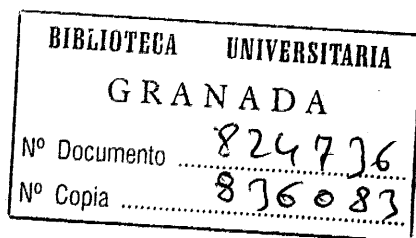


TESIS DOCTORAL

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA EN MICHEL FOUCAULT

F. JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN

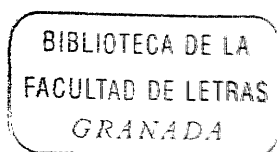
Javier de la Higuera



**DIRIGIDA POR D. PEDRO CERZO GALÁN,
CATEDRÁTICO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

Pedro Cerzo Galán

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE GRANADA**



Escribo sobre las humeantes ruinas de lo que creímos,
con palabras secretas,
sobre una visión ciega, pero cierta,
a la que casi no han nacido nuestros ojos.
Escribo desde la noche,
desde la infinita progresión de la sombra,
desde la enorme escala de innumerables números,
desde la lenta ascensión interminable,
desde la imposibilidad de adivinar aún la conjurada luz,
de presentir la tierra, el término,
la certidumbre al fin de lo esperado.

J. A. Valente, "Sobre el tiempo presente"

ÍNDICE

ACLARACIÓN SOBRE LOS TEXTOS CITADOS Y LAS ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA NO-EPISTEMOLÓGICA	5
CAPÍTULO PRIMERO: Crítica del conocimiento y arqueología. El desplazamiento respecto de la crítica del conocimiento	6
A. Historia y crítica	6
B. El saber, ¿conocimiento o producto histórico?	9
C. El "giro lingüístico" de la crítica	14
D. La arqueología como crítica "desplazada"	22
CAPÍTULO SEGUNDO: La arqueología del saber como análisis de los discursos	29
A. La afirmación de la realidad del lenguaje	33
B. Deconstrucción y reconstrucción	39
C. Las reglas de formación y funcionamiento de los discursos	45
D. El valor estratégico del discurso	56
E. La concepción arqueológica del saber	66
Excursus sobre la arqueología y la genealogía	75
CAPÍTULO TERCERO: Saber, poder y sujeto	85
A. El problema de la constitución del saber y el humanismo ilustrado	85
B. El <i>ensemble</i> poder/saber	87
C. El dispositivo	96
D. Los modos de objetivación y de subjetivación	106
E. La constitución del sujeto	114
F. La inexistencia de la realidad	119
SEGUNDA PARTE: LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA CRÍTICA	133
CAPÍTULO CUARTO: Historia filosófica e historia genealógica	134
A. El mito filosófico de la historia	134
B. El "sentido histórico"	150
CAPÍTULO QUINTO: Historia y estructura	156
A. "Pensar la discontinuidad": historia y estructura	157
B. Historia <i>événementielle</i> e historia <i>non-événementielle</i>	169
CAPÍTULO SEXTO: Historia y acontecimiento	180
A. "Pensar el acontecimiento"	180
B. Otra forma de inteligibilidad de la historia	186
CAPÍTULO SÉPTIMO: Sujeto, verdad e historia	205
A. Temporalidad, espacio y sujeto	205
B. Historia y verdad	221

CAPÍTULO OCTAVO: La filosofía como crítica del presente	242
A. El presente: objeto de la historia, problema de la filosofía	242
B. ¿Qué es la crítica?	262
C. La libertad y el poder	284

EPÍLOGO: ¿Qué significa pensar?	305
--	------------

A MODO DE RESUMEN	321
------------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	326
-------------------------------	------------

ACLARACIÓN SOBRE LOS TEXTOS CITADOS Y LAS ABREVIATURAS

Se cita según traducción propia de la versión original francesa. No obstante se menciona generalmente la traducción española, cuando la hubiere, con el fin de facilitar el hallazgo de un pasaje y de poder contrastar la versión propia. Se han empleado las siguientes abreviaturas para citar la edición francesa de las obras de Foucault, así como algunas ediciones españolas de sus artículos:

1. Abreviaturas de obras en francés:

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique.*

NC: *Naissance de la clinique.*

MC: *Les mots et les choses.*

AS: *L'archéologie du savoir.*

SP: *Surveiller et punir.*

VS: *La volonté de savoir.*

UP: *L'usage des plaisirs.*

SS: *Le souci de soi.*

RC: *Résumé des cours.*

DÉ: *Dits et écrits.*

2. Abreviaturas de obras traducidas:

PA: *El pensamiento del afuera.*

MP: *Microfísica del poder.*

DP: *Un diálogo sobre el poder.*

VFJ: *La verdad y las formas jurídicas.*

SV: *Saber y verdad.*

VHI: *La vida de los hombres infames.*

TY: *Tecnologías del yo.*

GR: *Genealogía del racismo.*

RM: *Remarks on Marx.*

Los textos de *Dits et écrits* se mencionan escribiendo, después de la abreviatura, un número romano que señala el volumen a que pertenece el pasaje referido o citado y, a continuación, la página o páginas donde se encuentra (por ejemplo: "DÉ, IV, 180"). En la medida en que ha sido posible, cuando se disponía de la primera edición de los textos reunidos en *Dits et écrits*, se han citado también las páginas de esa edición en donde se encuentra el pasaje en cuestión.

INTRODUCCIÓN.

La filosofía de Michel Foucault se enfrenta a la cuestión de si es posible hoy, y de qué manera, un *pensamiento crítico* radical. La filosofía ha asistido a numerosos intentos de definir su propia tarea de este modo, pero es la filosofía moderna la que, a partir de Kant, formula explícitamente su transformación en crítica. Si seguimos la comprensión hegeliana de la modernidad, vemos que esta época se caracteriza por el "principio de la subjetividad", una subjetividad que se define como libertad de juicio racional.¹ La modernidad se entiende a sí misma como independiente de los criterios normativos del pasado y pretende encontrar su criterio en este principio de subjetividad. La subjetividad, que Hegel ve encarnada en las formas del espíritu absoluto, es aprehendida en la filosofía.

El proyecto filosófico kantiano de una "crítica inmanente" de la razón, en que ésta es su propio juez, expresa conceptualmente este espíritu de la filosofía moderna desde la óptica de una filosofía de la conciencia o del sujeto, entendido como relación reflexiva o autoconsciente. Es conocido que la búsqueda de criterios que permitan enjuiciar nuestro presente y actuar en nuestra realidad desde el único suelo de la filosofía del sujeto, ha conducido a aporías sin solución. Los intentos de superación de este panorama no han conseguido salir airosos del envite.

Habermas ha mostrado que la crítica hegeliana de la modernidad falla al querer extraer de la misma filosofía del sujeto los criterios para ello. El presupuesto fundamental de su crítica de la modernidad (que puede entenderse como crítica a la filosofía kantiana en tanto que en ésta se autoexplicita la modernidad) es el poder absoluto de la razón. Sólo una razón convertida en Absoluto puede luchar con los restos de positividad que quedan adheridos en las esferas divididas de la racionalidad kantiana. La eliminación de la positividad es, no obstante, una radicalización del propio principio de subjetividad ejercido como libertad absoluta. De este modo, el concepto hegeliano de Absoluto, entendido a partir del modelo de la relación reflexiva del sujeto, no sale de los límites de una filosofía del sujeto y de su comprensión de la razón. La consecuencia del intento hegeliano es la

¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1985, vol. III, p. 206: "...ahora el hombre, infinitamente libre en el pensamiento, se esfuerza por comprenderse a sí mismo y comprender la naturaleza, comprendiendo con ello el presente de la razón, la esencia y la ley general de la misma, pues esto es lo nuestro, ya que es la subjetividad."

consunción del impulso crítico de la época y la devaluación del presente.² La transformación del concepto hegeliano de razón operada por Marx recae también en la aporía representada por la dificultad de entender el impulso crítico-transformador bajo los supuestos del concepto de praxis. En efecto, la razón deja de entenderse como reflexión, para convertirse en trabajo, praxis autoprodutiva del sujeto. Asimismo, la exposición del sujeto absoluto en la historia es entendida por Marx como autogeneración de la especie humana por el trabajo. Con ello, es la acción instrumental, dirigida al dominio de la naturaleza y al control de la sociedad, la que forma el núcleo de la racionalidad.³

El pensamiento de Marx, por tanto, se puede entender como inmerso en el intento de ahondamiento de la filosofía moderna a partir de su propio principio, el de la subjetividad, ahora entendida como trabajo, acción de un sujeto con vistas a la manipulación de objetos. No obstante, Marx introduce una inflexión en la comprensión que la modernidad hace de sí al hacer explícita lo que se podría llamar la "conciencia desenmascaradora". Mientras que la crítica de inspiración ilustrada mantenía la "pureza" o autotransparencia de la razón, Marx muestra que la sustancia de la historia es material y que los pensamientos están determinados existencialmente. La crítica de la ideología sobrepasa, por tanto, el principio de origen racionalista en que se fraguó la crítica ilustrada, la duda radical, la negación de los contenidos determinados del pensamiento. Frente a ello, se trata de determinar la "funcionalidad extrateórica" de una idea para disolver fácticamente su efectividad.⁴

Sin embargo, la crítica marxista de la ideología no llega a poner en duda los propios criterios de validez racional de la crítica. Aún no se ha convertido en una crítica de la propia racionalidad. La crítica sólo se hace "total" con Nietzsche, quien rompe el proyecto ilustrado de una revisión dialéctica de la razón y plantea el enorme problema del valor de la voluntad de verdad que anida en ese proyecto. La filosofía moderna se vuelve contra la propia modernidad *como proyecto*. Es quizás la primera vez que el principio de la modernidad es interrogado radicalmente. Deleuze ha señalado que el proyecto kantiano de una crítica inmanente sólo ha sido realizado por la crítica genealógica nietzscheana. La crítica kantiana, y con ella las de Hegel, Feuerbach, Marx, se entendía como "una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por

² Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 35, 58-60.

³ Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 52 ss.; *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 83 ss.

⁴ Mannheim, K., *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 12. Aquí se establece la diferencia entre negación y desenmascaramiento.

encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad".⁵ Esta crítica partía de ideales que no podían ser criticados.

El suelo sobre el que reposa el pensamiento de Foucault es *nietzscheano*. Su problema es también el de la disociación del sujeto y el del valor de la verdad. Su tarea es también la que enmarcan las siguientes líneas de *La genealogía de la moral*:

Desde el instante en que la fe en el Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad. -La voluntad de verdad necesita una crítica -con esto definimos también nuestra propia tarea-, *el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental... (III, 24)

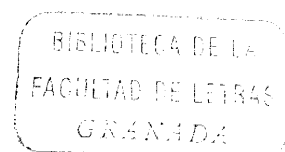
La nueva dimensión nietzscheana de la crítica es la que Foucault explora.

Pero la crítica foucaultiana es también, en cierto sentido, *Kantiana*: Foucault mismo reclama para su proyecto la pertenencia a la línea crítica abierta por Kant en *Was ist Aufklärung?*, según la cual, nuestro ser modernos se convierte en problema filosófico. La filosofía, al ser entendida como una problematización de la actualidad, se caracteriza por ser un "discurso de la modernidad y sobre la modernidad" ("Qu'est-ce que les Lumières?", 1984, en DÉ, IV, 681; en ed. esp., SV, 199). Kant no se limitó, por tanto a fundar la tradición filosófica que se pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento verdadero. Esta tradición, la "analítica de la verdad" (según la llama Foucault), convive en la filosofía moderna con la anterior, la "ontología del presente", la cual se pregunta por las condiciones genéticas de nuestra racionalidad, por la razón en tanto que problema histórico. Entre estas dos tradiciones críticas sitúa Foucault la elección que debe tomar hoy la filosofía. Con seguridad, él escoge la última:

...y me parece que la elección filosófica (*choix philosophique*) a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar (ibíd., en DÉ, IV, 687-8; ed. esp., 207)

El pensamiento de Foucault hace la crítica de la modernidad al margen de los presupuestos de la analítica de la verdad. Un pensamiento que hace la "experiencia de nuestra modernidad" ("Conversazione con Foucault", 1980, en DÉ, IV, 44; en ed. ing., RM, 34) en este sentido, y que comparte la radicalización nietzscheana de la crítica "total", cuestiona también los principios que

⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 127. Deleuze afirma que la filosofía genealógica es "la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía 'a martillazos'" (p. 7). Cfr. las pp. 127-143.



rigen aquella analítica. La "ontología del presente" es, al mismo tiempo, en Foucault, una crítica de la "analítica de la verdad". La pregunta por la especificidad de nuestra actualidad, por el ámbito de experiencias que son hoy posibles, es también la interrogación por los fundamentos de toda crítica, en especial de aquella que bajo el impulso de la Ilustración, se formula como proyecto en la filosofía kantiana y se halla ligada a la filosofía moderna del sujeto.

El problema al que se enfrenta la opción de Foucault es el de si una crítica así concebida es posible. Una crítica que ponga en duda las categorías de sujeto y de verdad se topa con la acusación de autorreferencialidad (acusación que Habermas lanza contra Foucault)⁶ y se arriesga a desembocar en el posible "fin de la crítica".⁷

En la primera parte de este trabajo se intenta mostrar cómo se distancia el pensamiento de Foucault de la filosofía del sujeto y acuña una crítica desvinculada de los principios de esa filosofía. El análisis foucaultiano, desplazándose respecto al "problema del conocimiento", se presenta no obstante como una investigación crítica, análisis de las condiciones de posibilidad de los saberes. En la segunda parte, se estudia cómo esta crítica foucaultiana adopta la forma de una investigación histórica, análisis de condiciones históricas de posibilidad, llevando a cabo un desplazamiento respecto al concepto "filosófico" de historia, para el cual la historia es simple advenimiento de la verdad. El descubrimiento de un ámbito histórico puramente eventual permite a la crítica radicalizarse en una ontología que muestra lo real como acontecimiento histórico y que lleva a cabo la puesta en cuestión de la actualidad sobre bases no-trascendentales (sin apelar a la razón o a la verdad). La idea de crítica aparece, entonces, como núcleo de una filosofía del presente que tiene como tarea repensar y subvertir constantemente la realidad que define lo que somos. Filosofía de los límites, ella misma en el límite de la filosofía.

* *
*

⁶ La apelación a una teoría del poder en las obras "genealógicas" de Foucault tendría, supuestamente, las mismas consecuencias que en Nietzsche: "la crítica, una vez que se vuelve total, no lleva inscrita en su seno su propia dirección" (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 150). Es decir, acaba destruyéndose a sí misma, haciéndose imposible como tal crítica.

⁷ Este es el camino que propugna J.F. Lyotard en *A partir de Marx y Freud*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, p. 20.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA NO-EPISTEMOLÓGICA

CAPÍTULO PRIMERO: CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO Y ARQUEOLOGÍA. EL DESPLAZAMIENTO RESPECTO DE LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO.

A. Historia y crítica.

En el prefacio a *Les mots et les choses* (1966) establece Foucault las líneas generales de su proyecto como un análisis histórico de "nuestra modernidad". Más que de una historia en sentido genuino, se trata, precisa Foucault, de una "arqueología". Ésta ha de entenderse como una historia de las condiciones de posibilidad de los conocimientos. Su objeto es el saber, o el pensamiento, pero considerado independientemente de cualquier criterio referido a su valor racional, su objetividad o verdad.¹ Desde un comienzo, el proyecto ha estado dirigido a analizar las condiciones de existencia real de nuestra forma moderna de pensar. En algún momento, Foucault se refiere a lo infinito de esa tarea y a las dificultades que entraña.² Se trata ni más ni menos que de descubrir la historicidad de nuestro pensamiento en referencia a lo universal. La problematicidad de esta empresa ha sido formulada por Foucault con claridad en estas líneas: "*¿Cómo puede el pensamiento, en tanto que tiene relación con la verdad, tener también una historia?*"³

1 Cfr. MC, 13-4 (ed. esp., 7-8); la expresión "arqueología del pensamiento" se encuentra en p. 64 (ed. esp., 57).

2 Sobre la arqueología como investigación infinita, cfr. MC, 233 (ed. esp., 216); sobre sus dificultades, "Réponse à une question", 1968 (aparecido en *Esprit*, n°371, mayo 1968, pp. 850-874), en DÉ, I, 674, 684, 694 (ed. esp. en Foucault y otros, *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres-Editor, 1976, ver las páginas 12, 28, 44); sobre "el peligro" del proyecto arqueológico, cfr. AS, 53-4 (ed. esp., 63-4).

3 "Le souci de la vérité", 1984 (entrevista con F. Ewald aparecida en *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo 1984, pp. 18-23, ver p. 18), en DÉ, IV, 668. En este texto, Foucault define su trabajo como una "historia del pensamiento". Esta misma cuestión era formulada en MC, 64: "...¿cómo puede ser que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo?" (ed. esp., 57). La misma idea la vemos formulada en "Conversazione con Michel Foucault", 1980 (entrevista con D. Trombadori en 1978, aparecida en *Il Contributo*, año 4°, n°1, enero-marzo 1980, pp. 23-84; reimpresa en *Colloqui con Foucault*, 10/17, 1981), en DÉ, IV, 76-7 (en ed. inglesa, *Remarks on Marx*, Nueva York, Semiotext(e), 1991, pp. 126, 128). La referencia de la historia a lo universal se encuentra formulada, como descripción del proyecto foucaultiano, en *Naissance de la clinique* (1ª ed., trad. española), 15: "...se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma" (la reedición de 1972 de esta obra dice, sin embargo: "Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio que intenta liberar en el espesor del discurso las condiciones de su historia."

Foucault insiste en que su investigación es *histórica y crítica*. Así la describe ya en *Naissance de la clinique* (1963):

La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser, a la vez, histórica y crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido.⁴

Qué quiera decir que la investigación es "crítica", no es fácil de aclarar. Cuando Foucault examina los problemas de método asociados a la arqueología en *L'archéologie du savoir* (1969), establece firmemente su distancia respecto de la crítica del conocimiento y, con ello, de "todas las filosofías del conocimiento":

... no es una manera de retomar la cuestión crítica ("dado algo como la ciencia, ¿cuál es su derecho o su legitimidad?"); es una interrogación que no acoge el dato de la ciencia más que con el fin de preguntarse lo que para esa ciencia es el hecho de ser algo dado (*le fait d'être donné*). En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe. Y el punto por el que *se separa de todas las filosofías del conocimiento*, es el de que no refiere ese hecho a la instancia de una donación originaria que fundase, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho, sino a los procesos de una práctica histórica. (AS,251;ed.esp.,324; subrayado nuestro)

En este texto, y en relación con el dominio de análisis de las ciencias al que se dedican las primeras investigaciones de Foucault, se establece la distinción entre dos líneas de trabajo teórico heteromorfas. Aquí se trata de una crítica que tiene por objeto, como se ha dicho, establecer las condiciones de posibilidad de los conocimientos. Pero la expresión "condiciones de posibilidad" no debe llamar a engaño. En un escrito de respuesta a las preguntas formuladas por el Círculo de Epistemología de la École Normale Supérieure (escrito de 1968 que prefigura *L'archéologie du savoir*), Foucault distingue dos tipos de condiciones de posibilidad completamente diferentes: por un lado, el de las condiciones de la ciencia como ciencia, sistema que define las reglas formales y semánticas requeridas para que un enunciado pueda considerarse científico; estas reglas que definen las condiciones de cientificidad son internas al discurso científico. Por otro lado, el sistema relativo a

-NC,XV). También en "¿Qu'est-ce que les lumières?", 1984 (aparecido en *Magazine Littéraire*, n°207, mayo 1984, pp. 35-9), en *DÉ*,IV,687 (en ed. esp.,*SV*,206): Foucault establece, como cuestión filosófica actual, "la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal". Ver también, sobre la idea de que el pensamiento tiene historia, Althusser, L., *Para leer "El Capital"*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 48.

⁴ NC,XV. La primera edición, de 1963, dice "La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser crítica..." (ed.esp.,15). Cfr. también la p. XI.

la "posibilidad de una ciencia en su existencia histórica". Este sistema es exterior a aquél y tiene su propia consistencia autónoma.⁵ La forma de análisis emprendida por Foucault busca determinar este segundo tipo de condiciones de posibilidad. En un primer sentido, en tanto que búsqueda de condiciones de posibilidad, la investigación de Foucault está emparentada con la crítica del conocimiento, aunque sea, de modo negativo, oponiéndose a ella.

Pero hay otro sentido, entreverado con el anterior, en que la arqueología puede llamarse crítica: la arqueología concierne al propio lugar desde el que se plantea, analiza el espacio desde el que habla.⁶ Esta característica puede verse relacionada con la dificultad misma para determinar el estatus teórico del discurso foucaultiano pero, también quizás, con el problema constante con que éste se enfrenta y que recorre toda la obra de Foucault. Las investigaciones que ha emprendido a propósito de diversas cuestiones tienen todas en común el estar dirigidas a establecer el suelo posibilitador en que se asienta nuestra manera de pensar y actuar, y avanzar formas de transgredir los límites que nos impone.⁷ Es el sentido "kantiano" de la crítica dirigida al presente, más arriba citado. Casi diríamos: Foucault opta por el Kant de *Was ist Aufklärung?* y abandona el de las críticas (el de *K.r.V.*). Pero, ¿se puede plantear la opción de Foucault en estos términos? ¿Tiene sentido una pregunta por la actualidad al tiempo que un rechazo del problema del conocimiento?

Esta parte del trabajo no tiene por objeto analizar en detalle la idea de

5 "Réponse au Cercle d'épistémologie", 1968 (aparecido en *Cahiers pour l'analyse*, nº9, verano, 1968, pp. 9-40), en DÉ,I,724 (en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 260).

6 Así se caracteriza, en ese mismo texto, "Réponse au Cercle d'épistémologie", la dimensión crítica. Describiendo la metodología empleada, afirma: "...me esforcé en dar una respuesta que fuera *empírica* (y articulada sobre investigaciones precisas) y *crítica* (*porque concernía al lugar desde el que se planteaba la cuestión, la región que la situaba, la unidad espontánea dentro de la cual yo podía creer que hablaba*)" (en DÉ,I,720; en ed. esp. cit., pp. 253-4; el subrayado es nuestro). Cfr. también las pp. 709-710 (ed. esp., 239). En "Table ronde du 20 mai 1978" (aparecido en *L'impossible prison* -obra colectiva que incluye un artículo de Foucault, "La poussière et le nuage" y la mesa redonda- publicado por Seuil en 1980) se refiere a esta cuestión: "¿Qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la partición (*partage*) verdadero/falso de la que depende ese saber?" (en DÉ,IV,30; en *L'impossible prison*, p. 51).

7 En un trabajo tardío, "What is Enlightenment?", 1984 (aparecido en inglés en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, reimpresso en Penguin Books, 1991), quizás el intento más riguroso realizado por Foucault para pensar la filosofía (y su propia filosofía), se caracteriza ésta como "actitud histórico-crítica" (en DÉ,IV,574; ed. ing., p. 46) en que "...la crítica de lo que somos es al mismo tiempo el análisis histórico de los límites que son impuestos sobre nosotros y un experimento (*épreuve*) de su transgresión (*franchissement*) posible" (en DÉ,IV,577; ed. ing., p.50). Sobre esta misma idea cfr. también UP,11 (ed. esp.,9) y, más adelante, en este trabajo, el último capítulo de la segunda parte.

una "ontología del presente", pero sí rastrear los puntos de ruptura y de tensión que encontramos entre los análisis críticos de Foucault y la filosofía del conocimiento, con objeto de mostrar la opción inicial que adopta su proyecto.

B. El saber, ¿conocimiento o producto histórico?

La arqueología, como investigación histórica y crítica, se ocupa de las condiciones de existencia de los saberes, lo que Foucault llama su "*a priori* histórico".⁸ Esta expresión tiene algo de extraño, posee "un efecto un tanto detonante", como Foucault mismo reconoce (AS,167; ed.esp.,215). Parece unir en un solo concepto elementos pertenecientes a dos dominios heterogéneos. Por un lado, lo *a priori*, designa, como sabemos, lo independiente de la experiencia, lo que no deriva de ella y es, por ello, universal y necesario (lo subjetivo); por otro lado, lo histórico es el ámbito de lo contingente, lo particular, lo existente (lo objetivo). ¿Quiere referirse Foucault a algo independiente de la experiencia pero, a la vez, fácticamente existente? Por lo pronto, decir que algo es histórico implica negar su carácter de simple representación subjetiva; el *a priori* del saber no pertenece al orden subjetivo de las representaciones, sino que está del lado del objeto. Que el *a priori* sea histórico implica, además, que las condiciones buscadas no son universales, es decir, no son más generales que lo condicionado (son tan históricas como éste).⁹

El *a priori* histórico no es, por tanto, una estructura intemporal, sino que está sometido a la historicidad. En este sentido, se puede leer en *Les mots et les choses*:

La historia del saber no puede ser hecha más que a partir de lo que le ha sido contemporáneo y, ciertamente, no en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones y de *a priori* constituidos en el tiempo(MC, 221; ed.esp.,206-7).¹⁰

La relación entre el saber y sus condiciones no se puede entender como

⁸ Sobre el "*a priori* histórico" se puede ver: NC,XI (ed.esp.,9, 273); MC,13,15, 171,329,355,361 (ed.esp.,7, 9, 158, 309, 334, 339, respectivamente); AS,167-9,211,237 (ed.esp.,215-7, 271, 305).

⁹ Cfr. Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 88 y 148.

¹⁰ Cfr. también AS,167 (ed.esp.,216-7).

sumisión necesaria de la experiencia a las estructuras *a priori* del sujeto. Esta relación no implica, por ello, una trascendentalidad: no hay una deducción trascendental del saber en la arqueología. El *a priori* histórico del saber no pertenece al orden formal, sino al real. Como precisa Deleuze, interpretando a Foucault, las condiciones que la arqueología intenta aprehender no lo son de toda experiencia posible, sino de la experiencia real, es decir, fechada históricamente.¹¹ La arqueología no busca las condiciones trascendentales de los conocimientos, sino las "condiciones de emergencia" de los saberes (AS,167; ed.esp.,216).

Entonces, ¿en qué sentido estas condiciones designan un "*a priori*"? ¿Puede encontrarse en ellas algo "previo" a la experiencia? La respuesta a esta pregunta sólo podrá verse más tarde al considerar los procesos de constitución que son inherentes a la experiencia (constitución de objetos, de sujetos, del sí mismo), es decir, las condiciones bajo las cuales se constituye la experiencia que en un momento dado tenemos.

