionarse, simultáneamente, con la sangre y el sexo; además introdujo un componente nuevo: la necesidad de exponer la propia raza al peligro de aniquilación. El nazismo eliminó a gran número de alemanes para reconstituir el pueblo a partir de unos pocos gérmenes. En “Hacer vivir y dejar morir”, extracto del curso de 1976 en el Collège de France, Foucault expresa la máxima de esta ideología: “Cuanto más numerosos sean quienes mueren entre nosotros, más pura será la raza a la cual pertenecemos” (1976: 56). En este sentido resulta pertinente recordar que el proyecto de aniquilar al pueblo alemán figuraba entre los planes de Hitler en los últimos meses de la guerra. Por ello, el nazismo constituye la asociación más desastrosa que quepa concebir entre disciplinamiento y biopoder⁶⁸. El psicoanálisis, en base a su desacuerdo con la teoría degenerativa, constituye una de las pocas oposiciones que encuentran las técnicas de sometimiento y control eugenésico⁶⁹. Foucault concluye con un mensaje que busca liberarnos de la conjunción entre disciplinas y normalización: “Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres” (1989: 191). El sexo es consecuencia de las relaciones de poder mientras el deseo carece de intereses, por lo que el placer se configura como un fin de la

⁶⁸ Foucault no establece diferencias entre biopolítica y biopoder. Un estudio de ambos conceptos, donde se defiende que la biopolítica es la administración de la vida mientras el biopoder está constituido por los mecanismos tecnológicos que la afectan (medicamentos, vacunas, trasplantes, pruebas diagnósticas) se encuentra en Javier Ugarte (2006): “Biopolítica. Un análisis de la cuestión” en *Claves de Razón Práctica*, nº 166, octubre 2006, pp. 76-82 (disponible en www.javierugarte.net).

⁶⁹ El posicionamiento supone un homenaje tardío a Freud. Al igual que sucede con la obra de Sade, Foucault reinterpreta la psicología dinámica en varias de sus obras; tras su crítica en *Historia de la locura* por culminar la política asilar, en *La voluntad de saber* aparece como la única rama médica opuesta al sistema perversión-herencia-degeneración. Aunque Foucault utiliza a Sade como bisagra entre dos periodos y al psicoanálisis como modelo del saber actual, la psicología dinámica posiblemente constituye un sistema simbólico con el que el filósofo mide los conceptos que genera (la locura, el sexo).

existencia; además de una resistencia contra la dominación del discurso, la posición supone un distanciamiento de las filosofías del deseo como la que elaboraban, por esos años, Deleuze y Guattari por un lado, y Lyotard por otro (Macey, 1995: 445).

6. Herculine Barbin

Herculine Barbin -o Alexine Barbin o Camille o, finalmente, Axel Barbin- fue un intersexual que vivió en Francia a mediados del siglo XIX. Llevó una existencia femenina hasta que ciertas molestias físicas, aparecidas en la pubertad, junto al sentido de culpa que sufría por mantener relaciones amorosas con una amiga y compañera de estudios, le llevaron a ponerse en manos de la medicina y de la religión para ser auscultada en cuerpo y alma; su caso despierta el interés de personalidades de la época, como el doctor Tardieu. En el examen dual, los médicos constituyen la autoridad que decide su futuro al dictaminar que Herculine tiene más rasgos masculinos que femeninos, por lo que solicitan a las autoridades un cambio de género civil. Así, se impusieron forma y obligaciones masculinas a quien había pasado gran parte de su vida entre monjas y muchachas, y obtenido el título de institutriz. Con su nueva identidad Herculine no encuentra trabajo y, al darse publicidad al caso, es mirado con recelo por el entorno; finalmente, al sufrir la soledad y acrecentarse sus penurias económicas, termina con su vida en una sórdida pensión parisina antes de cumplir su trigésimo aniversario.

El caso despierta la curiosidad de Foucault por la intervención de varios niveles de normalización. Por un lado está la imposición de las autoridades científicas y religiosas sobre la vida de una persona debido a la necesidad de representar un género que, quizás, no correspondiera con sus preferencias; por otro, se encuentra la tragedia de una existencia incapaz de encontrar cobijo en las normas y disciplinas levantadas en los últimos siglos. El estudio de este intersexual (o hermafrodita, según criterios de la época) constituye un ejemplo del tipo de genealogía que Nietzsche proponía con el fin de localizar los mecanismos imperantes de poder. Herculine se somete a todo lo que le indican, incluso se convierte en varón cuando nunca había pensado en serlo, pese a lo cual termina por suicidarse al no encontrar espacio en una sociedad que tanto le ordena.

Barbin se concibe como una persona desgraciada que ama a una compañera y a quien, tras convertirse en varón, el escándalo que levanta su caso le impide ganarse la

vida y contraer matrimonio. Se convierte, así, en uno de esos “hommes infâmes” que interesan a Foucault en los años setenta porque encarnan un lugar privilegiado para estudiar el poder debido a su posición marginal; casos como el Herculine constituyen plataformas desde las que analizar una normalización que obra por encima de los derechos reconocidos⁷⁰. Estos infames ejemplifican las desgracias que el dominio ejerce actualmente sobre el cuerpo y el placer, a la vez que muestran una técnica de descubrimiento de sí (la confesión) empleada por sacerdotes y médicos para reconstruir la identidad. Quien se confiesa muestra sus miedos, miserias y placeres, y acepta el dictamen de quien le escucha en la confianza de que su oyente alcanza una verdad que el propio individuo es incapaz de encontrar. Herculine, educada en instituciones eclesiásticas, escribe su biografía como exponente de un arte, el de la confesión, tantas veces practicado y repetido desde que se hizo famoso; en su vida se reúnen la individualización e inconfesables razones de Estado.

Foucault, en el artículo introductorio a la biografía de Barbin, se pregunta: ¿tenemos necesidad de un “sexo verdadero” situado al margen de las formas de placer? Nuestra sociedad contesta afirmativamente aunque, durante siglos, la cuestión no se planteaba bajo la óptica del sexo verdadero. El caso del hermafroditismo es ejemplar por el diferente tratamiento que recibió durante la Edad Media y la época clásica. En esos siglos, los hermafroditas eran bautizados en uno de los sexos, pero podían escoger en la edad adulta si deseaban mantenerse en él o preferían mudar con la condición de “no cambiar más, mantener hasta el fin de los días lo que se declaraba entonces bajo pena de ser considerado sodomita” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 116). Por lo tanto, las condenas por sodomía se aplicaban a quienes transformaron una identidad declarada públicamente. Sin embargo, la introducción del saber médico y la formación del dispositivo de sexualidad modifican el problema; a partir de ese momento se rechaza que una sola persona tenga dos sexos, aunque en apariencia los posea. La medicina afina sus conocimientos teóricos y prácticos para determinar los genitales que predominan por encima de las apariencias; con ese propósito medirá, auscultará, sopesará y, finalmente, decidirá; por ello, los hermafroditas (o intersexuales) “son

⁷⁰ Como introducción a la edición americana del diario de H. Barbin, publicado en 1980, que en francés llevó por título *Herculine Barbin, dite Alexine B.* (Gallimard/Julliard, París, 1978. Existe edición castellana en Editorial Revolución. Madrid, 1985), Foucault redactó “El sexo verdadero”, donde reflexiona sobre la necesidad de encarnar un único sexo como imposición para ser aceptado en una sociedad disciplinaria. Otro caso “infâme”, que precede al de Barbin, es el de Pierre Rivière (*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère...* Gallimard/Julliard, París, 1973), biografía o memoria escrita por el protagonista -también de existencia trágica- que incluye informes médicos y psiquiátricos, junto con una “Presentación” escrita por Foucault.

siempre <pseudohermafroditas>” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 117). *Las metamorfosis* de Ovidio son fábulas, pero de un tipo que impresiona a Barbin.

La entrada del saber experto en el ámbito de la vida conlleva que se soslaye la opinión de los individuos sobre el sexo en que se sienten más cómodos o con el que se identifican; para Foucault lo intolerable del problema es que la verdad recaiga en el saber de individuos contratados para buscarla y sacarla a la luz. Barbin constituye un magnífico ejemplo porque, al tratarse de un hermafrodita o intersexual, en la decisión sobre su verdad confluyen varias líneas del dispositivo de sexualidad. Conviene recordar que la psiquiatrización del placer perverso y el control de las conductas procreadoras constituyeron importantes conjuntos estratégicos que mezclaban saber y poder; así, el placer perverso partía de una objetualización del sexo, cuyas anomalías estudiaba. En *Historia de la locura* se comprobó que, hasta cierto punto, cada uno era responsable de su estabilidad mental si no obstaculizaba el despliegue de su sensibilidad o se recreaba en costumbres poco edificantes; enfermedad y moral se juntaban y generaban consecuencias físicas y psicológicas.

La socialización de la procreación convirtió al Estado en responsable indirecto de la cantidad de niños que nacían y su estado de salud. En tal contexto se recela del hermafrodita por si juega con su doble identidad; se trata de alguien que conoce los secretos de ambos sexos, tan bien separados por Dios y la naturaleza, lo que le vuelve peligroso (por ejemplo, a la hora de seducir). La evolución ha perfeccionado a los seres vivos con la separación sexual, lo que ha profundizado sus diferencias; cuando los junta entonces alumbraba un monstruo, algo que la sociedad no debe permitir. Por si fuera poco, en *La voluntad de saber* se vio que las perversiones enlazaban con la herencia y degeneración futura de la descendencia; por tal razón, el hermafrodita encarnaba estos peligros. Así, los médicos estudian con cuidado si Barbin es fecundo como varón o mujer, con las consecuencias que tal hecho conllevaría y que informes como el del doctor Goujon -quien le practicó la autopsia- apenas dejan entrever.

El hermafrodita se normaliza cuando es asignado al sexo a cuya anatomía se inclina aunque, como en el caso de Herculine, su educación anterior le impida desenvolverse en una nueva identidad. El problema es acuciante en los individuos que no exhiben un “sexo verdadero” (es decir, en quienes la genitalidad predominante ha sido confundida); es el caso de Barbin, cuya anatomía no se define por ninguno de ambos pero ha recibido una educación femenina que es desechada. Y es que el hermafrodita, al ser solo un pseudo-hermafrodita según el dispositivo de sexualidad,

debe ser corregido; al fin y al cabo, la asignación de un sexo verdadero consiste en normalizar para evitar duplicidades y equívocos. No siempre fue así; Foucault, en “El misterioso hermafrodita”, artículo publicado en *La Stampa* en 1978, declara que “En el siglo XVII, al contrario, el tema del hermafroditismo se liga directamente con el erotismo, en particular con el descubrimiento del erotismo adolescente, este ser de transición, indefinible” (*Dits et écrits*, III, 1994: 625).

El hermafrodita ejemplifica la dualidad de tendencias que el poder disciplinario corrige, para lo que ausculta cuerpos, anota conductas y entrevista conciencias. Su anatomía entra dentro de las perversiones -o, al menos, anomalías- por la identificación que realiza el dispositivo de sexualidad entre duplicidad y homosexualidad; mientras, en el pasado, la figura había simbolizado la dualidad del poder y la verdad (como el catolicismo y la reforma, que constituyen las caras de una única revelación), ahora representa una sexualidad perversa. Las sociedades bien organizadas no toleran tales confusiones, como no aceptan los pequeños ilegalismos que caracterizaban al Antiguo Régimen; en ese sentido, el hermafrodita representa una irregularidad en el régimen victoriano de la sexualidad.

Foucault, con el caso Barbin, no defiende tanto la idea de que nuestra época ejerce idénticas violencias sobre los individuos cuanto destaca los principios que disciplinan los cuerpos, que no han cambiado aunque se hayan suavizado en algunos aspectos (a cambio de endurecerse en otros). La idea básica es que existe un sexo verdadero y en él radica la felicidad del individuo. Las confusiones sexuales o la exhibición de rasgos propios del género contrario -un varón afeminado, una mujer masculina- acarrea desorden por lo que, aunque se toleran, se tiene la convicción de que sus poseedores llevan una existencia equivocada. Tales hábitos acarrearán consecuencias negativas: “un error entendido en el sentido tradicionalmente filosófico: una manera de hacer que no se ajusta a la realidad” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 118). Continúa vigente la idea de que las partes más secretas del sexo esconden la verdad y sobre ella se aplica la normalización para uniformizar las múltiples posibilidades que esconden los cuerpos.

El sexo es maleable por el poder y esto le impide constituirse en plataforma de resistencia, excepto en el caso de quienes son excluidos por sus preferencias (por ejemplo, los homosexuales). Las observaciones realizadas a propósito del panóptico se aplican aquí gracias al acceso que tienen los médicos a las partes íntimas para desvelar la verdad, tanto en vida como tras el fallecimiento (autopsias). El análisis foucaultiano

es claro en este punto: el dispositivo de sexualidad que ha conformado el cuerpo actual provoca marginados por una vía u otra y solo con la perspectiva que da el tiempo su actuación parecerá escandalosa. La violencia suele pasar desapercibida en el momento en que se produce porque constituye la intromisión del poder en la vida de quien necesita ayuda. Alexina, en conciencia, disfrutará de toda la libertad que quiera, pero en la práctica será aquello que determine la sociedad.

Herculine Barbin no es escritora (como Russel), ni pinta (como Magritte), ya que no va más allá de redactar sus memorias. Sin embargo, en la obra foucaultiana representa el papel práctico o ejemplificador que anteriormente cumplieron sus ensayos estéticos. Aunque Alexina no es objeto de un estudio singular, el filósofo se esforzó por dar a conocer el caso, colaboró en la publicación de las memorias y el dossier que las acompaña, y prologó la obra con un texto que compendia, quizás impremeditadamente, *La voluntad de saber*. Además, el volumen conjunto sobre Barbin funciona de manera premonitrice respecto a las preocupaciones del filósofo en los años siguientes, tal como se muestran en los volúmenes II y III de *La historia de la sexualidad*: en lugar de la confesión recogida por otros y convertida en instrumento de dominio, la escritura de sí realizada por su protagonista. Cuando Barbin escribe no lo hace para relatar cómo llegó a cometer un crimen -como hizo Pierre Rivière- sino los pasos que la transformaron en varón tras haber vivido como muchacha. En tal exposición se revela a sí misma con sus dudas, aunque ciertos poderes externos le acaben por colocar en manos de autoridades que deciden su futuro; no obstante, no es este el fin que persigue Herculine al escribir sus memorias. A Foucault la historia le interesa tanto que, en la presentación del dossier sobre Barbin, afirma que dedicará un volumen de la *Historia de la sexualidad* a los hermafroditas (aunque, como se sabe, no llegara a escribirlo).

El caso Barbin, que se hace público al final de la década de 1860, corresponde a los años finales del Segundo Imperio francés. Fue una época volcada al conocimiento y ordenación de la sexualidad, como muestra la frecuente publicación de tratados médicos sobre el tema, alguno de los cuales recoge la vida de Barbin (con ese material se elaboró el dossier publicado junto a las memorias de su protagonista). Perversos y hermafroditas fueron el objeto privilegiado de unos investigadores para quienes Alexina “ha sido uno de esos héroes desgraciados de la caza de la identidad” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 119). Resulta destacable que, como protagonista de sus memorias, Alexina se aplique calificativos femeninos (née, froide, heureuse) antes de haber poseído a Sara, su amiga y

enamorada, pero los convierta en masculinos (armé, delaissé) tras la intimidad⁷¹. El cambio no conlleva el reconocimiento de una masculinidad naciente sino la influencia de categorías gramaticales externas; lo cual tampoco prueba que Alexina acepte pasivamente lo que le imponen sino que tiene escaso margen de maniobra para actuar de diferente manera. Además, sufre las maledicencias de un entorno que sospecha desenfrenos en su largo periodo de convivencia con mujeres; aunque se rebela contra los rumores y defiende su pureza, el mundo que le rodea le da la espalda: Herculine no encuentra empleo ni alcanza ninguna de las metas a las que confía su felicidad; vive en una soledad que la asfixia, por lo que la solución al dolor se impone paulatinamente.