Reparar en el carácter de "*a priori* histórico" que poseen las condiciones de los saberes nos lleva a ver, en primer lugar, que el análisis arqueológico se distancia del método trascendental y su referencia a un sujeto universal. Además, y en relación con ello, nos muestra que, para Foucault, "saber" (*savoir*) no es lo mismo que "conocimiento" (*connaissance*). La opción adoptada por Foucault es la siguiente: el saber no pertenece al orden del conocimiento, de la verdad, del sujeto; el saber pertenece al orden de la historia, es un producto histórico. Si la arqueología es un análisis histórico del saber, no debe caer en describir la forma evolutiva en que el conocimiento adviene a la verdad. Tal y como es habitualmente planteada, la historia del conocimiento está en una relación negativa con la verdad: "la historia de la verdad sería esencialmente la de su aplazamiento (*retard*), su caída o la de la desaparición de los obstáculos que le han impedido hasta ahora salir a la luz".¹² Por el contrario, la arqueología debe ser un análisis de la "historicidad del saber"¹³ en el que se investiga cómo "la verdad se constituye en la histo-

11 Deleuze, op. cit., p. 88; Deleuze, sin embargo habla de un "neokantismo característico en Foucault", aunque referente a otra cuestión, la relación que se establece entre enunciabilidad y visibilidad.

12 "Human Nature: Justice versus Power", 1974 (discusión con N. Chomsky y F. Elders en 1971, aparecida en Elders, F. -ed.-, *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197), en DÉ,II,480 (en ed.esp., *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?*, en Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1976, ver p. 27).

13 Cfr. sobre la idea de "historicidad del saber": MC,89,221,287-8 (ed.esp.,81, 206, 269); "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I, 725 (en ed.esp., 261).

ria".¹⁴ La propuesta de Foucault es sustituir la historia de los descubrimientos del conocimiento por la de las transformaciones del saber.¹⁵

De esta manera se puede entender la oposición, realizada por ejemplo en *Histoire de la folie*, entre saber y conocimiento. Allí el saber se concibe como "experiencia de la locura" (tesis que será criticada por Foucault más tarde en *L'archéologie du savoir*) cuyo sentido es opuesto al del conocimiento de la misma. Así, se puede leer, en lo que son las declaraciones metodológicas de aquella obra:

Este trabajo, y las fuerzas que lo animan, intentaremos no describirlo como la evolución de conceptos teóricos, en la superficie de un *conocimiento*; sino, cortando en el espesor histórico de una *experiencia*, intentaremos aprehender de nuevo el movimiento por el cual ha llegado a ser por fin *possible* un conocimiento de la locura. (HF,225; ed.esp., vol II,324)¹⁶

Esta oposición puede ser entendida incluso como la de dos estructuras temporales, lo cual autorizaría, posiblemente, a ver una historia de la locura de sentido opuesto a la historia del conocimiento:¹⁷ "la que es propia de la experiencia de la Sinrazón y del *saber* que envuelve; la que es propia del conocimiento de la locura, y de la *ciencia* que autoriza" (HF,383, n.3; ed.esp., vol II,377 -n.20-; subrayado nuestro).

Ahora bien, si el "territorio arqueológico" no puede ser superpuesto al "dominio científico" (AS,239; ed.esp.,308-9), es porque el primero constituye el elemento de la posibilidad del segundo. Las ciencias, afirma Foucault, aparecen "sobre un fondo de saber" (AS,240; ed.esp.,309); éste es su *a priori*.

¹⁴ "Human Nature: Justice versus Power", en DÉ,II,480 (ed.esp., 27).

¹⁵ Cfr. ibíd., p. 481 (ed.esp.,28). La traducción española del texto original inglés dice "transformaciones del *entendimiento*", refiriéndose a lo que Foucault denomina generalmente "saber" (*savoir*) y que, en la edición francesa de *Dits et Écrits*, traduce como *compréhension*. Sobre el análisis de las transformaciones, ver *infra*, segunda parte.

¹⁶ Sobre esta oposición entre "experiencia" o "saber" y "conocimiento", se puede ver además: HF,96, 132-3, 191 (ed.esp., vol I, 132, 186, 273, respectivamente); HF, 446, 480, 383 -n.3- (ed.esp., vol II,133, 185, 377 -n.20-, respectivamente); MC,376-7 (ed.esp., 354-5); es interesante ver el prefacio a la primera edición de *Histoire de la folie*, ausente en ediciones posteriores, donde dice que "no se trata en absoluto de una historia del conocimiento, sino de los movimientos rudimentarios de una experiencia. Historia, no de la psiquiatría, sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de toda captura por el saber" (p. VII); cfr. tb. NC, 2ª ed., p. 139 (como nota J.W. Bernauer en su obra *Michel Foucault's Force of Flight* -New Jersey, Humanities Press, 1992, pp. 188, 191-2-, algunos de los cambios que Foucault introduce en la edición de 1972 de esta obra, conciernen a la distinción entre saber y conocimiento); "Conversazione con Michel Foucault" (ent. con D. Trombadori), en DÉ,IV, 57 (ed. ing. cit., p. 69).

¹⁷ Cfr. HF,189 (ed.esp. vol I,270).

En este sentido, se afirmaba en *Les mots et les choses* que el saber forma "el pedestal (*socle*) positivo de los conocimientos" (MC,13; ed.esp.,7), o que "el saber fundamental" -la episteme-, define las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, reposando en aquél, tanto las teorías como las prácticas.¹⁸ El concepto de saber no designa, sin embargo, otro tipo de representaciones, distintas del conocimiento verdadero, ni un depósito de significaciones escondidas del que éste se extraiga. El saber es, propiamente, el elemento de la posibilidad histórica de los conocimientos (verdaderos o falsos). Por ello, aunque antes se habló de *a priori* histórico del saber, siendo más precisos, tendríamos que hablar del saber *como a priori* histórico: habríamos de decir que la arqueología no persigue las condiciones del saber, sino el saber en tanto que condición de los conocimientos.

Hay que evitar, en el análisis del saber, una forma de extrapolación que Foucault llama "genética": creer que se pueden describir, a partir de las condiciones externas o determinaciones históricas, las normas formales y, en general, los criterios de cientificidad de una ciencia.¹⁹ Una extrapolación complementaria debe ser también evitada, la llamada "extrapolación epistemológica",²⁰ consistente en pensar que las estructuras formales o criterios de cientificidad de una ciencia pueden dar cuenta de la historicidad de la misma y de sus condiciones de existencia particulares. Por tanto, quedan aquí dibujados los dos extremos entre los que se sitúa el dominio del saber: el espacio de "lo epistemológico" (es decir, lo referido a los criterios de validez interna de un conocimiento o ciencia) y el espacio de las determinaciones extrínsecas de tipo objetivo (hechos de tipo económico, político, etc., que constituirían la infraestructura de la ciencia). El nivel del saber posee su propia especificidad, imposible de disolver en ninguno de los dos niveles anteriores, pero en relación asignable con ellos. Ámbito de la existencia efectiva de las ciencias, el saber, no se confunde con el telos de objetividad hacia el que éstas caminan en su devenir, ni tampoco con la superestructura que refleja los movimientos de una historia real que sólo se desenvolvería a nivel infraestructural. Ni el telos ahistórico que funda la historia, ni el nivel "de conciencia", carente, propiamente, de historia.

¹⁸ MC, 179 (ed.esp.,166). Se puede ver, en esta obra, en relación con el saber -y en concreto la episteme- como condición de posibilidad: pp. 287-8, 376 (ed.esp.,269, 354, resp.). En esta obra también se entiende que el saber lleva consigo un elemento de necesidad u obligatoriedad; así se habla de la "red (*reseau*) arqueológica que hace posibles y necesarios..." (p. 179; ed.esp.,166), de la "unidad implícita pero inevitable del saber" (p. 90; ed.esp.,82); ver también las pp. 77, 318 (ed.esp.,69 y 299 resp.).

¹⁹ Cfr. "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,725 (en ed.esp. cit., p.262).

²⁰ Cfr. loc. cit.

En definitiva, lo que la arqueología parece dejar a un lado, operación que paradójicamente la convierte en "crítica", es "el tema general del conocimiento".²¹

El concepto de saber introducido por Foucault indica que las experiencias de los sujetos, sus maneras de enunciación discursiva, en general, su pensamiento, poseen una existencia irreductible a su carácter de productos racionales. Foucault lo afirma de este modo: "el pensamiento ...tiene una historia; es un hecho histórico, incluso si tiene otras dimensiones que ésta".²² Con ello, además del problema crítico consistente en establecer su legitimidad racional, se plantea *el otro problema*: cómo dar cuenta de que el pensamiento, *junto a su relación con la verdad*, también posee una historicidad.

Althusser ha planteado una distinción, en apariencia análoga a la de Foucault, en su obra *Lire "Le Capital"*. Embarcado en la tarea de desvelar el carácter ideológico del problema del conocimiento cuando se lo plantea en términos de garantía, Althusser establece la diferencia entre dos aspectos: el carácter que un saber tiene de producto histórico, de resultado de una serie de prácticas sociales de producción, y, por otro lado, su propio carácter de conocimiento. Éste último es considerado como un resultado sin tener en cuenta su devenir, con objeto de determinar la forma específica en que funciona como conocimiento, a diferencia de otros productos históricos, "ya sea un martillo, una sinfonía, un sermón, una consigna política, etc."²³ Aquí, Althusser deslinda dos ámbitos que podrían ser correspondientes a los distinguidos por Foucault como saber y conocimiento. Pero hemos visto que Foucault no se limita a *distinguir*. Althusser parece renunciar a la teoría de la historia de la producción de los conocimientos cuando se trata de saber de qué manera un conocimiento funciona como tal. Tiene que elegir entre una óptica o la otra. Foucault, además de distinguir, *pone en relación*. Su originalidad es reunir la cuestión de la verdad y la cuestión de la historia bajo una misma interrogación. Veremos que la fórmula bajo la que esta interrogación se presenta es: "la verdad tiene una historia".²⁴ Con ello, se quiere expresar que cada sociedad tiene su propio régimen de producción de verdad y que la tarea

21 *Ibíd.*, p. 730 (ed. esp., 268).

22 "Le souci de la vérité", en *DÉ*, IV, 669 (en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 18).

23 *Para leer "El Capital"*, México, S. XXI, 1985, p. 76; cfr. también las pp. 68, 74-6.

24 Ver "A verdade e as formas jurídicas" (serie de conferencias dadas por Foucault en la Universidad católica de Rio de Janeiro del 21 al 25 de mayo de 1973, aparecidas en *Cadernos da P.U.C.*, n°16, junio 1974, pp. 5-133), en *DÉ*, II, 539 (en ed. esp., *VFJ*, 14).

a realizar es hacer su historia.²⁵

C. El "giro lingüístico" de la crítica.

Cabe establecer un punto de comparación entre la crítica del conocimiento y la arqueología del saber en lo referente al hecho del que parten.

La crítica del conocimiento ha planteado su problema tradicionalmente en términos de garantía del conocimiento, es decir, de las condiciones que hacen posible que un conocimiento sea verdadero. En el planteamiento kantiano, por ejemplo, ante el *factum* del conocimiento se trataba de reconstruir el sistema de las condiciones que legitiman su carácter de conocimiento (verdadero) mediante el recurso al sujeto trascendental. La cuestión *quid facti?* daba paso, con ello, a la cuestión *quid juris?*²⁶

En Foucault hay un acceso al saber desde una perspectiva que parecería emular el método trascendental kantiano:

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban ligadas, a través de ciertos contenidos científicos, al hecho de que *hay conocimiento*. En nuestros días están ligadas -y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello- al hecho de que *hay lenguaje*... (NC, XII; ed. esp., 10; subrayado nuestro).

Nos preguntamos por qué se sustituye el "hay conocimiento" por el "hay lenguaje". Y, con ello, surgen algunas otras cuestiones: ¿Implica esta sustitución que no interesa a Foucault en absoluto la cuestión que ha movido a

²⁵ En un escrito de 1957, "La recherche scientifique et la psychologie" (publicado en Morère, J.E., *Des chercheurs français s'interrogent*, París, P.U.F-Privat, 1957), en que se ocupa del estatuto actual de la psicología en tanto que reducida a "investigación psicológica", Foucault se refiere a lo que aquí hemos considerado una de sus interrogaciones fundamentales, en un anuncio de lo que serán sus preocupaciones futuras:

"Un acontecimiento se ha producido en efecto en todos los dominios del conocimiento que ha derivado hacia unos horizontes nuevos la ciencia contemporánea: el conocimiento ha dejado de desplegarse en el solo elemento del saber para devenir investigación; en otros términos, se ha destacado de la esfera del pensamiento en que encontraba su patria ideal para tomar conciencia de sí mismo como marcha en el interior de un mundo real e histórico en que se totalizan técnicas, métodos, operaciones y máquinas. La ciencia no es ya un camino de acceso al enigma del mundo, sino el devenir de un mundo que no es ya sino una y la misma cosa que la técnica realizada. Cesando de ser sólo saber para devenir investigación, *la ciencia desaparece como memoria para devenir historia; ya no es pensamiento, sino una práctica, no ya un ciclo cerrado de conocimientos, sino, para el conocimiento, un camino que se abre allí mismo donde él se para.*" (en *DÉ*, I, 156; ed. original, p. 198; el subrayado es nuestro).

²⁶ Cfr. *K.r.V.*, A 84, B 116 ss.

la filosofía moderna, la cuestión de cómo tienen nuestras representaciones realidad objetiva, es decir, la cuestión de la verdad? ¿Qué relación tiene Nietzsche con esta sustitución?

En *Les mots et les choses*, Foucault ha mostrado, en continuidad con lo planteado en *Naissance de la clinique*, cómo la modernidad se define por asignarle un valor crítico al estudio del lenguaje. A partir del siglo XIX, el lenguaje deja de ser el medio transparente, coextensivo con el ámbito de la representación, que era en la "época clásica". Mientras que el lenguaje clásico, como afirma Foucault, "no existe" (MC,93;ed.esp.,84), en el s. XIX, empieza a adquirir un espesor propio, una materialidad que deshace su vinculación esencial con el conocimiento. El lenguaje ya no es el medio del conocimiento, sino un objeto más de conocimiento: aparece como una nueva empiricidad, junto a la vida y el trabajo. Lo característico de estas empiricidades (y lo que define el hueco en que emerge la figura del hombre, según Foucault) es que se delinean en el horizonte del saber, al tiempo que como objetos, como *trascendentales*. A la pregunta por las condiciones del conocimiento que la filosofía crítica kantiana hacía, dirigida al polo del sujeto, ahora va a corresponder la misma pregunta pero por el lado de la realidad representada. La diferencia con la filosofía trascendental es que:

Se buscan así las condiciones de posibilidad de la experiencia en las condiciones de posibilidad del objeto y de su existencia, mientras que, en la reflexión trascendental, se identifican las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. (MC,257; ed.esp.,239).

El trabajo, la vida, el lenguaje se presentan como condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo de las leyes de la producción, de los seres vivos, de las formas de lenguaje. Pero Foucault precisa que se trata de "cuasi-trascendentales"²⁷ doblemente diferentes de las condiciones trascendentales de la filosofía kantiana:

En primer lugar, la vida, el trabajo y el lenguaje son condiciones que se sitúan del lado del objeto, aunque en cierta forma, más allá. Establecen la síntesis de los fenómenos empíricos, pero fundamentada en un ser enigmático que se nos escapa. En segundo término, son condiciones que tienen que ver con el dominio de las síntesis *a posteriori*. No establecen la coherencia de la experiencia por referencia a los principios *a priori* de un sujeto legislador de los objetos. Se podría decir que, con estas nuevas empiricidades, la ley de la experiencia está en los objetos pero, precisamente, en lo que éstos tienen de no-objetivables por completo: "desfase (*décalage*) del ser en relación con la representación" (MC,258; ed.esp.,240).

Los nuevos "objetos" que aparecen en la época moderna definen el

²⁷ MC, 262 (ed.esp.,245).

modo de ser de los objetos de conocimiento de ciencias como la economía, la biología y la filología. Forman parte del "*a priori* histórico" de los saberes que están en ese momento emergiendo. Estos "cuasi-trascendentales" (que más bien habría que decir que son "no-trascendentales") pertenecen a la dimensión de historicidad propia del saber moderno, al "pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, querámoslo o no, pensamos" (MC,262; ed.esp.,245).

Es en este espacio epistemológico donde, según Foucault, surge la extraña figura del hombre. El hombre es esa figura paradójica en que los contenidos empíricos aportan las propias condiciones que los hacen posibles, es, por tanto, una instancia que no se da con plena transparencia al cogito. Su finitud intrascendible le impide conocerse en un acto de pura reflexión; el hombre sólo se conoce a sí mismo en sus dimensiones empíricas, a través de sus palabras, de su organismo, de sus productos, en definitiva, los cuales no le pertenecen sino que se le imponen con la anterioridad y solidez de lo positivo. El hombre subsiste en una referencia constitutiva del cogito a lo que le es opaco ("*lo impensado*", dice Foucault). El lenguaje se convierte con ello en el lugar de las tradiciones donde pesa la memoria que nos limita y se nos escapa, el espacio que determina de antemano lo que puede o no decirse.

Pero si estas nuevas empiricidades tienen un importante papel en la configuración de la episteme moderna, aún no se entiende bien cuál es el lazo particular que une al lenguaje con la tarea crítica tal como en la actualidad es posible y necesaria. ¿Por qué no encuentra la crítica su dato en la facticidad de la vida o del trabajo? Foucault da una respuesta:

El lenguaje detenta, "si no un privilegio, sí por lo menos un destino que aparece singular cuando se lo compara con el del trabajo o el de la vida" (MC,315; ed.esp.,296): la ruptura de la unidad existente en el mundo clásico entre lenguaje y representación hace que el lenguaje sólo exista de modo disperso a partir de ahora, cosa que no ocurre con la vida (al disiparse el cuadro de la historia natural), ni con el trabajo (al desaparecer el análisis de las riquezas), que permanecen en unidad consigo mismos. Es este estado de dispersión el que ha mantenido a la reflexión filosófica alejada del lenguaje. Según Foucault, éste sólo entró de nuevo en el campo filosófico con Nietzsche, el primero en iniciar una reflexión radical sobre el lenguaje y apartar a la filosofía del problema del conocimiento.

La tarea que, con Nietzsche, queda planteada a la filosofía es la de la re-unificación del ser disperso del lenguaje. Esta tarea, para Foucault, sigue siendo la nuestra y se formula en una pregunta que resume nuestra curiosidad actual: "¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo

y en su plenitud?"(MC,317; ed.esp.,298).²⁸

En la crítica, por tanto, se produce un "giro lingüístico" cuando el dato de un lenguaje disperso se convierte con Nietzsche en el problema filosófico por excelencia.

El cambio de dirección que la crítica ha operado respecto a su orientación kantiana se define como la transformación del lenguaje como *factum*, en *factum* de la crítica:

...la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra el punto de su necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza (...), sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido (*non-connu*) a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí. La pregunta no es ya ¿cómo se puede hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: (...) ¿Cómo puede [el hombre] ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está, desde el principio del juego, constreñido a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables?²⁹

El hecho de que estamos transidos por el lenguaje impone, según Foucault, una tarea a la crítica, la tarea fundamental de interpretar. Quizás podríamos hablar también de un "giro hermenéutico" de la crítica. Por ello, la crítica no va a estar del lado del conocimiento, fijando sus límites. Sin embargo, tampoco va a ser un descifrar en el lenguaje la intención que dentro de él permanece cifrada o dormida. La crítica moderna no parte del hecho de que hay un lenguaje con objeto de descubrir lo que significa, sino que va "del despliegue del discurso manifiesto a la puesta al día del lenguaje en su ser

²⁸ Foucault afirma que, hoy día, esta pregunta "toma el relevo" (*prend la relève*) de las preguntas que se referían a la vida o el trabajo (cfr. MC,317; ed.esp.,298). Sobre la inflexión producida con Nietzsche, ver también "Questions à Michel Foucault sur la géographie", 1976 (aparecido en *Herodote*, n°1, enero-marzo 1976, pp. 71-85), en *DÉ*,III,30-1 (en ed.esp., *MP*, 114). La cuestión del lenguaje se plantea además, según Foucault, en toda su profundidad, en la literatura que surge en el s. XIX., cuyo tema es hablar sobre el propio ser del lenguaje (cfr. *MC*,58-8, 313, 394 (ed.esp., 51, 293, 371, respect.); "La folie, l'absence d'œuvre", 1964 (aparecida en *La Table ronde*, n°196, mayo 1964, pp. 11-21; más tarde convertido en apéndice a *Histoire de la folie*), en *DÉ*,I,418-9 (en ed.esp., *Historia de la locura*, ed.cit., vol II, pp. 337-8); "Préface a la transgression", 1963 (aparecido en *Critique*, n° 195-6, agosto-septiembre 1963, pp. 751-769; cfr. pp. 767 ss.), en *DÉ*,I,248 ss.

²⁹ *MC*,334 (ed.esp.,314). En cuanto a la cuestión del hombre como duplicado empírico-trascendental, cfr. pp. 326, 329-330, 333-4 (ed.esp., 306, 310, 313-14). La respuesta de Foucault a la pregunta que este texto formulaba, veremos, va a ser la de considerar el ser del lenguaje sin referencia al hombre, esbozando el proyecto de un pensamiento y lenguaje no antropológicos.

bruto" (MC,311; ed.esp.,292). Esta forma de exégesis, implicada en la crítica moderna, es la iniciada por Nietzsche.³⁰

El modo de crítica a que se acoge Foucault es sólo hasta cierto punto fruto de una opción filosófica entre otras. Pertenece de modo fundamental a la contemporaneidad que posibilita nuestro modo de pensar. Aventurarse en un tipo de crítica que parte del hecho del lenguaje es, al tiempo que rechazar la forma trascendental de crítica del conocimiento, asumir, como cuestión filosófica, nuestra pertenencia a una época que abre la crítica a la cuestión del lenguaje. Como decíamos anteriormente: una crítica dirigida a "nuestra modernidad". ¿De qué modo particular nos obliga este "giro lingüístico"? ¿Cómo ha introducido Nietzsche el lenguaje en nuestro cuestionamiento?

Foucault afirma que Nietzsche lleva a cabo una doble ruptura con respecto a la tradición filosófica:

En primer lugar, ha roto el lazo que unía la teoría del conocimiento con la teología. El problema de lo que garantiza la correspondencia o armonía entre el conocimiento y las cosas, evitando que nuestro conocimiento sea pura ilusión, había sido resuelto tradicionalmente recurriendo a Dios. Pero Nietzsche afirma que no hay una relación de afinidad, ni de adecuación, entre el conocimiento y las cosas a conocer, sino una relación de violencia. Con ello se hace innecesaria la hipótesis teológica.³¹

En segundo lugar, Nietzsche ha roto con la antigua idea de que el conocimiento es un afán espontáneo que se inscribe en la naturaleza humana. Entre conocimiento e instinto ya no hay una relación de continuidad, sino de dominación, subordinación, etc. El conocimiento es sólo el resultado del

³⁰ Junto a Nietzsche, Foucault considera a Marx y a Freud "fundadores" de la hermenéutica moderna. Cfr. MC,311 (ed.esp.,291). Sobre esto, ver también "Nietzsche, Freud, Marx", 1967 (aparecido en *Cahiers de Royaumont*, t. VI, París, Éd. de Minuit, 1967, *Nietzsche*, pp. 183-200). Se puede ver la discusión sobre el supuesto papel discordante que se le da a estos pensadores en MC y en este importante artículo, en el prefacio de Eugenio Trías a su edición española publicada por Anagrama en 1970. Allí se acusa a Foucault de incoherencia, al haber disuelto el papel verdaderamente original de estos pensadores, especialmente de Marx, en la episteme decimonónica. Si leemos la página citada de MC, esta sospecha dejará de parecer fundada.

³¹ Cfr. "A verdade e as formas jurídicas", en DE,II,547 (en ed.esp.,VFJ, 25). Cfr. también, "La volonté de savoir" (resumen del curso 70-1 en el Collège de France), en RC, 13-4. El párrafo 267 de *La voluntad de poder* es relevante en cuanto a esto: "Que entre el sujeto y el objeto exista algo tal como relaciones de adecuación, que el objeto sea algo como el sujeto *visto desde el interior*, son buenas invenciones que, pienso yo, han tenido su tiempo. La medida de aquello de lo que tenemos generalmente conciencia es totalmente dependiente de la grosera utilidad de lo que alcanza a nuestra conciencia. ¿Cómo nos permitiría esta pequeña perspectiva de la conciencia, de manera alguna, afirmar sobre el "sujeto" y el "objeto" unos datos que tocan la realidad!" (*La volonté de puissance*, París, Librairie Général Française, 1991. p. 295).

juego, el enfrentamiento, el compromiso, entre los instintos.³² Es, por ello, un efecto de superficie. Con esta discontinuidad, ahora establecida entre conocimiento e instinto, el sujeto en su unidad y soberanía desaparece. Nietzsche afirma que el sujeto es una ficción.³³

La doble ruptura se podría entender, pues, como ruptura con la teología y con la antropología. Pero, quizás más allá, como ruptura con la ontología y con la propia teoría del conocimiento: la realidad misma es una ilusión, el conocimiento, una invención. Nietzsche lo afirma diciendo que el ser "forma parte de nuestra óptica",³⁴ o que es "un modo del sujeto".³⁵ La realidad en sí no existe:

Sostener que las cosas tienen una *modalidad en sí*, hecha abstracción de la interpretación y de la subjetividad, es una *hipótesis completamente ociosa*: eso supondría que el hecho de *interpretar* y de *ser sujeto* no es esencial, que una cosa separada de todas sus relaciones es todavía una cosa (ibíd., § 291).

No es más que por el intermediario de un sujeto mesurante, puesto al lado de ellas, como hay que demostrar lo que *son* las cosas.³⁶

El ser es una ficción, resultado de la actividad interpretadora. Como afirma Nietzsche en *El gay saber*, el mundo "encierra en sí infinitas interpretaciones" (§ 374). Cada interpretación es la perspectiva que proyecta un centro de fuerza como manera de acción propia.³⁷ Ahora se entiende por qué el conocimiento no es adecuación, armonía, aunque tampoco (como en Kant) sumisión al sujeto: la lucha, la dominación, el juego de fuerzas, son

³² Véase *El gay saber*, § 333 (Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 223).

³³ Cfr. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §§ 277-280.

³⁴ *La voluntad de poder*, § 273.

³⁵ Ibíd. § 275.

³⁶ Nietzsche, *El libro del filósofo*, I, § 101 (ed. francesa, *Le livre du philosophe*, París, Flammarion, 1991, p. 78; se cita a partir de esta edición).

³⁷ "Cada centro de fuerza posee su *perspectiva* para todo el *resto*, es decir, su acción particular, su resistencia. El "mundo-apariencia" se reduce entonces a una manera específica de actuar sobre el mundo, partiendo de un centro. Ahora bien, no existe otra manera de actuar: y lo que llamamos "mundo" es solamente una palabra para designar el juego de conjunto de estas acciones. La *realidad* se reduce exactamente a esta acción y reacción particular de cada individuo con relación al conjunto..." (Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 294 -se cita por la edición francesa referida).

colocados en la raíz del conocimiento. Interpretar es, para Nietzsche, como recuerda Foucault en "Nietzsche, Freud, Marx", siempre un "apoderarse, y violentamente, de una interpretación que está ya ahí, que debe trastocar (*renverser*), revolver (*retourner*) y romper (*fracasser*) a golpes de martillo" (en *Nietzsche*, ed. cit., p. 189; ed. esp., 36).

Si el ser tiene una estructura interpretativa, se comprende que, para Nietzsche, la cuestión del ser del lenguaje se vuelva *fundamental*.³⁸ El artículo de Foucault sobre la genealogía nietzscheana ayuda a entender este "giro" de la crítica:³⁹

La genealogía de Nietzsche, al mostrar la "procedencia" (*Herkunft*) de la moral, del conocimiento, etc., saca a relucir lo singular, la dispersión, el carácter accidental de lo que creemos verdadero. Al buscar la procedencia no funda, sino que remueve el suelo de lo que parece inmóvil. La genealogía muestra también la "emergencia" (*Entstehung*) (son éstos los dos objetos de la genealogía nietzscheana, procedencia y emergencia, según Foucault)⁴⁰ y, al hacerlo, da cuenta de la ley de aparición de algo, su irrupción por obra de las fuerzas, en el espacio de su enfrentamiento. Con ello, la genealogía abre el espacio en que las fuerzas luchan con violencia para establecer sus interpretaciones. El efecto de la crítica genealógica es, pues, mostrar que el devenir de la humanidad está constituido por una serie de interpretaciones.⁴¹ Y su radicalidad (es la auténtica realización de la crítica inmanente, como la veía Deleuze) se debe a haber encontrado un principio genético que es la voluntad de poder.

La pregunta nueva que instaura Nietzsche, sustituyendo a la vieja pregunta metafísica *¿qué es?* (de la cual el *¿qué puedo conocer?* kantiano es una variante), es *¿quién?*. Esta pregunta significa esto: "considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee?...".⁴² La respuesta es, por supuesto,...la voluntad de poder, instancia

³⁸ De todas formas, la tesis de Nietzsche ha sido interpretada como una nueva ontología. Por no citar más que un ejemplo, G. Vattimo ve en ella la base de una ontología hermeneútica (*Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 28-34). Esta tesis es, según él, la que puede leerse en la afirmación de Gadamer, "la más característica de la hermeneútica contemporánea": "El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje".

³⁹ "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", 1971 (aparecido en *Hommage à Jean Hypolite*, París, P.U.F., 1971, pp. 145-172), en *DÉ*, II, 136-156 (en ed. esp., *MP*, 7-29).

⁴⁰ Cfr. *ibíd.*, en *DÉ*, II, 140-6 (en ed. esp., *MP*, 12-18).

⁴¹ Cfr. *ibíd.*, en *DÉ*, II, 146 (ed. esp., 18).

⁴² Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 110.

legisladora, juez (como la razón kantiana), pero en el sentido de creadora de valores, de interpretaciones. Por ello, la vinculación de la crítica nietzscheana con el lenguaje se realiza en el lugar donde se halla el centro efectivamente operativo desde el que se puede guiar la crítica, el *quién habla* creador de sentidos: "la crítica kantiana no ha sabido descubrir la instancia realmente activa, capaz de conducirla".⁴³

Esta forma de crítica "lingüística" es la que Foucault mismo considera definidora de su tarea. "Arqueología" es la denominación inicial que recibe. Esta crítica pone en cuestión lo que, desde el punto de vista de la crítica moderna -la de Kant- parecía incriticable, el propio conocimiento. Por ello, la crítica kantiana no era más que una justificación del hecho del conocimiento (así como del hecho de la moral), que cree de antemano en lo que critica. El *dato* del que parte la "crítica arqueológica" es, justamente, la negación de que haya tal cosa como una verdad del conocimiento, siempre a salvo, en nombre de la cual criticar las ilusiones del conocimiento o justificar sus descubrimientos. Por eso, Foucault advierte que la arqueología no pretende proporcionarnos esa tranquilidad que la crítica moderna ofrecía:

...en lugar de dar fundamento a lo que ya existe, en lugar de repasar con trazos gruesos unas líneas esbozadas, de tranquilizarse por este retorno y esta confirmación final, en lugar de terminar ese círculo feliz que anuncia al fin, después de mil astucias y otras tantas noches, que todo se ha salvado, estamos obligados a avanzar fuera de los paisajes familiares, lejos de las garantías a que estamos habituados, por un terreno cuya cuadrícula no se ha hecho aún y hacia un término que no es fácil prever (AS,54; ed.esp.,64).⁴⁴

Situarnos, como hemos visto que hace la arqueología, en el terreno del saber implica asumir este carácter radical de la crítica por el cual ya no se ejerce en beneficio del conocimiento y de la verdad. El problema que se nos aparece como un enigma es la existencia del lenguaje. La referencia de la crítica a la figura de Nietzsche no ha de entenderse sólo como la mostración de un modelo metodológico (aunque Foucault también lo considere así en *A verdade e as formas jurídicas*), sino como la elucidación de la forma de crítica posible y necesaria hoy. Esta referencia concierne, por tanto, a la relación

⁴³ *Ibíd.*, p. 126. Foucault se refiere, al igual que Deleuze a esta cuestión por la que Nietzsche anuncia la nueva tarea de la crítica, "¿quién habla?": "...en aquél que *tiene* el discurso, y más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo entero el lenguaje" (MC,316; ed.esp.,297). Foucault afirma que en la distancia abierta entre esta pregunta nietzscheana y la respuesta de Mallarmé -habla la palabra misma-, se encierra nuestra curiosidad contemporánea (*ibíd.*,316-7; ed.esp.,297-8). Cfr. también, "Nietzsche, Freud, Marx", en *Nietzsche*, ed. cit., p. 191 (ed.esp., 40).

⁴⁴ Tomo la idea de esta crítica radicalizada, que puede ser aplicada a la arqueología foucaultiana, de Deleuze, quien la aplica a la genealogía de Nietzsche; Cfr. *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., pp. 127 ss.

particular que Foucault establece entre su proyecto filosófico y la actualidad.⁴⁵

D. La arqueología como crítica "desplazada".

El análisis foucaultiano del saber asume, por tanto, el estilo de pensamiento inaugurado por la crítica nietzscheana. En el *lenguaje* se cifra, según hemos visto, el problema más importante para el presente, donde se aloja toda la curiosidad de nuestro pensamiento. Este dato es el índice de la destitución del *cogito*, de su papel fundamentador, y de los problemas de garantía del conocimiento. El desplazamiento respecto de la filosofía del conocimiento no es, sin embargo, la inmersión en la *filosofía del lenguaje*, en ninguna de las dos formas de análisis existentes, según Foucault, en el horizonte del saber moderno: hermenéutica o estructural. Son éstas las formas de reflexión filosófica que se constituyen en el umbral de la época moderna cuando los objetos del saber clásico desaparecen. Una de ellas se plantea "la cuestión de las relaciones entre el sentido originario y la historia" (MC,220; ed.esp.,205), o "entre la significación y el tiempo" (loc. cit.; ed.esp.,206): *interpretación*. La otra, considera "el problema de las relaciones entre una apofántica y una ontología formales" (loc. cit.; ed.esp.,205): *formalización*.⁴⁶

Si bien antes se ha definido el "giro lingüístico" de la crítica como también "hermenéutico", Foucault constantemente deslinda su proyecto de la forma de hermenéutica ligada al comentario (*commentaire*). Éste interroga al discurso sobre su intención significativa concibiéndolo como una doble plétora: hay, por definición, un exceso del significado sobre el significante, un resto de pensamiento que ha quedado oculto y que espera ser-dicho; pero, además, ese no-dicho se concibe como alojado en la palabra, lo que da al significante su sobreabundancia característica. El comentario supone, entre significado y significante, la existencia de un vínculo expresivo y la idea de que la palabra es un acto de traducción. En definitiva, piensa Foucault, el comentario se apoya en una interpretación psicológica del lenguaje que delata

⁴⁵ Cfr., sobre Nietzsche como "modelo" del análisis, "A verdade e as formas jurídicas", en *DE*,II,542 ss. (en ed.esp.,VFJ, 19 ss). Ver, sobre la relación entre la crítica y nuestra contemporaneidad, *MC*,317-8 (ed.esp.,298-9).

⁴⁶ Véanse además, sobre la formalización y la interpretación, *MC*,312 (ed.esp.,292); *AS*,177 (ed.esp.,227); "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", 1966 (entrevista con R. Bellour aparecida en *Les Lettres françaises*, nº1125, 31 marzo-6 abril 1966, pp. 3-4; reeditada en Bellour, R., *Le livre des autres*, París, Éd. de l'Herne, 1971), en *DE*,I,500 (en ed. esp., "Primera entrevista con Michel Foucault", en Bellour, R., *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 11-12).

su origen histórico en la Exégesis de la Palabra divina.⁴⁷ Frente a esta especie de hermenéutica, Foucault ensaya otro modo de análisis del lenguaje, la "arqueología", preocupado por la existencia histórica de los discursos. Así plantea la alternativa en *Naissance de la clinique*:

Tradicionalmente, hablar sobre el pensamiento de los otros, buscar decir lo que han dicho, es hacer un análisis del significado. Pero, ¿Es necesario que las cosas dichas, en otra parte y por otros, sean exclusivamente tratadas según el juego del significante y del significado? ¿No es posible hacer un análisis del discurso que escaparía a la fatalidad del comentario no suponiendo ningún resto, ningún exceso en lo que ha sido dicho, sino el solo hecho de su aparición histórica? Habría que tratar entonces los hechos de discurso, no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como acontecimientos (*événements*)...⁴⁸

Foucault insiste en que "la arqueología no es una disciplina interpretativa" en el sentido anterior: "no busca 'otro discurso' mejor escondido. Rechaza ser a ser 'alegórica'" (AS,182; ed.esp.,234). Pero tampoco pretende ser una formalización del lenguaje:

Es cierto que el "formalismo" es una tendencia característica de nuestra modernidad, visible tanto en la fascinación de la literatura por el ser del lenguaje (su tema es el propio lenguaje), como en el carácter fundamental que desempeña la lingüística en relación con las ciencias humanas.⁴⁹ La lingüística actual ha llevado a plantear el problema del ser del lenguaje por otro camino ("mucho más largo, mucho más imprevisto", dice Foucault en MC,394; ed.esp.,371), apuntando a una posible formalización general del pensamiento y del conocimiento que llevaría consigo una "segunda crítica de la razón pura a partir de nuevas formas del apriori matemático" y que perseguiría "purificar la vieja razón empírica" (loc. cit.). El problema que Foucault también ha descubierto, más allá del problema de la significación, es el de las "condiciones

47 Cfr., sobre el comentario, NC,XII-XIII (ed.esp.,10-12). Cfr. también: MC,384 (ed.esp.,362); AS,36 (ed.esp.,40); OD,23-8 (ed.esp.,21-24).

48 *Naissance de la clinique*, p. XIII. La primera edición de 1963 plantea la alternativa al comentario en términos de un "análisis estructural del significado". Cuando la arqueología sea formulada en sus directrices metódicas en *L'archéologie du savoir*, esta concepción "estructuralista" será criticada y desechada. Se puede leer en la página 27 de AS (ed. esp., 27): "en *El nacimiento de la clínica*, el recurso intentado varias veces, al análisis estructural, amenzaba esquivar la especificidad del problema planteado y el nivel propio de la arqueología".

49 Cfr. MC,393-4 (ed.esp.,370-2).

formales que pueden hacer que la significación aparezca".⁵⁰ Si se quiere de otra manera, Foucault ha descubierto (junto con los de su generación) la "pasión del sistema", es decir, la idea de que "con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, habría ya un saber, un sistema, que redescubrimos...".⁵¹ Más explícitamente:

En todas las épocas, la manera en que las gentes reflexionan, escriben, juzgan, hablan (hasta en la calle, las conversaciones y los escritos más cotidianos) e incluso la manera en que las gentes experimentan las cosas, en que su sensibilidad reacciona, toda su conducta está regida por una estructura teórica, un *sistema*, que cambia con los tiempos y las sociedades -pero que está presente en todos los tiempos y todas las sociedades. ("Entretien avec Madeleine Chapsal", en DÉ,I,515; en ed. esp., SV, 33).

Pero, ¿implica esto que la arqueología sea un procedimiento formalizador o estructuralista? La comentada "pasión por el sistema" es un punto de indudable comunidad con los estructuralistas. La idea de un sistema "sin sujeto" expresa el cuestionamiento estructuralista del postulado más importante de la filosofía francesa desde Descartes hasta la actualidad, cuestionamiento que era también el que interesaba a Foucault. Este punto de convergencia ha sido reconocido en las entrevistas que concedió a Ducio Trombadori en 1978.⁵² Pero, por otra parte, Foucault ha negado a menudo que él sea estructuralista.⁵³ Mientras que el estructuralismo busca en el

50 "Conversazione con Foucault", 1967 (entrevista con P. Caruso, reedición aumentada de "Che cos'è Lei Professor Foucault?" -aparecida en *La Fiera letteraria*, año XLII, n° 39, 28 septiembre 1967, pp. 11-5-, editada en Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milan, Mursia, 1969, pp. 91-131), en DÉ,I,602 (en ed. esp., "Conversación con Michel Foucault", en Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 68).

51 "Entretien avec Madeleine Chapsal", 1966 (aparecida en *La Quinzaine littéraire*, n° 5, mayo 1966, pp. 14-5), en DÉ,I,515 (en ed. esp., "A propósito de 'Las palabras y las cosas'" , en SV, 31-39; cfr. pp. 32-3). Foucault habla, en este sentido, de un "inconsciente del saber que tendría sus propias reglas", en "Foucault répond à Sartre", 1968 (entrevista con J.P. El Kabbach, publicada originalmente en *La Quinzaine littéraire*, 46, marzo 1968, pp. 20-22), en DÉ,I,665-6 (en español en SV, 43).

52 Allí dice: "Hay un punto en común entre todos aquellos que, estos últimos quince años, han sido llamados 'estructuralistas', y que sin embargo no lo eran, con la excepción de Lévi-Strauss: me refiero a Althusser, Lacan, y yo mismo. ¿Cuál era, en realidad, este punto de convergencia? Era una cierta urgencia de replantear de otra manera la cuestión del sujeto..." ("Conversazione con Michel Foucault", en DÉ,IV,52 (en ed. ing. cit., p.56).

53 Sobre la negativa de Foucault a ser considerado estructuralista, se pueden ver, entre otras, las siguientes referencias: "Conversazione con con Michel Foucault" (entrevista con Caruso), en DÉ,I,603 (ed. esp., 69-70); "Foucault répond à Sartre", en DÉ,I,665 (ed. esp., en SV,43);

lenguaje sus leyes de construcción, la arqueología se interesa por las condiciones de existencia;⁵⁴ no interesan a Foucault las posibilidades formales del sistema lingüístico, sino la existencia del *discurso*, el hecho de que las palabras se produzcan.⁵⁵ Interesan los signos, es cierto, pero en su propio ser: "¿qué es esto, el hecho de que haya signos, marcas, lenguaje?":⁵⁶ el lenguaje como *práctica*, las prácticas discursivas. Foucault se ha referido a Dumézil como iniciador de esta investigación que difiere del procedimiento estructuralista: no se trata de proyectar las estructuras sociales, las prácticas sociales en el universo del discurso (como hace Lévi-Strauss), sino reubicar el discurso como práctica en el seno de las prácticas sociales.⁵⁷ En la "Réponse à une question" (1968), Foucault expresa con claridad el punto de vista adoptado en su atención al hecho fundamental del lenguaje:

...al lado de todo lo que una sociedad puede producir ("al lado": es decir, en una relación asignable a todo eso), hay formación y transformación de "cosas dichas". (en DÉ,I,686; ed. esp.,31)

Con esta orientación peculiar, Foucault pretende no estar recurriendo a una forma de análisis interpretativo o formalizador.⁵⁸ Pero tampoco pretende plantear la alternativa a estos análisis que, por fin, lograra superar sus limitaciones. En *Les mots et les choses*, ha mostrado que estas formas de análisis se presentan con obligatoriedad como las únicas existentes en la

"Sur les façons d'écrire l'histoire", 1967 (segunda entrevista con R. Bellour, aparecida en *Les Lettres françaises*, nº1187, 15-21 junio 1967, pp. 6-9; reeditada en *Le livre des autres*, ed. cit.), en DÉ,I,595 (ed. esp. cit., p. 73); AS,25-6 (ed. esp.,25-6); OD, 72 (ed. esp.,57); "Entrevista a Michel Foucault", 1977 (entrevista con A. Fontana y P. Pasquino, editada en Fontana y Pasquino (eds.), *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28), en DÉ,III,144-5 (en ed. esp., "Verdad y poder", en MP, 179); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,554, 636 (en ed. esp.,VFJ,38, 161).

54 Cfr. "Réponse a une question", en DÉ,I,682 -n.2- (en ed. esp. cit., p. 26 -n.4).

55 Cfr. "Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ,I,595 (en ed. esp., *El libro de los otros*, ed. cit., p. 73).

56 "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", en DÉ,I,503 (en ed. esp., p. 15).

57 Cfr. "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,636 (en ed. esp.,VFJ, 160). En la segunda parte podrá verse cómo la deuda de la metodología histórica foucaultiana con Dumézil es muy grande.

58 Así lo declara en AS, 177 (ed. esp.,227). Ver también "Réponse à une question", en DÉ,I,681 (ed. esp.,24).

Modernidad; que además lo hacen en forma disyuntiva: *o formalizar, o interpretar*.⁵⁹ Es, esta dualidad, definidora del espacio filosófico que se abrió al sucumbir la época clásica. Por ello, afirma Foucault que "la cuestión más fundamental que puede entonces plantearse a la filosofía concierne a la relación entre estas dos formas de reflexión" (MC,220; ed.esp.,206). La arqueología no pretende tematizar esta relación, según él mismo declara, pero puede intentar esclarecer el espacio común que ambas comparten, "reencontrar donde el tronco se divide en dos ramas",⁶⁰ donde la filosofía moderna encontraría su unidad en la forma de un discurso (quizás imposible) que sería, a la vez, formalizador e interpretativo. No es que Foucault haya encontrado por fin este discurso: éste pertenece al "cielo de nuestra reflexión" (MC,221; ed.esp.,206). Foucault ensaya más bien una forma de análisis que deja de estar presa en la alternativa entre formalización e interpretación. En esto consiste su desplazamiento. La arqueología no es ni formalización ni interpretación porque se pregunta por el suelo posibilitador común a ambas, por la "elección" (*choix*) inicial en que esta dualidad se convierte en obligatoria para nosotros. El desplazamiento consiste en entender que el problema de lo que define "nuestra forma de pensar" (y ese es el problema de la arqueología) pasa por la relación oscura de estas dos formas de análisis (en su dependencia común de la cuestión del lenguaje tal y como se presenta en nuestra época). Que si la crítica ha de partir del dato del lenguaje y de como éste determina lo que somos, ha de plantear como problema la obligatoriedad que las formas modernas de análisis del lenguaje poseen para nosotros.

La paradoja está en que, sin ser formalización o interpretación, la arqueología tampoco es *otra cosa*, no provee una alternativa a ellas. Su única opción es afrontar el dato de la crítica, el hecho de la existencia del lenguaje, del modo más radical posible, como auténtico problema, tal y como éste afecta a las "elecciones" más fundamentales de nuestra cultura y a nosotros mismos. Formalización e interpretación son formas de soslayar este problema porque ellas mismas dependen del espacio que él posibilita; son sus soluciones.

¿No es, este desplazamiento paradójico, la consecuencia, a otro nivel, del proyecto de pensar juntas las relaciones que el pensamiento guarda con la verdad y con la historia? Por eso, no es de extrañar que Foucault diga que no pretende resolver o fundamentar la relación interna que pueda existir entre aquellas dos formas de reflexión. Su pretensión es considerarlas en conexión con la historia, en tanto que poseen una obligatoriedad histórica (para nosotros): la primera cuestión, de las relaciones entre lo formal y lo semántico, aun siendo "la más fundamental de la filosofía", quedaría encerrada

⁵⁹ Cfr. MC,312 (ed.esp.,292).

⁶⁰ "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", en DÉ,I,500 (en ed.esp.,12). En francés dice: "...retrouver la branche qui porte fourche" (volver a encontrar la rama donde está la horquilla).

en la simple referencia del pensamiento a la verdad (una verdad intemporal), mientras que la segunda, plantea las relaciones de la verdad y la historia (las relaciones que el pensamiento mantiene a la vez con la verdad y con la historia), o si se quiere, plantea el problema de cómo puede tener la verdad una historia.

Para expresar la forma peculiar, no interpretadora, no formalizadora, en que se aborda el lenguaje y en que se reúnen la verdad y la historia, Foucault habla de un análisis del lenguaje en la dimensión de su *exterioridad*. Las consecuencias que ello conlleva son, según él mismo declara:

- 1) Tratar el discurso pasado, no como tema para un *comentario* que lo reanimaría, sino como un monumento a describir según su disposición propia.
- 2) Buscar en el discurso, no ya -como hacen los métodos estructurales- sus leyes de construcción, sino sus condiciones de existencia.
- 3) Referir el discurso, no al pensamiento, al espíritu o al sujeto que han podido darle nacimiento, sino al campo práctico en que se despliega.⁶¹

Foucault aborda un análisis del lenguaje, por tanto, interesado por la existencia histórica de los discursos y por su referencia a las prácticas sociales. Con ello, el ámbito arqueológico encuentra su especificidad. La arqueología, al deslindar el saber del conocimiento, encuentra su referente, no en el sujeto, ni en el mundo de la vida, ni siquiera en el sistema lingüístico, sino en las prácticas discursivas. Foucault afirma: "...no hay saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma" (AS, 238-9; ed. esp., 307).

El saber, como sistema anónimo en que encuentran su posibilidad histórica los conocimientos, se revela como "*a priori* concreto", dominio de la "historia efectiva"⁶² de los conocimientos. Antes se ha hablado del carácter "real" del *a priori*. Pues bien, su realidad reside, precisamente, en su referencia constitutiva a las prácticas discursivas. El saber no es un sistema formal, una estructura vacía de contenido, sino un dominio de prácticas que entran en interrelación. La historicidad de los saberes se ve así atrapada, en su concreción, en prácticas discursivas que son parte, como veremos, del *ensemble* total de las prácticas. Es de ese modo como Foucault pretende dar cuenta del hecho de la producción de conocimientos como resultado de una

61 "Réponse à une question", en DÉ, I, 682-3 (ed. esp., 26).

62 Cfr. "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ, I, 725 (en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p. 261).

práctica colectiva y no bajo la forma escamoteada de la creatividad de un sujeto individual.⁶³ El saber, no obstante, tiene una dimensión sistemática, lo que Foucault llama "positividad", que designa el sistema de reglas que rigen una práctica discursiva (este aspecto será descrito más adelante).

La asunción por parte de Foucault del modo "lingüístico" de crítica dirige la atención del análisis de los saberes hacia el campo de las prácticas discursivas, en donde la búsqueda de las condiciones de posibilidad se convierte en investigación de las condiciones de emergencia y régimen de existencia de los discursos. De este modo, la arqueología es una *crítica "no-epistemológica"* del saber.

* *
*

⁶³ Así se plantea, por ejemplo, en "Human Nature: Justice versus Power", en *DÉ*, II, 481 (en ed. esp., 28).

CAPÍTULO SEGUNDO: LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER COMO ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS.

Foucault reconoce en *L'archéologie du savoir* que había un proyecto común a las obras anteriores, *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, que allí fue desarrollado de modo imperfecto, lo que hacía de estas obras "ensayos ciegos por una parte".¹ La intención de la que se considera la "obra metodológica" de Foucault es

..elucidar en sí misma (...) una posibilidad de descripción que he utilizado sin conocer bien sus obligaciones (*contraintes*) y sus recursos; más que investigar lo que he dicho, y lo que habría podido decir, me esfuerzo en hacer aparecer, en la regularidad que le es propia y que yo dominaba mal, lo que hacía posible aquello que yo decía. (AS, 149; ed. esp., 192)

Se suele comparar *L'archéologie du savoir* con *Le discours de la méthode* cartesiano, viendo en aquella la sistematización definitiva de un método ya utilizado en las obras anteriores.² Sin embargo, no deja de ser problemática esta analogía, por la cual se interpretaría la arqueología en el mismo marco epistemológico que el método cartesiano. Como muestra Morey, esta comparación es, en el fondo, una "mala inteligencia", cuya causa es la falsa identificación de saber y ciencia. Por ello mismo han podido ser comparadas *Les mots et les choses* y *The Structure of Scientific Revolutions* de

¹ AS, 25-6 (ed. esp., 24-26).

² Así lo hace, por ejemplo, A. Guédez (*Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1976; ver pp. 58, 60 y 69), donde se refiere a *L'archéologie du savoir* como "el nuevo discurso del método". El capítulo dedicado a esta obra se titula, justamente, "Las reglas del método", el mismo título que otro comentarista, Kremer-Marietti, también utiliza para referirse a esta obra (Cfr. Kremer-Marietti, A., *Michel Foucault*, París, Librairie Générale Française, 1985 -1ª ed. en Seghers, 1974-, p. 36). Además, no hay que olvidar, tal como recuerda Morey (*Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1986, p. 181), que *L'archéologie du savoir* es un libro "coyuntural", surgido como respuesta a las preguntas que, desde diferentes sectores, se le hacen a Foucault a causa de la polémica suscitada por *Les mots et les choses*. Las preguntas hechas por la revista *Esprit* y por el Círculo de epistemología de la École Normale Supérieure, tienen sus respuestas en sendos artículos que anticipan, a veces literalmente, *L'archéologie du savoir*: "Réponse a une question", *Esprit*, 371, mayo de 1968; "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'Analyse*, 9, verano de 1968.