Los informes médicos que relatan su situación en vida (cuando se le cambia de género) y muerte (tras la autopsia) son abundantes, hasta el punto de convertir a Alexina en un caso famoso para los médicos de la época. En los informes se mezclan descripciones anatómicas y morales, suposiciones fisiológicas (como su capacidad para engendrar) y sociales. En alguno aparecen elementos que encajan a la perfección en lo que Foucault denomina “dispositivo de sexualidad”, al tiempo que exponen la importancia de los individuos marginales para el sistema de poder de la época. Los infames sirven de plataforma para configurar un saber que luego se aplica al conjunto de la sociedad, lo que se corresponde con la observación de los individuos en grado inverso a su importancia; como ejemplo destacado de estos planteamientos se encuentra el doctor Tardieu, autor del tratado *Cuestión médico-legal sobre la identidad en relación con los vicios de conformación de los órganos sexuales* (París, 1874) y quien, además, documentó el caso Barbin para la posterioridad. El doctor no llegó a conocer a su protagonista en vida, pero consiguió suficiente información para dedicarle una mención en su tratado (incluida en el dossier publicado sobre Alexina).

Tardieu sostiene que la desgraciada vida de Barbin se debe a un error en la atribución de sexo; se trata de un problema que, en su opinión, siempre acarrea las funestas consecuencias que Alexina ha confirmado; el suicidio fue la solución lógica a “no poder soportar la existencia miserable que su nuevo sexo incompleto le imponía” (1985: 134)⁷². En la misma página, el doctor llega al punto de afirmar que existe una relación causal entre la conformación de los órganos sexuales y la moralidad del individuo; se trata de una concepción errónea porque la moralidad requiere la libertad,

⁷¹ En el texto, el mismo Foucault puso estos adjetivos en cursiva para destacar la ambivalencia de los elementos que influyen en Alexina.

⁷² Cita extraída de la edición española.

mientras que Tardieu postula el determinismo. Al margen de ese error en quien intenta deshacer las confusiones en la naturaleza, sus ideas constituyen una defensa del determinismo biológico como fondo que aflora en las conductas y preferencias sexuales. El buen funcionamiento del individuo y la sociedad requieren el respeto a la naturaleza (y su enmienda, si esta se traiciona a sí misma); el caos y la desdicha cuando se ignoran. Tardieu señala que Barbin se suicida porque su sexo incompleto le impone una existencia miserable imposible de superar.

La sexualidad del hermafrodita/intersexual tiene demasiadas caras para comprenderlas todas; su propia abundancia les impide hablar con claridad, hacerse oír y entender, por lo que es necesaria la intervención de un especialista. Para ser feliz, el individuo debe satisfacer los requerimientos de la naturaleza, lo que exige una indumentaria y comportamiento respetuosos con el sexo y el género, de donde deriva la psiquiatrización del placer perverso. En Alexina se juntaban ambas confusiones: se vestía con faldas, pero se comportaba como si usara pantalones; sin embargo, cuando le impusieron los últimos su presencia provocaba escándalo, por lo que fue incapaz de asumir el cambio de rol de género. Por ello resulta de la mayor importancia que los individuos tengan un solo sexo, que este sea el verdadero, se encuentre bien caracterizado y que, además, el sujeto se comporte de acuerdo con él. Ante todo el sexo; antes de ser morales o inmorales, inteligentes o necios, responsables o inmaduros, es preciso ser varones o mujeres *comme il faut*; todo lo demás vendrá por añadidura.

Capítulo IV. El descubrimiento de la ética

1. Tres desplazamientos semánticos

Los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*, titulados respectivamente *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, se publicaron conjuntamente en 1984, ocho años después de iniciar la serie, cuando parecía que Foucault se había olvidado del proyecto y sus investigaciones apuntaban hacia otros objetivos⁷³. En efecto, sus investigaciones se orientaban a nuevos temas pero el filósofo no se olvida del proyecto sino que lo continúa bajo diferentes perspectivas; así, abandona los análisis sobre el dispositivo de sexualidad y la biopolítica para centrar su atención en la ética. El propio Foucault siente la necesidad de explicar su giro y, con ese fin, redacta en la Introducción al volumen II unas “Modificaciones” donde plantea sus alternativas: continuar la tarea genealógica investigando la formación del deseo en función de las relaciones de poder o estudiar la formación de la subjetividad en el mundo antiguo; sorprendentemente elige lo último. El giro resulta inesperado porque su trayectoria solicitaba investigar formas ocultas de dominación: por ejemplo, los volúmenes prometidos sobre los hermafroditas o acerca de la sexualidad infantil.

Sin embargo, Foucault reflexiona sobre la subjetividad en el mundo antiguo a partir de obras de autores que desconoce, pero lee en el idioma en que fueron publicadas. Los volúmenes II y III también cambian formalmente respecto a sus obras anteriores; no se encuentran repeticiones ni excesos retóricos y el filósofo cita a autores reconocidos en su época, en lugar de ilustrar sus afirmaciones en desconocidos eruditos. Foucault expone el placer concediendo la palabra a quienes piensan experimentan y problematizan el tema, al tiempo que elabora sus afirmaciones paulatinamente, sin saltos en el vacío. Además se ocupa de la ética, campo ignorado hasta la fecha por razones parecidas a las que aluden los marxistas: constituye un fenómeno que depende de algo más profundo. Es probable que el filósofo francés no se ocupara anteriormente de la ética por considerarla un discurso vacío de contenido o, lo que viene a ser lo mismo, incapaz de cambiar la realidad (esto es, las relaciones de dominio). El reto consiste, por lo tanto, en explicar estos cambios y darles un sentido en la trayectoria intelectual del pensador.

⁷³ Existe edición castellana, publicada en 1987, en Siglo XXI Editores.

En primer lugar, Foucault da la palabra a quienes, en el mundo antiguo, pensaron y cuidaron las formas adecuadas de relación consigo mismos y los demás. No presenta teóricos sobre un objeto externo, como los psiquiatras que teorizan sobre la locura o los filántropos que reforman los presidios, sino a quienes contemplan su existencia como obra de arte. Se trata de autores que no escriben para cosechar aplausos de un público, sino para que su forma de vida sea imitada por adeptos; sus propuestas combinan la perfección subjetiva con los deberes comunitarios. Foucault continúa su costumbre de dejar hablar a los demás, pero ahora no se trata de oprimidos ni de opresores sino de sabios de la Antigüedad, figuras históricamente irrepetibles en su conjunción de pensamiento y comportamiento, palabras y hechos. El filósofo señala que, tras el estudio de los juegos de verdad entre sí y en relación con el poder, se imponía el trabajo de analizar “la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la <historia del hombre de deseo>” (1987: 10). De esta forma se establece una continuidad entre arqueología, genealogía y ética.

Ahora bien, ¿se podría sospechar que, tras la desaparición del ser humano como un rostro dibujado en la arena y borrado por el mar -según la imagen que cierra *Las palabras y las cosas*- el sujeto reaparece por la puerta de atrás, la de la Antigüedad? No exactamente y, con el propósito de alejar la sospecha, Foucault, en su artículo “Las técnicas de sí”, describe cuatro vías que configuran saberes y ciencias: sistemas de producción, sistemas de signos, de poder y técnicas de sí; las últimas permiten a los individuos efectuar ciertas operaciones sobre sus pensamientos y cuerpos, a la vez que ellos mismos se transforman en la persecución de un estado de felicidad, sabiduría, perfección o inmortalidad (*Dits et écrits* IV, 1994: 785). Se trata de regímenes complementarios que solo se separan intelectualmente; Foucault llega al último tras haber trabajado con signos y, especialmente, con el poder.

En el recorrido que lleva a la ética, el primer desplazamiento va del concepto de poder al de gubernamentalidad, rasgo que permite considerar las transformaciones del individuo sobre sí; se trata de un cambio clave en la filosofía del autor que requiere una explicación. El punto de partida radicaba en que todo poder genera resistencias, hasta el punto de que resulta inconcebible un dominio que no encuentre obstáculos a su actuación; por ello, no existe un “afuera” donde se reúnan quienes luchan contra él. Ahora bien, para que haya resistencia debe existir libertad, por lo que Foucault enfatiza esta característica y desarrolla el concepto de gubernamentalidad. El poder no es un

simple sometimiento a la fuerza -y por la fuerza- porque esto lo vuelve vulnerable e ineficaz; si desaparece la libertad entonces encontramos violencia y coerción, pura represión, política plana. Dominio y libertad no se oponen sino que se incitan y redefinen continuamente, tanto como lo hacen los grupos humanos en disputa por el poder. Una hegemonía sólida se funda en la aceptación individual del sistema vigente, lo que deja espacio para pensar la libertad; así, cuando esta fundamenta al poder, el individuo constituye el objetivo propio del gobierno. Al investigar dónde se convirtió el sujeto en tema de preocupación, la respuesta apunta a Grecia y Roma; por lo tanto, resultaba lógico mirar a la Antigüedad para fundar una concepción del dominio que se desarrolla a partir de una conexión entre el gobierno de sí y de otros, sometimiento y libertad, ética y política.

Ahora bien, conviene preguntarse si no existe ironía en el hecho de que el mismo autor que teorizó sobre la amenaza de exterminio que el dispositivo de sexualidad había puesto en juego -bajo el nazismo, por ejemplo, o ante el riesgo de una guerra nuclear- se ocupe ahora de los exquisitos cuidados desarrollados por élites que vivieron hace muchos siglos. ¿Ha dejado de funcionar el dispositivo de sexualidad porque las preocupaciones éticas lo obstaculizan? Es evidente que no y asumir el choque entre ambas concepciones constituye una prueba de honestidad por parte del filósofo (al tiempo que de eclecticismo). También es obvio que sus análisis sobre el poder fueron originales pero extremos, excesivos, por lo que Foucault se convierte en crítico de su obra cuando -por ejemplo, en la entrevista “El retorno de la moral”- señala el error de sus trabajos anteriores al olvidar la conducta individual, las técnicas de sí (*Dits et écrits* IV, 1994: 697). Ahora bien, un nietzscheano como él no puede realizar tal proyecto sin un ajuste de cuentas con la Ilustración (como se verá posteriormente).

Foucault, en otra entrevista publicada con el título de “Verdad, poder y yo”, declara su creencia en la libertad hasta el punto de utilizar este concepto para interpretar una parte de su producción; en tal sentido afirma no haber trabajado nunca desde perspectivas materialistas y considera relevante que “en una misma situación, las personas reaccionan de maneras muy diferentes” (*Dits et écrits* IV, 1994: 782). Así, al inicio de la década de los ochenta, el filósofo sintetiza una historia social de la cultura con otra volcada en el análisis de los sistemas de pensamiento debido al hecho de que, aunque la conducta del individuo se da dentro de un contexto material y simbólico, en las decisiones que toma le influyen las ideas de su entorno. Tales sistemas de pensamiento tienen una historia que el filósofo rastrea para comprender cómo ha

llegado uno a ser lo que es⁷⁴; de ahí la afirmación de que, ante la misma situación, los individuos reaccionan de maneras diversas. Se trata de encontrar los criterios que fundan las elecciones, para lo que es necesario afirmar primero la posibilidad de elegir; desde esa óptica se considera la libertad como un supuesto referido primero a las personas y luego a los grupos (puesto que, con frecuencia, los individuos solo adquieren conciencia de su capacidad y libertad en asociación).

La reflexión sobre la libertad conlleva un segundo desplazamiento, el que la diferencia de la liberación, términos similares aunque no sinónimos. Una sociedad donde un grupo cohesionado por intereses económicos o militares impide cualquier cambio padece un estado de dominación; en este caso, la liberación constituye una condición indispensable para que aflore la libertad intrínseca a las relaciones de poder (*Dits et écrits* IV, 1994: 711). La idea no se restringe a la política sino que también se extiende a ámbitos como las relaciones afectivas y sexuales; ahora bien, cuando tiene lugar la liberación, las relaciones entre poder y libertad se influyen mutuamente. La idea se basa en que, tras la liberación, no aparece un cuerpo feliz en su expresividad o un individuo emancipado de cualquier alienación sino posiciones cambiantes entre un individuo y el control social que pesa sobre él.

El planteamiento excluye las tesis de Reich y Marcuse, de gran predicamento en la época, como formas apropiadas de explicación. Por ejemplo, cuando Marcuse afirmaba en *Eros y civilización* que la sociedad capitalista permite ciertas libertades - expresión, reunión- a cambio de mantener una represión generalizada, cabe interpretar que las liberalidades del dominio consiguen una opresión más firme al convencer a los sujetos de que son libres; de esta manera desactivan los impulsos revolucionarios que pudieran nacer en ellos (1985: 11). Para Foucault, este tipo de tesis son cosificadoras porque consideran el sexo y el placer como algo en sí, unas realidades reprimidas al modo como él mismo consideró la locura en sus primeras obras. Resulta imprescindible liberarse de la opresión, pero debe existir una descripción dinámica de las relaciones entre el individuo y la sociedad.

El tercer desplazamiento permite fundamentar la ética en la libertad que sigue a la liberación; bajo esta perspectiva, Foucault enfoca el cuidado de sí como la vía que empleó la Antigüedad para expresar la inquietud ética. La preocupación es posterior a la salvaguarda de la autonomía frente a las demandas sociales y a deseos del individuo

⁷⁴ Definió el proyecto como una “ontología crítica de nosotros mismos”; sobre ella trata el último apartado de este libro, “Foucault y Kant”.

cuya satisfacción borraría su libertad. La ética se funda en ella porque solo quien disfruta de libertad puede cuidarse, dado que los esclavos satisfacían las necesidades de otros pero carecían de la posibilidad de resolver las suyas; así desarrollaron los griegos una relación entre luchar por la independencia y la ética como cuidado de sí. Ahora bien, un ciudadano tiene al alcance de la mano diferentes opciones éticas, lo que acarrea la preocupación por conocer la verdad sobre el mundo y uno mismo. En la entrevista publicada con el título “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Foucault señala:

No se puede ocupar uno de sí sin conocer. El cuidado de sí requiere el conocimiento de sí (es la máxima socrático-platónica), pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son, a la vez, verdades y prescripciones. Cuidarse es equiparse de estas verdades: es ahí donde la ética se liga al juego de la verdad (*Dits et écrits* IV, 1994: 713).

Foucault consideró que el conocimiento de uno mismo y de las formas correctas de vida constituían técnicas o tecnologías del yo; se trataba de productos tan históricos como los bienes materiales y que dependen de la voluntad individual por aplicárselos con el fin de perfeccionarse. Resulta clara la filiación socrática del conocimiento de sí, aunque la provisión de verdades de que hicieron acopio los antiguos para mejorar su vida era variada y discutida. A la hora de destacar las fuentes de pensamiento se puede señalar, por un lado, la línea socrática y platónica que convierte el “Conócete a ti mismo” en base de la verdad y la relación ética; por otro, se encuentra la doctrina estoica que funda el bien en un proceso de ascenso cognoscitivo y aceptación del Logos.

Sin embargo, los problemas actuales no radican en el antiguo descubrirse sino en rechazar lo que somos porque, a consecuencia de la unión entre poder pastoral y razón de Estado (individualización y totalización), la subjetividad no constituye un refugio seguro para la libertad. Es preciso imaginar nuevas formas de subjetividad, al menos para asegurarse de que proceden de uno en lugar de emanar de instancias que, por medio de ellas, promueven sus propios intereses (como es el caso de la iglesia católica). El problema no es tanto la liberación individual de las ataduras estatales o la represión cuanto que cada uno encuentre formas de subjetividad apropiadas. Tiene menos importancia luchar contra el poder del Estado que rechazar unas propuestas que

el enemigo más acérrimo del sistema vigente quizás preserve; de no actuar así se corre el peligro de caer en una subjetividad compartida por millones de individuos que, creyéndose libres e irrepetibles, se encuentran más sometidos que nunca. Solo una ruptura con estas redes de dominio permite al individuo convertirse en foco de oposición desde una intransferible libertad.

2. Modos de subjetivación

En una entrevista realizada por Dreyfus y Rabinow, Foucault señaló que la genealogía tiene tres campos de estudio: la verdad, el poder y la moral (1984: 332). En *Historia de la locura* se entrecruzan los tres, aunque confusamente, mientras en obras como *Vigilar y castigar* predomina el poder; a principios de la década de los ochenta se trata de desarrollar la relación con la moral y la conversión del individuo en agente ético. A la hora de enfrentarse al tema conviene distinguir entre los códigos que dictan la conducta (moral) y el comportamiento individual; en el cruce de ambos se desarrolla la relación consigo mismo. Este aspecto, que Foucault considera que ha sido tradicionalmente descuidado, comprende cuatro apartados: la sustancia ética, el modo de sometimiento, la práctica de sí (o ascetismo) y la teleología moral (Dreyfus y Rabinow, 1984: 332-337)⁷⁵.