Th. S. Kuhn.³

No obstante, cabría trazar una relación entre ambas obras, la de Foucault y la de Descartes, que mostrara cómo la primera es, en cierto sentido, la antítesis de la segunda (aunque una antítesis, no tanto situada respecto a lo que niega dialécticamente, sino como su "deriva", en el sentido de Lyotard). La cuestión no es, por tanto, que *L'archéologie du savoir* sea el discurso del método foucaultiano, sino que en esa obra se esboza un proyecto de análisis de los saberes que se sitúa fuera del marco epistemológico que ejemplarmente definió *Le discours de la méthode*:⁴

El proyecto cartesiano de fundamentación del saber pretende derivar toda su legitimidad del pensamiento mismo, del *moi-même*. Es éste el único principio absoluto que puede fundamentar el saber, en un acto de libertad por el que el yo renuncia a todo prejuicio, decidiendo sólo partir de él mismo. Pero, es que, además, para Descartes, en la unidad del espíritu radica la unidad de los saberes: "no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos...".⁵ Desde este punto de vista, la tarea de fundamentación del saber se

³ Morey, M., op. cit., p. 179 (cfr. también su introducción a *Tecnologías del yo*, p. 31). Esta comparación con Kuhn la hace, por ejemplo, Piaget en su obra *El estructuralismo*, Barcelona, oikos-tau, 1980, p. 150, donde compara las "episteme" con los "paradigmas". Morey asume el criterio de Deleuze, para quien *L'archéologie du savoir* es "menos el discurso de su método que el poema de su obra precedente" (Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p.45; Morey, *Lectura de Foucault*, p. 180). Foucault niega tajantemente que *L'archéologie du savoir* sea la propuesta de un método: "No. *L'archéologie du savoir* no es un libro de metodología. Yo no tengo un método que aplicaría de la misma manera a dominios diferentes. Al contrario, diría que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos lo que intento aislar utilizando instrumentos que encuentro o que forjo, en el momento mismo en que estoy haciendo mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método." ("Kenryoku to chi", 1977 - "Pouvoir et savoir", entrevista con S. Hasumi publicada en *Umi*, diciembre 1977, pp. 240-256; en *DÉ*, III, 404).

⁴ Así, por ejemplo, lo entiende Pedro Cerezo, para quien *L'archéologie du savoir* representa un "antidiscursos del método cartesiano" (en el "Prólogo" a: Bolívar, A., *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985, p. 13). Cerezo defiende este carácter de la obra de Foucault como ilustración de una tesis aplicable al estructuralismo en general: "Se ha podido hablar, por tanto, de un *novum organon* estructuralista opuesto al cartesiano, cuyo fundamento era, como se sabe, la autotransparencia del cogito en cuanto origen de la significación" (ibíd., p. 12). Este juicio, aunque sea aplicable en general al estructuralismo y a Foucault, desde la óptica de este trabajo debe ser matizado con objeto de mostrar la separación foucaultiana del estructuralismo.

⁵ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla I (trad. de J.M. Navarro Cordón en Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 62).

identifica con la de "encontrar en sí mismo toda la ciencia".⁶ El método cartesiano, al asegurar el proceder natural de la razón, es el camino e instrumento de esta fundamentación del saber en el yo.⁷

Interesa aquí señalar que la concepción cartesiana de un saber unitario, sistemático, fundado en la unidad de la razón, descansa en la equiparación entre lenguaje y representación que, según Foucault, se produce a partir del siglo XVII.⁸ A partir de este momento, el saber deja de reposar en la semejanza (la cual, constituía la relación universal definidora del saber en el Renacimiento), pasando ésta a estar asociada con el error (lo cual puede verse en la primera de las *Regulae* de Descartes). La importancia del método cartesiano es justamente, la de reducir toda comparación (por ejemplo, la de las medidas, en términos de igualdad y desigualdad) a un orden que deriva las diferencias a partir de lo simple.⁹ El *análisis* sustituye la semejanza por la relación de identidad y diferencia. Con ello, se produce, según Foucault, una auténtica mutación del saber centrada en las siguientes modificaciones:¹⁰

a) La sustitución de las relaciones jerárquicas de similitud (microcosmos y macrocosmos) por el análisis, que reduce las primeras al orden de identidad y diferencias.

b) El juego de similitudes, antes infinito, se sustituye ahora por la posibilidad de enumeración completa.

c) La apertura en la determinación del sistema de similitudes, que condenaba al conocimiento a la mera probabilidad, se sustituye ahora por la posibilidad de una certeza basada en la intuición de lo simple.

d) La actividad del espíritu no va a ser ya *relacionar* las cosas entre sí con vistas a descubrir la red infinita de sus parentescos, sino que va a ser

⁶ Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, en *Oeuvres et Lettres*, Bibliot. de la Pléiade, Gallimard, París, 1953, p. 880, apud. J.M. Navarro Cordon, op. cit., p. 29. O como afirma Descartes en *El discurso del método*, "edificar sobre un terreno que sea enteramente mío" (Segunda Parte, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 80).

⁷ Cfr. *Regulae*, IV.

⁸ Lo que constituía el elemento del saber, según Foucault, hasta ese momento (el siglo XVII) era la semejanza, relación que vincula lenguaje y realidad de tal modo que el lenguaje se halla en un mismo plano con las cosas que designa (su relación no es arbitraria) y que la naturaleza misma es interpretada como un libro. El saber, en esta esfera, construido sobre la semejanza, esta abierto a una acumulación infinita de semejanzas que se reconocen entre sí, formando un mundo de referencias cruzadas cuya determinación completa se realizaría cuando el lenguaje restituyese el Texto primero que las semejanzas dicen sin explicitar (cfr. *MC*, cap II).

⁹ Cfr. *MC*, 68 (ed. esp., 60).

¹⁰ Cfr. *MC*, 68-70 (ed. esp., 61-2).

ahora *discernir* (la "bona mens" distingue lo verdadero de lo falso; la primera regla del método prescribe al conocimiento la claridad y distinción).

e) Quinta y última modificación: el lenguaje ya no está junto a las cosas, por lo que deja de ser la marca que expresa por similitud su verdad. Se convierte en un medio "transparente" y "neutral".

El análisis de la representación se hace, de este modo, coextensivo con una teoría de los signos. El lenguaje se hace transparente al identificarse con el campo de la representación, en el cual se instala ahora el saber. En este dominio, reina el orden resultante de establecer relaciones de identidad y diferencia a través del análisis de las representaciones, análisis cuyo instrumento fundamental serán los signos. Todo saber es entendido como sistema universal de los signos (*mathesis*). Y toda representación se entiende como un signo transparente de lo que representa, siendo lo representado, por una extraña duplicidad que afecta a la naturaleza misma del signo, sólo accesible en la representación que lo representa como su signo.

La mutación que, con esta concepción del lenguaje, se opera en el saber occidental, nos tiene, según Foucault, todavía cogidos. De ella, el pensamiento moderno (a partir de Kant), aunque introduce factores de ruptura, sigue siendo expresión, debido a la construcción del saber a partir de la *negación del ser del lenguaje*, reduciéndolo a lo que representa (Época clásica) o a su sentido o significación (Época moderna):

Inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa ha sido la época clásica, quizás la más importante, puesto que ella es la responsable de la nueva disposición en la cual nos encontramos presos aún -ya que es ella la que nos separa de una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba reabsorbida en la soberanía de lo Semejante; pero en la cual su ser enigmático monótono, obstinado, primitivo, centelleaba en una dispersión hasta el infinito (MC,58; ed.esp.,50-51).

Como se verá más adelante, la arqueología del saber tiene como misión inicial, en tanto que descripción pura de los acontecimientos discursivos, eliminar la negación que ha recaído sobre la realidad del lenguaje. Acabamos de recalar en uno de sus momentos importantes, la concepción cartesiana del saber construida sobre un lenguaje entendido como pura transparencia de las representaciones del sujeto. *L'archéologie du savoir* adopta, como "principio metódico", el siguiente: "El análisis de los enunciados se efectúa (...) sin referencia a un cogito" (AS,161; ed.esp.,207). Por su negación de la instancia fundadora de la subjetividad y el correlativo interés por la *existencia del lenguaje*, esta obra y la práctica teórica a la que da nombre, son radicalmente anticartesianas.

A. La afirmación de la realidad del lenguaje.

La arqueología se presenta como una "*descripción pura de los acontecimientos discursivos*",¹¹ es decir, de los enunciados, cuyo sentido general es formulado por Foucault del siguiente modo:

...se trata [en el análisis del campo discursivo] de aprehender el enunciado en la estrechez y singularidad de su acontecer (*de son événement*); de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con otros enunciados que puedan estarle ligados, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca en absoluto, por debajo de lo que es manifiesto, el parloteo a medias silencioso de otro discurso; se debe mostrar por qué no podía ser otro que el que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los otros y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar. La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte? (AS,40; ed.esp.,45).

Lo característico de esta descripción de los enunciados es su opción por el análisis, no del sistema de la lengua, ni del pensamiento, de lo que hace legítimo o inteligible al discurso, de lo que le permite servir para la comunicación,¹² sino de la dimensión de "acontecimiento" (*événement*) que posee:

en esta puntualidad (*ponctualité*) en que aparece y en esta dispersión temporal que le permite ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en sus menores rastros, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. (AS,37; ed.esp.,41)¹³

Para ello, la arqueología se ocupa de sacar a la luz las condiciones de aparición de los enunciados, la ley de su existencia particular y su correlación con otros acontecimientos, sean discursivos o no.¹⁴

Foucault pretende mostrar con ello que el discurso no sólo tiene verdad, sino que, además, *tiene historia*,¹⁵ una historia con su legalidad

¹¹ AS,38-9 (ed.esp.,43). Se puede también encontrar formulado en estos términos en "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,705 (ed.esp. cit., p. 233).

¹² Cfr. "Réponse à une question", en DÉ,I,681 (ed.esp., p. 23).

¹³ Más adelante habrá que diferenciar entre "enunciado-acontecimiento" y "enunciado-cosa".

¹⁴ Cfr. "Réponse à une question", en DÉ,I,681 (ed.esp., 23-4).

¹⁵ Sobre la "historicidad" del discurso se puede ver: AS,153, 168, 215 (ed.esp.,198, 216, 277, respectivam.); OD,16-7 (ed.esp.,16).

propia, autónoma de las leyes de otras formas de devenir y relacionada con ellas. En este punto hay que tener la precaución de no ver esta afirmación del carácter histórico del discurso en el sentido de que éste sería una configuración ideal que emerge o se materializa en un punto de la historia y de su temporalidad lineal. Lo que se afirma es la historicidad del discurso, una temporalidad específica que le otorga devenir propio.¹⁶

Este ámbito del discurso-acontecimiento es el de la *exterioridad*, *dispersión*, *pluralidad* y *realidad* de las prácticas discursivas:

La arqueología opta por ser una descripción de los discursos en su dimensión de *exterioridad*, tratando "las cosas dichas" sin referirlas a su intención. Si considerásemos el lenguaje a partir de su intención significativa, sólo estaríamos rehaciendo, en sentido inverso, el trabajo de la expresión, bajo el supuesto de que, por debajo de lo manifiesto, hay otra historia "más secreta, más fundamental, más próxima al origen".¹⁷ Se trata, por el contrario, de ir desde el discurso mismo hacia sus condiciones externas de posibilidad. Con ello, el ámbito discursivo no es "traducción" de algo que se desarrolle en otra parte (exterioridad que no remite a forma alguna de interioridad), sino que se revela como dominio práctico que es autónomo.

Los discursos son descritos estableciendo, a través de sus condiciones de aparición, los "sistemas de *dispersión*"¹⁸ que los caracterizan. Desechar el interior de los enunciados implica no disolver su dispersión propia en ningún tipo de unidad superior. Al contrario, tal como confiesa Foucault, si la arqueología es un discurso paradójico, es en la medida en que se niega a reducir las diferencias, imponiéndose, al contrario, la tarea de "hacerlas", es decir, de desplegar la irreductible dispersión de los enunciados.¹⁹

La descripción pura de los acontecimientos discursivos no lo es *del*

¹⁶ Cfr. AS,153 (ed.esp.,198). La cuestión de la temporalidad específica de los discursos puede verse, en esta obra, en las pp. 202, 217-8, 246 (ed. esp., 260, 280, 318, respectivamente).

¹⁷ AS,159 (ed.esp.,205). Véase, sobre el carácter exterior de los discursos como objeto específico del análisis arqueológico: "Réponse à une question", en DÉ,I,682 (ed.esp., 26); AS,158 ss. (ed.esp.,204 ss.); OD,55 (ed.esp.,44). La cuestión de la exterioridad del lenguaje está en conexión con lo que Foucault considera el "ser del lenguaje" que se muestra en la literatura moderna, su carácter de lenguaje que se autoimplica situándose en la exterioridad, en el afuera.

¹⁸ Cfr. sobre los "sistemas de formación" de los enunciados como "sistemas de dispersión", AS, 53, 58-9, 80, 94-5, 153, 159, 167 (ed.esp., 62, 70, 98, 118, 197, 205, 216, respectivamente).

¹⁹ Cfr. AS, 222, 268 (ed.esp., 286, 345, respect.).

discurso, sino de *los* discursos, múltiples en su existencia y duración propias.²⁰ Por eso, se puede decir que no hay discurso en general, quizás en el mismo sentido que Althusser afirma que "no existe práctica en general, sino *prácticas distintas*".²¹ Igualmente, en un nivel más específico, puede decirse que "no hay enunciado en general", sino siempre situado, inscrito en una serie de ellos, suponiendo otros y estando en un juego enunciativo que lo articula con instancias distintas.

El análisis arqueológico muestra que los discursos son *prácticas*. Éstas constituyen la materia sobre la que el análisis trabaja:

La arqueología busca definir, no en absoluto los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos; sino esos discursos mismos, esos discursos *en tanto que prácticas* que obedecen a unas reglas. (AS,182; ed.esp.,223; subrayado nuestro)

Los discursos no son simplemente conjuntos de signos; *hacen algo más* que utilizar signos para referirse a las cosas. Es, según Foucault, ese *más* lo que hay que describir.²² Siendo ese espesor de la práctica lo que constituye la realidad del discurso (lo que le da existencia histórica), le ha sido negado, sin embargo, tradicionalmente. Foucault reconoce que, de las operaciones críticas que realiza su arqueología, "la más importante" es justamente "eliminar la negación que ha recaído sobre el discurso en su existencia propia":²³

En el fondo de esta negación (*dénégation*) que ha pesado sobre el discurso (...), estaba el rechazo a reconocer que algo se ha formado en el discurso (según reglas bien definibles), que *este algo existe*, subsiste, se transforma, desaparece (según reglas igualmente definibles); en suma, que al lado de todo lo que una sociedad puede producir ("al lado": es decir, en una relación

20 Cfr. AS,171 (ed.esp.,220). Sobre el carácter plural del discurso y de los enunciados, cfr. AS,171, 130 (ed.esp., 220 y 166).

21 Althusser, L., *Para leer "El Capital"*, ed. cit., p. 64.

22 Cfr. AS,67 (ed.esp.,81). La consideración de los discursos como prácticas en Foucault ha llevado a ver la arqueología como situada en la posición filosófica del pragmatismo lingüístico. Así, por ejemplo, François Wahl considera que la arqueología opera una decisión teórica por lo *performativo*, teniendo por objeto "mostrar que *hablar es hacer algo*" (cfr.: "¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?", en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 77). Esta frase de la conclusión de AS (p. 272; ed.esp.,351), que testimonia la presencia de Austin (su libro *How to Do Things with Words*) según Wahl, se aclara por esa opción por la dimensión performativa del lenguaje. Sin embargo, hay una gran distancia entre la "*performance linguistique*" foucaultiana y el *speech act*, diferencia que Foucault mismo se encarga de aclarar en AS,110 ss., 140 (ed.esp.,137 ss., 179, respectivamente).

23 "Réponse à une question", en DÉ,I,685 (ed.esp., 30).

asignable a todo esto), hay formación y transformación de "cosas dichas". Es la historia de estas "cosas dichas" la que yo he emprendido. ("Réponse à une question", en DE, I, 686; ed. esp. en *Dialéctica y libertad*, ed. cit., p. 31)

Si la arqueología define sus posturas muchas veces de modo negativo, es ante todo porque se ocupa de aquello que al discurso le ha sido negado. El modo de crítica que Foucault ejerce, aquella que partía del hecho de la existencia del lenguaje, encuentra en esta operación de eliminación su primera tarea.

En su Lección inaugural en el Collège de France, pronunciada en diciembre de 1970, publicada en 1971 como *L'ordre du discours*, Foucault lleva esta negación de la realidad del discurso hasta la recusación socrático-platónica de la teoría sofística del lenguaje. El lenguaje, para los sofistas ligado al ejercicio del poder, definido por lo que *es* o lo que *hace*, es sustituido por un lenguaje cuya especificidad se encuentra en lo que *dice*.²⁴ Antes se ha hablado de la forma que reviste esta negación de la realidad del discurso bajo la concepción cartesiana del saber (en general, la concepción del saber de la "episteme clásica"). En la órbita del pensamiento filosófico reciente, hay, según Foucault, varios temas que responden a esta elisión y la refuerzan. Tales son:

a) El tema del sujeto fundador, que atraviesa con su intención significativa las formas vacías del lenguaje, instaurando horizontes de sentido que se explicitan en la historia.

b) El tema de la experiencia originaria que, previamente a su reflexión por el cogito, establece a nivel "vivido" su complicidad con el sujeto. El mundo tendría ya un sentido que el lenguaje sólo tiene que hacer explícito.

c) Por último, el tema de la mediación universal introduce la idea de un logos que, en su movimiento, eleva lo singular a universal. Este logos es el de la esencia de las cosas, no el discurso en su propia realidad, esencia que se eleva a concepto en la conciencia de su pura interioridad.²⁵

Lo que en estos tres temas se pone en juego es sólo el carácter de signo del lenguaje: "El discurso se anula así en su realidad, poniéndose a las órdenes del significante" (OD, 51; ed. esp., 41-2). Por ello, la tarea que, en esta obra posterior a *L'archéologie du savoir*, se propone es:

²⁴ Cfr. OD, 17 (ed. esp., 16). Foucault considera que es a partir de esta separación histórica cuando nuestra voluntad de saber se ha constituido, adquiriendo como una historia propia que está enmascarada en el supuesto despliegue de la verdad misma. El discurso verdadero se define, a partir de entonces como discurso no ligado al deseo, al poder, enmascarando en ello la voluntad de verdad que lo pone en marcha, es decir, el deseo y el poder. Con ello, la voluntad de verdad se revela como uno de los grandes sistemas de exclusión del discurso, destinados a conjurar los peligros y a dominar el azar de los acontecimientos (cfr. *ibíd.*, pp. 21-2, 10-1; ed. esp., 19-20, 11, respectivamente). Cfr. también "A verdade e as formas jurídicas", en DE, II, 632-4 (en ed. esp., VFJ, 155-7).

²⁵ Cfr. OD, 48-51 (ed. esp., 39-41).

volver a poner en cuestión nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante (OD,53; ed.esp.,43).

Por tanto, el análisis descriptivo de las prácticas discursivas, lo que se llamó la "descripción pura de los enunciados como acontecimientos", presupone una labor negativa de eliminación de los temas que niegan la realidad del discurso, camuflándola bajo síntesis de apariencias diversas, como el progreso de la razón científica, el trabajo de reencuentro de la conciencia consigo misma, la manifestación del telos de la historia, etc. Sólo de esa manera aparece el dominio de "objetos" que la arqueología intenta describir. En *L'archéologie du savoir*, la tarea negativa se lleva a cabo como una labor de suspensión de las unidades que niegan la existencia singular del lenguaje. Esta *epojé* lleva consigo un sistema de *reducciones* cuyo sentido es, no el de poner entre paréntesis la existencia exterior de los discursos para que se revele con pureza una esencia en su necesidad, sino, al contrario, hacer aparecer justamente esa existencia contingente:

...esta palabra misma ["neutralidad"] remite demasiado fácilmente a una suspensión de creencia, a una desaparición (*effacement*) o a una puesta entre paréntesis de toda posición de existencia, mientras que se trata de volver a encontrar ese exterior (*dehors*) en que se reparten, en su relativa escasez (*rareté*), en su vecindad llena de lagunas, en su espacio desplegado, los acontecimientos enunciativos. (AS,159-160; ed.esp.,206)

La *epojé* arqueológica subvierte, de esta manera, el sentido de la *epojé fenomenológica*: mientras que en la duda cartesiana y en su radicalización fenomenológica se trata de poner entre paréntesis toda posición de existencia que designe la trascendencia del mundo real, así como fundamentar la trascendencia en la inmanencia del yo, la arqueología realiza la anulación de la reducción eidética y trascendental. Con ello, renuncia a cualquier principio de síntesis o de continuidad de la conciencia, correlato del fenómeno, por el que se pudiera reducir la fragmentación y contingencia de lo existente. Por ello, la suspensión, previa a la descripción de las prácticas discursivas, tiene un *sentido positivo*, ya que invierte una inversión previa aplicada a la realidad del discurso. En esta especie de contradiscurso que a algunos les parece la arqueología,²⁶ se revela, por tanto, una labor de desenmascaramiento ejercida, no sobre la concepción ideológica del lenguaje (crítica de la ideología que haría aparecer, tras el velo apartado, la verdad), sino sobre la propia forma de interrogarnos sobre el lenguaje. Esta forma de interrogación reduce el lenguaje a la verdad que encierra y, con ello, no afronta con radicalidad su existencia. Mostrar el hecho de que "hay lenguaje", que los discursos son

²⁶ Cfr., por ejemplo, Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 352 y, en general, caps. 9 y 10.

prácticas, implica la negación, precisamente, de que el lenguaje pueda ser considerado exclusivamente desde el punto de vista de su verdad. Podría valer la frase: "el lenguaje no existe, sólo existen prácticas discursivas".

En síntesis, la labor negativa o de desbroce conceptual que realiza la *epojé*, opera un movimiento que va de lo negativo a lo positivo, de lo interior a lo exterior, de lo idéntico a la diferencia, de lo uno a lo múltiple, en definitiva, de la "irrealidad" a la realidad del discurso.

Pero, ¿qué es lo que se pone en suspenso en esta *epojé*?

En un principio, en la "Réponse au Cercle d'épistémologie" y, más tarde, en *L'archéologie du savoir*, Foucault expone el sentido de esta puesta en suspenso arqueológica:

Primeramente, se ponen en suspenso una serie de nociones que están ligadas al "postulado de la continuidad".²⁷ Este postulado funciona en el seno de la historia de las ideas, de las ciencias o de la filosofía, haciendo que los discursos pierdan su realidad en beneficio de la continuidad de sentido que estas historias narran. Esta función tienen las nociones de "tradicción", "influencias", "desarrollo", "teleología", o "espíritu de una época":

Nociones que permiten, como la de "tradicción", reducir la dispersión de los acontecimientos, asignando lo nuevo a un fondo de permanencia. Como la de "influencia", que proporciona a los fenómenos de repetición y transmisión un misterioso sustrato. O las de "desarrollo" y "evolución", que hacen posible considerar acontecimientos diversos como referidos a un único principio organizador cuyo poder se extiende del pasado al futuro, sin ruptura. Las nociones de "mentalidad" o "espíritu de una época", que hacen ver los fenómenos simultáneos como manifestación de una unidad de sentido que sería como su esencia interior. Se trata, en todos estos casos, de "síntesis fabricadas" cuya función es la de "ligar entre sí los discursos de los hombres" (AS,32; ed.esp,35).

En segundo lugar, se trata de poner también en suspenso los "agrupamientos" o "recortes" habituales por los que distribuimos los discursos en tipos, géneros literarios (ciencia, literatura, filosofía, religión, historia, etc.). Estos cortes se revelan como categorías establecidas por un simple análisis retrospectivo (en el caso que nos refiramos a discursos del pasado), o como establecidos por reglas normativas o de clasificación determinadas, pero no son universales ni inmediatos.

En tercer lugar, dos unidades que se establecen aparentemente con toda naturalidad: las del libro y la obra. Desde el punto de vista del discurso, la individualidad material del libro es meramente accidental, es un criterio externo que no tiene en cuenta que un texto está ligado a toda una constelación de otros textos, que es "como un nudo en una red" (AS,34; ed.esp.,37). El

27 Véase "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*,I,701-5 (ed.esp. en *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., pp. 227-232). Este texto sirvió como esbozo al desarrollo llevado a cabo en AS,31-8 (ed. esp., 33-43).

libro es una unidad que no se puede individualizar, sino que es artificial, construida.²⁸ El caso de la obra no es más claro: la función de denotación de una obra por el nombre del autor no se ejerce siempre de la misma forma; así también, la fijación de un *opus* no es sino fruto de todo un entramado de decisiones. Lo que en estos casos aparece como incuestionado es la idea de que la obra se define por una función de expresión y, si se establece a partir de este carácter expresivo de los textos la unidad de la obra, esto no deja de ser una simple operación interpretativa.

Por último, dos temas cuya función es también organizar los discursos según unidades "irreflexivas": uno de ellos niega la posibilidad de encontrar en el orden del discurso la ocurrencia de un acontecimiento, siendo todo aparente comienzo sólo un recomienzo, a la vez que ocultación del origen siempre en retirada; el otro postulado, que está ligado al primero, afirma que todo discurso reposa sobre otro discurso oculto, un "ya dicho", que a la vez sería un "jamás dicho",²⁹ una ausencia que impone la obligación de interpretar en un proceso que busca adecuar lo manifiesto y lo ausente.

Sin embargo, el resultado de la puesta en suspenso de las anteriores unidades no es tanto mostrar que son ilusiones que, por consiguiente, habría que abandonar definitivamente, sino, más bien, sacar a la luz que estas unidades son el efecto de una construcción y que no son, pues, naturales o evidentes, sino que "exigen una teoría" (AS,38; ed.esp.,42). El efecto de la *epojé* es problematizar las unidades por las que la historia de las ciencias (o del pensamiento, etc.) organiza los discursos y los liga entre sí, "desmontando" las configuraciones en que éstos nos llegan, con el objeto de proceder a una "reconstrucción" a partir de criterios nuevos:

No aceptaré los conjuntos (*ensembles*) que la historia me propone más que para someterlos enseguida a examen; para desanudarlos y saber si es posible recomponerlos legítimamente; para saber si no hay que reconstituir otros; para volverlos a situar en un espacio más general que, disipando su aparente familiaridad, permita hacer su teoría (AS,38; ed.esp.,42-3).

B. Desconstrucción y reconstrucción.

²⁸ En el prólogo a la segunda edición de *Histoire de la folie* se encuentra la siguiente declaración de Foucault sobre lo que es un libro: "Yo quisiera que un libro, al menos del lado de quien lo ha escrito, no sea otra cosa que las frases de que está hecho; (...). Quisiera que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se recopie, se fragmente, se repita, se simule, se desdoble, desaparezca finalmente sin que aquél a quien tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que él quería decir, ni de decir lo que debía ser" (HF,10; ed.esp. vol I, p. 8).

²⁹ Cfr. AS,36 (ed.esp.,40).

La labor que hemos llamado de "desmontaje" abre el campo propio del análisis, constituido por todos los enunciados considerados como acontecimientos dispersos. La "primera utilidad" de la anulación sistemática llevada a cabo no era otra que "restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento" (AS,40; ed.esp.,45), no viéndolo como la actualización de una estructura lingüística, ni como la manifestación de un sentido oculto, sino en su "irrupción histórica".³⁰ Por otro lado, la tarea de "reconstrucción" lleva consigo el proyecto de elaborar una nueva teoría de las unidades que organizan los discursos.

En esta forma de operar se podría encontrar el procedimiento estructuralista por el cual se construye el "objeto estructural". Este "objeto" pertenece a un nuevo orden, lo simbólico, distinto de los ámbitos real e imaginario, más profundo que ellos. Al tiempo, la estructura designa un lugar particular, distinto de los lugares real o imaginario; en este *topos*, los elementos de la estructura tienen un sentido que es efecto, precisamente, de su posición en él (estos elementos no tienen, ni designación extrínseca, ni significación intrínseca).³¹ Esta es, por ejemplo la forma de proceder de Althusser en *Lire "Le Capital"*, para quien la revisión del concepto de "tiempo histórico" lleva a distinguir diferentes formas de temporalidad cuya especificidad reside en el lugar y función que ocupan en la estructura del todo.³² Con ello, pretende "construir" el concepto de tiempo, en el intento de producir la *teoría* de la que la historia carece, construyendo su "objeto teórico".³³ De igual modo define Althusser la instancia del sujeto de conocimiento como

30 "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*, I, 706 (ed.esp.,235).

31 Cfr. Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en Châtelet, F., *Historia de la filosofía. Ideas, Doctrinas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, vol. 4, p. 572. Barthes considera que el objetivo de toda actividad estructuralista es: "reconstruir un 'objeto', de modo que en esta reconstrucción se manifiesten las reglas de funcionamiento (las 'funciones') de este objeto" (Barthes, R., "La actividad estructuralista", en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 257). Cfr. también Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Barcelona, Anagrama, pp. 14-18.

32 Cfr. *Para leer "El Capital"*, ed. cit., p. 117.

33 Cfr. *ibíd.*, p. 119. Althusser afirma la necesidad que toda ciencia tiene, en este caso la historia, de elaborar su teoría, definiendo su objeto teórico, distinto del objeto concreto. Según Althusser, la teoría de la historia, de hecho, no existe. Esto se debe al prejuicio que constituye el fondo del historicismo (prejuicio de raíz empirista) de confundir la historia empírica con la teoría histórica (op. cit., pp. 116-118). Frente al historicismo, Althusser ve la necesidad de "construir" teóricamente el concepto de tiempo, lo que se identifica con la tarea de hallar el lugar y función de las diversas temporalidades, como elementos, en la estructura del todo. Es decir, la tarea de construir el "objeto estructural" (op. cit., p. 117).

efecto del lugar que la estructura compleja, formada por el modo de producción de conocimientos, le asigna.³⁴

Frecuentemente se ha interpretado el procedimiento de Foucault como estructuralista. Por ejemplo, Roland Barthes, en el artículo dedicado a la tesis de estado de Foucault, *Histoire de la folie*, entiende esta historia como "estructural". Su búsqueda de nuevas unidades discursivas puede verse como la de *unidades de sentido*, especie de "semantemas", cuya combinación define una época y cuya transformación marca el curso de la historia.³⁵ Asimismo, puede entenderse que la empresa de Foucault responde al imperativo, característico del método estructuralista, de examinar el conjunto de relaciones subyacentes (el conocimiento implícito -lo que los lingüistas llaman *competencia*) que permiten que las cosas puedan funcionar como signos en un momento histórico determinado.³⁶

Es cierto que, como Foucault reconoce, el aislamiento de la instancia del acontecimiento enunciativo no tiene como finalidad "diseminar una polvareda de hechos" (AS,41; ed.esp.,46), sino permitir la articulación o descubrimiento de otras formas de regularidad y conexión. Se trata, por tanto, de construir otro tipo de unidades que hasta ahora no han sido sacadas a la luz, unidades que son invisibles:

al liberarlos de todos los agrupamientos que se dan por unidades naturales inmediatas y universales, nos damos la posibilidad de describir, pero esta vez, por un conjunto de decisiones controladas, otras unidades. Con tal de que definamos claramente sus condiciones, podría ser legítimo construir, a partir de relaciones correctamente descritas, conjuntos discursivos que no serían arbitrarios, pero que quedarían no obstante invisibles. Ciertamente, esas relaciones no habrían sido formuladas jamás para ellas mismas en los enunciados en cuestión... (AS,41-2; ed.esp.,47).³⁷

34 *Ibíd.*, pp. 47-48.

35 Barthes, R., "Por ambas partes", en *Ensayos críticos*, ed. cit., p. 205.

36 Cfr. Culler, J., "La base lingüística del estructuralismo" (en VV.AA., *Introducción al estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 37-59); en especial, pp. 47-9. R. García del Pozo ha visto la existencia de un parentesco entre Lévi-Strauss y Foucault en lo que concierne a la categoría de orden, empleada por el primero y puesta en juego también en *Les mots et les choses*. Ambos autores desbordarían el ámbito de oposición/complementariedad de lo real y lo imaginario, para analizar el ámbito simbólico inconsciente. Según García del Pozo, el ámbito de lo simbólico en Foucault es el del "archivo" (véase "Desde el nivel simbólico: el orden y el pensamiento de lo 'mismo'. Foucault y Lévi-Strauss", en García del Pozo, R. y Vázquez, F., *Perspectivas de Foucault*, Sevilla, 1987, pp. 9-36; cfr. pp. 26, 32).

37 Cfr. también "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*, I, 707-8, 719 (ed.esp., pp. 236-7, 253). En la p. 708 (ed.esp.,237), Foucault considera que estas relaciones invisibles forman lo que podría llamarse "el inconsciente, no del sujeto hablante, sino de la cosa dicha".

Pero esta búsqueda de regularidades no aparentes (lo que, según vimos antes, Foucault llamaba su "pasión por el sistema") no debe hacernos olvidar las diferencias:

Por un lado, el interés por describir los enunciados en su carácter de acontecimientos, irreducibles a cualquier principio de síntesis, impone una distancia respecto del procedimiento estructuralista de suspensión del acontecimiento en beneficio de la "productividad de la estructura".³⁸ Tal como antes se dijo, la *epojé arqueológica* tiene como misión dejar al descubierto la existencia contingente de los acontecimientos enunciativos.

Además, por otro lado, las nuevas unidades y relaciones que la arqueología trata de "construir" no son unidades internas a la estructura global (si es que se puede hablar de tal cosa) del campo discursivo. Las formas inéditas de articulación que ahora pueden ser descritas no se limitan al campo discursivo considerado como independiente y solitario, ahora, por fin, sólo referido a sí mismo. La *epojé* no tiene este efecto, sino que, al contrario, al restituir al enunciado su carácter de acontecimiento y, al discurso, su realidad de práctica entre otras prácticas, permite describir la articulación de los enunciados, en tanto que acontecimientos, con otros acontecimientos cuya naturaleza no es discursiva, y que pueden ser de orden técnico, económico, político, etc. En este sentido, afirma Foucault sobre la intención de la arqueología:

...busca descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales, sobre las cuales puede articularse una formación discursiva; intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica; lo que quiere sacar a la luz es ese nivel singular en que la historia puede dar lugar a tipos definidos de discurso, que tienen ellos mismos su tipo propio de historicidad, y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas (AS,215; ed.esp.,276-7).³⁹

Las relaciones establecidas entre acontecimientos discursivos y acontecimientos de otros órdenes no son relaciones *internas*, pues, al discurso. Pero tampoco pueden ser consideradas relaciones que ponen en contacto un

³⁸ Cfr. Cerezo, P., op. cit., p. 13, donde describe el procedimiento estructuralista: "Cabría añadir una segunda regla metodológica por la cual el acontecimiento debe ser suspendido, en cuanto factum portador de un sentido o un valor, para reemplazarlo por la productividad de la estructura, que es la matriz de nuevas situaciones internas al sistema".

³⁹ Ver también "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,707 (ed.esp., 235-236); AS, 41, 214-5 (ed.esp.,46-7 y 276-277, respectivamente). Esta referencia a acontecimientos no discursivos parece, por tanto, violar una de las características principales de las estructuras, su clausura o cierre sobre sí mismas (cfr. Piaget, J., *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-tau, 1980, pp. 17-18).

interior con algo que le es exterior. Por eso, Foucault distingue varios tipos de relaciones: en primer lugar, estarían las *relaciones reales* que mantienen diversas instancias o fenómenos, independientemente de su relación con el discurso; en segundo lugar, las *relaciones reflexivas* son las que se encuentran formuladas en el mismo discurso; por último, las relaciones propiamente *discursivas*, las cuales no se encuentran, ni como las primeras, en el exterior del discurso, ni como las segundas, en su interior, sino "en el límite del discurso" (*à la limite du discours*).⁴⁰ Las relaciones descritas por la arqueología no hacen referencia, ni al sistema de signos, ni a las circunstancias de su utilización, sino al discurso mismo entendido como práctica. Si la arqueología pretende establecer las relaciones entre ámbitos discursivos y no discursivos, esto es posible sólo en el elemento de las prácticas o de los acontecimientos, al cual pertenecen ambos ámbitos. Por eso, este elemento común está "en el límite" paradójico que no define el *eidos* del discurso, sino que lo vierte hacia un exterior que es él mismo.

El nuevo *lugar* en que se sitúan las unidades y relaciones descritas por el análisis, es el paradójico espacio en que el lenguaje revela su exterioridad de práctica y en que esta exterioridad reenvía a otras exterioridades, careciendo de término correlativo y último: los discursos no son efectos de movimientos del nivel infraestructural, o en otra versión, tampoco son simple expresión de los sujetos, individuales o colectivos. Hay un tipo especial de "causalidad" que es irreductible a la anterior. O, mejor dicho, las relaciones discursivas no se pueden reducir a las de causalidad o a las de expresión.

Las metáforas espaciales no son casuales. Foucault abandona el vocabulario temporal y lo hace bajo una intención teórica definida: el rechazo de la definición de los discursos según el modelo del tiempo de la conciencia individual. Esto no implica la renuncia a describir la temporalidad propia de los discursos sino que, al contrario, es aquel rechazo lo que hace posible esta descripción.⁴¹

En la elección de un vocabulario espacial para describir los discursos, se revela la peculiar concepción foucaultiana de un saber que no se define por

⁴⁰ AS,63 (ed. esp.,75). Cfr. también sobre esta noción de "límite del discurso", la p. 98 (ed. esp.,122): "Estos sistemas (...) residen en el discurso mismo; o más bien (ya que no se trata de su interioridad y de lo que puede contener, sino de su existencia específica y de sus condiciones) en su frontera, en este límite en que se definen las reglas específicas que le hacen existir como tal".

⁴¹ En relación con ello, afirma Foucault en "Questions à Michel Foucault sur la géographie" (1976), en DÉ,III,33 (en ed. esp., MP,117): "Metaforizar las transformaciones del discurso por el sesgo de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos por los que los discursos se transforman en, a través y a partir, de las relaciones de poder". Veremos que es el tiempo de la conciencia lo que está en el centro del rechazo foucaultiano de la historia continuista y de su implicación trascendental.

su referencia al sujeto, sino por su relación indisociable con las prácticas sociales y, en definitiva, con el poder. En la entrevista publicada en 1976 con el título "Questions à Michel Foucault sur la géographie", Foucault se refiere a la relación que tienen los conceptos espaciales con la arqueología del saber:

...a través de ellas [de las metáforas espaciales], creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba: las relaciones que puede haber entre poder y saber. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede aprehender el proceso por el cual el saber funciona como un poder y reconduce sus efectos (en DÉ,III,33; en ed.esp.,MP, 116).

La descripción espacializante de los hechos de discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos (ibíd., 34; ed.esp., 118).

Pero no adelantemos acontecimientos. De momento sólo interesa mostrar cómo el análisis del discurso, en tanto tal, introduce ya el factor de la práctica, de la estrategia y, en último término del poder, aun sin tratar específicamente el problema de los mecanismos de poder. Hemos visto que el efecto de la *epojé* era, primero, desmontar las unidades en que se suelen organizar los discursos, haciendo que emerja su existencia singular y dispersa. En segundo lugar, describir (construir) nuevas unidades en que los discursos, considerados ahora en su realidad de prácticas, entran. En esta última tarea, la *epojé* se concreta en una serie de operaciones reductivas que ofrecen, como contrapartida, el *sistema de reglas* que definen las condiciones de existencia o aparición de los discursos. Una vez así determinados, se puede hablar de (y ésta es la denominación del objeto teórico de la arqueología) *formaciones discursivas*.

Foucault define en la "Réponse au Cercle d'Epistémologie" y, más tarde, en *L'archéologie du savoir*, cuatro criterios que permiten definir unidades discursivas: los *objetos* de los que habla el discurso, las modalidades específicas de *enunciación*, los *conceptos* implicados en un discurso y, por último, las *opciones teóricas* que determinan el tema que el discurso pone en juego. Para todos estos elementos, la arqueología busca definir las reglas de formación que individualicen el *sistema de formación* característico de un discurso. Así, se mostrará que son los propios discursos los que forman estos elementos. El sistema de formación característico de una formación discursiva es, no obstante, un *sistema de dispersión* que no reduce la pluralidad y heterogeneidad de sus elementos.⁴² Pero las reglas que establecen las condiciones de aparición y existencia de los discursos sólo pueden establecerse

⁴² Cfr. "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,710 ss. (ed.esp., pp. 240 ss.); AS,45 ss. (ed.esp.,51 ss).

a través de la radicalización de la epojé arqueológica.⁴³

C. Las reglas de formación y funcionamiento de los discursos y la radicalización de la epojé arqueológica:

1. La formación de los objetos.

La descripción de las reglas de formación de los *objetos* saca a relucir el conjunto de relaciones que constituyen las condiciones históricas de su aparición. Ahora bien, decir que la formación de un objeto está sujeta a una red de relaciones en la que entran instituciones, procesos económicos, sociales, etc., implica dos cosas: a) que esas relaciones no definen la constitución interna de tal objeto, sino lo que permite que éste aparezca, se yuxtaponga a otros objetos y entre con ellos en relaciones de exterioridad; b) que tal objeto no existe con anterioridad e independencia de las relaciones que lo hacen surgir:

no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con tomar conciencia, para que se iluminen de pronto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primera claridad. (...) el objeto no aguarda en los limbos del orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y parloteante objetividad; *no se preexiste a sí mismo*, retenido por cualquier obstáculo en los bordes primeros de la luz (AS,61; ed.esp.,73; subrayado nuestro).

La arqueología no describe las reglas de formación de los objetos con la intención de encontrar el hilo conductor de los discursos en su referente, del cual éstos no serían más que un signo que, en los avatares a que está sujeto el discurso, traduce, deforma, modifica o desvela la cosa tal como es en sí misma. Al contrario, el procedimiento de Foucault es operar la reducción de las "*cosas mismas*":

En una palabra, se quiere, del todo, prescindir de las "cosas" (*passer des choses*). "Des-presentificarlas" (*les "dé-présentifier"*). Conjurar su rica, pesada e inmediata plenitud, de la que se acostumbra a hacer la ley primitiva de un discurso que no se desviaría de ellas más que por el error, el olvido, la ilusión (...). Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*...(AS, 65; ed.esp.,78).

Lo que esta reducción muestra es que las reglas de formación de los

⁴³ Se han distinguido anteriormente dos aspectos que forman parte del proyecto de descripción arqueológica, uno "des-constructivo" y otro "constructivo". Realmente, no se puede identificar simplemente el primero con la tarea de suspensión, viéndola como un trabajo negativo. La misma descripción de las nuevas unidades discursivas que implica la descripción de sus reglas de formación, lleva consigo una "segunda epojé" o "sistema de reducciones" sin las cuales no sería posible la "construcción" a la que se entrega la descripción arqueológica.

objetos definen el modo de existencia característico de una práctica.⁴⁴ Las relaciones que determinan la aparición de los objetos, estando, como se decía antes, situadas en el "límite del discurso", conciernen a su existencia de práctica en interrelación con otras prácticas. Esto quiere decir que los objetos son "producidos" por ellas. Si la epojé tenía como misión liberar un dominio, el de los acontecimientos discursivos, devolver al lenguaje su realidad práctica negada hasta ahora, es con la reducción de las "cosas mismas" como la arqueología lo consigue y entra en un su propio terreno, el del carácter activo del lenguaje, capaz de *hacer cosas*, de producir, en una relación asignable con otras prácticas, sus propios objetos discursivos. De ahí parece derivarse la idea de que la *realidad del lenguaje*, lo que inicialmente veíamos formulado de manera simple como "hay lenguaje", sólo se descubre cuando invertimos la concepción de un *lenguaje de la realidad*.

Pero esta reducción de las cosas, puesto que muestra que los discursos son prácticas que forman los objetos a los que se refieren, no envía al polo opuesto de las cosas, las palabras: "...eludir el momento de las 'cosas mismas', no es remitirse necesariamente al análisis lingüístico de la significación" (AS,65; ed.esp.,79).

Entre las palabras y las cosas: ni más acá del lenguaje (su intención significativa aún vacía), ni más allá de él (lo que colma esa intención), sino *en* el discurso mismo. Este podría ser el *desideratum* de la arqueología. Lo que ésta recusa, en una misma operación reductiva, es que toda la realidad del lenguaje sea su carácter de signo:

Tarea que consiste en no tratar -no tratar más- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a unos contenidos o a unas representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan (AS,66-7; ed.esp.,81).

Un ejemplo puede aclarar cómo entiende Foucault este carácter "productor" de objetos que poseen los discursos en tanto que prácticas relacionadas con otras prácticas:⁴⁵

Si nos atenemos al discurso psicopatológico del siglo XIX podríamos preguntarnos si éste ha descubierto la enfermedad mental, que sería como un objeto natural, oculto durante siglos o aprehendido oscuramente y sólo ahora

⁴⁴ Cfr. AS,63, 65, 67 (ed.esp., 76, 79, 81, respectiv.). En la segunda página citada se lee: "cuando se describe la formación de los objetos de un discurso, se intentan fijar las puestas-en-relación (*les mises en relations*) que caracterizan una práctica discursiva" (la edición española traduce: "...fijar el comienzo de relaciones que caracterizan una práctica discursiva"). Paul Veyne centra su importante estudio sobre Foucault, "Foucault révolutionne l'histoire", en la idea de que la negación foucaultiana de los objetos naturales lleva consigo la afirmación de la heterogeneidad de las prácticas formadoras de objetivaciones diversas (en *Comment on écrit l'histoire*, París, Éditions du Seuil, 1979, pp. 201-242).

⁴⁵ Este ejemplo es usado por Foucault en AS,56-61 (ed.esp.,66-73).

mostrado en su verdad por la ciencia positiva. La respuesta de Foucault es claramente negativa. El objeto u objetos que este discurso considera tales han sido formados por una red de elementos muy variados:

a) Instancias de "emergencia" como por ejemplo la familia, el medio de trabajo, la comunidad religiosa, la sexualidad, la penalidad, etc., instancias que aportan el campo donde pueden aparecer estos objetos, dando con ello una primera posibilidad de denominación y descripción.

b) Instancias de "delimitación": en el siglo XIX, es la medicina quien designa, aísla, e instaura la locura como objeto (la medicina es una institución reconocida por la opinión y los poderes públicos, como saber y como práctica); junto a ella, en ese momento, también han desempeñado tal papel la justicia penal, la autoridad religiosa, etc.

c) "Rejillas (*grilles*) de especificación" o "diferenciación", por las cuales se separan, oponen, clasifican, los distintos objetos que son considerados dentro de la locura: en el discurso de la psicopatología son, por ejemplo, el alma, el cuerpo, la vida y la historia de los individuos, etc.

Ahora bien, estas instancias sólo forman los objetos al entrar en unas relaciones determinadas. Por ejemplo, preguntándonos por los factores que han hecho aparecer la figura del delincuente patológico en el s. XIX (esto es, de la locura ligada a los homicidas, suicidas, a los crímenes pasionales, delitos sexuales, etc.), habría, según Foucault, que reparar en diversos tipos de relaciones: entre instancias de especificación como las categorías penales y los planos de caracterización psicológica; entre la instancia de delimitación médica y la judicial; entre la instancia del interrogatorio judicial, los informes policíacos, el cuestionario médico, los exámenes clínicos, relatos biográficos, etc; relaciones entre las normas impuestas por diversas superficies de emergencia, tales como normas familiares, sexuales, penales, y el cuadro sintomatológico y de enfermedades; relación entre el medio hospitalario (y la restricción terapéutica) y la prisión (y su restricción de tipo punitivo)... Todas estas relaciones son las que han operado en el discurso psiquiátrico, formando los objetos de los que éste habla. Son relaciones que, como ya se ha repetido, están "en el límite del discurso".

Pero las reglas de formación de los objetos no dan cuenta del objeto "locura" en su identidad, sino más bien de "su no-coincidencia consigo mismo, de su perpetua diferencia, de su separación (*écart*), y de su dispersión".⁴⁶ Una formación discursiva constituye la locura pero no se refiere a un solo objeto: los enunciados médicos de los siglos XVII o XVIII describen un objeto diferente al que se insinúa a través de las sentencias judiciales o las medidas policiales; asimismo, los objetos del discurso psicopatológico se han modificado desde Pinel hasta Bleuler, etc. Las reglas de formación definen las transformaciones de esos objetos, su no-identidad a través del tiempo. Lo que

⁴⁶ "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*, I, 712 (ed. esp. en *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p. 242).

el análisis arqueológico define, de esa manera, es la ley de dispersión de los diferentes objetos, en la terminología de Foucault, su referencial (*référentiel*).⁴⁷

2. La formación de las modalidades enunciativas.

La descripción de las reglas de formación de las *modalidades de enunciación* pone en juego una segunda reducción: la reducción del sujeto. En la formación de los modos enunciativos entran en juego también un conjunto de relaciones que se establecen entre diversos elementos, por ejemplo: el estatuto de los individuos que pronuncian un discurso, los ámbitos institucionales de los que estos individuos extraen ese discurso, o las diversas posiciones que los sujetos ocupan respecto a los distintos dominios de objetos. El sistema de relaciones no refiere la diversidad de modalidades por las que un discurso enuncia, a una instancia única, sino que manifiesta, como ocurría con las reglas de formación de los objetos, su dispersión irreductible, aunque reglada. Por ejemplo, la unidad del discurso clínico no es una forma única de enunciados, sino que reside en las reglas que hacen posibles, simultánea o sucesivamente, tanto descripciones perceptivas, como observaciones a través de instrumentos, protocolos experimentales, cálculos estadísticos, comprobaciones demográficas, reglamentos institucionales o decisiones políticas; estos enunciados dispersos y heterogéneos coexisten y su distribución está reglada por una ley de dispersión.⁴⁸

La descripción de las reglas de formación de las modalidades enunciativas no establece la referencia a un acto de constitución trascendental, ni tampoco a una función empírica de síntesis: reducción de la subjetividad, tanto trascendental como empírica. Los diversos modos de enunciación no remiten a la actividad sintética del sujeto, sino al sistema de formación de una práctica discursiva:

...si esos planos [la discontinuidad de planos desde los que habla el sujeto] están religados por un sistema de relaciones (*rappports*), éste no se halla establecido por la actividad sintética de una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra, sino por la especificidad de una práctica discursiva (AS,74; ed.esp.,90).

Esta reducción muestra que el discurso no es un fenómeno de expresión. No es la manifestación de un sujeto. Por el contrario, es "un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo" (loc. cit.). Esto aclara en qué sentido el

⁴⁷ Ver loc. cit. (ed.esp., 243).

⁴⁸ Ver "Réponse au Cercle d'épistemologie", en *DÉ*, I, 712-4 (ed.esp., 243-6).

discurso es un espacio de exterioridad y cómo ésta es la exterioridad propia de las prácticas. Así resume Foucault su intención: "referir el discurso, no al pensamiento, al espíritu o al sujeto que han podido darle nacimiento, sino al campo práctico en el cual se despliega".⁴⁹

Ya se ha dicho antes cómo, para Foucault, el tema del sujeto fundador era uno de los que contribuían a elidir la realidad del discurso. En diversas ocasiones, se ha referido a este mismo tema, incluso declarado que su replanteamiento es una de las operaciones críticas que la arqueología realiza.⁵⁰

Pero, no hay que olvidar que la intención de la descripción arqueológica es la de "construir" las nuevas unidades que permiten agrupar los discursos, definiendo o individualizando *formaciones discursivas* por una serie de reglas de formación. Es decir, al igual que, antes se ha visto, las cosas mismas son reemplazadas por los "objetos discursivos" (objetos producidos por las prácticas discursivas), ahora encontramos que el sujeto, sea concebido como empírico o como trascendental, en general toda función sintética, es reducida o sustituida por un sujeto que es "efecto" de las prácticas discursivas (en su correlación, por supuesto, con otras prácticas). El discurso es descrito por la arqueología como:

un campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos hablantes. No hay que situar ya los enunciados en relación con una subjetividad soberana, sino reconocer en las diferentes formas de la subjetividad hablante efectos propios del campo enunciativo (AS,160; ed.esp.,207).

Este nuevo sujeto de los discursos es definido como "*función vacía*" (AS,123; ed.esp.,156):⁵¹ sujeto que no es idéntico al autor de la formulación, no es su origen o su causa, no es la intención significativa que la animaría desde dentro; el sujeto sólo es un lugar vacío que puede ser ocupado por diferentes individuos y que es él mismo variable. No es, según esto, más que una "posición de sujeto", siempre asignable en cada caso particular. Justamente es éste un rasgo que define lo que debemos entender por "enunciado": la

⁴⁹ "Réponse à une question", en DÉ,I,683 (ed.esp., 26).

⁵⁰ Cfr. "Réponse à une question", en DÉ,I,684 (ed.esp.,28), (cfr. tb., pp. 680, 683; ed.esp., 21 y 26, respect.). En AS,272 (ed.esp.,351), Foucault afirma: "le he retirado su derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto"; asimismo, en la p. 251 (ed.esp.,324), se afirma que la arqueología no se refiere a un sujeto trascendental, sino a una práctica histórica, lo cual la diferencia de las filosofías del conocimiento. O, en la p. 207: "El análisis de los enunciados se efectúa, entonces, sin referencia a un *cogito*. No plantea la cuestión del que habla (...). Se sitúa [este análisis], de hecho, al nivel del 'se dice' ('*on dit*')..."