La sustancia ética, que constituye el núcleo de las preocupaciones morales, en la actualidad está constituida por impulsos que llevan a desear y realizar ciertos actos. Sin embargo, para los antiguos lo componían unos actos sexuales que se analizaban como unión de deseo y placer, tanto si el deseo conduce a la realización del acto como si permanece en estado latente en virtud de principios elevados (caso de Sócrates, por ejemplo). El modo de sujeción o sometimiento consiste en la manera en que el individuo acepta un código moral y lo cumple; así, dos personas pueden realizar los mismos actos pero con grados diferentes de sometimiento a las normas: se ayuda a los demás por temor al castigo divino o compasión ante el sufrimiento ajeno (entre otras posibilidades). En el caso griego o romano se guardaba fidelidad a la esposa por considerarse -y contemplarla- un ser respetable o como prueba de que el dominio de las propias pasiones legitimaba que se la gobernara, al igual que se hacía con otros individuos (esclavos, menores e, incluso, ciudadanos).

⁷⁵ La misma clasificación se encuentra en *El uso de los placeres* (1987: 27-28).

El campo de elaboración o ascetismo se refiere a los medios a emplear para conseguir objetivos morales; constituyen el aspecto subjetivo de la moral. En la medida en que el individuo siente deseos sexuales, y dado que una satisfacción continua es contraproducente para la salud y la imagen pública, le conviene atenuar unos impulsos, reconducir otros, anular un tercer conjunto y satisfacer un cuarto; en esta línea, es preciso estudiarse para saber lo que uno se puede permitir sin daño. Al igual que en el caso anterior, dos personas que conducen sus deseos lo pueden hacer por razones opuestas: preservación de la salud o acercamiento a Dios. Finalmente, la teleología moral se refiere al empleo de la sustancia ética, el sometimiento y la ascética; cada acción ligada a otros adquiere sentido cuando el conjunto posee una finalidad. Así, se puede buscar la pureza al precio de renunciar al placer, alcanzar un cultivo pleno de la razón eliminando cualquier obstáculo a su desarrollo,....

Foucault concluye que los códigos han cambiado poco con el paso de los siglos, aunque se haya modificado la importancia que se les concede, al igual que sucede con el modo de subjetivación. Al centrarse en lo último también se encuentran diferencias según el modo de vivir el sometimiento y la práctica moral; el autor sostiene:

Digamos que la *sustancia ética* de los griegos era los *afrodisia*; *el modo de sometimiento* constituía una elección político-estética. La *forma de ascesis* era la técnica utilizada, lo que incluía la técnica del cuerpo, o esta economía de las leyes por las cuales se definía su rol de marido, o aún este erotismo como forma de ascetismo vuelto hacia sí en el amor a los muchachos, etc.; y luego la *teleología* era el dominio de sí (Dreyfus y Rabinow, 1984: 335-336. Traducción propia)

Las morales que destacan la relación consigo mismo se orientan hacia la ética, mientras las demás se enfocan hacia el código. A consecuencia de los cambios políticos en los siglos anteriores a nuestra era, que acarrearón la desaparición de las polis y el ascenso paralelo de grandes unidades políticas, como los imperios, el énfasis ético se desplaza: pierde sentido la preocupación por gobernarse con el fin de dirigir a otros y crece el interés por guiarse uno mismo y no caer bajo el dominio de individuos más poderosos. El objetivo fundamental es la salvaguarda de la propia libertad, lo que modifica la teleología moral y los modos de sometimiento. En relación con el placer, el mundo antiguo se interesó por los actos sexuales, mientras el cristiano se obsesionó con los

deseos al suponer que escondían una verdad que definía al individuo. En cambio, las culturas orientales buscaron el placer, la manera de prolongarlo en el tiempo e incrementarlo en intensidad, lo que se convirtió en una depurada técnica (Dreyfus y Rabinow, 1984: 336-337).

Entre el conjunto de técnicas, Foucault investiga las relacionadas con la formación del yo con el fin de romper una asociación errónea, que ha marcado la historia occidental, entre los principios respetados y las formas concretas de vida. En virtud de tal unión peligraría la democracia actual si se cambiara la moral, puesto que esta funda los modos de vida que se desea mantener; tal idea obstaculiza la innovación. En este sentido se comprende la necesidad de desprenderse del Estado -en lugar de liberarse de él- para combatir las figuras que emergen en el cruce de relaciones hegemónicas. Entonces aparece la relación entre ética y estética de la existencia, tanto porque estuvieron unidas en la Antigüedad como por el hecho de constituir una vía para liberarse de la moral convencional y de unos cánones que, con independencia de las normas que los integran, tras dos milenios de cultura cristiana parecen imprescindibles (aunque, de hecho, no lo sean). En ese contexto, el filósofo francés declara su sorpresa porque, en la actualidad, el arte se haya limitado a relaciones con objetos mientras dejaba de lado a los individuos y la existencia (Dreyfus y Rabinow, 1984: 331).

Ahora bien, el arte es una práctica que depende de una técnica pero es ajena a un código porque, por definición, ha de estar abierto a nuevas propuestas. Además, esta práctica permite el ejercicio y adiestramiento -de ahí la técnica- pero vuelve imposible la copia y el estancamiento, dado que la vida evoluciona y el arte refleja su dinamismo. Por eso, el hecho de que Foucault se pregunte por la razón de que la existencia no sea una obra artística conlleva la posibilidad de concebir una técnica del yo; así, la sugerencia de una vida estética implica concentrarse en la propia existencia y técnica específica y, por lo tanto, acarrea una desestatalización al mismo tiempo que una descodificación. Evidentemente las propuestas son inconmensurables, ya que no existen criterios de verdad sino evolución y originalidad dado que, en principio, todos los planteamientos merecen atención. El hecho también constituye una ventaja porque no existen verdades externas que seleccionen lo válido, al modo de una verdad científica sobre la naturaleza humana o la sexualidad, ni una antropología que señale, a priori, qué debe respetarse por encima de todo; por la misma razón resulta posible marginar propuestas desacostumbradas o incómodas para el poder. En ese proyecto se encuentra un germen de radicalidad que llegará todo lo lejos que quiera el artista; por si fuera

poco, las instancias de vigilancia y castigo carecen de asiento en tal concepción existencial.

La vida como obra de arte no es algo a inventar desde cero, ya que ha habido momentos y figuras que la han encarnado, como en el caso del Renacimiento y el dandismo del siglo XIX (Dreyfus y Rabinow, 1984: 338-339). En *¿Qué es la Ilustración?* Foucault pone la vida de Baudelaire como ejemplo de existencia artística porque el escritor se desprendía frecuentemente de sí mismo; ahora bien, la posibilidad de modelar la vida según principios estéticos se desarrolló en periodos breves. El cuidado de sí adoptó bajo el cristianismo la forma paradójica del cuidado de otros, preocupación simbolizada en la inquietud del sacerdote por las almas de su parroquia, en su función de “cura” y en instituciones de ayuda caritativa. Se trata de una atención justificada por el bien ajeno y no del propio actor; de ahí la sospecha de egoísmo y egocentrismo que tradicionalmente se atribuye al individuo que está pendiente de sí.

La vida como obra de arte reaparece con intensidad en el siglo XIX a consecuencia de la apuesta realizada por artistas y dandis, rebeldes a las normas económicas y sociales de la burguesía; por ello tuvieron que crear principios de comportamiento en ambientes hostiles, donde el interés -acompañado de la salud- constituía la justificación para relacionarse con los demás. Cuando se estudió el dispositivo de sexualidad se comprobó que la burguesía aplicaba normas de higiene y salud que cumplía minuciosamente, basadas en un conocimiento de la salubridad que enlazaba con el interés material del individuo y su familia. Se trata de las atenciones de una clase, fundadas en los progresos de la medicina y alejadas del supuesto de concebir la vida como obra de arte con las características que esto conlleva (originalidad, innovación, despreocupación por la verdad); así, dandis y artistas se convirtieron en “los otros victorianos”. Historiar los proyectos que transforman la estética en un modo de existencia también constituye una cuestión genealógica de primera importancia, puesto que a la genealogía le interesan los propósitos que configuran alternativas a los sistemas de dominación. Es posible que Foucault llegase a realizar estas historias si hubiese tenido tiempo para hacerlo, puesto que continúan su proyecto filosófico; el paso configurarían la ética como estética existencial, lo que culminaría momentáneamente su trabajo.

Otro aspecto interesante de la cuestión es que tanto los pensadores antiguos como los cristianos defendieron que el acceso a la verdad dependía de un previo trabajo individual. Aunque la sustancia ética fuese distinta, la ascética de ambas épocas

coincide en desarrollar vías para el autocontrol, aspecto en el que los cristianos llegaron más lejos que los antiguos. En esa historia, Descartes vuelve a señalar un hito porque convierte la evidencia en criterio de verdad y punto de unión entre la relación consigo mismo y los demás; con su filosofía, la búsqueda de la verdad abandona su aspecto físico para volcarse en el racional (ligado, eso sí, a la exclusión de la locura y al buen funcionamiento de los sentidos). Foucault señala que “Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente” (Dreyfus y Rabinow, 1984: 346). El problema se reformula después como relación del individuo con el mundo, posición criticada por el empirismo y solucionada por Kant en la *Analítica Trascendental* al basar la evidencia en las categorías del entendimiento y, por lo tanto, en el sujeto cognoscente. No obstante, las categorías prolongan la exclusión del modo antiguo de ascesis porque vienen dadas a priori en un individuo racional, lo que soslaya el esfuerzo previo de purificación o preparación ascética.

Al llegar a este punto resulta posible extraer algunas conclusiones del análisis de los problemas morales. En primer lugar, el ejemplo griego muestra que no es indispensable un código normativo para practicar una moral. Los antiguos carecían de interés en cuestiones religiosas, no empleaban el tiempo pensando en dioses ni se inquietaban por el destino de una hipotética alma inmortal (con la posible excepción de los cultos místicos); por lo tanto, ni en Grecia ni en Roma resultaba necesario practicar una religión para que el comportamiento de un ciudadano despertase admiración. Tampoco el sistema político constituía una orientación a la hora de actuar, puesto que tanto en democracias como en oligarquías se encontraba extendida la estética existencial (se sobreentiende que entre varones pudientes). La historia antigua muestra, así, que la relación entre moral, política, economía y sociedad no constituye una trama inseparable ni intocable; de ahí la necesidad de proyectos novedosos para un mundo donde la religión ha perdido la capacidad de innovar moralmente.

Ahora bien, el siglo XX difiere mucho de la polis clásica, por lo que no se debe buscar en la Antigüedad las soluciones a problemas que, tras más de dos milenios de historia, se han modificado considerablemente. Además, Foucault no cree que los antiguos sean admirables ni dignos de imitación, entre otras razones por no haber sabido superar la contradicción que derivaba de buscar un cierto estilo de existencia y, paralelamente, intentar extenderlo a todos (*Dits et écrits* IV, 1994: 698). Se puede partir del mismo punto, pero intentando evitar la paradoja que señala el filósofo. No obstante, los griegos no realizaron plenamente su proyecto por un defecto de partida sino debido a

la falta de un poder central que impusiera un código común; tal situación se vio superada con el ascenso del cristianismo a religión oficial del Imperio Romano y, por extensión, de los Estados que le sucedieron. Al filósofo, el resultado le parece “catastrófico” (*Dits et écrits* IV, 1994: 706).

Por ello, no conviene dar saltos atrás en busca de soluciones para dificultades novedosas, aunque sea necesario estudiar el pasado y conocer las respuestas que cada época dio a sus problemas. En este sentido, el hecho de que los movimientos de liberación vean obstaculizado su desarrollo por carecer de un preciso conocimiento de la naturaleza humana constituye, al mismo tiempo que un contratiempo, la garantía de que sus propuestas no se impondrán al conjunto de la población. Lo que estos movimientos deben llevar a cabo “es un trabajo de problematización y de perpetua reproblematición” para escapar de análisis unilaterales que reduzcan la riqueza humana (Dreyfus y Rabinow, 1984: 325). Se trata de perseguir teleologías múltiples que alienten estilos diferentes de vida, en lugar de buscar la conexión con verdades situadas en algún cielo inasequible o en lo más profundo de nuestro ser.

3. Las *afrodisia* y el cuidado de sí

La concepción actual sobre la sexualidad no se ajusta al modo en que los antiguos vivieron su relación con los placeres carnales, que los griegos englobaban bajo el término *afrodisia* mientras los latinos los denominaban *venera*. La idea de sexualidad - es decir, la concepción actual sobre el sexo- abarca realidades más amplias que en la Antigüedad aunque, en contrapartida, no describe el deleite con la precisión que empleaban griegos y romanos; por ello Foucault, en *El uso de los placeres*, emplea *afrodisia* para hablar de la moral sexual en Grecia (1987a: 35-36) de las que afirma que constituyen la sustancia ética y materia de notable interés para sus pensadores; puesto que el código de comportamiento no era explícito, la sustancia ética adquirió mayor importancia que en las morales orientadas hacia el código. A la hora de acercarse al tema se requieren conceptos añadidos: *chresis* describe el modo de sujeción; *enkrateia* la ascesis o trabajo individual y *sofrosine* el objetivo final, que consistía en una moderación que iba de la mano de la sabiduría (1987a: 37).

Ninguno de esos conceptos aluden a lo permitido o normal porque, al no existir un código, se vuelve difícil distinguir la normalidad de lo irregular. Aunque cada

escuela filosófica poseía su moral y estilo de prácticas, todas compartían la opinión de que esta constituía un complemento apropiado solo para algunos ciudadanos. No obstante, la estética de la existencia se levanta sobre una base compartida sin discusión: es ilícito seducir con engaños, violar, cortejar a una mujer casada,... A partir de ahí se fomentan prácticas que incrementen la libertad y buena fama de quienes las llevan a cabo. El olvido de las mujeres en esas recomendaciones prueba que estas no constituían una moral general; además, las mujeres sufrían una gran merma de su libertad y, en su caso, el adulterio era un acto más grave que si lo cometían varones. En este contexto se configuran campos privilegiados de problemas que se relacionan con una estética existencial que, como se ve, no constituye lo más importante para un griego; de hecho sus principios no se penalizan con sanciones de ninguna clase sino con buena o mala fama.

Además de las *afrodisia*, la estética existencial se levanta sobre otros tres campos, el cuidado corporal (dietética), la relación con muchachos (erótica) y el trato con la esposa (económica). Foucault se propone como objetivo de los nuevos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* aclarar el motivo de las cuatro problematizaciones y mostrar los factores que las convierten en temas de discusión (1987a: 33). En esta línea, lo primero a considerar es que la cultura antigua no estableció las *afrodisia* como único o principal territorio de peligro para la salud física o posición social, sino que las englobó en un campo común que incluía la alimentación y la bebida; opinión compartida por otros autores (Rousselle, 1989: 25). La unión entre preocupaciones como el consumo de vino y la relación con muchachos o prostitutas se basa en que todas estas conductas eran susceptibles de caer en el exceso y dañar la salud de quien las disfrutaba. Se trata de un peligro reconocido como natural porque los sentidos inclinan al placer; el problema radicaba en el uso de los placeres (como titula Foucault su libro), en lo que consiste la sabia moderación (*sofrosyne*).

Ahora bien, la manera debida remite a una triple problemática: “la de la necesidad, la del momento y la del estatuto” (1987a: 53). Los placeres están permitidos cuando nacen de necesidades naturales y no de una vida indolente y pasiva, por lo que deben rechazarse las representaciones que despiertan los deseos y, cuando estos aparecen, no estimularlos. El momento del año o del día también constituye un tema controvertido que origina disparidad de opiniones; no obstante, se coincide en afirmar que las *afrodisia* deben hacerse en la edad apropiada -por ejemplo, después de los catorce años- y en soledad, oculto a miradas de terceros. Finalmente, también el estatuto

del sujeto tiene importancia en el autocontrol. Cuanto más elevada sea la posición social mayor es la templanza que el individuo debe mostrar para adquirir buena fama y, con ella, el gobierno de otros; quienes nacen en familias ruines pueden ser intemperantes porque su conducta apenas incumbe a la comunidad, así que pocos la observarán. La finalidad de todo ello es el propio gobierno, algo que no debe acarrear la renuncia a los placeres -como postuló luego el cristianismo- sino la capacidad para disfrutarlos de manera conveniente. Tal posición defiende el ejercicio sobre sí o ascética, ligado a la educación de las clases altas (*paideia*) como práctica que cultiva las capacidades nobles del muchacho; la *paideia* fomenta la estimación de las virtudes públicas, lo que se confía que acarree su cumplimiento.

Si el autocontrol no tiene lugar, el ciudadano se convierte en esclavo de sus pasiones, lo que puede suceder de dos formas, una ligada con la pasividad y otra con el exceso (1987a: 47). La pasividad es consecuencia de distinguir dos sexos y polos de comportamiento, uno activo y otro pasivo; el primero corresponde a los ciudadanos (es decir, a varones adultos y libres), mientras el segundo afecta a mujeres, esclavos y muchachos (efebos). Las *afrodisia* requieren la intervención de ambos elementos, siendo fijo el activo (quienes penetran, que son los ciudadanos) pero variable el pasivo (los penetrados: cualquiera de las tres figuras mencionadas). Ahora bien, las implicaciones cambian según la pasividad sea protagonizada por una mujer, un esclavo o un muchacho que se convertirá en futuro ciudadano. En este sentido, actos contranaturales son aquellos que invierten los polos de la relación sexual y donde el ciudadano desempeña el papel pasivo mientras un esclavo o un muchacho hacen de activos.

En la base de la condena se encuentra una concepción que vincula la actividad con el disfrute de la libertad, mientras la pasividad se asocia con la dependencia y el sometimiento; un ciudadano penetrado actúa como un esclavo, lo que constituye una abominación. En general, la actividad sexual debe reflejar la social, por lo que conviene que, en una cópula, cada individuo desempeñe el papel que corresponde según la respectiva posición: el amo penetrará al esclavo, pero nunca será penetrado por este. En este contexto se vuelve problemático el amor hacia los muchachos, puesto que su educación los prepara para la libertad y el gobierno de otros, mientras las afrodisia les obliga a desempeñar el papel pasivo. La erótica es natural, como todo lo que tiende a lo bello y el mismo Platón así lo defiende, a la vez que antinatural, en la medida en que es

extraña a la naturaleza de las cosas que un ciudadano -actual o potencial- sea objeto pasivo de placer.

El otro problema importante venía dado por el exceso; como se comprueba, se defiende la templanza sobre las afrodisia como vía para conservar el gobierno de sí que predispone al gobierno de otros. El ciudadano quiere moderarse debido a la observación de que es objeto, lo que implica que la intemperancia se relaciona, en una sociedad bipolar, con la pasividad y la feminidad: “En efecto, ser intemperante es, en relación con la fuerza de los placeres, estar en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y sumisión” (1987a: 82). Un hombre femenino o afeminado no es el que escoge compañeros de su propio sexo, sino quien es esclavo de sus pasiones y emplea su libertad y posición para satisfacer apetitos inmoderados. Se convierte en esclavo de sí y, por lo tanto, en pasivo con respecto a la temperancia que debería mostrar; abandona las obligaciones familiares y sociales que caracterizan a los varones libres para centrarse en satisfacciones que no benefician a quienes se encuentran bajo su responsabilidad. El ciudadano también adquiere, a largo plazo, una mala fama que hará difícil alcanzar responsabilidades comunitarias; así, el problema griego no es amar a uno de los dos sexos, o a ambos, sino obrar pasivamente respecto a las afrodisia, concepción lejana a la actual (Rousselle, 1989: 80).

Este nivel de problemas conllevó una búsqueda de soluciones, una vez se constataba que disminuían los campesinos que mantenían su tradicional y austera forma mientras aumentaba el porcentaje de ciudadanos acomodados que practicaban excesos que, hasta ese momento, resultaban infrecuentes. Los médicos intentaron compensar los perjuicios que fomentaba la vida en la ciudad, entre los que destacaban la falta de ejercicio, el abuso de las afrodisia y excesos en la comida y la bebida. Para superar esos problemas se constituyó una dietética como forma de *sofrosyne* que dosificaba el disfrute de los placeres que ofrecía la urbe; el individuo no los podía aceptar del todo si se preocupaba por las consecuencias de sus actos, pero tampoco rechazar completamente. El régimen dietético constituye un empleo continuado del tiempo pensado para quienes vivían de espaldas a los mandatos de la naturaleza -tal como venían expuestos, por ejemplo, en *Los trabajos y los días* de Hesíodo- y, por ese motivo, acortaban su vida al no seguir unos prudentes consejos.

La dietética controla el consumo racional de los artículos que llevan al exceso, dado que generan placer y a este nos inclinamos naturalmente: ejercicios, alimentos, bebidas, descanso y relaciones sexuales, todas cosas que deben ser medidas (Foucault,

1987a: 95). Como se ve, los griegos no alentaban ni condenaban las afrodisia por sí mismas, pero buscaban vías para evitar los daños que acarrearían los desórdenes. En general creían que las relaciones sexuales eran necesarias y convenientes, pero provocaban fatiga al tiempo que consumían energía y vigor (especialmente a los varones). Los griegos pensaban que el esperma concentraba vitalidad (en conexión con la sustancia de la médula espinal y el propio cerebro), por lo que convenía ahorrarlo, dadas las desastrosas secuelas que acarrearía su desgaste (La Barre, 1985: 76). Las afrodisia son buenas para la especie, aunque no lo sean tanto para el individuo; de ahí la valoración positiva de la continencia sexual, no de manera permanente (abstinencia) pero sí frecuente. Al atribuir cualidades tan positivas al esperma se considera que el individuo trabaja por su bien cuando lo acumula; de ahí el ejemplo de los atletas que rinden en función de su potencia física. Foucault cita al médico Areteo cuando afirma que atletas y animales “son tanto más vigorosos cuanto más conservan su simiente” (1987b: 115). El individuo se fortalece cuando preserva su semen -sin llegar a la abstinencia- y debilita al expulsarlo, lo que debe ser tenido en cuenta por quien se preocupa por la propia salud y la de sus descendientes.

Sin embargo, estas propuestas no recomiendan unos actos ni prohíben otros; al margen de que el ciudadano deba ser activo, el problema no lo genera el acto en sí sino la cantidad de afrodisia. Tampoco se estudia cómo eliminar el deseo sino controlarlo, ya que la supresión solo será buena en ciertos casos (para los ancianos, por ejemplo). El criterio es que las afrodisia son beneficiosas cuando el propio cuerpo solicita expulsar lo que le sobra, como se supone que hacen los animales; puesto que estos no buscan la cópula en base a fantasías ni opiniones, tampoco los humanos deben hacerlo. La necesidad tiene que dirigir el placer y, un poco, como si el fin fuese expeler un semen que se ha acumulado en exceso en lugar de buscar el deleite que el acto conlleva. En este contexto de preocupaciones -que son tan morales como médicas- adquiere sentido la virtud de la templanza y el gobierno de sí como estética existencial.

Las afrodisia tampoco representaban un motivo de especial inquietud entre los griegos. No constituyeron tema de reflexión en mayor medida que otras conductas que generaban placer e, incluso, lo fueron menos que la comida y la bebida, lo que se comprueba en la cantidad de textos dedicados a unas problemáticas y otras (1987b: 133). Cuando se discutía sobre el tema, el interés no se centraba en el deseo sino en unos actos que, más que moralmente condenables, eran susceptibles de engendrar males físicos y morales; por ello, debían ser controlados por quien deseaba perfeccionar su

existencia. Los desacuerdos no surgen en relación con el acto en sí sino acerca de la cantidad, el momento, la energía y vitalidad disponibles. Hasta el triunfo del cristianismo no se da una preocupación casi monotemática alrededor de las afrodisia como espacio general de pecado y condena, lo que soslaya los prudentes análisis de la Antigüedad. En cambio, los problemas que encontraron los griegos en torno al placer fueron heredados por la cultura cristiana; dado que la perspectiva se orientaba hacia la salvación del alma y el respeto a un código sagrado de preceptos, el resultado difirió mucho del helénico. No obstante, los cuatro temas de inquietud que se han expuesto (austeridad sexual, dietética, económica y erótica) se conservaron durante muchos siglos, aún con los cambios de énfasis y finalidad que imprimió el cristianismo.

La erótica fue un campo privilegiado de análisis moral porque sobre ella confluyeron cuestiones que preocupaban a los griegos. Para comenzar, no todas las relaciones masculinas generaban reflexión, ya que las mantenidas entre dos adultos provocaban una condena casi unánime porque uno de ellos realizaba el papel pasivo. El matrimonio tampoco constituía motivo de reflexión, ya que estaba estrictamente regulado y la tradición apenas dejaba resquicios para innovar, dado que la unión se establecía para preservar y aumentar un patrimonio, alumbrar hijos y educarlos, al tiempo que favorecía el cumplimiento de los deberes comunitarios. En cambio, la relación con los muchachos adquiría múltiples formas, puesto que se daba al margen de regulaciones sociales y legales; de ahí el desarrollo de una erótica propia de individuos que se aman libremente y que también podría desarrollarse fuera del matrimonio (aunque, entre los helenos, tal cosa fuese infrecuente)⁷⁶.

El muchacho provocaba deseo en los adultos por su belleza, aunque había que contar con un elemento oculto que se desarrollaría con rapidez en los siguientes años: la virilidad. Toda erótica parte del hecho de que la relación será temporal porque, en pocos años, el efebo (*erómeno*) se convertirá en adulto (*erastés*), lo que le impedirá proporcionar placer a otro sin obtenerlo él mismo; se parte de la convicción de que resultaba imposible disfrutar de la pasividad, por lo que era gravemente censurado quien mostraba esa inclinación (por ejemplo, mediante un ostensible afeminamiento). El crecimiento natural del *erómeno* transforma la relación física con el *erastés* en una

⁷⁶ Rousselle señala que, en el mundo romano, existía mayor inquietud sobre el matrimonio que en el griego, lo que se debía tanto a cuestiones legales como médicas. En relación con el primer aspecto hay que decir que los romanos penalizaban el adulterio pero, en contrapartida, aceptaban el concubinato; en relación con el segundo, resultaba frecuente la histeria entre esposas jóvenes casadas contra su voluntad, al tiempo que existía una gran preocupación por engendrar hijos sanos (entre otras razones) (1989: 56).

amistad (*filia*) entre adultos. Esa *filia*, que debe aparecer durante la relación amorosa, borra las diferencias entre el efebo y el adulto igualándolos en la ciudadanía; así, la amistad proporciona el modelo bajo el que se presentan las relaciones honorables entre varones que anteriormente mantuvieron relaciones íntimas.

El centro del problema lo constituye el muchacho: “El comportamiento de un joven se muestra pues como un dominio particularmente sensible al corte entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, entre lo que honra y lo que deshonra” (1987a: 189). El *erastés* hará todo lo que pueda para alcanzar su objetivo: halagar, regalar, acompañar y esperar. El *erómeno*, en cambio, se encuentra en una posición difícil porque la situación lo convierte en objeto de estrecha vigilancia y examen; se criticará tanto su altivez por rechazar a un pretendiente como su intemperancia si lo acepta prontamente. En posición similar se encontrarán las muchachas, siglos después, en la cultura europea: entregarse por amor a sus pretendientes o retardar el matrimonio a riesgo de perderlos si la cópula no se producía antes. En ambos casos, la situación daba pie a rumores y críticas; la general curiosidad fomentaba una alta tensión emocional. En tal disyuntiva, la solución recomendada era la abstención, la negativa a conceder los favores (como también se aconsejó a las muchachas, tiempo después). El motivo era que el rechazo de las propuestas salvaguardaba una fama que necesitaría quien, tiempo después, aspirara a desempeñar funciones de alto rango.

En semejante tensión, Platón aporta una solución que se impone con el paso del tiempo: transformar el amor al cuerpo en apego al alma y al bien. Foucault señala que la erótica platónica “introduce como cuestión fundamental en la relación de amor la cuestión de la verdad, y ello bajo una forma muy distinta que la del *logos* al que es preciso someter sus apetitos en el uso de los placeres” (1987a: 223). El alma merece ser más amada que el cuerpo y, en tal sentido, Sócrates relaciona el amor con el conocimiento y lo mejor del individuo. Sócrates encarna un equilibrio buscado desde hacía tiempo entre la intimidad masculina (inevitable y valorada) y el fomento de la actividad en los muchachos desde una temprana edad, al tiempo que muestra la superioridad de lo racional sobre lo carnal. Ciertamente la pedagogía es asimétrica (el adulto sabe y puede más que el joven), pero la distancia se reduce en cuanto ambos son activos en una relación que persigue tanto el conocimiento como la perfección. Los amantes buscan la verdad por medio del amor, desarrollan una estética existencial y, por ese motivo, aspiran al gobierno. Así, la erótica platónica propone una *sofrosyne* relacionada con el acceso a una verdad que requiere de autoconocimiento.

En los dos primeros siglos de nuestra era, en el área dominada por el Imperio Romano, se intensifican las preocupaciones sobre el cuidado de sí entre unas clases dirigentes volcadas a la administración imperial. El individuo se responsabiliza de comportamientos que le aporten una tranquilidad que pueda transmitir a su entorno. Aún no ha aparecido un código que explicita lo permitido o prohibido, pero se extiende una literatura, sobre todo epistolar -autores como Epicuro o Séneca escriben cartas leídas y analizadas con atención- que reflexiona y aconseja sobre el cuidado de sí. Se trata de un celo que no promueve la individualidad sino el cumplimiento de unas obligaciones asociadas con la posición y las responsabilidades a afrontar. No obstante, la perspectiva romana difiere de la griega en dos sentidos; por una parte, esta estética reduce aún más la importancia de las *afrodisia* en relación al conjunto de los actos y, por otra, el cuidado del espíritu predomina claramente sobre el cuerpo. Prueba de lo último es la importancia que adquiere el examen de conciencia, que se realiza al comienzo o al final del día, la anotación de los pensamientos y actos, y el intercambio epistolar con un maestro experto en el tema.

El cuidado propio adquiere la forma de una técnica de vida; por ese motivo, más que la *sofrosyne* o la elaboración de un régimen -que, desarrollado en una situación, vale para largo tiempo- es enseñado por maestros y conforma una práctica que debe durar toda la vida: “Más que un ejercicio hecho a intervalos regulares, es una actitud constante la que hay que adoptar respecto a uno mismo” (1978b: 62). El objetivo es ocuparse de lo fundamental y valorarlo como tal y desligarse de lo que escapa al propio dominio (que es casi todo: salud, atractivo físico, carrera profesional, fortuna en los negocios o en el matrimonio,...), así como prescindir de caprichos y fantasías de alto costo. Mientras la libertad para un heleno consistía en evitar ser dominado por otros, para un romano de la época imperial, sometido a un sistema jerárquico de poder, consiste en el autocontrol y una prudente toma de decisiones para conservar el espíritu en calma.

Es evidente la ascendencia estoica de tales planteamientos, como en general en la filosofía romana. Uno de los aspectos donde la influencia es clara se encuentra en la concepción de que, quienes cuidan de sí y deciden sabiamente, permanecen impermeables a los cambios de la fortuna; en tal sentido, Foucault cita la “Carta a Lucilio” de Séneca: “La Fortuna no tiene los brazos largos que le atribuye la opinión; no tiene asidero sobre nadie, excepto sobre aquellos que se apegan a ella” (1987b: 64-65). El autodomínio conlleva una despreocupación contra los caprichos de la fortuna y

relativa libertad, además de un placer inesperado que brota de este control. Tal satisfacción interna, que depende del trabajo interior realizado por el individuo, se levanta contra los placeres externos como una base firme para la felicidad. La ataraxia, que es la imperturbabilidad del ánimo, conlleva una alegría tranquila e invulnerable a los acontecimientos, lo que evidencia que el cuidado de sí constituye la versión romana de la estética existencial. El proyecto sigue una secuencia lógica que comienza en la inquietud por el dominio de los placeres -afrodisia, comida y bebida- para conseguir templanza, larga vida y buena fama. Continúa como cuidado de sí centrado en la preocupación por el espíritu, acompañada de una técnica y tiempo ilimitados como ejercicio de una atención que facilita la inmunidad frente a la fortuna; concluye con un estado de paz o tranquila felicidad cuando el sujeto encuentra placer en sí mismo en lugar de hallarlo en el exterior. Ahora bien, esta ética no se basa en un acceso privilegiado a la verdad; por el contrario, el principal argumento para defenderla es que constituye un bien en sí misma y, además, resulta indispensable para gobernar.