⁵¹ Cfr. en relación con el estatuto del sujeto en la función enunciativa, AS,121-6 (ed.esp.,153-160).

posibilidad de determinar la posición que ocupa, con relación a él, todo individuo para ser sujeto. Por tanto se invierte el punto de vista habitual que define al enunciado por el hecho de ser proferido por alguien.

Por la reducción de las cosas y del sujeto, la descripción de las condiciones de existencia de los discursos parece adoptar, doblemente, una *postura inversa a la de la fenomenología*. Se ha visto antes que la epojé arqueológica, contrariamente a la fenomenológica, no pone entre paréntesis la existencia, sino que pretende mostrar la peculiar forma de ser del discurso. Ahora encontramos en la descripción de las reglas de formación de objetos y modalidades enunciativas, una operación contraria, por un lado, a la "reducción eidética" en que se revela "la cosa misma" (*der Sache selbst*) y, por otro lado, a la fundamentación de esta "visión de las esencias" (*Wesenschau*) en la apodicticidad del yo. Pero, si la arqueología de Foucault se opone a la doble dirección de radicalidad (eidética y trascendental) de la epojé fenomenológica, se opone asimismo a lo que la hace posible: la intencionalidad.⁵² Ésta muestra que lo propio de la conciencia es ser conciencia de algo, referirse a algo. La epojé, al reducir la existencia a fenómeno, la reduce, justamente, a su carácter de referido, frente a nosotros. De este modo, se revela el poder constitutivo, o donador de sentido, que posee el yo. Frente a ello, la arqueología no pretende remontar desde el objeto constituido, entendido como sentido, siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad hasta llegar al acto de su constitución trascendental, sino desde la existencia práctica de los discursos, indiferente a la cuestión del sentido, al sistema de dispersión que constituye la variedad de sus condiciones exteriores de emergencia. Respecto a él no hay una trascendencia inmanente a la conciencia que encuentre en ella su fundamento, sino relaciones discursivas que regulan la dispersión de los objetos, tanto como la de los sujetos.

3. La formación de los conceptos.

Tercera operación descriptiva: la descripción de las reglas de formación de los *conceptos*. En ella, se lleva a cabo una tercera forma de reducción. La delimitación de los conceptos que son específicos de una configuración discursiva es el resultado (al igual que también ocurría en el caso de la formación de los objetos y de las modalidades enunciativas) de la relación entre una serie de elementos heterogéneos: a) "formas de *sucesión*" (las ordenaciones de las series enunciativas, los diversos tipos de dependencia de los enunciados, los diversos esquemas retóricos según los cuales se pueden

⁵² Cfr. Lyotard, J.F., *La fenomenología*, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, p. 18. Deleuze ha mostrado en su obra *Foucault* (Barcelona, Paidós, 1987) que en Foucault hay una superación de la intencionalidad fenomenológica (cfr. las pp. 142-6).

combinar grupos de enunciados); b) "formas de *coexistencia*" (el campo de presencia -enunciados formulados en otra parte pero que se repiten en un discurso, sean a título de verdad admitida, o como enunciados rechazados-, el campo de concomitancia -enunciados que pertenecen a dominios distintos de objetos-, un dominio de memoria -enunciados respecto de los cuales se establecen relaciones, no ya de verdad, sino de filiación, transformación, etc.); c) "procedimientos de *intervención*" (técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción, métodos para refinar la exactitud de los enunciados, maneras para redefinir el dominio de validez de los enunciados, etc.).⁵³

El conjunto de relaciones entre estos elementos es el "sistema de formación conceptual". Como se indicó antes, este sistema de formación funciona como un "sistema de dispersión" cuya utilidad descriptiva no es la de aportar las leyes de construcción interna de los conceptos, ni su génesis progresiva en el espíritu humano, sino que muestra un nivel "*preconceptual*" que concierne a las reglas a que está sometida la existencia de los conceptos. Este nivel no especifica los conceptos efectivamente utilizados en una ciencia o discurso, sino que designa el elemento de la posibilidad de su aparición histórica. Lo que este sistema saca a relucir es:

...su dispersión anónima a través de textos, libros y obras. Dispersión que caracteriza un tipo de discurso y que define, entre los conceptos, unas formas de deducción, de derivación, de coherencia, pero también de incompatibilidad, de entrecruzamiento, de sustitución, de exclusión, de alteración recíproca, de desplazamiento, etc. (AS,80-1; ed.esp.,98)

Por ejemplo, el análisis del lenguaje desde el siglo XVII al XIX no se ha apoyado en un número definido e idéntico de conceptos que estuvieran establecidos para siempre: el concepto de juicio (como forma general de toda frase), el de nombre (que agrupa los de sujeto y atributo), el de verbo, el de palabra (definido como signo de una representación). Aparecen conceptos nuevos, sólo algunos de los cuales derivan de los anteriores: las ideas de un valor originariamente expresivo de los sonidos, o la de un saber primitivo inscrito en las palabras y transmitido con ellas, la concepción del verbo como simple nombre que designa una acción, la definición de la frase no ya como proposición atributiva sino como una serie de elementos cuyo conjunto reproduce una representación, etc. De tal forma que la gramática no constituye un conjunto coherente sino en apariencia, aunque se puede definir el sistema común de esos conceptos heterogéneos que dé cuenta de su aparición y de su dispersión, así como de su eventual incompatibilidad; este sistema es el de las reglas de formación de los conceptos, cuyas relaciones forman una "red

⁵³ Ver sobre esto: AS,75 ss. (ed.esp.,92 ss.).

teórica", su ley de dispersión propia.⁵⁴

Ahora bien, la determinación de este espacio preconceptual, posibilitador, lleva consigo una reducción doble. En primer lugar, *reducción del horizonte de idealidad*: Lo "preconceptual" foucaultiano no ha de ser entendido como lo "precategorial" o "antepredicativo" de la fenomenología (de Husserl o Merleau-Ponty) en que se funda la verdad del conocimiento teórico. Desde el planteamiento fenomenológico, el *Lebenswelt* es el lugar de una experiencia inmediata de verdad en que el yo vive su complicidad con el mundo. Este "mundo" es entendido como "horizonte" o "idea" en el sentido kantiano, suelo posibilitador del mundo objetivado de la ciencia.⁵⁵ En Foucault, si este nivel "previo" a los conceptos designa un suelo posibilitador no es porque sea lo originario a que remite toda constitución o donación de sentido (*Sinnggebung*) subjetiva. Más bien, al contrario, la mostración y descripción del sistema de formación de los conceptos (sus reglas de formación), rechaza la apelación a esta instancia originaria de la que, supuestamente, mana todo sentido: "no es ya necesario apelar a los temas del origen indefinidamente retraído (*reculé*) y del horizonte inagotable" (AS,83; ed.esp.,101). La arqueología plantea una "serie inversa": no se refiere la diversidad de los conceptos que forman una práctica discursiva a las estructuras ideales y metahistóricas del concepto, a la experiencia vivida que funda su sentido, sino que, al revés, "se describe la red conceptual a partir de las regularidades intrínsecas del discurso" (loc. cit.).⁵⁶ Lo "preconceptual" es,

⁵⁴ Este sistema de reglas, en el ejemplo de la gramática general, se subdivide en cuatro grupos: a) El grupo que rige la formación de los conceptos que permiten analizar la frase como unidad cuyos elementos están relacionados entre sí; es lo que se puede llamar la "teoría de la atribución", la cual dio lugar a conceptos como los de verbo-cópula, verbo-nombre, verbo-enlace de los elementos de la representación. b) Grupo que rige la formación de los conceptos que permiten describir las relaciones entre los diferentes elementos de lo que está representado por estos signos; es la "teoría de la articulación", que da cuenta, en su unidad específica, de conceptos diferentes como el de palabra, como resultado de un análisis del pensamiento, el de palabra, como instrumento de ese mismo análisis, etc. c) La "teoría de la designación", que rige la emergencia de conceptos como el de signo convencional y el de signo natural. d) La "teoría de la derivación" da cuenta de la formación de nociones dispersas como las de inmovilidad de la lengua, la de correlación histórica entre el devenir de la lengua y las capacidades de reflexión y conocimiento de los individuos, la de una relación recíproca entre las instituciones políticas y la complejidad de la gramática, etc. Estas cuatro teorías son "esquemas formadores de conceptos", su ley de dispersión. Véase sobre lo anterior: MC,106-131 (ed.esp.,97-120); "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,714-6 (ed.esp., 246-9).

⁵⁵ Cfr. Lyotard, J.F., op. cit., pp. 22-23.

⁵⁶ En este sentido, Foucault se alinearía más en una posición hegeliana: la identificación dialéctica del ser y del concepto (sentido) lleva consigo el abandono del problema de la originariedad; es decir, todo es derivado, nada absolutamente inmediato. La tesis hegeliana de que el ser es ya sentido es compartida por Husserl, pero no así la de que no existe inmediatez o transcendencia respecto del discurso o el saber. Husserl afirma esta originariedad al hablar del

además, considerado como un nivel "superficial".⁵⁷ Podríamos ver el sentido de esta reducción del horizonte de idealidad en la mostración de que la profundidad ideal de los conceptos, por la que éstos se enraizan en una instancia trascendental, sólo es, en el campo discursivo, "producto" de las reglas que definen una práctica y, por tanto, efectos de una superficialidad que corresponde a la exterioridad propia de las prácticas discursivas.

Pero la reducción de la profundidad ideal de los conceptos lleva aparejada la de la *génesis empírica* de los mismos. Doble reducción que es solidaria de la realizada respecto de las modalidades enunciativas, también referida a lo trascendental y a lo empírico. Los conceptos pueden ser abordados ahora como abstracciones cuya génesis rastrearíamos. Sin embargo, mostrar la formación de los conceptos es algo distinto de un análisis psicológico de las ideas. Las reglas de formación no son operaciones que la mente realiza para llegar a construir los conceptos de las cosas, sino condiciones de aparición o existencia de los conceptos en los discursos:

En el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la "mentalidad" o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; se imponen, por consiguiente, según una especie de anonimato uniforme, a todos los individuos que se ponen a hablar en ese campo discursivo. (AS,83-4; ed.esp.,102)

Lo que esta reducción pretende mostrar es que, si los conceptos que aparecen en los discursos no son constituídos por el suelo originario de significaciones que aporta el "mundo de la vida", tampoco son el "resultado depositado en la historia y sedimentado en el espesor de los hábitos colectivos, de operaciones efectuadas por los individuos" (AS,84; ed.esp.,103). La doble reducción que hemos encontrado a este nivel de los conceptos es, tanto del *trascendentalismo* (la consideración de que los conceptos poseen un modo de existencia particular que es la idealidad), como del *psicologismo* (considerar que los conceptos son abstracciones cuya validez se funda en procesos psíquicos). Los conceptos, pues, tienen su lugar de aparición en los discursos, su existencia está posibilitada y condicionada por las reglas diversas que caracterizan una formación discursiva y que sistematizan la dispersión de los conceptos, no

Lebenswelt antepredicativo, con lo que condena a su fenomenología al inacabamiento que impone la perpetua inadecuación del lenguaje con lo que no puede ser dicho, lo originario. Foucault se acerca, aunque bajo presupuestos distintos, a esta negación hegeliana del comienzo y de lo inmediato (cfr. Lyotard, J.F., op. cit., pp. 24-5).

⁵⁷ Cfr. AS,83 (ed.esp.,102). Foucault ha hablado en otro sitio, en su artículo sobre la hermenéutica moderna introducida por Nietzsche, Freud y Marx, de la crítica a la profundidad ideal: la profundidad de la interioridad es sólo un invento y la tarea de la interpretación, tal como la lleva a cabo Nietzsche, por ejemplo, es desplomar las capas que envolvían lo profundo sacándolo a la superficie, y mostrando que sólo es un pliegue de lo exterior (cfr. ("Nietzsche, Freud, Marx", Cahiers de Royaumont, De Minuit, 1967, pp. 186-7; en ed.esp., pp. 29-31).

obstante, sin recurrir a ninguna forma de síntesis o de identidad en que se resolvieran.

4. La formación de las estrategias:

La última descripción arqueológica es la de las reglas de formación de las *estrategias* o elecciones (*choix*) teóricas. En relación con ella, se lleva a cabo una *reducción de los proyectos fundamentales y de las opiniones*. "Estrategia" es el nombre que da Foucault al tema o teoría que suele considerarse como característico de la individualidad de un discurso.⁵⁸ La pretensión de la arqueología es definir, respecto a las estrategias, una regularidad que dé cuenta de su existencia sin disolver su dispersión propia. Las diferentes estrategias desplegadas en una formación discursiva derivarían de un juego de relaciones (la formación discursiva sólo podría individualizarse si se determina este "juego"). Por ejemplo, el tema evolucionista, en su unidad, de Buffon a Darwin, se articula a partir de opciones teóricas completamente diferentes: en el siglo XVIII, la idea evolucionista se establece, o bien a partir de la admisión de la continuidad de las especies desde el comienzo, continuidad sólo alterada por factores exteriores (el tiempo crea la discontinuidad), o bien a partir de la admisión de que los cambios en la naturaleza obligan a las especies a adoptar caracteres diferentes a los que poseían inicialmente (el tiempo es el que crea la continuidad); en el siglo XIX, la idea evolucionista es una elección teórica que se asienta sobre las modalidades de interacción entre organismo y medio. Por el contrario, los temas heterogéneos de la fisiocracia y el utilitarismo se apoyan exactamente sobre el mismo sistema de conceptos. De ese modo, vemos que la unidad de un discurso, en lo referido a sus elecciones teóricas, se define por "el sistema de puntos de elección que él deja libre a partir de un campo de objetos dados, a partir de una gama enunciativa determinada, a partir de un juego de conceptos definidos en su contenido y en su uso" ("Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ, I, 718; ed. esp., 252). Este sistema define lo que llama Foucault un "campo de posibilidades estratégicas".⁵⁹

Foucault reconoce en *L'archéologie du savoir* que el análisis de las elecciones teóricas está incompleto, "aún en sus comienzos" (*demeure encore en chantier*) (AS, 87; ed. esp., 107). Allí se limitó a adelantar las líneas principales de la investigación. En este sentido, la determinación del "juego de relaciones" que constituiría el sistema de formación/dispersión de las estrate-

58 Cfr. AS, 85 (ed. esp., 105).

59 Ver *ibíd.*, pp. 716-9 (ed. esp., 249-252). Sobre la idea evolucionista ver: MC, 163 ss. (ed. esp., 151ss.). Sobre la oposición de los fisiócratas y los utilitaristas: MC, 202 ss. (ed. esp., 188 ss.).

gias, llevaría consigo, según Foucault, una serie de operaciones:⁶⁰ a) determinar los *puntos de difracción* del discurso (puntos de incompatibilidad, puntos de equivalencia, puntos de enganche de una sistematización, en definitiva, formación de unidades de distribución que abren el campo de elecciones posibles); b) estudiar la *economía de la constelación discursiva* a la que pertenece un discurso (que permita describir las instancias específicas de decisión que dan cuenta de las elecciones que se han realizado y por qué no otras en su lugar; de este modo, el sistema de formación de las elecciones estratégicas funciona como un principio que limita las posibilidades de una formación discursiva, en tanto que implica exclusión de otras elecciones); c) determinar la *función* que debe ejercer un discurso *en un campo de prácticas no discursivas* (aquí se encuadra el régimen y los procesos de apropiación del discurso, así como las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso). Esta última línea de investigación apuntada por Foucault confirma algo que ya se ha dicho anteriormente, el carácter constitutivo que del discurso tienen, en tanto que práctica, las relaciones con instancias no discursivas tales como acontecimientos sociales, normas institucionales, etc.:

En todo caso, el análisis de esta instancia debe mostrar que ni la relación del discurso con el deseo, ni los procesos de su apropiación, ni su papel entre las prácticas no discursivas, son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación. No son unos elementos perturbadores que, superponiéndose a su forma pura, neutra, intemporal y silenciosa, la reprimieran (*refouleraient*) e hicieran hablar en su lugar un discurso disfrazado, sino más bien, *sus elementos formadores*. (AS,91; ed. esp.,112)⁶¹

La descripción del sistema de formación de las estrategias conlleva una doble reducción. Por un lado, la de los *proyectos fundamentales*, anteriores al discurso, tales como visiones del mundo, intereses inconfesados, etc., de los cuales serían expresión las diferentes opciones estratégicas plasmadas en los discursos. Por otro lado, la reducción del juego derivado de las *opiniones*, que serían consideradas como una capa superpuesta a un nivel más fundamental y verdadero que vendrían a distorsionar. Las elecciones teóricas serían esos factores extrínsecos de distorsión de un discurso en sí mismo puro, ideal, perfecto.⁶²

El sentido de esta última doble reducción es mostrar que las reglas de

60 Véase AS,87 ss. (ed. esp.,107 ss.).

61 El subrayado es nuestro. En la "Réponse à une question" (en DE, I,682; ed. esp.,25), Foucault considera que la arqueología describe un conjunto de reglas que definen, entre otras cosas, "los límites y las formas de la *apropiación*" de los discursos.

62 Cfr. AS,92-3 (ed. esp.,114-116).

formación de los discursos son, al mismo tiempo, las condiciones de apropiación de los mismos, sus reglas de *funcionamiento*. Esto no es extraño si reparamos en que las reglas de formación son entendidas por Foucault como las condiciones de la existencia histórica de los discursos.⁶³ En cierto sentido, esta última reducción parece ser más fundamental que las anteriores. Con ella, el discurso se muestra en su funcionamiento en el seno de las prácticas sociales. Ya no se trata simplemente de que forme (de que sus reglas formen) sus objetos, posiciones de sujeto, o sus conceptos, en conexión con otras instancias no-discursivas, sino de la propia naturaleza de esta conexión por la que el discurso pertenece a una red de relaciones estratégicas con otras prácticas sociales, pertenencia que puede explicar cómo es que el discurso "hace" cosas: forma objetos, sujetos, etc. Si queremos explicar la realidad hasta ahora negada del lenguaje, debemos dar cuenta de esta dimensión estratégica que el discurso posee.

D. El valor estratégico del discurso.

El discurso tiene un carácter estratégico. Esto implica que su posesión, utilización, en definitiva, su interacción con otras instancias prácticas (en definitiva, como veremos, instancias de poder), son elementos que constituyen su realidad más propia. En su conferencia de ingreso en el Collège de France en 1970, Foucault afirma la relación fundamental que el discurso mantiene con el poder y el deseo:

...el discurso (...) no es simplemente lo que manifiesta (u oculta) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y puesto que (...) el discurso no es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello para lo que, y por medio de lo cual (*ce pour quoi, ce par quoi*), se lucha, el poder del que quiere uno apropiarse (*s'emparer*)."
(OD,12; ed. esp.,12)

Algunos intérpretes colocan en este texto, *L'ordre du discours*, el punto de inflexión en la obra de Foucault, el momento en que entra en escena el tema del poder, dejando de entenderse el discurso como una instancia autónoma, en la línea del estructuralismo, y concibiéndose en conexión con las prácticas sociales.⁶⁴ Sin embargo, ya se ha mostrado cómo el interés inicial de Foucault

63 Sobre las reglas de formación como condiciones de existencia, ver AS,53, 61, 83, 143 (ed. esp., 62-3, 73, 102, 183).

64 Así hace por ejemplo Mark Poster en su obra *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 23. Dreyfus y Rabinow, en su importante obra, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982), señalan la manera un poco confusa en que en

por el lenguaje lo es por su existencia histórica como práctica discursiva. Por ese motivo, si *L'archéologie du savoir* ha definido un proyecto de "descripción pura de los hechos discursivos", llevando a cabo una labor de desbroce para sacar a relucir las condiciones de existencia real de los discursos, no soslaya, sino que plantea explícitamente la *cuestión del poder*. En esa obra afirma Foucault:

...aparece [el discurso] como un bien -finito, limitado, deseable, útil- que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de ejercicio (*mise en œuvre*); un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus "aplicaciones prácticas") la *cuestión del poder*; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política. (AS,158; ed.esp.204; subrayado nuestro)

Pero al decir que el discurso posee un carácter estratégico, es decir, al considerarlo como una práctica, ¿en qué queda la peculiaridad de los *enunciados* que lo componen y que la arqueología tenía por misión describir?

El enunciado no puede ser definido, según Foucault, como una unidad del mismo tipo que una frase, una proposición o un acto de habla (*speech act*). Para la gramática, la lógica, o la pragmática, el enunciado sólo es el "resto" de su análisis, un elemento residual.⁶⁵ Más aún, el enunciado no se define por su referencia a la existencia de signos; la lengua y, con ella, los signos que la componen, no existen sino porque hay enunciados. Su existencia se parece a la de cualquier objeto dado a la percepción. Sin embargo, el enunciado no posee los límites precisos y la independencia de un objeto tal (el enunciado está compuesto de signos que se definen dentro del sistema lingüístico): "es [el enunciado], en su modo de ser singular (ni completamente lingüístico, ni exclusivamente material)..." (AS,114; ed.esp.144). Esto hace del enunciado una *función*, no una unidad, ni una estructura; una "función de existencia"⁶⁶ que atraviesa diversas unidades o dominios (la frase, la proposición, los actos de habla), permitiendo que éstos aparezcan de forma concreta y espacio-temporal.

Es característico de la función enunciativa (es decir, condición para que una secuencia de elementos lingüísticos pueda ser considerada un

L'ordre du discours se plantea el nuevo interés por las prácticas y por el poder. Estos autores señalan como punto inicial de la nueva metodología el ensayo "Nietzsche, la gènealogie, l'histoire" (1971). Sin embargo, parece una mala comprensión afirmar que hasta la *L'Archéologie du savoir*, "La metodología de Foucault opta de la misma forma por la teoría en detrimento de la práctica" (ed. francesa: Michel Foucault. *Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1987, p. 152).

65 Cfr., para las diferencias entre el enunciado, la frase, la proposición y el acto de habla, AS,106-112 (ed.esp.,132-140).

66 Cfr. AS,115; ed.esp.,145.

enunciado) tener una existencia material. Esta materialidad no es el sustrato de una figura en sí misma ideal, sino que es constitutiva del enunciado: "...hace falta que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha. Y cuando estos requisitos se modifican, él mismo cambia de identidad" (AS,133; ed.esp.,169). Foucault considera que este régimen del enunciado es el de una "*materialidad repetible*" (*matérialité répétable*) distinta de la simple materialidad sensible (localizada espacio-temporalmente), y perteneciente, más bien, al orden de la institución: "define unas *posibilidades de reinscripción y de transcripción* (...) más que unas individualidades limitadas y perecederas" (AS,136; ed.esp.,173). Un ejemplo de esta pertenencia de la materialidad del enunciado al orden de la institución sería el de la frase que un novelista pronuncia en un momento cualquiera de su vida diaria y que, luego, hace figurar en su novela como atribuida a un personaje, o a la voz anónima del narrador: en ambos casos no se trata del mismo enunciado; su identidad ha cambiado en interacción con un régimen complejo de instituciones.⁶⁷

Además, la identidad de un enunciado está sometida a otras condiciones: las impuestas por el conjunto de los demás enunciados entre los que figura, por el dominio de su utilización, así como por las funciones que debe desempeñar. Su identidad es, por tanto, "relativa", más aún, casi se podría decir, "paradójica":⁶⁸ el enunciado no es, ni un acontecimiento que esté tan completamente ligado a las coordenadas espacio-temporales de su aparición que no pueda ser sino apenas recordado, ni una forma ideal que pueda ser siempre actualizada o encarnada en una materia en sí misma indiferente.

Es esta *materialidad repetible* del enunciado, su pertenencia al orden de la institución, lo que constituye su peculiaridad y lo que, en la raíz, da cuenta del valor estratégico o práctico del discurso:

El enunciado es un "algo" material porque su identidad depende de instituciones materiales, no porque pueda ser asimilado a un hecho físico. El enunciado pertenece al orden de la praxis y su repetibilidad no es, ni la de las cosas físicas en la memoria (especie de espejo en el que éstas son traídas a la presencia), ni la de los entes ideales que son plasmados en la materia como si fueran formas (tal como el carpintero construye la lanzadera mirando su *eidos*), sino la de los bienes que son producidos, utilizados, poseídos, etc., por los hombres:

Esta materialidad repetible que caracteriza la función enunciativa hace aparecer el enunciado como un objeto específico y paradójico, pero como un objeto, a pesar de todo, entre todos los que los hombres producen, manipulan utilizan,

67 Sobre la materialidad del discurso, cfr. además: "A verdade e as formas jurídicas", en *DÉ*,II,632-3, 645 (en ed.esp.,VFJ, 156-7, 173); Kremer-Marietti, A., "De la matérialité du discours saisi dans l'institution", en *Revue internationale de philosophie*, vol. 44, nº 173, 2/1990, pp. 241-261.

68 Cfr. AS,137-8 (ed.esp.,175-176).

transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen, y eventualmente destruyen.(...) Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contestaciones (*contestations*) y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad. (AS,138; ed.esp.,176-7)

Este paradójico estatuto del enunciado se manifiesta en la dualidad en que cabe entenderlo: "enunciado-acontecimiento" y "enunciado-cosa".⁶⁹

Los enunciados poseen el carácter propio de los *acontecimientos* (*événements*), es decir, el aparecer, emerger en su existencia singular, en un lugar y tiempo determinados. Por eso, la cuestión que, desde el principio, planteaba *L'archéologie du savoir* como tarea propia de la descripción de los acontecimientos del discurso era: "¿cómo puede ser que haya aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?" (AS,39; ed.esp.,44). En este mismo sentido, las reglas de formación (que la descripción ha ido definiendo) hay que entenderlas como condiciones de aparición o emergencia⁷⁰ que, por tanto, definen la singularidad del enunciado refiriéndolo (como se ha visto) a una red de relaciones que constituían el sistema de formación-dispersión. De este modo, definen, para el enunciado-acontecimiento, el "sistema de su enunciabilidad".⁷¹

Pero los enunciados también poseen el carácter propio de las *cosas* (*choses*), es decir, la posibilidad de ser utilizadas, de funcionar, de apropiarse de ellas, etc. La existencia de los enunciados, en este sentido de "cosas", es también una existencia regulada, sometida a condiciones. Antes se ha visto que las reglas de formación hay que entenderlas como condiciones de apropiación, reglas de funcionamiento. De esta manera, aportan, para los enunciados, el "sistema de su funcionamiento".⁷²

El enunciado, como acontecimiento, parece estar ligado sólo al instante fugaz de su aparición; su singularidad, parece entregarlo a la libertad ejercida por su creador. Como cosa, el enunciado parece vertido a una existencia

69 Se puede ver, para esta diferenciación: AS,169-171 (ed.esp.,218-221); "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,707, 708 (ed.esp. en *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., pp. 235, 237, respectivamente); OD,10, 38 (ed.esp.,11, 32).

70 Este sentido de "reglas de formación" puede verse en AS,60-1, 62 (ed.esp.,72, 74, respectivamente).

71 Cfr. AS,170 (ed.esp.,220).

72 *Ibíd.*, p.171 (ed.esp.,220). No parece, por ello, justo, el juicio de Habermas, según el cual, "estas reglas [las reglas de formación de los discursos] sólo pueden hacer comprensible un discurso en punto a sus condiciones de posibilidad; mas no bastan para explicar la práctica discursiva en su funcionamiento efectivo" (*El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 321).

perdurable por ser objeto de manipulación y de transformación. Esta dualidad del enunciado, así expresada en el extremo, realmente, tiene su lugar definido, según Foucault, entre los dos límites citados: el *olvido* y la *tradición*. El enunciado, no por remitir a una forma de permanencia, lleva consigo la carga de la tradición; tampoco, por tener una existencia fugaz, está condenado al olvido. Entre ambos polos, el enunciado aparece como un acontecimiento repetible, algo que subsiste y se transforma. Tanto una cosa, como la otra, son posibles por las reglas de formación-funcionamiento de una práctica discursiva.⁷³

En el nivel más fino de análisis, el de la función enunciativa, se encuentra, por tanto, la imbricación del discurso con la praxis. La materialidad dual del enunciado, acontecimiento y cosa, no hace sino dar cuenta de este hecho que, desde el comienzo, provocaba nuestra perplejidad: "existe el lenguaje".

La tarea que Foucault se propone llevar a cabo es hacer aparecer los discursos en sus conexiones estratégicas.⁷⁴ Los mismos discursos son concebidos como *juegos estratégicos*. Así los entiende Foucault en la primera de las conferencias pronunciadas en la Universidad de Río de Janeiro, en Mayo de 1973, publicadas como *A verdade e as formas jurídicas*: los discursos han de considerarse como "juegos (*jeux*), *games*, juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y evitación (*esquive*), así como de lucha" (en *DÉ*,II,539; en ed.esp.,*VFJ*, 15).⁷⁵ Por eso, el lugar del

73 Cfr. *AS*,171 (ed.esp.,221). Quizás es conveniente citar un fragmento de *L'ordre du discours* donde vincula estas dos dimensiones del enunciado, su carácter de acontecimiento y su materialidad, en la línea de la "metafísica" del simulacro de Deleuze: "¿qué estatuto hay que dar a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Con seguridad el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni cualidad, ni proceso; el acontecimiento no es del orden de los cuerpos. Y sin embargo no es en absoluto inmaterial; es siempre al nivel de la materialidad como cobra efecto (...); no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal" (pp. 59-60; ed.esp., 47-48). Cfr. también, sobre esto, "Theatrum philosophicum", en *DÉ*,II,79-83 (en *Critique*, nº 282, noviembre 1970, pp. 888-892). Más adelante, al analizar el concepto de acontecimiento histórico, mostraremos las implicaciones ontológicas de este análisis arqueológico.

74 Así lo declara Foucault en la entrevista "Entretien sur la prison: Le livre et sa méthode", 1975 (aparecida en *Magazine Littéraire*, nº 101, junio, 1975, pp. 27-33; en castellano en *MP*, 87-101, cfr. p. 88), en *DÉ*,II,741.

75 En este interés por el discurso como "juego estratégico", Foucault reconoce la influencia de "las investigaciones realizadas por los anglo-americanos" (p. 539; ed.esp.,15); en la página 631 (ed.esp.,154) cita en concreto a Wittgenstein, Austin, Strawson y Searle. Sin embargo, Foucault enseguida sitúa su planteamiento en relación al de la filosofía del lenguaje ordinario: "lo que me parece un poco limitado en el análisis de Searle, Strawson, etc., es que los análisis de la estrategia de un discurso que se hacen alrededor de una taza de té, en un salón de Oxford,

discurso son las prácticas sociales: el discurso es "un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales" (DÉ,II,540; ed.esp.,VFJ, 17).

En este contexto Foucault reivindica la concepción sofística del lenguaje. Para los sofistas, el discurso no está disociado del ejercicio del poder, sino que, al contrario, es concebido como algo eficaz que posee una dimensión estratégica. Con ello, los sofistas sostienen la idea de que el logos tiene una existencia material, lo cual implica que, una vez que algo se dice, permanece dicho como un acontecimiento cuya ocurrencia es insoslayable. Es el mismo problema de la materialidad del enunciado que, según hemos visto, sale a relucir una vez se pone entre paréntesis la negación de la realidad del discurso. La rehabilitación de los sofistas está vinculada, para Foucault, con esta idea de que el lenguaje posee una materialidad propia: "Me parece que tenemos ahí -afirma-, cuando abordamos el problema de la materialidad del lenguaje, una especie de retorno al tema de la sofística" (op. cit., en DÉ,II,645; en ed.esp.,VFJ, 173).⁷⁶

Esta concepción de un discurso vinculado al poder y la materialidad fue abandonada a partir de Sócrates y Platón. Para ellos, la realidad del discurso está en lo que *dice*, en su intención de verdad. En ellos se consuma el "paso del poder a la memoria" (ibíd., en DÉ,II,632; en ed.esp.,VFJ, 156), ya que el logos es concebido como ejercicio de memoria y, por tanto, como algo inmaterial:

La materialidad del discurso, el carácter fáctico (*factuel*) del discurso, la relación entre discurso y poder, todo eso me parece un núcleo de ideas que eran profundamente interesantes y que el platonismo y el socratismo han rechazado totalmente en provecho de una cierta concepción del saber.⁷⁷

Vemos, por tanto, que, según Foucault, el análisis estratégico de los discursos lleva a plantear la vinculación que existe entre discurso y poder. Ésta no es, en absoluto, accidental. La relación entre discurso y poder es *inmanente*. Foucault habla, en este sentido, de la existencia de un "régimen

no conciernen más que a juegos estratégicos que son interesantes, pero que me parecen profundamente limitados. El problema sería saber si no se puede estudiar la estrategia del discurso en un contexto histórico más real, o en el interior de prácticas que son de una especie diferente de la de las conversaciones de salón" (DÉ,II,631-2; ed.esp.,VFJ,154-5).

⁷⁶ Ver también sobre esto: en la misma obra, DÉ,II,632-4 (en ed.esp.,VFJ, 155-157); en OD,17-23, 64 (ed.esp.,16-20, 51).

⁷⁷ Ibíd., en DÉ,II,633 (en ed.esp.,VFJ,156). K. O. Apel ha señalado, aunque con intenciones distintas, la devaluación crítica que sufre el fenómeno lingüístico cuando es reducido, a partir de Platón, a la función de designación (cfr. *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 319 ss.).

interior de poder" propio de un discurso.⁷⁸ Foucault ha criticado la idea que *L'ordre du discours* dejaba entender de que las relaciones entre discurso y poder son negativas, que los mecanismos de poder condicionan, distorsionan o enrarecen el discurso. Las relaciones entre discurso y poder son *positivas*. La táctica y la estrategia son mecanismos positivos que articulan discurso y poder,⁷⁹ de tal modo que, por estos mismos mecanismos, el discurso desarrolla su productividad. En *La volonté de savoir* (1976), Foucault define los discursos como elementos tácticos que juegan en el interior de una estrategia. Dos niveles los caracterizan:

...su *productividad táctica* (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su *integración estratégica* (qué coyuntura y qué relación de fuerzas hace necesaria su utilización en tal o cual episodio de los enfrentamientos diversos que se producen). (VS,135; ed.esp.,124)⁸⁰

La articulación de discurso y poder hay que entenderla en el siguiente sentido: los discursos pertenecen a un conjunto de prácticas con el que forman una red o sistema (*reseau, ensemble*) al que pertenecen tanto prácticas discursivas como no-discursivas. La acción de este conjunto de prácticas interrelacionadas sobre los discursos es lo que pone en marcha los procesos de transformación (y formación) a que éstos están sometidos. La transformación de un discurso no responde ni a un descubrimiento individual, ni a un cambio de mentalidad. No es un cambio de contenido, ni de la forma teórica del discurso: "lo que está en cuestión es lo que *rige* los enunciados y la manera en que se *rigen* unos a otros...".⁸¹ La transformación de un discurso está ligada a modificaciones diversas que se producen en varios niveles: fuera del discurso (en las instituciones, las relaciones sociales, los procesos de producción, etc), en el discurso (en las formas de determinación de los objetos, en el ajusta-

78 Cfr. "Entrevista a Michel Foucault", 1977, en DÉ,III,143-4 (en ed.esp.,MP, 178). La idea de tácticas de poder inmanentes al discurso puede verse en VS,94, 128-9 (ed.esp.,88, 118-9, respectivamente).

79 Cfr. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieure des corps", 1977 (entrevista con L. Finas, aparecida en *La Quinzaine Littéraire*, n° 247, 1-15 enero 1977, pp. 4-6), en DÉ,III,229 (en ed.esp., MP, 154).

80 El subrayado es nuestro. Sobre la diferencia entre táctica y estrategia, cfr. VS,132 (ed.esp.,121).

81 "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,143 (ed.esp.,MP,178). El ejemplo utilizado por Foucault en este texto es el de la transformación del discurso médico en el siglo XIX. Era también el mismo ejemplo utilizado en "Réponse à une question", donde trata el tema de las transformaciones de las prácticas discursivas en su correlación con otras prácticas (cfr. en DÉ,I,690-1;ed.esp., pp. 38-40), y en AS,212 (ed.esp.,272).

miento de los conceptos...), o al lado del discurso (en otras prácticas discursivas).⁸²

El "régimen" o "economía" de los discursos, es decir, sus conexiones estratégicas con otras prácticas, determina incluso lo que los discursos dicen:

Es la "economía" de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que pone en acción, los efectos de poder que los subtienden y que ellos vehiculan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen. (VS,92; ed.esp.,86)

Sin embargo hay que tener cuidado de no entender la relación entre los discursos y otras prácticas sociales como una relación inmediata de *expresión*. Los enunciados de un discurso no pueden ser considerados como simple expresión de una relación económica o social. Foucault ha intentado mostrar desde el principio, precisamente, que el discurso tiene una realidad propia, que tiene una historia autónoma. Las prácticas con las que un discurso entra en relación, y a cuyo conjunto pertenece, operan sobre las condiciones de existencia y los sistemas de funcionamiento del discurso, no sobre su sentido o su forma. Pero, a su vez, las transformaciones que se dan en el modo de existencia y funcionamiento de un discurso, no "se traducen" o "se expresan" en sus conceptos o sus enunciados, sino que afectan a sus reglas de formación.⁸³ Las prácticas que entran en relación con el discurso no transforman sus objetos, ni los modos de enunciación, ni los conceptos, etc., sino el *sistema de formación* de los objetos, de los sujetos, los conceptos...

Tampoco puede entenderse la relación entre lo discursivo y lo no-discursivo como relación de *causalidad*. No se trata de que los procesos económicos, sociales, etc. causen, a través del intermediario (*relais*) de la conciencia de los sujetos, unos discursos determinados. En lugar del concepto de causalidad, a Foucault parece más adecuado el de "correlación".⁸⁴ Por ello,

82 Cfr. "La volonté de savoir" (resumen del curso 70-1 en el Collège de France), en RC, 10-11. Cfr. también, "Réponse à une question", en DÉ,I,680 (ed.esp.,22), donde habla del juego de "dependencias" que se dan entre las transformaciones que afectan a un discurso: dependencias "intradiscursivas", "interdiscursivas" y "extradiscursivas".

83 Véase "Réponse à une question", en DÉ,I,689-691 (ed.esp.,pp. 38-40). Cfr. también, AS,213-4 (ed.esp.,275-6).

84 Cfr. "Réponse à une question", en DÉ,I, (ed.esp.,22): "Quisiera sustituir la simplicidad uniforme de asignaciones de causalidad por este juego de dependencias; y levantando el privilegio indefinidamente reconducido de la causa, hacer aparecer *el haz polimorfo de las correlaciones*". Como se verá más adelante, la metodología de "eventualización" (*événementialisation*) será precisamente descrita como la construcción de un sistema de inteligibilidad "polimorfo" y de complejidad creciente, a diferencia de las explicaciones causales al uso que son reductivas a un principio unitario.

Foucault diferencia el análisis discursivo tanto del análisis simbólico, como del análisis causal.⁸⁵ No intenta aislar mecanismos de causalidad, ni determinar lo que se expresa en un conjunto de hechos enunciativos, sino que "intenta determinar cómo las reglas de formación de que depende (...) pueden estar ligadas a sistemas no discursivos: busca definir unas formas específicas de articulación" (AS,212; ed.esp.,272). Es más, según Foucault, sólo desde lugar definido por el campo de relaciones que caracteriza a una formación discursiva, pueden ser determinadas las simbolizaciones (cómo una práctica influye en el sentido de un discurso) y los efectos (cómo una práctica es causa de un determinado discurso).

Las relaciones estratégicas que se establecen entre los discursos y otras prácticas no discursivas no son, ni relaciones de sentido, internas al discurso, ni relaciones reales, externas a él. Ya decíamos que son relaciones situadas "en el límite del discurso". Son, afirma Foucault, "...relaciones mucho menos 'inmediatas' que la expresión, pero mucho más directas que las de una causalidad relevada (*relayée*) por la conciencia de los sujetos parlantes" (AS,213; ed.esp.,274). El "límite" del discurso designa el supuesto lugar donde el discurso y las otras prácticas se anudan en una conexión estratégica. Por supuesto, hablar de un "límite" del discurso no aclara satisfactoriamente la cuestión. Esta metáfora espacial indica un problema (aunque no necesariamente una objeción a Foucault): el problema de si hay o no una realidad determinante o eficaz causalmente; la causalidad supone la exterioridad de lo que causa sobre lo causado. Ahora bien, en Foucault, lo extradiscursivo actúa sobre lo discursivo *en* el discurso, no causándolo materialmente. Y lo discursivo mantiene relaciones estratégicas, de exterioridad, con instancias no discursivas. El discurso se comporta, a la vez, como un interior y un exterior en relación a lo no-discursivo. Es un interior porque no es su efecto causal; es un exterior porque está con él en una conexión que no es de sentido, sino estratégica. Y la estrategia no anula, sino que supone, la heterogeneidad de las prácticas, su irreductibilidad a una instancia determinante. La idea marxista de una determinación en última instancia queda desbancada, al igual que la de ideología. El problema de saber qué es lo determinante se ve sustituido por el de la descripción de las formas de articulación que hacen inteligibles las prácticas.⁸⁶

El "régimen de prácticas", en que entra a formar parte el discurso, tiene su propia racionalidad: "...su regularidad propia, su lógica, su estrategia,

⁸⁵ Las diferencias entre el análisis discursivo y los análisis simbólico y causal, pueden encontrarse en AS,212-5 (ed.esp.,272-7).

⁸⁶ Paul Veyne en su estudio "Foucault révolutionne l'histoire" (en op. cit., pp. 239-240), hace ver cómo, para Foucault, no hay un "acontecimiento en última instancia" (*événement en dernière instance*), ya que sería una contradicción en los términos.

su evidencia, su 'razón'".⁸⁷ Es esta "lógica" la que el análisis estratégico de los discursos pretende sacar a relucir. Cuando Foucault ha mostrado su interés por el sistema, lo que ha supuesto su acercamiento al estructuralismo, era este aspecto el que solicitaba su atención: sacar a la luz, como afirma Veyne, "la parte sumergida del iceberg".⁸⁸ Es cierto que el mismo Foucault reconoce la imprecisión en la que se mueven, sobre este punto, sus trabajos iniciales:

Pero lo que faltaba a mi trabajo, era este problema del "régimen discursivo", de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo así como el paradigma. En el punto de confluencia de la *Histoire de la folie* y de *Les mots et les choses* estaba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal." ("Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,144; en ed.esp.,MP, 178-9)

Histoire de la folie y *Naissance de la clinique* abordan preferentemente un eje "vertical" de la descripción, el de las relaciones entre ámbitos discursivos y no discursivos. Allí ya se mostró la autonomía de los discursos pero sólo con el interés de relacionarlos con otras prácticas de naturaleza no-discursiva. En *Les mots et les choses*, sin embargo, Foucault ha recurrido a un eje "horizontal" de la descripción en el que se buscaban los isomorfismos de los discursos, sus modelos teóricos comunes en una época.⁸⁹ El análisis estratégico del discurso se encuentra, como afirmaba el mismo Foucault, en el "punto de convergencia" de estos dos ejes de la descripción. Sin embargo, las dimensiones vertical y horizontal de la descripción han estado, por lo habitual, mezcladas. Son más bien idealizaciones (que Foucault mismo utiliza al hablar de su trabajo) de un procedimiento, quizás al principio titubeante, de análisis crítico del saber en que se ponían en cuestión los conceptos rectores de ciencia/ideología, infraestructura/superestructura, teoría/praxis.

Foucault ha insistido cada vez más en que el objetivo de su análisis son

87 "Table ronde du 20 mai 1978" (aparecida en Perrot, M. -ed.-, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, París, Éd. du Seuil, 1980, pp. 40-56; cfr. p. 42), en DÉ,IV,22.

88 Cfr. Veyne, op. cit., pp. 207, 219, etc.

89 Cfr. "Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ,I,590-1 (en ed.esp., *El libro de los otros*, pp. 67-8). Allí Foucault describe los dos ejes de la descripción de este modo. Esta distinción de dos ejes, vertical y horizontal, de la descripción se retoma más tarde, en la primera redacción que hizo Foucault de la introducción a *Histoire de la sexualité*, en DÉ,IV,581-2. Ver también NC,202 (ed.esp.,279) ("investigación vertical"); HF,40 (ed.esp., vol I, p.52) ("dimensión vertical").

las prácticas,⁹⁰ no las instituciones, ni las teorías, ni las ideologías. Se trata de analizar su sistematicidad, su lógica, que no es otra que la de la táctica y la estrategia. Aquí encuentran las prácticas su inteligibilidad. La forma particular en que Foucault aborda estos "ensembles" de prácticas es la de su "conversión en acontecimiento" o "eventualización" (*évènementialisation*). Así la denomina en la obra colectiva *L'impossible prison* (1980). Ya se ha dicho que el primer objetivo del análisis de los discursos era sacar a la luz el carácter de acontecimiento del discurso. Este procedimiento tiene como efecto "el aligeramiento de la pesantez causal", lo que Foucault llama "desmultiplicación causal", que consiste en analizar el acontecimiento en relación con los múltiples procesos que lo constituyen: "...reencontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias, etc...";⁹¹ todo ello construye alrededor del acontecimiento un "poliedro de inteligibilidad" que siempre puede ser completado, aunque, al mismo tiempo, deja de determinarlo en el sentido de una necesidad única. El desarrollo del análisis implica, entonces, un "polimorfismo creciente": de los elementos que se relacionan, de las mismas relaciones descritas, de los dominios de referencia, etc.

El análisis de los discursos, cuyo sentido inicial era el de desarrollar una investigación histórica y crítica sobre el saber, se ve conducido, a través de la mostración del carácter estratégico del discurso y su vinculación inmanente al poder, a un análisis complejo de conjuntos de prácticas. ¿En qué posición queda el saber dentro de este paisaje un tanto disperso que forman las prácticas y sus estrategias?

E. La concepción arqueológica del saber.

Cuando, para un discurso, están determinadas las reglas referentes a la formación de sus objetos, sus modalidades enunciativas, sus conceptos y sus elecciones estratégicas, entonces, ese discurso, puede individualizarse como una *formación discursiva*. Ésta es la *ley* del grupo de enunciados que la

90 Así, por ejemplo, en el importante texto en que Foucault, bajo el pseudónimo de Maurice Florence, hace una síntesis de su trayectoria e intereses intelectuales, afirma como "principio de método" el de "dirigirse, como dominio de análisis, a las 'prácticas'" ("Foucault", 1984, aparecido en *Dictionnaire des philosophes*, París, P.U.F., 1984, pp. 942-4; cfr. p. 943; en *DÉ*, IV, 634-5). Ver también "What is Enlightenment?", 1984 (texto aparecido primero en inglés en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; cfr. p. 48), en *DÉ*, IV, 576; "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 22 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 42).

91 "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 23 (en *L'impossible prison*, p. 44). Cfr. sobre la *évènementialisation*: op. cit., pp. 23-5 (en la obra colectiva, pp. 43-6); "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]", 1978, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84º, abril-junio de 1990, pp. 35-63, ver en especial las pp. 48-53.

componen, los cuales quedan individualizados, como grupo, por su referencia a un mismo sistema de formación. La ley de los enunciados no es un principio de construcción aplicable universalmente (como lo serían las leyes de la lengua respecto de las frases, o las leyes de la lógica respecto a las proposiciones), sino un "principio de dispersión",⁹² una "ley de coexistencia"⁹³ que no es distinta del conjunto de dependencias a que están sujetos los enunciados pertenecientes a una formación discursiva. De este modo, la regularidad de los enunciados no está determinada por reglas pertenecientes a un nivel superior normativo, sino que se sitúa al nivel de su existencia contingente; es una ley que no expresa necesidad, sino regularidad de hecho.

Por otro lado, la formación discursiva, siendo la ley de los enunciados que pertenecen a ella, no debe ser considerada como un espacio homogéneo, idéntico a sí mismo, donde se resuelven las contradicciones y se liman sus asperezas. Es, más bien, un "espacio de disensiones múltiples",⁹⁴ respecto del cual se trata, para el análisis arqueológico, de describir el lugar, la especificidad, la función de las contradicciones sin llegar a reducirlas ligándolas a la unidad indiferente del logos.

La arqueología, cuando era aplicada al análisis del saber bajo la forma del análisis de distintos tipos de discursos, realizaba esta operación: individualizar un grupo de enunciados como una formación discursiva. De esta manera era posible hablar del "discurso clínico", del "discurso económico", del "discurso psiquiátrico", etc. Las tentativas de un análisis tal han sido realizadas en las obras *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*. En ellas, partiendo empírica y provisionalmente de figuras establecidas por diversos criterios irreflexivos (tales como "psiquiatría", "medicina clínica" o "ciencias humanas"), se ha pretendido construir nuevas unidades que diesen cuenta de las modalidades de aparición y existencia de los diversos discursos, de su relación compleja y regular.

El análisis de los discursos y/o de los enunciados, al definir el sistema cuádruple de reglas de formación de un discurso, define lo que Foucault llama su "*positividad*" (*positivité*). Es ésta la que asegura el agrupamiento unitario de las formaciones discursivas en un sistema reglado de diferencias y de dispersio-

92 Cfr. AS,141 (ed.esp.,181).

93 *Ibíd.*,153 (ed.esp.,197). Esta concepción de la formación discursiva como ley contingente de los enunciados que la componen, situada, pues, en el mismo plano singular que ellos, es coherente con el carácter plural del discurso. No se puede hablar de discurso en general, sino de *discursos*. Foucault mismo reconoce que su intención no es hacer una descripción total, exhaustiva del "lenguaje" (cfr. AS,142; ed.esp.,182).

94 Cfr. AS,203 (ed.esp.,262).

nes.⁹⁵

La "positividad" de los discursos, es decir, el sistema que establece sus condiciones de existencia histórica, es lo que el análisis discursivo intenta hacer aparecer desde el comienzo. Ahora puede dársele un contenido más concreto al concepto de "*a priori* histórico" que, al principio, veíamos era el objeto de la arqueología: la positividad de un discurso es su *a priori* histórico. Tras la desconstrucción de las unidades antiguas que agrupaban los discursos y su posterior reconstrucción, sale a relucir la realidad de los discursos, por lo habitual negada, en forma de positividad. Foucault considera incluso que, por la atención a esta propiedad de los discursos, él puede ser considerado "positivista":

Analizar una formación discursiva (...) es definir el tipo de positividad de un discurso. Si, al sustituir la búsqueda de totalidades por el análisis de la escasez (*rareté*), el tema del fundamento trascendental por la descripción de las relaciones de exterioridad, la búsqueda del origen por el análisis de las acumulaciones, se es un positivista, pues bien, yo soy un positivista afortunado... (AS,164; ed.esp.,213).

Pero no hay que entender la positividad del discurso como el dato positivista. Una vez que se ha mostrado el carácter estratégico de los discursos, su pertenencia al conjunto de las prácticas sociales, la existencia positiva de los discursos queda definida de un modo adecuado. La positividad de un discurso, al entenderse como su sistema de formación en el que entran como elementos formadores las relaciones con instancias prácticas no-discursivas, incluye, como definidor de la realidad del discurso, lo no-discursivo. Lo que define al discurso es su carácter relacional. La realidad del discurso es su relación con el poder.

El dominio de los enunciados, articulados de este modo por *a priori* históricos, forma lo que Foucault llama un *archivo* (*archive*). Éste no es una suma de textos que se han guardado como testimonios del pasado, sino "el juego de reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su anulación (*effacement*), su existencia paradójica de *acontecimientos* y de *cosas*" ("Réponse au Cercle d' épistémologie", en DÉ,I,708; ed.esp.,237). El archivo es lo que hace que las cosas dichas no hayan surgido (y se reduzcan a ello, por tanto) sólo de las leyes del pensamiento de los sujetos, o debido a las circunstancias externas. En ese sentido, el archivo es "la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares" (AS,170; ed.esp.,219). Que "lo dicho" se someta a ley debe entenderse en dos sentidos.

⁹⁵ Véase, sobre el concepto de "positividad": AS,164 (ed.esp.,212); "Réponse au Cercle d' épistémologie", en DÉ,I,719 (en ed.esp., p. 253); "Réponse à une question", en DÉ,I,692 (en ed.esp., pp. 41-2); sobre la "positividad" como lo que asegura la "unidad" de una formación discursiva, se puede ver: AS,166 (ed.esp.,214); "Réponse au Cercle d' épistémologie", en DÉ,I,722-3 (en ed.esp.,257-8).