El dominio de la propia existencia constituye la mejor garantía de que el individuo no abusará del poder ni aprovechará las prerrogativas asociadas al cargo. Puesto que la felicidad no consiste en acumular puestos o responsabilidades, la caída en desgracia ante los superiores no constituye un mal; por ese motivo merecen el poder los individuos que no se esfuerzan por alcanzarlo a toda costa ni lo necesitan para ser felices, puesto que gobernar constituye una competencia puesta al servicio público (o a disposición del príncipe). El individuo debe tomar decisiones como si sus resultados no pudiesen afectarle y, en ese camino, resulta adecuada una ética que desarrolle su cuidado y contento antes que recrearse en ambiciones políticas y placeres carnales. También logra una buena fama aunque, en una sociedad donde los puestos no se eligen democráticamente, el hecho no acarrea la seguridad de ser nombrado para un cargo relevante, dado que otros criterios intervienen en el nombramiento (relaciones familiares, posición social o económica,...).

En el camino de una ética que también es estética, la erótica se transforma en amor dentro del matrimonio y cumplimiento de los deberes hacia la esposa. A lo largo de los siglos imperiales, la relación conyugal sobrepasa el campo económico hasta abarcar el erótico. En Grecia, la fidelidad conyugal no consistía en abstenerse de relaciones sexuales fuera del matrimonio, sino en reconocer social y legalmente los derechos de la esposa (lo que incluía la capacidad de heredar de los hijos nacidos de la unión). Si un marido repudiaba a su esposa, volvía a contraer nupcias y alumbraba

nuevos descendientes, a los hijos del primer matrimonio se les enturbiaba el futuro. Sin embargo, en los siglos imperiales la lealtad que se problematiza es otra; consiste en la fidelidad física, además de la legal y la social. El giro no implica que quien aspire a un modo de vida ético deba ser fiel perpetuamente, pero conlleva que en ese momento, más que en siglos anteriores, exista mayor preocupación y reflexión sobre estos temas porque se piensa que no pueden ser ignorados o que carezcan de interés.

En el campo matrimonial tiene lugar un desplazamiento teórico en relación con el gobierno de los otros; el esposo demuestra su autodominio tratando a su compañera de una cierta manera: “la soberanía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en la práctica de los deberes para con los demás y sobre todo de cierto respeto para con la esposa” (1987b:138). En tal contexto tiene lugar una reflexión sobre los problemas que aparecen en el matrimonio y para cuya solución se recomienda el afecto, la simpatía y amor mutuos. Incluso se acude a la naturaleza para defender el carácter afectivo -y no solo legal- del matrimonio: si solo se tratara de procrear entonces los humanos se juntarían unas pocas semanas del año y luego cada uno seguiría su camino. Por el contrario, el matrimonio comienza a concebirse como el compromiso masculino de mantener relaciones sexuales solo con la esposa -lo inverso se daba por sobreentendido- y que copular con otras personas constituía una ofensa, por lo que no se podía mostrar ni airear. Así, por la vía del afecto y los placeres recíprocos se introduce la erótica dentro de la económica.

Con la conyugalización de las afrodisia, la relación entre esposos se convierte en el único lugar aceptable para el placer. Dentro del matrimonio los papeles están bien repartidos: la esposa recibe naturalmente deleite en su rol pasivo y el varón lo consigue y proporciona en el activo; así, la intimidad reproduce los valores sociales. No puede ni debe existir amor sin que el placer físico lo acompañe, lo que también comienza a ser cierto a la inversa. Bajo la perspectiva estoica uno se honra a sí mismo al ser fiel a la esposa y honesto en el trato con ella con el propósito de “no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno mismo como ser razonable” (1987b: 172). Por similares razones, se critica que el muchacho experimente deleite en la relación lo que, sumado a los problemas que encontraban los griegos en la pederastia, hace entrar en crisis la costumbre. En un nuevo giro de tuerca, se revaloriza la virginidad antes del matrimonio, no solo frente a otras personas sino también en la propia relación. La virginidad, como símbolo del cuidado de sí, debe preservarse hasta el momento de

contraer nupcias, ya que constituía la prueba de una adecuada preparación para la unión: “Amor, virginidad y matrimonio forman un conjunto” (1987b: 215).

Para la Antigüedad, los ciudadanos debían cumplir dos principios si querían vivir una existencia ética: conocerse y cuidarse. El primero fue ampliamente reflexionado y seguido, pero el segundo se ha desdibujado hasta el punto de perder consistencia (en lo que, sin duda, ha influido el triunfo del cristianismo). Aunque el conocimiento facilitaba la propia atención, en una religión del amor al prójimo, como la cristiana, el cuidado propio es sospechoso de inmoralidad por centrarse demasiado en el sujeto y olvidar su comunidad. En segundo lugar, para una religión que postula la inmortalidad del alma resulta evidente que es más importante preservar esta que el cuerpo. Ahora bien, ¿cómo se cuida el alma? En su diálogo *Alcibiades*, Platón mostraba el problema y la respuesta que ofrecía es la necesidad de conocerse, lo que el alma consigue contemplándose como en un espejo.

En los monasterios se enfatiza la importancia del conocimiento con la puesta en práctica de una variada serie de reglas para ordenar y templar el comportamiento, facilitar la contemplación del alma y reflexionar sobre Dios. Además, la obediencia no se da durante un tiempo y sobre aspectos parciales, como el cuidado propio en el Imperio, sino a lo largo de toda la existencia y bajo todos los aspectos. Sobre esto dice Foucault en “Las técnicas de sí”: “El sí debe constituirse en sí por la obediencia” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 809). La contemplación exige un análisis permanente de las representaciones que aproximan o alejan de Dios, pero en lugar de realizarlo al finalizar el día -como hacían los estoicos- debe llevarse a cabo en cada instante. De esta manera se desarrolla una técnica del examen de conciencia que desemboca en análisis permanente del deseo y las representaciones. Al existir la convicción de que el mal acechaba, resultaba necesario discernir si el individuo secretamente consentía en sus propuestas o se resistía a las tentaciones. El individuo facilita su triunfo cuando internamente consiente y experimenta cierta satisfacción representándolo (aunque no lo disfrute físicamente); para poner en peligro la salvación del alma basta con que internamente se consienta. De ahí la importancia del examen permanente de los pensamientos y la práctica de la confesión (lo que excede el estoicismo, aunque arranque de él). La idea es que se debe expresar todo lo que se hace pero, si cuesta contar algo, es porque se intuye que es pecaminoso; por ello, la resistencia a una confesión completa es síntoma de alejamiento de Dios.

Foucault da un paso más y aúna las reflexiones sobre el poder con sus investigaciones en torno a la noción de poder pastoral. Se trata de la primera vez que asigna un nombre concreto a las múltiples relaciones de dominio englobadas bajo el término “poder”; en “*Omnes et singulatim*” declara: “Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos *pastoría* al poder individualizador” (*Dits et écrits*, IV, 1994: 136). La idea de que el rey es un pastor que cuida de su rebaño caracteriza, lógicamente, a sociedades donde la ganadería nómada conservaba cierta importancia (Asiria, Egipto, incluso Israel) y, por lo tanto, resultaba extraña al mundo griego; chocaba en especial a partir de la aparición de la democracia, pues la imagen del rey-pastor posee un fuerte contenido aristocrático. En Israel, el único pastor en que puede confiar el pueblo es Yahvé, puesto que solo él cumple su palabra y se preocupa de cada creyente.

En el Nuevo Testamento se encarga a la iglesia y sus ministros el cuidado del rebaño y la conservación del mensaje de Jesús hasta su segunda venida. En su *pastoría*, el sacerdote debe evitar un descarrío de las ovejas para que, cuando regrese Jesús, se reúnan todas en la gloria. Esto supone la necesidad de conocer bien a cada una de ellas (individualización) con el fin de responder a sus inquietudes y demandas espirituales. La figura de un Espíritu Santo que asiste a los ministros de la iglesia en sus recomendaciones simboliza la obediencia al pastor como fin en sí mismo, además de constituir un camino hacia la salvación. El sacerdote-pastor ordena porque conoce la verdad y a cada uno de sus feligreses; en él se refleja el alma en la confesión, al tiempo que provee de las ayudas imprescindibles para la salvación. De esta manera vigila celosamente -y por su bien- a cada oveja en concreto, y al rebaño en conjunto.

La libertad, y su conexión insoslayable con el dominio, queda así salvaguardada como una de las grandes realidades que el cristianismo pone en primer plano; la obra de Agustín de Hipona resulta clave en tal sentido. Cada cristiano, al margen de todas las facilidades o dificultades que encuentre, es libre para salvarse o condenarse; la conciencia de cada uno, lugar impenetrable de deseos y representaciones, configura el campo donde se decide el futuro. Por mucho que el individuo sea tentado se salvará si acude a la iglesia en busca de ayuda; a la inversa, si decide condenarse, ni los sermones ni el sometimiento mediante castigos lo evitarán. Cada individuo decide su propio destino porque la represión del cuerpo no influye en el camino del alma; por ese motivo, las penitencias resulta inútiles cuando no van acompañadas de arrepentimiento.

El poder pastoral constituye el modelo para explicar formas de dominio omnipresentes que actúan de múltiples maneras, aunque asumiendo la posibilidad de fracasar ante las resistencias que se le oponen. En *Omnes et singulatim*, el filósofo declara:

Podemos decir que la pastoría cristiana ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos habían imaginado. Una extraña articulación cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de sus ciudadanos. Combinando estas dos articulaciones -el juego de la ciudad y del ciudadano, y el del pastor y el rebaño- en lo que denominamos los Estados modernos, nuestras sociedades se han revelado verdaderamente demoníacas (*Dits et écrits*, IV, 1994: 147)

4. Michel Foucault y Emmanuel Kant

El 5 de enero de 1983, Foucault impartió un curso en el Collège de France con el título *Qu'est-ce que les Lumières?*, que reproducía el título de un ensayo de Kant de 1784. El filósofo francés, con ligeros cambios respecto al curso del Collège y en el mismo año daba otro curso en Berkeley con el mismo título: *What is Enlightenment?* Al retomar el texto kantiano, Foucault muestra que este se había convertido en algo importante para su pensamiento durante los años que concluye los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*⁷⁷. La dificultad radica en explicar el relieve de la pregunta sobre la Ilustración para alguien que bebía en fuentes nietzscheanas y se había ocupado solo una vez del filósofo alemán. Como se recordará, en *Las palabras y las cosas* Kant era el responsable de la episteme actual lo que, sumado a la antropologización del pensamiento, no constituía una alabanza a su obra. El filósofo prusiano contribuyó a que

⁷⁷ Como base para las citas de *Qu'est-ce que les Lumières?* se empleará la traducción realizada por Juan A. Jácome, publicada en la *Revista de pensamiento crítico* (nº 1, mayo-julio, 1994, pp. 5-22). El motivo de elegir la traducción castellana en lugar de los originales en francés o inglés se debe a que Jácome, además de trabajar sobre los textos de ambos idiomas, utiliza una grabación magnetofónica que recoge la lectura de Foucault y una transcripción mecanográfica realizada por el propio filósofo a partir del manuscrito y la conferencia. El resultado es más completo y fiel al original que las precedentes ediciones francesas e inglesa.

el esfuerzo por representar integral y ordenadamente las cosas fuera reemplazado por una búsqueda de fundamento trascendental.

El texto de Kant es muy breve y, aparentemente, menor en su producción. En él su autor define la Ilustración como liberación de un oscurantismo que, en gran parte, es responsabilidad del individuo. Para dejar atrás la ignorancia lanza el lema ilustrado *¡Sapere aude!*:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! (1989: 25).

Los cambios políticos, incluso revolucionarios, pueden terminar con ciertas formas de opresión sin conseguir que los ciudadanos se liberen de sus prejuicios ni cambien de forma de pensar. Kant no es optimista sobre una mejora del género humano porque cree que nuevos convencionalismos reemplazarán a los antiguos; por ello, la tradición seguirá dominando. Ahora bien, la ilustración como actitud puede avanzar si los gobernantes conceden libertad a los súbditos y capacidad para usar públicamente su razón (mediante la libertad de expresión, diríamos hoy). La forma usual de entender la libertad consistía en permitir un uso privado o familiar de la crítica mientras se prohibía la exposición pública. Sin embargo, Kant propone justo lo contrario: en lugar de que el individuo cuestione en el entorno lo que conoce en calidad de especialista, solicita que le permita dirigirse a la comunidad para exponer sus opiniones expertas sobre ciertos problemas. Sostiene que sería perturbador que un oficial discutiera las órdenes que recibe de sus superiores, por lo que debe obedecerlas; sin embargo, no se debería impedir que, como entendido, ponga en conocimiento del público los fallos que descubre en el ejército y las soluciones que se le ocurren (1989: 29).

Cuando Kant se pregunta si su siglo se puede considerar como tiempo ilustrado responde: “no, pero sí una época de ilustración” (1989: 34) lo que implica que aún se precisa mucho trabajo para que los seres humanos hagan un uso público de su razón con beneficio general. Lo novedoso del siglo XVIII es que resulta el primero, en el periodo cristiano (es decir, tras la caída del Imperio Romano), donde los individuos usan su

libertad y razón para abandonar la minoría de edad racional y política; contemplada desde esta perspectiva, la época de Kant es ilustrada. Ahora bien, cuando el filósofo se plantea la cuestión tiene en mente si la Ilustración ha realizado el proyecto intelectual por el que apostó y no tanto el siglo en que vive, dado que emplea *Aufklärung* para referirse al proyecto en lugar de aludir a su tiempo (Schürmann, 1986).

Foucault inicia su texto mostrando la importancia del tema planteado por Kant para el pensamiento occidental; para ello menciona una larga serie de pensadores que se han enfrentado a la *Aufklärung* como cuestión central de la contemporaneidad: Hegel, Nietzsche, Weber, Horckheimer y Habermas, entre otros (1994:10)⁷⁸. La pregunta sobre la Ilustración es parecida a la que se hace el presente: ¿en qué consiste el proyecto moderno (“moderno” en el sentido de contemporáneo)? ¿cuál es el *ethos* de la filosofía actual? Se trata de cuestiones que inciden en las diferencias con el pasado más que en proyecciones del futuro. El interés del problema radica en la ligazón que establece entre la filosofía y la actualidad; a partir de su ensayo, la pregunta por el presente se transforma en la indagación por el presente de la filosofía. Kant había respondido que el carácter de la Ilustración consiste en atreverse a saber y, luego, emplear públicamente y libremente la razón y la experiencia. El artículo continúa sus tres críticas en la medida en que señala los límites del conocimiento y el papel que debe cumplir la razón.

Sin embargo, su mayor originalidad radica en la pregunta por el presente: “La reflexión sobre el <hoy> como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular” (Foucault, 1994: 10). Expuesta como actitud, el filósofo francés encuentra algunas figuras que encarnan la inquietud solicitada por Kant para acceder a la mayoría de edad en una época ilustrada. Entonces, bajo la figura de Baudelaire, revaloriza el dandismo como movimiento que rompe las convenciones a favor de una estética existencial: “Ser moderno no consiste en aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que van pasando; consiste en tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura” (1994: 14). La modernidad cultural valora el tiempo presente a la vez que intenta imaginarlo de otra manera, aunque respetando lo fundamental de su carácter.

Por su parte, el esfuerzo por transformar el presente es simultáneo de una evolución personal; incluso, al precio de un ascetismo que, en principio, choca con la

⁷⁸ Aunque Foucault utiliza el término *Aufklärung* en el doble sentido que he señalado (época y proyecto), tiende a destacar el siglo sobre el proyecto, lo que podría indicar que no comprendió correctamente la interrogación kantiana.

exuberancia que caracteriza a los dandis. En esto consiste ser dandi y, quien aspire a lograrlo, tiene que hacer “de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, una obra de arte” (1994: 14). No se trata tanto de descubrirse cuanto de inventarse, algo que los dandis realizan primero en el campo estético; ahora bien, no extendieron el arte al conjunto de la existencia, por lo que permanece como tarea pendiente (que Foucault propone realizar). El ejemplo del dandismo ha servido, simultáneamente, para caracterizar el espíritu de la modernidad y la actitud crítica frente a la constitución actual del individuo; representa la posibilidad de inaugurar nuevas formas de relación y subjetividad, una vez desacralizada la esencia. Foucault defiende una nueva subjetividad, de carácter autónomo, que se exprese exteriormente como estética; se trata de una propuesta que a Kant le hubiera parecido una contradicción en los términos (Schürmann, 1986: 464). Al dar este paso, el pensamiento foucaultiano se convierte en paradigma de una posmodernidad que reivindica el fin de los grandes relatos y su reemplazo por formas de existencia basadas en una continua reelaboración, a la vez que sustituye las identidades por unas identificaciones que se caracterizan por su labilidad.

A continuación, Foucault señala dos aspectos que frecuentemente se han propuesto sobre la Ilustración pero que él rechaza. El primero consiste en aceptar el juego de definirse a favor o en contra, ya que la cuestión es demasiado compleja como para responderla con sencillez. El segundo aspecto, del que se ocupa extensamente, es deshacer cualquier nexo que se quiera imaginar entre el proyecto ilustrado y el humanismo (1994: 14-15); Sartre y Heidegger constituyen los objetivos de tal crítica. Sartre había publicado, en 1946, un texto titulado *El existencialismo es un humanismo*, donde concebía al ser humano proyectándose fuera de sí y, al tiempo, como alguien que conoce el mundo al superarse como ser. La unión de humanismo y existencialismo se da con la afirmación simultánea de la trascendencia y subjetividad humanas.

Por su parte, Heidegger publicó, en 1947, un opúsculo sobre el mismo tema, que en su caso lleva por título *Carta sobre el humanismo*, donde mostraba la relación del ser humano con el ser en general y el fundamento de la verdad del primero en el segundo; humanismo significa ahora que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, y por cierto de tal modo, que de acuerdo con ello no importa únicamente el hombre en cuanto tal” (1970: 44). El pensador alemán relaciona humanismo y metafísica porque aquel se fundamenta en una metafísica o la instaura; ambos aspectos son posibles porque conciben como evidente una esencia humana de carácter intemporal. El

problema es que tal construcción no se desarrolla filosóficamente sino que se afirma como cuasi-trascendental y, por lo tanto, constituye un hecho del que se parte. Tanto Sartre como Heidegger destacan la importancia del contexto en el obrar (Sartre: ética de la situación) y del momento histórico (Heidegger: ser-en-el-mundo).

La Ilustración desempeñó una función compleja en la cultura europea, mientras el humanismo constituye una postura que reaparece con distintas máscaras a lo largo del tiempo; sobre él, afirma Foucault: “El humanismo sirve para colorear y para justificar las concepciones del hombre a las que se ve obligado a recurrir” (1994: 15). En su opinión se trata de una concepción que reúne un conjunto disperso de temas fundados en tradiciones religiosas, afirmaciones científicas y compromisos políticos. El humanismo constituye una cosmovisión del mundo que utiliza al ser humano como ropaje con el que reviste concepciones que, de mostrarse desnudas, serían repudiadas. Sin embargo, el *sapere aude* ilustrado representa el proyecto contrario, revelar lo que se oculta para conocer su sustrato; disecciona lo visible con el fin de comprobar su consistencia y elegir un camino.

En relación con los aspectos a superar, Foucault propone las constricciones innecesarias (1994: 16). La crítica es arqueológica (carece de trascendentales) y genealógica (niega la existencia de límites infranqueables) en la medida en que se atiene a la situación histórica; también conserva la dedicación a temas específicos que siempre caracterizó el quehacer foucaultiano. En este sentido, el filósofo se declara más reformista que revolucionario e, incluso, opuesto a la revolución:

Yo prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen nuestros modos de ser y pensar, las relaciones de autoridad, las relaciones entre los sexos (...), a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX (1994: 16)

La ontología de la actualidad no aspira a convertirse en una utopía que, a su pesar y por alguno de los giros irónicos que caracterizan la historia, se transforme en distopía. Se trata de un proyecto que investiga nuestros límites para mostrar las posibilidades inherentes, algo a explorar cuando se cultiva una estética de la existencia. Los objetivos del filósofo también se pueden formular de manera precisa en relación con el poder y el

progreso. Al analizar el último tema se indicó que Foucault desconfiaba enormemente de las mejoras técnicas como medios para aumentar la libertad porque pensaba que perfeccionaban el sometimiento; por ese motivo separaba el desarrollo científico-tecnológico del progreso moral. Ahora plantea los objetivos de una ontología crítica que rompa la relación entre avance tecnológico e intensificación del dominio; su propósito es claro: las mejoras técnicas deben incrementar la libertad y la subjetividad en lugar de someter estrechamente a la población. Entonces Foucault valora positivamente la obra de Kant y la *Aufklärung*, algo que provoca sorpresa en sus críticos (Habermas, 1987).

No es que el filósofo ilustrado se hubiera convertido para él en un autor esencial que permita explicar su obra, ya que este papel recayó en Nietzsche y, si hacemos caso de sus palabras en la entrevista “El retorno de la moral”, también en Heidegger (*Dits et écrits* IV, 1994: 703). Tampoco es que renunciara a ocuparse de la disidencia social, puesto que nunca formuló críticas en el campo de la producción y distribución de riqueza; lo importante es que Kant lanzó una pregunta que Foucault relaciona con sus propuestas arqueológicas, genealógicas y éticas (a las que se suma ahora la ontología). Si se permite la analogía: descubre que su proyecto y el kantiano son vías que transcurren por paisajes diferentes y tienen distinta amplitud y rectitud pero que, al fin, desembocan en lugares cercanos. Si entre las cuestiones centrales de Kant se encuentra la indagación sobre la ilustración y la pregunta por el presente -no en cuanto al siglo XVIII sino referido a cualquier tiempo- entonces el filósofo francés concede gran importancia a este aspecto del kantismo. Le otorga tanto relieve como para reivindicarlo, lo que a un nietzscheano como él no tenía porqué venirle mal; como se vio, Nietzsche alaba el espíritu crítico de la Ilustración y a Kant en particular, lo que no equivale a asumir las propuestas concretas de los filósofos de la época (en general, tanto Nietzsche como Foucault rechazan los proyectos de los ilustrados)⁷⁹.

La valoración positiva se refiere al *ethos* que la Ilustración alumbra y es continuada por una analítica de la finitud (Derrida, 1992:184). Foucault valora la tradición ilustrada de criticar el presente y señalar los propios límites, pero repudia el respeto casi sagrado que muestran algunos autores por el Siglo de las Luces, lo que les impide cuestionar sus aportaciones y actualizar la crítica cuando, precisamente, tal actualización constituye el *ethos* ilustrado. El proyecto no se traiciona al cuestionar sus propuestas concretas sino cuando estas se preservan al paso del tiempo, dado que este

⁷⁹ Los comentarios acerca de la Ilustración ya fueron señalados; en relación con Kant véase el Prólogo de *Aurora* y el aforismo 23 del primero libro de *La gaya ciencia*.

hace mucho que es ajeno a los parámetros del siglo XVIII; de ahí que no acepte como una cuestión de “a favor o en contra” el posicionamiento sobre la Ilustración y quepa continuar el proyecto bajo la forma de una ontología crítica del presente. Michel Foucault, en sus últimos años de vida, coincide con la capacidad crítica de la Ilustración; se trata de proyectos que sintetizan el problema de los límites de la libertad y la interrogación sobre el presente.

Para finalizar, aunque suele ser frecuente que el fallecimiento de una gran figura cultural vaya acompañado de afirmaciones sobre las sorpresas que habría deparado de vivir más tiempo, de pocas personas se puede sostener con tanta seguridad como de Michel Foucault. El itinerario intelectual que comenzaba con reflexiones médicas y psiquiátricas, continúa con otras de carácter formal (estructuralismo) y estético, evoluciona a las carcelarias y políticas y se detiene en las éticas impide pensar en un agotamiento de sus temas de investigación o enfoques; el genio de Foucault habría sorprendido situándose, una vez más, donde nadie lo hubiera previsto. Concluyo con las palabras del filósofo: “No sé si es preciso decir hoy en día que el trabajo crítico implica todavía la fe en la Ilustración; yo creo que necesita siempre el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad” (1994: 18).

Conclusiones

Michel Foucault constituye una figura central en el pensamiento del siglo XX, junto a Ludwig Wittgenstein, Martín Heidegger y Hannah Arendt (entre otros). Ahora bien, ¿qué clase de filósofo es? ¿un nietzscheano en versión francesa, un apologeta de la marginalidad, un antiilustrado (excepto en sus años finales)? ¿es un pensador eminentemente político o la política constituye un aspecto -bajo la forma de poder- para un análisis de la sociedad? Sus etapas finales coinciden con la aparición de la posmodernidad, lo que plantea la cuestión del encaje de su obra en esa corriente (pese a sus deseos de no militar en ningún movimiento). A lo largo de estas páginas he intentado responder a estas preguntas; llega el momento de extraer algunas conclusiones sobre su obra.

Uno de los ejes del presente libro ha sido la realización de análisis estéticos al finalizar los capítulos. Aunque en el caso de la ética tal apuesta no ha podido ser realizada por el fallecimiento inesperado del filósofo, sus comentarios sobre el dandismo en general, y la obra de Baudelaire en particular, sostienen la perspectiva estética. En tal sentido, las etapas arqueológica, estructuralista y genealógica solo se comprenden desde tales estudios, a la vez que culminan o expresan prácticamente la filosofía expuesta en el capítulo; por ello, los textos sobre Roussel, Velázquez, Magritte y Barbin resultan tan importantes para comprender sus aportaciones como *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*. Es probable que el filósofo viera, en algún momento, la conveniencia de que sus teorías se expresaran en ciertas obras, aunque no existe constancia de que haya comunicado tal necesidad.

Esta interpretación, pese a su novedad, entraría dentro de la influencia nietzscheana, tanto por las ideas y métodos (genealogía) que Foucault tomó del filósofo alemán como por la realización de estudios sobre aspectos de la existencia que eviten la metafísica. También lo vincula a Nietzsche su común aprecio al arte, en particular a la música: si Nietzsche fue amigo de Wagner, Foucault lo fue de Pierre Boulez y Jean Barraqué. Además, el francés cita indistintamente a escritores y filósofos como modelos de una forma de entender el mundo: *Las palabras y las cosas* pone juntos a Cervantes y Descartes, Sade y Kant. No obstante, tal proximidad no debe hacer pensar en un pensador de vena estética; Foucault encontró en las artes plásticas y la literatura -incluso en diarios como el de Pierre Rivière o Hercule Barbin- la expresión concreta de

sistemas de pensamiento, creación y dominio. El filósofo utilizó el arte como ejemplo de las ideas que acababa de desarrollar, pero la estética no centró sus reflexiones.

Esta idea constituyó el punto de partida del trabajo, pero a medida que transcurría se volvía verosímil llevar esta tesis hasta su desenlace: contra numerosos estudios que encuentran rupturas y etapas diferenciadas, los estudios prácticos muestran una continuidad en su producción. El primer argumento para esta afirmación se acaba de exponer y es que sus grandes obras se complementan con otras de carácter estético o biográfico. El siguiente argumento es la presencia de ciertos temas, perspectivas o lecturas omnipresentes; así, una crítica al humanismo que va de la completa impugnación en *Las palabras y las cosas* hasta un cuestionamiento matizado en *¿Qué es la Ilustración?* También se encuentran autores como Sade o Freud (junto al psicoanálisis) que son frecuentemente citados y empleados como ejemplos de pensamiento epocal o, por el contrario, como arietes contra algún sistema de poder o modelo intelectual.

Otro rasgo que muestra continuidad es la investigación sobre los límites. En *Historia de la locura* tal inquietud aparecía asociada con la fuerza para trascender su época que mostraban genios como Nietzsche, Van Gogh y Artaud; en esta obra, la transgresión, la sinrazón y la genialidad caminan de la mano. Similar visión tiene del procedimiento de Roussel y de la pintura contemporánea en el ensayo sobre Magritte; en estos casos se valora la superación de los límites y el pensamiento del afuera. La idea también se expresa, aunque de forma más sosegada, en su artículo sobre la Ilustración, donde se define el trabajo ético como localización y transgresión de fronteras; en este caso, la propuesta va de la mano del esfuerzo sereno de la razón en sustitución del obrar subterráneo de la locura. En tal sentido se puede afirmar que Foucault encarna la transgresión en el campo de la filosofía, al igual que Bataille la representó en la literatura. Además, el final de sus obras frecuentemente contiene un proyecto para las siguientes; como se vio, *La arqueología del saber* muestra la necesidad de historiar la sexualidad. El autor también tiende a repetir expresiones y frases, aunque no se ha insistido en la exhaustividad filológica.

Estos hechos plantean el problema de la continuidad en el trabajo de un filósofo que se caracterizaba por criticarla. En tal sentido se puede sostener que Foucault impugnaba dos formas de continuidad:

1ª) La que atribuye a la genialidad de un creador o la perfección de un proyecto las características de su desarrollo y mantenimiento en el tiempo (es decir, la explicación ideal y apriorística de un proceso);

2ª) Concebir la razón como instrumento capaz de prever y superar los intereses concretos que se le oponen, los avatares del azar o la libertad individual. La racionalidad no se encuentra por encima de tales factores, es incapaz de preverlos y carece de fuerza para contrarrestar los intereses de ciertos grupos (ella misma es un fruto interesado).

Una historia de la cultura o del pensamiento ajena a ambos aspectos es falsa porque elabora una continuidad que traiciona los hechos. Si no existe perfección en los inicios ni en el proceso tampoco puede haberla en el fin; así, el rechazo de la utopía es uno de los aspectos centrales de la influencia nietzscheana en Foucault. Desde esta perspectiva, los cambios temáticos son consecuencia de la vocación política del filósofo (a favor de los presos, por ejemplo), el azar de los acontecimientos (la represión policial durante su estancia en Túnez o las revueltas de mayo del 68) y su esfuerzo en evitar repeticiones y carencias. Así, la incapacidad para explicar el surgimiento y reemplazo de unas epistemes por otras le obligó a modificar su perspectiva y centrarse en los mecanismos de poder, de evolución más comprensible.

Foucault muestra continuidad en sus características como investigador: afán de aprendizaje y superación, autocrítica, solidaridad con los socialmente oprimidos y rechazo de las jerarquías (incluso, bajo la forma de mandarinato intelectual). Con este bagaje se entiende que los cambios intelectuales fueron la consecuencia de aceptar las insuficiencias y contradicciones de sus obras. No podía seguir el mismo camino si deseaba ser crítico de su propia producción y luchar contra las discriminaciones que percibía. Además, mostró toda su vida una notable capacidad de trabajo y afán continuo por aprender, lo que le exigía nuevas investigaciones; desde esos principios se explican sus rupturas. Al realizar tales cambios, el filósofo mostró flexibilidad e inteligencia para no caer en las etiquetas de “filósofo de la locura”, “defensor de los presos” o “teórico del poder” (y, por extensión “es el mayor filósofo de la locura [o del poder] en Europa”). Su mayor continuidad fue la honestidad intelectual y vital; las rupturas fueron menos radicales si se interpretan desde esta perspectiva; prueba añadida es que, al final de su vida, aceptó la Ilustración bajo la forma de análisis crítico de la actualidad. Si dio tal paso fue porque su posición intelectual coincidía en la defensa de buena parte de los

valores ilustrados, pero lo que no estaba dispuesto a aceptar eran las conclusiones de los pensadores del siglo XVIII, ni de herederos como Habermas, sobre los problemas de la cultura occidental. Si se alejaba de su propio trabajo cuando comprobaba sus lagunas es claro que debía rechazar reflexiones ajenas que contenían errores evidentes para él; al final, lo que unifica a los pensadores ilustrados, Nietzsche y Foucault es la necesidad de ontologizar el presente.

La historia no tiene punto final ni concluye felizmente (contra los sueños ilustrados, en este caso); en esa medida existe continuidad, lo que Foucault reconoce cuando afirma que la pregunta kantiana sobre la ilustración es mantenida por una ontología crítica que no consiste en un corpus teórico sino en una actitud o carácter que desvele lo que somos y la manera de franquearlo. Si se acepta esto, Foucault se incluye en la corriente central de la filosofía contemporánea; deja de ser el pensador rebelde que rechaza los encasillamientos y, con una serenidad propia de la Antigüedad, se acerca a un proyecto pre-nietzscheano cuyo talante enlaza con el suyo. Para los griegos, la filosofía constituía una actitud y modo de vida que son reivindicados por Foucault al tiempo que rechaza las recetas sobre las formas adecuadas de existencia, fundadas tradicionalmente en la religión o en la revolución, pero que imagina en el futuro asociadas a la ciencia.

Bibliografía

Obras de Michel Foucault ordenadas según su fecha de publicación original (entre paréntesis se indica la versión castellana empleada):

1954

-*Maladie mentale et personnalité*. París, PUF (*Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona, Paidós, 1988).

-“Introduction” a Ludwig BINSWANGER: *Le rêve et l’existence*. Bruselas, Desclée de Brouwer.

1961

- *Folie et deraison: Histoire de la folie à l’âge classique*. París, Plon (*Historia de la locura en la época clásica*, Volúmenes I y II. Madrid, FCE, 1985).

1963

-*Naissance de la Clinique: une archéologie du regard medical*. París, PUF (*El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México, Siglo XXI, 1989).

-*Raymond Roussel*. París, Gallimard (*Raymond Roussel*. México, Siglo XXI, 1992).

1965

-*Nietzsche, Freud, Marx*. París, Éditions de Minuit (*Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, 1981).

1966

-*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París, Gallimard (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968).

1969

-*L’archéologie du savoir*. París, Gallimard (*La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1979).

1970

-*L'ordre du discours*. París, Gallimard (*El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1987).

1973

-*Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier, Fata Morgana (*Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1989).

-*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIXe siècle*. París, Gallimard/Julliard (*Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...: un caso del parricidio del siglo XIX*. Barcelona, Tusquets, 1983).

1975

-*Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París, Gallimard (*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1986).

1976

-*Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. París, Gallimard (*Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1989).

-“Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme” en *Les Temps modernes*, nº 535, febrero 1991, pp. 37-61.

1982

-*Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. París, Gallimard/Julliard.

1984

-*Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. París, Gallimard (*Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1987a).

-*Histoire de la sexualité 2. Le souci de soi*. París, Gallimard (*Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI, 1987b).

Otros autores:

- ABRAHAM, Tomás (1988): *Foucault y la ética*. Buenos Aires, Biblos.
- “ (1989): *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- “ (1992): “Prólogo” a *Genealogía del racismo*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 9-14.
- ADORNO, Th. y HORKHEIMER, M. (1970): *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sur (original en alemán en Querido, Amsterdam, 1944).
- ADORNO, Theodor (1987): *Minima moralia*. Madrid, Taurus (original en alemán en Suhrkamp, Frankfurt, 1951).
- ALMANZI, Guido (1989): “Prefacio” al libro de Foucault *Esto no es una pipa*. Barcelona, Anagrama (original en italiano en Serra e Riva, Milán, 1980).
- ALMIRA, Jacques (1986): “La reconnaissance d’un écrivain” en *Le Débat*, nº 41; septiembre-noviembre, pp. 159-163.
- ÁLVAREZ URÍA, Fernando (1994): “Instituciones de <normalización>” en *Revista de pensamiento crítico*, nº 1, mayo-junio, pp. 41-49.
- ÁLVAREZ URÍA, Fernando y VARELA, Julia (1987): “Marginados: de la sociología de la desviación a las nuevas políticas de control social” en Ramón MAÍZ (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 97-114.
- ANÓNIMO (1987): *Mi vida secreta*. Tusquets, Barcelona (original en inglés c.1888).
- ARIES, Philippe (1977): “À propos de *La volonté de savoir*” en *L’Arc*, nº 70, pp. 27-32.
- ARIÉS, Ph., BÉJIN, A., FOUCAULT, M. (1987): *Sexualidades occidentals*. Barcelona, Paidós (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1982).
- BACHELARD, Gaston (1978): *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Buenos Aires, Amorrortu (original en francés en PUF, París, 1940).
- “ (1980): *La intuición del instante*. Buenos Aires, Siglo XX (original en francés en Paillard, París, 1932).
- “ (1988): *Epistemología*. Barcelona, Anagrama (original en francés en PUF, París, 1971)
- “ (1989): *El compromiso racionalista*. México, Siglo XXI (original en francés en PUF, París, 1973).

- BALIBAR, Etienne (1990): “Foucault y Marx. La postura del nominalismo” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa (volumen original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- BARBIN, Herculine (1985): *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Madrid, Revolución. Incluye un texto de Michel Foucault, “El sexo verdadero”, pp. 11-20 (original en francés en Gallimard, 1978).
- BARRY, Barnes (1990): *La naturaleza del poder*. Barcelona, Pomares-Corredor (original en inglés en Polity Press y Basil Blackwell, Cambridge, 1988).
- BARRET-KRIEGEL, Blandine (1973): “Regicide-parricide” en el volumen *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. París, Gallimard/Julliard, 1973, pp. 285-293.
- “ (1977): “L´intellectuel et l´État” en *L´Arc*, nº 70, pp. 57-64.
- BARTHES, Roland (1961): “Savoir et folie” en *Critique*, nº 174, pp. 915-922.
- BATAILLE, Georges (1979): *El erotismo*. Barcelona, Tusquets (original en Les Éditions de Minuit, París, 1957).
- “ (1986): *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus. Versión de Fernando Savater (original en francés en Gallimard, París, 1973).
- “ (1988): *El aleluya y otros textos*. Madrid, Alianza. Selección y prólogo de Fernando Savater (original en francés en Gallimard, París, 1967).
- BAUDRILLARD, Jean (1986): *Olvidar a Foucault*. Valencia, Pre-Textos (original en Galilée, París, 1977).
- BECCARIA, Cesare (1990): *De los delitos y de las penas*. Madrid, Alianza [1764].
- BELLOUR, Raymond (1975): “L´homme, les mots” en *Le Magazine Littéraire*, nº 101 (dossier Michel Foucault), pp. 20-23.
- “ (1990): “Sobre la ficción” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 145-152 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- BENTHAM, Jeremy (1989): *El panóptico*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta (incluye una entrevista a Foucault, titulada “El ojo del poder”, pp. 9-26, y un estudio de María Jesús Miranda sobre la influencia de Bentham en España, pp. 127-145).
- BERMEJO, José Carlos (1987): “Ni en Grecia ni en Roma: Michel Foucault y la Antigüedad” en Ramón MAÍZ (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 189-199.

- BERNAUER, James (1990): “Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 254-275 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- BERTHERAT, Yves (1967): “La pensée folle” en *Esprit*, n° 360, mayo, pp. 862-881.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1973): “Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversée de la <Première Méditation>” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, julio-septiembre, pp. 273-294.
- BING, François y POSTEL, Jacques (1992): “Philippe Pinel et les <concierges>” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 43-61.
- BINSWANGER, Ludwig (1954): *Le rêve et l'existence*. Brujas, Desclée de Brouwer.
- BLANCHOT, Maurice (1969): *El espacio literario*. Buenos Aires, Losada (original en francés en Gallimard, París, 1955).
- BOLIVAR, Antonio (1985): *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*. Madrid, Cincel.
- BOUCHINDHOMME, Christian (1990): “Foucault, la moral, la crítica” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 312-322 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- BOYER, Alain (1991): “Hiérarchie et vérité” en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéans*. París, Grasset et Fasquelle, pp. 9-35.
- BÜLOW, Katherine von (1986): “Contradire est un devoir” en *Le Débat*, n° 41, septiembre-noviembre, pp. 168-178.
- BURGUELIN, Pierre (1970): “La arqueología del saber” en *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 9-33 (original en *Esprit*, n° 5, mayo 1967, pp. 843-861).
- CACCIARI, Massimo (1979): “Poder, Teoría, Deseo” en *El Viejo Topo*, n° 29, febrero, pp. 23-27.
- “ (1993): “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault” en Horacio Tarcus (comp.): *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 225-246.
- CAMPS, Victoria (1985): “La inútil idea de libertad” en *Revista de Occidente*, n° 45, febrero, pp. 29-45.
- CANGUILHEM, Georges (1970): “¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?” en *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 122-147 (original en francés en *Critique*, n° 242, julio de 1967, pp. 599-618).

- “ (1976): “La monstruosidad y lo monstruoso” en *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama, pp. 201-216 (original en francés en *Diogene*, nº 40, octubre-diciembre, 1962).
- “ (1986): “Sur l’histoire de la folie en tant qu’événement” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-noviembre, pp. 37-40-
- “ (1991): *Lo normal y lo patológico*. México, Siglo XXI (original en francés en PUF, París, 1966).
- “ (1992): “Ouverture” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 37-42.
- CARUSO, Paolo (1969): *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona, Anagrama (original en italiano en Mursia y C., Milán, 1969).
- CASANOVAS, Pompeu (1987): “Notas sobre pragmática y metapragmática en el lenguaje literario de Michel Foucault” en Ramón MAÍZ (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 69-96.
- CASTEL, Robert (1973): “Les médecins et les juges” en *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* París, Gallimard/Julliard, pp. 315-331.
- “ (1986): “Les aventures de la pratique” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-noviembre, pp. 41-51.
- “ (1991): “Génesis y ambigüedades de la noción del sector en psiquiatría” en *Espacios de poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 143-165.
- CERTEAU, Michel (1986): “Le rire de Michel Foucault” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-diciembre, pp. 140-152.
- CLARK, Michel (1983): *Michel Foucault: An annotated bibliography*. Nueva York y Londres, Garland Publishing.
- CLAUSEWITZ, Karl von (1992): *De la Guerra*. Barcelona, Labor [1832].
- CORVEZ, Maurice (1972): *Los estructuralistas*. Buenos Aires, Amorrortu (original en Aubier-Montaigne, París, 1969).
- COTESTA, Vittorio (1993): “Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 33-65.
- COUZENS, David (1988): “Introducción” en David Couzens Hoy, comp., *Foucault*. Buenos Aires, pp. 7-33 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).

- CHATELET, François (1977): “Récit” en *L’Arc*, nº 70, pp. 3-15.
- CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M. (1986): *La naturaleza humana. ¿Justicia o poder?* Valencia, Teorema. Introducción de Manuel Garrido (original en Souvenir Press, Londres, 1974).
- CHOMSKY, Noam (1986): *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona, Seix Barral (original en inglés en Harcourt, Brace y World, Nueva York, 1968).
- DAVID-MENARD, Monique (1992): “Le laboratoire de l’oeuvre” en Luce Girard, *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 27-36.
- DAVIDSON, Arnold I. (1988): “Arqueología, genealogía, ética” en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 243-256 (original en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- GAUDEMAR, Jean Paul de (1991): “Preliminares para una genealogía de las formas de disciplina en el proceso capitalista de trabajo” en *Espacios de poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 85-121.
- ROTTERDAM, Erasmo de (1984): *Elogio de la locura* (con los grabados de Holbein). Barcelona, Orbis [1511].
- SAUSSURE, Ferdinand de (1992): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza [1916].
- DELEUZE, Gilles (1970): “Un nouvel archiviste” en *Critique*, nº 274, marzo. París.
- DELEUZE, G. y FOUCAULT, M. (1972): “Les intellectuels et le pouvoir” en *L’Arc*, nº 49, pp. 3-10 (existe traducción castellana con el título *Los intelectuales y el poder* en Alianza, Madrid; primera edición de 1981).
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1985): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós (original en francés en Les Editions de Minuit, París, 1980).
- DELEUZE, Gilles (1987): *Foucault*. Barcelona, Paidós (original en francés en Les Editions de Minuit, París, 1986).
- “ (1990): “¿Qué es un dispositivo?” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 155-163 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- “ (1998): “Epílogo. El auge de lo social” en Jacques Donzelot, *La policía de las familias*. Valencia, Pre-Textos, pp. 233-241 (original en francés en Les Éditions de Minuit, París, 1977).
- DERRIDA, Jacques (1967): “Cogito et historie de la folie” en *L’écriture et la différence*. París, Éditions du Seuil, pp. 51-97 (existe edición castellana en Anthropos, Barcelona, 1989).

- “ (1992): “Être juste avec Freud. L’histoire de la folie à l’âge du psychanalyse” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 139-195.
- DESCARTES, René (1992a): *Discurso del método*. México Porrúa [1637].
- DESCARTES, René (1992b): *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa [1641].
- DESCOMBES, Vincent (1979): *Le même et l’autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1939-1978)*. París, Les Editions de Minuit.
- “ (1991): “Le moment français de Nietzsche” en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. París, Grasset et Fasquelle, pp. 99-128.
- DEWS, Peter (1993): “Poder y subjetividad en Foucault” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 145-185.
- DIDEROT, Denis (1985): *El sobrino de Rameau*. Madrid, Cátedra.
- DONZELOT, Jacques (1986): “Les mésaventures de la théorie. A propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault” en *Le Débat*, n° 41, septiembre-noviembre, pp. 52-62.
- “ (1991): “Espacio cerrado, trabajo y moralización” en *Espacios de poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 27-51.
- DREYFUS, Hubert L. (1990): “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 87-103 (original en Éditions du Seuil, París, 1989).
- DREYFUS, H. L. y RABINOW, P. (1984): *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (con dos artículos de Michel Foucault: “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet” [pp. 297-308] y “Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?” [pp. 308-321] una entrevista [pp. 322-346]). París, Gallimard (original en inglés en The University of Chicago Press, 1982).
- “ (1988): “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de *¿Qué es el Iluminismo?*” en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 125-138 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- DUMEZIL, Georges (1977): *Les dieux souverains des Indo-Européens*. París, Gallimard.
- ELSTER, Jon (1988): *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona, Península (original en inglés en Maison des Sciences de l’Homme y Cambridge University Press, 1983).

- ERIBON, Didier (1992): *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama (original en francés en Flammarion, París, 1989).
- EWALD, François (1984): “La fin d’un monde” en *Le Magazine Littéraire*, nº 207 (dossier Michel Foucault), pp. 30-33.
- “ (1986): “Droit, systèmes et stratégies” en *Le Débat*, nº 41, septiembrenovembre, pp. 63-69.
- “ (1990): “Un poder sin un afuera” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 164-169 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- “ (1992): “Michel Foucault et la norme” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 201-221.
- FARGE, A. y FOUCAULT, M. (1982): *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. París, Gallimard, pp. 9-19.
- FARGE, Arlette (1992): “Michel Foucault et les archives de l’exclusion” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 63-78.
- FAVRET, J. y PETER, J. P. (1973): “L’animal, le fou, le mort” en *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIXe siècle*. París, Gallimard/Julliard, pp. 243-264.
- FERNÁNDEZ, Dominique (1992): *El rapto de Ganímedes*. Madrid, Tecnos (original en Grasset et Fasquelle, París, 1989).
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (1992): *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- “ (1994): “Física y microfísica de nuestra historia” en *Revista de pensamiento crítico*, nº 1, mayo-julio, pp. 51-55.
- FERRATER MORA, José (1981): “Michel Foucault” en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Alianza, Tomo II, pp. 1278-1279.
- FERRY, L. y RENAUT, A. (1985): *La pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain*. París, Gallimard.
- “ (1987): 68-86. *Itinéraires de l’individu*. París, Gallimard.
- “ (1991): “Ce qui a besoin d’être démontré ne vaut pas grande chose” en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. París, Grasset et Fasquelle, pp. 129-152.

- FINE, Bob (1993): “Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 109-143.
- FLAUBERT, Gustave (1971): *La Tentation de Saint Antoine*. París, Gallimard y LGF (incluye un Prólogo de Michel Foucault: “Un <fantastique de bibliothèque>”, pp. 7-33).
- FLORENCE, Maurice (1984): “Michel Foucault” en *Dictionnaire des Philosophes*. París, PUF, pp. 941-944.
- FONTANA, Alessandro (1973): “Les intermittences de la raison” en *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIXe siècle*. París, Gallimard/Julliard, pp. 333-350.
- GABILONDO, Ángel (1990): *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona, Anthropos.
- GARAUDY, Roger (1967): “Structuralisme et <mort de l’homme>” en *La Pensée*, n° 135, octubre, pp. 107-124.
- GARCÍA SOTO, Luis (1987): “A la orilla del mar un rostro de arena” en *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 55-67.
- GIARD, Luce (1992): “Une dette” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 7-14.
- GREEN, André (1977): “L’intellectuel et le désir de la vérité” en *L’Arc*, n° 70, pp. 33-43.
- GUY-PETIT, Jacques (1992): “Le philanthrope et la cite panoptique” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 169-180.
- HABERMAS, Jürgen (1981): “La modernidad inconclusa” en *El Viejo Topo*, n° 62, noviembre, pp. 45-50.
- “ (1987): “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: *Was ist Aufklärung*” en *Discurso, poder sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 9-12.
- “ (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus (original en alemán en Suhrkamp, Frankfurt, 1988).
- “ (1991): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus (original en alemán en Suhrkamp, Frankfurt, 1985).

- HACKING, Ian (1988): “La arqueología de Foucault” en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 35-50 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- HEGEL, Georg W. F. (1983): *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Fondo de Cultura Económica [1807].
- HEIDEGGER, Martin (1970): *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus (original en alemán, 1947).
- “ (1992): *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires, Fausto. Traducción de Xabier Zubiri.
- “ (1993): *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, FCE (original en alemán en Klosterman, Frankfurt, 1951).
- HUSSAIN, Athar (1993): “La historia de la sexualidad de Foucault” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 187-224.
- HUSSERL, Edmund (1985): *Meditaciones cartesianas*. Madrid, FCE. Traducción de José Gaos (original en alemán, 1931).
- “ (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica. Traducción y edición de Jacobo Muñoz y Salvador Mas (original en alemán, 1936).
- JACOME, Juan A. (1994): “¿Qué es la Ilustración? (Was ist Aufklärung?). Introducción” en *Revista de pensamiento crítico*, nº 1, mayo-julio, pp. 5-22.
- JALÓN, Mauricio (1994): *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*. Barcelona, Anthropos.
- JAMBET, Christian (1990): “Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 227-241 (original en francés en Éditions du Seuil, 1989).
- JARAUTA, Francisco (1979): *La filosofía y su otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Valencia, Pre-Textos.
- JAY, Martin (1988): “En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX” en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 193-223 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- JOLY, Henry (1986): “Retour aux Grecs” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-noviembre, pp. 100-120.

- KANT, Emmanuel (1963): *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada [1798].
- “ (1988): *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara [1781, 1787].
- “ (1989a): *Filosofía de la historia*. Madrid, FCE (incluye *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 25-38 [1784].
- “ (1989b): *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos [1795].
- “ (1991): *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza (traducción de José Gaos para *Revista de Occidente*, 1935) [1798].
- KLOSSOWSKI, Pierre (1991): *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France.
- KUHN, Thomas (1989): *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona, Paidós. Introducción de Antonio Beltrán.
- “ (1990): *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE (original en inglés en The University of Chicago Press, 1962).
- KURZWEIL, Edith (1979): *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*. Valencia, Teorema (original en inglés en *Theory and society*, nº 3, 1977).
- LA BARRE, Weston (1985): *Muelos. A Stone Age Superstition About Sexuality*. Nueva York, Columbia University Press.
- LABEYRIE, Vicent (1969): “Observaciones sobre la evolución del concepto de biología” en Eugenio TRÍAS: *Estructuralismo y marxismo*. Barcelona, Martínez Roca, pp. 194-210.
- LACASTA, José I. (1985): “Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de Michel Foucault” en *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Madrid, Revolución, pp. 5-10.
- LARRAURI, Maite (1980): *Conocer Foucault y su obra*. Barcelona, Dopesa.
- “ (1995): “La Anarqueología de Michel Foucault” en *Revista de Occidente*, nº 95, abril, pp. 110-130.
- LE BLANC, Guillaume (1993): “Le conflict des modernités selon Foucault” en *Le Magazine Littéraire*, nº 309, pp. 54-60.
- LE BON, Sylvie (1967): “Un positiviste désespéré: Michel Foucault” en *Les Temps Modernes*, nº 248, enero, pp. 1299-1319.
- LE BRUN, Jacques (1992): “Une oeuvre classique” en *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 17-25.

- LEBRUN, Gérard (1990): “Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 31-47 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- LECOURT, Dominique (1987): *Para una crítica de la epistemología*. México, Siglo XXI (original en francés en Maspero, París, 1972).
- “ (1993): “¿Microfísica del poder o metafísica?” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 69-82.
- LEONARD, Jacques (1980): “Le historien et le philosophe. À propos de *Surveiller et punir. Naissance de la prison*” en *L'impossible prison*. París, Éditions du Seuil, pp. 9-28.
- LEVY-STRAUSS, Claude (1992): *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós (original en francés en Plon, París, 1958).
- LYOTARD, François (1984): *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra (original en francés en Éditions de Minuit, París, 1979).
- MACEY, David (1995): *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid, Cátedra. Incluye un Prólogo de Manuel Garrido, pp. 11-15 (original en inglés en Pantheon, Nueva York, 1993).
- MACHADO, Roberto (1990): “Arqueología y epistemología” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 15-30 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- MC CARTHY, Thomas (1990): “Filosofía y Teoría crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Francfort” en *Isegoría*, nº 1, mayo, pp. 49-84.
- MACHEREY, Pierre (1990): “Sobre una historia natural de las normas” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 170-185 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- “ (1992): “Présentation” de la obra de Michel Foucault *Raymond Roussel*. Gallimard, París, pp. i-xxx.
- MAÍZ, Ramón (1987): “Sujección/Subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault” en Ramón MAÍZ (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 137-187.
- MAJOR, René (1992): “Crises de raison, crises de folie ou <la folie> de Foucault” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Galilée, París, pp. 121-138.

- MALLEA, Gustavo (1988): “El uso de los placeres” en *Foucault y la ética*. Buenos Aires, Biblos, pp. 13-36.
- MARCUSE, Herbert (1985): *Eros y civilización*. Barcelona, Planeta-De Agostini (original en inglés en Beacon Press, Boston, 1955).
- MENARD, Claude (1992): “L’ autre et son double” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 129-140.
- MERQUIOR, Joao G. (1988): *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México, FCE (original en Fontana, Londres, 1985).
- MOREY, Miguel (1983): *Lectura de Foucault*. Madrid, Taurus.
- “ (1987): “Érase una vez...: M. Foucault y el problema del sentido de la historia” en *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 45-54.
- “ (1988): “Introducción” a *Un diálogo sobre el poder y otros ensayos*. Traducción de Miguel Morey. Madrid, Alianza, pp. i-vii.
- “ (1990): “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 116-126 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- “ (1991): “Introducción. La cuestión del método” en *Michel Foucault. Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, pp. 9-44.
- MOULIN, Patricia (1973): “Les circonstances atténuantes” en *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIXe siècle*. París, Gallimard/Julliard, pp. 277-283.
- MUEL, Francine (1991): “La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal” en ÁLVAREZ-URÍA, F. y VARELA, J.: *Espacios de poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 123-142.
- NIETZSCHE, Friedrich (1932): *Consideraciones intempestivas (1873-1875)*. Madrid, M. Aguilar.
- “ (1975): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- “ (1985): *Aurora*. Madrid, PPP.
- “ (1986): *La genealogía de la moral*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- “ (1987): *La gaya ciencia*. Madrid, PPP.

- (1988): *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- “ (1990): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos. Incluye un Prólogo de Manuel Garrido (pp. 9-14) y un estudio de Hans Vaihinger (pp. 39-90).
- “ (1993a): *Más allá del bien y del mal*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- “ (1993b): *El crepúsculo de los ídolos*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- NORDQUIST, Joan (1992): “Michel Foucault: A bibliography”. Santa Cruz, California, Reference and Research Service.
- PÁEZ, Alicia (1988a): “Ética y prácticas sociales. El caso de los estoicos” en *Foucault y la ética*. Buenos Aires, Biblos, pp. 55-78.
- PÁEZ, Alicia (1988b): “Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault” en *Foucault y la ética*. Buenos Aires, Biblos, pp. 79-103.
- PALOP, Pilar (1984): “Sobre Foucault y los foucaultianos en España” en *Libros*, nº 24, febrero, pp. 4-8.
- PASQUINO, Pasquale (1984): “De la modernité” en *Le Magazine Littéraire*, nº 207, p. 44.
- “ (1986): “La volonté de savoir” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-noviembre, pp. 93-99.
- PIAGET, Jean (1980): *El estructuralismo*. Barcelona, Oikos-Tau (original en francés en PUF, París, 1974).
- PINGUET, Maurice (1986): “Les années d’apprentissage” en *Le Débat*, nº 41, septiembre-noviembre, pp. 122-131.
- PINTOS, José Luis (1987): “Saber y sentido (lectura y metáfora de un tema escondido en la obra de M. Foucault)” en *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 13-43.
- PIRELLA, Agostino (1992): “Histoire de la folie en Italie ou la critique de la psychiatrie” en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 107-120.
- PIZZORNO, Alessandro (1990): “Foucault y la concepción liberal del individuo” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 198-206 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).

- POSTER, Mark (1987): "Foucault y la tiranía de Grecia" en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 225-242 (original en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- QUETEL, Claude (1992): "Faut-il critiquer Foucault?" en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 79-105.
- RABINOW, Paul (1984): "Introduction" a *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon, pp. 3-29.
- RASSAM, Joseph (1978): *Michel Foucault: las palabras y las cosas*. Madrid, Magisterio Español.
- RAYNAUD, Philippe (1991): "Nietzsche, éducateur" en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. París, Grasset et Fasquelle, pp. 195-216.
- REVAULT D'ALLONNES, Olivier (1970): "Michel Foucault: las palabras contra las cosas" en *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 34-57.
- REVEL, Jacques (1992): "Le moment historiographique" en *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 83-96.
- REVEL, Judith (1992): "Sur l'introduction à Binswanger" en *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 51-56.
- RIOT, Philippe (1973): "Les vies parallèles de Pierre Rivière" en *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIXe siècle*. París, Gallimard/Julliard, pp. 295-314.
- ROBBE-GRILLET, Alain (1963): *Pour un nouveau roman*. París, Minuit.
- ROCHLITZ, Rainer (1990): "Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault" en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 242-253 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- RORTY, Richard (1988): "Foucault y la epistemología" en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 51-60 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- " (1990): "Identidad, moral y autonomía privada" en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 323-331 (original en Éditions du Seuil, París, 1989).
- ROUDINESCO, Elisabeth (1992): "Lectures de l'Histoire de la folie (1961-1986). Introduction" en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. París, Galilée, pp. 11-35.
- ROUSSEL, Raymond (1973a): *Impresiones de África*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor (original en francés, 1910).

- “ (1973b): *Cómo escribí algunos libros míos*. Barcelona, Tusquets. Incluye un prólogo de Michel Foucault titulado “El umbral y la llave”, pp.9-22. Traducción de Pedro Gimferrer (original en francés, 1935).
- “ (1974): *Locus Solus*. París, Gallimard (original en francés, 1914).
- ROUSSEL, Yves (1992): “Le mouvement d’écrire” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 97-110.
- ROUSSELLE, Aline (1989): *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, Península (original en francés en PUF, París, 1983).
- ROVATTI, P. A. y VATTIMO, G. (1990): “Advertencia preliminar” en *El Pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, pp. 11-17 (original en italiano en Giangiacomo Feltrinelli, Milán, 1983).
- SARTRE, Jean-Paul (1965): *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Orbis (original en francés, 1946).
- “ (1967): “Jean-Paul Sartre répond” en *L’Arc*, nº 30, pp. 87-96.
- SAUQUILLO, Julián (1989a): “Michel Foucault: estética y política del silencio” en *Revista de Occidente*, nº 95, pp. 98-109.
- “ (1989b): *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- “ (1994): “Foucault y la filosofía contemporánea” en *Revista de pensamiento crítico*, nº 1, mayo-junio, pp. 25-38.
- SAVATER, Fernando (1990): “Presentación” en *Michel Foucault: la vida de los hombres infames*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, pp. 9-12.
- SCHÜRMAN, Reiner (1986): “Se constituer soi-même comme sujet anarchique” en *Les Études Philosophiques*, octubre-diciembre, pp. 451-471.
- SERRANO, Antonio (1985): “Una historia política de la verdad” en *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Madrid, Revolución, pp. 159-181.
- “ (1989): “Poder sub specie legis y poder pastoral” en *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 115-135.
- SINDING, Christiane (1992): “La méthode de la Clinique” en *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 59-81.

- STEFANINI, J. (1970): “Respuesta a Michel Foucault” en *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 209-215 (original en francés en *La Pensée*, nº 139, junio, 1968).
- STEINER, G. y BOYERS, R., comp. (1985): *Homosexualidad: literatura y política*. Madrid, Alianza. Incluye una entrevista realizada a Foucault por James O’Higgins, “Opción sexual y actos sexuales”, pp. 16-37 (original en inglés en la revista *Salmagundi*, números 58-59; otoño de 1982, invierno de 1983).
- STUART MILL, John (1986): *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza. Incluye una Introducción de Isaiah Berlin, pp. 9-49 [1859].
- TAYLOR, Charles (1988): “Foucault sobre la libertad y la verdad” en David Couzens Hoy, comp., *Foucault*, pp. 81-117 (original en inglés en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1986).
- THIEBAUT, Jean (1977): “L’écrivain comme intellectuel” en *L’Arc*, nº 70, pp. 80-84.
- THUILLIER, Pierre (1989): “La homosexualidad ante la psiquiatría” en *Revista Mundo Científico*, nº 96, vol. 9, noviembre, pp. 1048-1057 y 1138-1145.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1980): *La democracia en América*. Madrid, Alianza, dos volúmenes (original en francés, volumen I: 1835; volumen II: 1840).
- TOURAINÉ, Alain (1977): “Intellectuels d’en haut et intellectuels d’en bas” en *L’Arc*, nº 70, pp. 87-91.
- TRÍAS, Eugenio (1969): “Presentación de la obra de Michel Foucault” en *Convivium*, nº 30, pp. 55-68.
- “ (1981): “Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?” en FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, pp. 7-20.
- “ (1970a): “Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?” en *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, pp. 7-20.
- “ (1970b): *Filosofía y carnaval*. Barcelona, Anagrama.
- VATTIMO, Gianni (1990): “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, pp. 18-42 (original en italiano en Giangiacomo Feltrinelli, Milán, 1983).
- VENAULT, Philippe (1975): “Histoires de...” en *Le Magazine Littéraire*, nº 101 (dossier Michel Foucault), junio, pp. 14-19.
- VEYNE, Paul (1984): *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid, Alianza (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1978).

- “ (1990): “Foucault y la superación (o remate) del nihilismo” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 335-339 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- VIGARELLO, Georges (1992): “Mécanique, corps, incorporel” en *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 195-200.
- WAHL, François (1990): “¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo” en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, pp. 74-86 (original en francés en Éditions du Seuil, París, 1989).
- WALZER, Michael (1988): “La política de Michel Foucault” en *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 61-79 (original en Basil Blackwell, Oxford y Nueva York, 1984).
- WEBER, Max (1985): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Orbis (original en alemán, 1903).
- “ (1987): *La ciudad*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. Incluye un Prólogo de Luis Martín Santos, pp. xi-xviii.
- (1989): *Política y ciencia*. Buenos Aires, Leviatán
- “ (1991): *Escritos políticos*. Madrid, Alianza.
- WEEKS, Jeffrey (1993): “Foucault y la historia” en *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 83-108.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1985): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza. Introducción de Bertrand Russell, pp. 11-28. Traducción de Enrique Tierno Galván.

Apéndice

(Incluye una versión libre de la obra de Magritte *Esto no es una pipa*)