Se trata, en primer lugar, de que no se puede decir en cualquier época o cultura cualquier cosa. Esto es afirmado en un contexto anti-objetivista: para poder hablar de algo, no basta con abrir los ojos y mirar atentamente, sino que la existencia de los objetos no es previa al discurso que habla de ellos.⁹⁶ Hay, por tanto, condiciones de posibilidad discursivas para la formación de objetos y, con ello, un límite para aquello de lo que se puede hablar. Pero, en segundo lugar, "lo dicho" se somete a ley en el sentido de que, de entre las cosas que pueden ser dichas, sólo unas pocas lo son efectivamente. Esta idea responde a la crítica foucaultiana de la concepción hermenéutica del lenguaje, como plétora de significaciones. Por contra, una "ley de escasez (*rareté*)" pesa sobre los enunciados, poniendo en juego el principio de que "jamás se ha dicho todo".⁹⁷ En la afirmación de que no se puede hablar de cualquier cosa encontramos una restricción que se ejerce sobre una hipotética realidad, referida por el lenguaje en cada época de formas diferentes. Pero no se trata de que la realidad sea desvelada progresivamente por el lenguaje, siendo cada época el límite de su incorporación al saber.⁹⁸ En la afirmación de que no se dice jamás todo en una época determinada, opera la diferencia entre lo virtual y lo efectivo. El dominio de los enunciados no es el de la simple virtualidad significativa, de las intenciones, o del texto que circula por debajo de lo dicho, sino el de "lo que se dice" de hecho. Esto implica una restricción respecto al ámbito del lenguaje en general, una limitación del análisis a la región definida por la aparición de los enunciados efectivamente existentes con exclusión de todos los demás.

El archivo, además de reglar la aparición de los acontecimientos

⁹⁶ Ver AS,61 (ed.esp.,73).

⁹⁷ Ver AS,156 (ed.esp.,201).

⁹⁸ Este último podría ser el sentido de la fórmula hegeliana *nadie puede saltar por sobre su tiempo* (Prefacio a la *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985, p. 16). Esta fórmula podría verse como la negación de las dos afirmaciones foucaultianas citadas arriba: La idea hegeliana lleva consigo la tesis de que el presente es el horizonte absoluto del saber. En el hipotético fin de la historia, el saber absoluto sería, expresado en términos de Foucault, la posibilidad de hablar acerca de cualquier cosa (toda realidad es sometida al logos) y de realizar la formulación efectiva de todo lo que es posible decir. Osea, *se puede decir todo acerca de todo* en el saber absoluto. Por el contrario, en el saber foucaultiano, *sólo se dice algo acerca de algunas cosas*. Las dos tesis de Foucault que especifican el tipo de legalidad del archivo y, en definitiva, su concepción del saber, pueden ser consideradas la antítesis de la fórmula hegeliana acerca del presente histórico (sobre las concepciones hegeliana y foucaultiana del presente, se tratará extensamente más adelante). Deleuze, en lo que parece ser la confusión de las dos afirmaciones de Foucault citadas, dice que "el principio histórico más importante de Foucault" es la idea de que "en cada época siempre se diga todo" (Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., p. 82). Afirma esto en el sentido de que "no hay secreto" detrás de los enunciados efectivamente existentes y, es cierto, esto es algo en lo que Foucault insiste. Pero interpretarlo como lo hace Deleuze, es acercar peligrosamente la arqueología a la fenomenología hegeliana.

discursivos, es el dominio de los enunciados en tanto elementos existentes en una cultura, elementos que funcionan, se transforman y se acumulan.⁹⁹ Define, por tanto, los sistemas de enunciabilidad y de funcionamiento de los enunciados. La arqueología del saber no hace, entonces, referencia sino al archivo, es "la ciencia de este archivo".¹⁰⁰ No busca el *arché*, comienzo absoluto de los acontecimientos, sino que describe el dominio en que el discurso está ya siempre comenzado y, ella misma, es una escritura sobre lo ya escrito:

Ella [la arqueología] no es nada más y ninguna otra cosa que una *reescritura*: es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, *una transformación de lo que ha sido ya escrito*. No es el retorno al secreto mismo del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto. (AS,183; ed.esp.,235; subrayado nuestro)

Desde esta perspectiva metodológica, una vez a flote la positividad de los discursos y establecida la arqueología como ciencia del archivo, puede redefinirse en un sentido más preciso el *saber (savoir)*:

El saber no es una suma de conocimientos -pues de éstos siempre puede decirse si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes; ninguna de estas distinciones es pertinente para

99 "Entiendo por archivo el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados; y este conjunto de discursos es abordado no sólo como un conjunto de acontecimientos que habrían tenido lugar de una vez por todas y que quedarían en suspenso, en los limbos o en el purgatorio de la historia, sino también como un *conjunto que sigue funcionando, transformándose a través de la historia*, dando la posibilidad de aparecer a otros discursos." ("Michel Foucault explique son dernier livre", entrevista con J.-J. Brochier aparecida en *Magazine Littéraire*, n° 28, abril-mayo 1969, pp. 23-25; en *DÉ*,I,772; subrayado nuestro). En "Sur les façons d'écrire l'histoire": "...mi objeto no es el lenguaje, sino el archivo, es decir, la existencia *acumulada* de los discursos" (en *DÉ*,I,595; ed.esp. en *El libro de los otros*, ed. cit., p. 73; subrayado nuestro). Ver *AS*, "L'a priori historique et l'archive" (pp. 166 ss.; ed.esp., 214 ss.).

100 "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", 1966, en *DÉ*,I,499 (ed.esp. en *El libro de los otros*, ed. cit., p. 11). El origen de la denominación "arqueología" lo sitúa Foucault en Kant. En el texto que escribe para responder a G. Steiner, "Monstrosities in Criticism" (aparecido en *Diacritics*, t.I, n°1, otoño 1971, pp. 57-60), Foucault afirma que el uso que ha dado a esta palabra proviene de la acepción kantiana de una "historia de lo que hace necesaria una cierta forma de pensamiento" (en *DÉ*,II,221). Bernauer ha identificado el texto de Kant en que se basa Foucault para afirmar esto. Es un texto de *Los progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff* (1804): "Una historia filosófica de la filosofía es ella misma posible no histórica o empíricamente, sino racionalmente, es decir, *a priori*. Porque cuando establece hechos de razón, no se los pide prestados al relato histórico, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de *arqueología filosófica (sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie)*" (*Fortschritte der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341; traducción francesa en *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, trad. de L. Guillermit, París, Vrin, 1973, pp. 107-8). Ver Bernauer, J., *Michel Foucault's Force of Flight*, op. cit., p. 202, nota 113.

describir el saber, que es el conjunto de los elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones -*choix*- teóricas) formados a partir de una única y misma positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria.¹⁰¹

El saber es el conjunto de los elementos formados por una práctica discursiva en correlación con otras prácticas: aquello de lo que se puede hablar, el espacio en que el sujeto puede tomar posición para hablar, el campo en que los conceptos aparecen y se transforman y, por último, el juego de la apropiación y utilización del discurso. Estos elementos no pertenecen al ámbito epistemológico, sino al del archivo. No tienen que ver con las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero, sino con las condiciones de existencia, aparición y funcionamiento efectivos de un discurso. Ya se ha insistido en que no definen un conocimiento.¹⁰² De hecho, Foucault afirma que un saber, así entendido, puede intervenir en un campo heterogéneo: "en una ciencia, en una receta técnica, en una institución, en un relato novelesco, en una práctica jurídica o política, etc."¹⁰³ Es, la de Foucault, una *concepción no-epistemológica del saber*.¹⁰⁴ Pero tampoco hay una relación de exclusión entre el ámbito epistemológico y el del saber. La arqueología es una forma de análisis que pretende mostrar cómo se inscriben y funcionan los conocimientos, las ciencias, en el elemento del saber. La relación del saber con las ciencias no es ni de identidad, ni de prefiguración: no se identifica con disciplinas pasadas que no logran llegar a la cientificidad, o con ciencias en vías de formación. Ya se insistió antes en que la relación de las ciencias con el saber es de posibilidad histórica: "el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas, sino el campo de su

101 "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,723 (en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p.258). Cfr. una definición similar en AS,238 (ed. esp.,306).

102 Aunque se defina a partir de elementos de conocimiento: "Esto es lo que yo llamaría el saber: los elementos de conocimiento que, sea cual sea su valor en relación con nosotros, en relación con un espíritu puro, ejercen en el interior de su dominio y en el exterior, unos efectos de poder." ("Qu'est-ce que la critique?", en ed. cit., p. 63). La referencia de este texto a los efectos de poder alude a la dimensión existencial, de emergencia y funcionamiento, que la arqueología busca en el saber.

103 "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,723 (ed. esp.,258); Cfr. también AS,239 (ed. esp.,308).

104 Rorty, en "Foucault y la epistemología" (en Couzens Hoy -ed.-, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 51-60) ha hecho ver que el tema que Foucault esboza en su arqueología está más allá de la epistemología. Sin embargo, piensa Rorty, Foucault se ve enfrentado a un dilema por el que no se contenta con hacer una crítica de la epistemología, sino que desea "hacer algo como epistemología".

historia efectiva".¹⁰⁵

El sujeto del saber no es ninguna actividad constituyente, ninguna instancia trascendental. El saber está referido al conjunto de las prácticas heterogéneas y es, él mismo, heterogéneo y fragmentario. Estas prácticas constituyen toda su sustancia, y no el conocimiento. Por eso, el saber no es aislado por la arqueología como una instancia soberana.¹⁰⁶ Al contrario, hay una imbricación entre el saber y las prácticas discursivas que prueba que la arqueología no se distancia, al llegar al nivel del saber, de la intención de mantenerse en el ámbito de las prácticas sociales. Es en este sentido como Foucault define su investigación en *A verdade e as formas jurídicas*, como estudio de la formación de los dominios de saber a partir de las prácticas sociales, en el interior de una trama histórica. Contrariamente a la tesis marxista, piensa Foucault que las condiciones políticas y económicas de existencia no se imponen desde el exterior al conocimiento, perturbándolo o deformándolo, sino que son constitutivas de los saberes.¹⁰⁷

La concepción arqueológica del saber supone, como confesaba el propio Foucault en la introducción a *L'usage des plaisirs* (1984) un desplazamiento (*déplacement*) por el que, a través del análisis de las prácticas discursivas, se puede "seguir la formación de los saberes escapando al dilema de la ciencia y de la ideología" (UP,10; ed.esp.,8). Foucault descarta utilizar el concepto de "ideología" por varias razones:¹⁰⁸ en primer lugar, la oposición

105 "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,725 (en ed.esp., p. 261).

106 Esta parece ser la interpretación de R. Machado que, en su artículo "Arqueología y epistemología" (en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 15-30) afirma que la arqueología sufre una inflexión en su trayectoria al introducir el concepto de saber como nivel específico del análisis. Esto ocurriría en *Les mots et les choses*. Aquí, por fin, según Machado, la arqueología se transforma en arqueología *del saber*, "dejando enteramente de lado la relación entre los saberes y las estructuras económicas y políticas" (p. 25), refiriendo el saber sólo a sí mismo. Machado habla incluso de que, de esta manera, Foucault pretende "desacreditar toda historia exterior"(loc. cit.). Sin embargo, no es ésta -creemos- la peculiaridad más importante de la arqueología, sino la contraria. De este modo, no habría, como afirma Machado, "curiosamente", "una dirección muy diferente" en las obras posteriores en que Foucault emprende una *genealogía* (cfr. p. 25).

107 Cfr. "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,538-9, 552-3 (en ed.esp.,VFJ, 14, 31-2). Ver también, sobre este asunto "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,147 (en ed.esp.,MP, 181). En "Conversazione con Michel Foucault" (1980), Foucault se refiere a este asunto como la "cuestión esencial": "¿Cómo, aproximadamente, puede surgir un tipo de saber con pretensiones a la cientificidad a partir de una práctica real?"(en DÉ,IV,68; en ed.ing., *Remarks on Marx*, ed. cit., p. 102).

108 Ver, sobre las razones del rechazo del concepto de ideología, "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,148 (en ed.esp.,MP,181-2); en general, sobre el concepto de ideología: AS,240-3 (ed.esp.,309-313); "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ,III,29

de la ideología a algo que sería la verdad, hace de la cuestión de la ideología una "economía de la no-verdad", mientras que el problema foucaultiano es el de una "política de la verdad".¹⁰⁹ En segundo lugar, la referencia necesaria de la ideología a un sujeto. En tercer lugar, su posición secundaria respecto a un nivel determinante que funciona como infraestructura.

L'archéologie du savoir ha mostrado cómo el problema de la ideología, es decir, del funcionamiento ideológico de una ciencia, hay que plantearlo realmente en el ámbito no-epistemológico del saber. Este problema concierne, según Foucault, a la existencia histórica de los discursos, a sus condiciones de aparición y funcionamiento, a su positividad. A este nivel, la cuestión de la ideología, en relación con la ciencia, no puede ser vista como el problema de la existencia de prácticas que deforman la ciencia y que ella refleja de modo inconsciente, ni de la utilización interesada que se hace de ella. La cuestión de la ideología, afirma, "es la cuestión de su existencia [la de una ciencia] como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas" (AS,242; ed.esp.,312), es decir, es la cuestión de su existencia en el elemento del saber. Lo que aporta el análisis de las ciencias, en general de los conocimientos, en términos de saber, es la posibilidad de analizar las relaciones complejas entre prácticas no discursivas y prácticas discursivas, relaciones que, una vez alumbradas, permiten hacer inteligibles los procesos de formación y funcionamiento de los conocimientos:

Abordar (*s'attaquer*) el funcionamiento ideológico de una ciencia para hacerlo aparecer o para modificarlo, no es sacar a la luz los presupuestos filosóficos que pueden habitarla; no es volver a los fundamentos que la han hecho posible y que la legitiman: es volver a ponerla en discusión como formación discursiva; es abordar, no las contradicciones formales de sus proposiciones, sino el sistema de formación de sus objetos, de sus tipos de enunciaciones, de sus conceptos, de sus elecciones teóricas. *Es reasumirla (la reprendre) como práctica entre otras prácticas* (AS,243; ed.esp.,313; subrayado nuestro).

Por supuesto, la primera consecuencia del análisis del llamado "funcionamiento ideológico" de las ciencias en términos de saber es la

(en ed.esp.,MP, 113); "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,140, 159-160 (en ed.esp., MP,175, 188-9); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,538, 552, 623 (en ed.esp.,VFJ, 14, 32, 140); "La poussière et le nuage" (1980), en DÉ,IV,19 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 39); "Non au sexe roi", 1977, (entrevista con Bernard-Henri Lévy, publicada inicialmente en el n° 644 de *Le Nouvel Observateur*, 12-21 marzo 1977, pp. 92-130), en DÉ,III,263 (en ed.esp.,DP, 156); "Conversazione con Michel Foucault", en DÉ,IV,53 (en ed.ing., *Remarks on Marx*, ed. cit., p. 60); UP,10 (ed.esp.,8-9); "Corso del 14 gennaio 1976" (aparecido en Fontana, A. y Pasquino, P. (eds.), *Microfisica del potere*, ed. cit., pp. 179-194), en DÉ,III,184 (en ed.esp.,GR, 43 y 197 -esta última página corresponde a la lección del 3 de marzo de 1976, no publicada en francés: "Nobleza y barbarie de la Revolución").

109 "Non au sexe roi", en DÉ,III,263 (en ed.esp., DP,156).

desaparición de la oposición que habitualmente se establece entre ciencia e ideología: "la ideología no excluye (*n'est pas exclusive de*) la científicidad".¹¹⁰ Esto quiere decir que no se puede analizar "lo ideológico" como lo no-verdadero, opuesto a "lo científico", verdadero. Lo que se suele denominar "funcionamiento ideológico" de una ciencia, es decir, su relación con prácticas no-discursivas diversas, no desaparece a medida que aumenta su objetividad o verdad. Al contrario, veremos que el problema, para Foucault, es saber cómo se constituyen las relaciones de verdad por obra de las prácticas sociales y de las relaciones de poder. Éstas tienen un papel *formador*, no *deformador*. En Foucault, el problema de las relaciones entre ciencia/ideología es reemplazado por el *problema de las relaciones saber/poder*.¹¹¹ Un saber, como hemos visto, no-epistemológico, es un saber que está imbricado con el poder:

...tengo la impresión de que existe, he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No hay que contentarse con decir que el poder tiene necesidad de tal o cual descubrimiento, de tal o cual forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. (...) El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e, inversamente, el saber entraña efectos de poder.¹¹²

* *
*

¹¹⁰ AS,242 (ed.esp.,312). La edición española traduce, de manera equívoca, "la ideología *no es exclusiva de* la científicidad".

¹¹¹ Cfr. "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,140-1, 159-160 (en ed.esp.,MP, 175-6, 188-9); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,623 (en ed.esp.,VFJ, 140).

¹¹² "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", 1975 (aparecido en *Magazine Littéraire*, nº 101, Junio 1975, pp. 27-33), en DÉ,II,752 (en ed.esp.,MP,99).

Excursus sobre la Arqueología y la Genealogía.

Foucault denomina su proyecto filosófico, principalmente, de dos formas: "arqueología" y "genealogía". Sería demasiado fácil, además de erróneo, entender que la arqueología es aquel análisis que versa sobre el saber y que, la genealogía, es el análisis que Foucault emprende cuando comienza a interesarse directamente por la cuestión del poder: arqueología *del saber*, genealogía *del poder*. Hasta se podría pensar que estos dos rótulos se corresponden con los dos períodos más importantes por los que pasa el pensamiento de Foucault, entre los cuales habría un "giro" en sus preocupaciones, o una "ruptura" con sus anteriores presupuestos. Se pueden citar aquí a algunos comentaristas de Foucault, algunos de ellos, agudos comentaristas, que sostienen esta tesis con mayor o menor rotundidad. Está claro que ésta es una de las maneras de solucionar el problema: cada una de estas formas de análisis se ocupa de un problema diferente, y lo hace de un modo diferente. Además, si podemos encontrar su peculiaridad explicándola a partir de la biografía de Foucault, a partir del hecho de que él ha emprendido formas distintas de análisis en momentos distintos, tanto mejor. Pero,...nuestra intención no es solucionar ningún problema.

En nuestro trabajo hemos comenzado hablando de arqueología, denominando así, con Foucault, un proyecto de análisis del saber a partir de las prácticas discursivas. Al estudiar la especificidad de esta forma de análisis, hemos mostrado que el análisis arqueológico de los discursos y del saber implica la cuestión del poder. Por ello, al hablar de la arqueología no excluimos lo que se suele considerar "genealogía". Pero, entonces, ¿qué sentido tiene esta distinción? Si arqueología y genealogía no son realmente dos procedimientos diferentes, ¿para qué esforzarse en mantener hasta el final, como parece haber hecho Foucault, la distinción? Nuestra tesis, en este punto, es que: 1) un procedimiento no sustituye al otro (la genealogía no surge ante el fracaso de la arqueología); 2) no poseen objetos distintos, sino que ambos tienen por objeto el saber (aunque, como hemos visto, el saber no sea lo que entendemos habitualmente por él); 3) como el propio proyecto filosófico de Foucault, son procedimientos que se están continuamente reelaborando, hasta el punto de que reciben caracterizaciones distintas, en momentos diferentes, y, a veces, incompatibles entre sí, o que se solapan; 4) son ambas, dimensiones de la tarea filosófica de Foucault, presentes desde un comienzo, y poco a poco deslindadas analíticamente.

1) La tesis de que la genealogía sustituye a la arqueología es sostenida, por ejemplo, por Hubert L. Dreyfus y P. Rabinow en su obra *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982). Allí afirman que, en un principio, Foucault cae, por su orientación estructuralista, en "la ilusión del discurso autónomo", lo que produjo el "fracaso metodológico de la arqueología". Según estos autores, a partir de los años setenta, un nuevo

método surge, la genealogía, que asocia una dimensión interpretativa al trabajo iniciado anteriormente; Dreyfus y Rabinow lo llaman "analítica interpretativa".¹¹³ Sin embargo, más arriba hemos mostrado que el interés que Foucault adopta por el discurso es distinto del estructuralista. Hemos mostrado, además, que el análisis arqueológico de los discursos pretende, precisamente, ponerlos en conexión con otras prácticas sociales, a cuyo conjunto pertenecen en tanto que ellos mismos son prácticas. En esta cuestión, estamos de acuerdo con Morey en que Dreyfus y Rabinow cometen un error.¹¹⁴

Es cierto que Foucault reconoce numerosas veces la insuficiencia de sus análisis iniciales, su "mal aislamiento" del problema central del poder.¹¹⁵ Incluso declara, con motivo de la publicación de *Surveiller et punir*, "es mi primer libro".¹¹⁶ Foucault llega a establecer la diferencia entre arqueología y genealogía en términos de descripción y explicación: la genealogía daría la justificación teórica de la arqueología al explicar los regímenes discursivos, descritos por la arqueología, por su referencia al problema del poder.¹¹⁷ Pero la distinción misma de estos dos niveles de análisis prueba que la genealogía no sustituye a la arqueología.

2) La separación tajante entre una arqueología *del saber* y una genealogía *del poder* es artificial. Hemos dicho ya, y en lo que sigue

¹¹³ Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault*, Chicago, University of Chicago Press, 1982. Edición francesa: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984. Ver "Préface" y también los capítulos IV ("L'échec méthodologique de l'archéologie") y V ("L'analytique interprétative").

¹¹⁴ Cfr. Morey, M., "La cuestión del método", introducción a Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 17.

¹¹⁵ Véase "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ, III, 144 (en ed. esp., MP, 178-9): "Pero lo que faltaba a mi trabajo era el problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propio al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia de *Histoire de la folie* y de *Les mots et les choses*, estaba, bajo dos aspectos muy diferentes, este problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal."

¹¹⁶ Cfr. Ewald, F., "Michel Foucault: une pensée sans aveu", en *Magazine Littéraire*, 12-128, 1977.

¹¹⁷ Cfr. "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ, III, 144 (en ed. esp., MP, 178); "La volonté de savoir", en RC, 11 (aquí habla explícitamente de "justificación teórica"); UP, 17 (ed. esp., 14-5). Es también interesante lo que unas notas inéditas, aportadas por Morey, dicen: la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología ("Conversation with P. Rabinow", original mecanografiado, Berkeley, s.f., Centre Michel Foucault, Documento D-250 (17)/ 952.1988, apud Morey, M., "introducción" en TY, 16).

desarrollaremos esa idea, que la concepción arqueológica es la de un saber ligado a las prácticas sociales y, por tanto, al poder. Pero además de artificial, esta separación se revela como incorrecta si nos basamos en lo que dicen los propios textos de Foucault. En muchos de ellos, establece Foucault, como objeto de la genealogía, el saber: la "*genealogía del saber*" sería una historia de los saberes que no los refiere a un sujeto sino a las prácticas sociales. En una entrevista publicada en 1976, afirma Foucault: "Cuanto más avanzo, más me parece que la formación de los discursos y la *genealogía del saber* tienen que ser analizados a partir, no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de las formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder".¹¹⁸ En la entrevista con A. Fontana en 1977, Foucault define la genealogía:

Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto, ya sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos, o que corra en su identidad vacía, a lo largo de la historia ("Entrevista a Michel Foucault", en DÉ, III, 147; en ed. esp., MP, 181).

En el sentido anterior, la "genealogía de los saberes" es contrapuesta a la historia de las ciencias. En la lección impartida el 25 de Febrero de 1976 en el Collège de France, establece Foucault explícitamente esta diferencia que, por lo demás, está presente en numerosos textos como característica de la arqueología:

Lo que distingue la historia de las ciencias de la *genealogía de los saberes*, es que la primera se coloca en un eje que es, a grandes rasgos, el eje conocimiento-verdad, o que va, en todo caso, de la estructura del conocimiento a la exigencia de la verdad. En cambio la genealogía de los saberes se coloca en un eje del todo diferente, el eje discurso-poder o bien, si se quiere, práctica discursiva-choque de poder.¹¹⁹

118 "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ, III, 39 (en ed. esp., MP, 123); el subrayado es nuestro.

119 "La batalla de las naciones" (lección del 25 de febrero de 1976 en el Collège de France, no publicada en francés; en castellano, en GR), en ed. esp., GR, 187 (el subrayado es nuestro). En *L'archéologie du savoir*, se expresa Foucault en términos parecidos refiriéndose a la arqueología: "En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saberciencia" (AS, 239; ed. esp., 307). La expresión "genealogía del saber" se usa, además, en "La poussière et le nuage", en DÉ, IV, 19 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 38). La interpretación que Deleuze llega a dar, en su importante obra sobre Foucault, sobre este punto, nos parece excesivamente simplista. Sus palabras son las siguientes: "...la arqueología sólo llega hasta ahí, todavía no tiene que analizar ese problema que desborda los límites del 'saber'. Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en un nuevo dominio, el del poder..." (Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 38).

La imposibilidad de distinguir arqueología y genealogía en términos de la distinción entre el saber y el poder, tiene su base teórica en la imbricación existente entre saber y poder, cuyos nexos (*nexus*), como veremos más adelante, explican la aceptación de una configuración histórica determinada.

3) Haciendo un rastreo más o menos sistemático por los textos en que Foucault hace consideraciones metodológicas, se podría establecer una tabla de semejanzas y diferencias entre arqueología y genealogía. Los principales rasgos que poseen en común son:

a) Son análisis históricos del saber.

b) No se refieren al sujeto (son no-trascendentales), sino a prácticas. Hemos visto anteriormente que la arqueología se define como un análisis de las prácticas discursivas en su relación con otras prácticas, sin referirlos a ningún cogito o instancia fundamentadora. La misma negativa al recurso trascendental, así como la referencia a las prácticas, se encuentra en numerosos textos en que se define la genealogía.¹²⁰

c) Poseen un carácter crítico. Ya al comienzo de esta parte del trabajo hemos visto como Foucault, desde sus obras iniciales, considera la arqueología como un análisis crítico. Quizás se podría ver en la obra de Foucault una deriva de la crítica, desde un contexto en que se establece en oposición a (y en discusión con) la teoría del conocimiento, hacia otro contexto en que se establece como crítica práctica de nuestra realidad presente. En cualquier caso, tanto la arqueología como la genealogía son definidas como análisis de condiciones de posibilidad.¹²¹ Asimismo, Foucault define ambos procedimientos como formas de "actividad histórico-política", saberes estratégicos que son útiles en las tácticas actuales, con un efecto eminentemente crítico-transformador.¹²²

120 Se puede ver sobre esta referencia de la genealogía a las prácticas: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ,III,39 (en ed. esp., MP, 123); "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,147 (en ed. esp., MP, 181); UP,11, 17 (ed. esp.,9, 14-15, respectivamente); "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,22 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 42); "What is Enlightenment?", en DÉ,IV,576 (en ed. ing., *The Foucault Reader*, p. 48); Maurice Florence (pseudónimo de M. Foucault), "Foucault", en DÉ,IV,635 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 943); "Conversazione con Michel Foucault", en DÉ,IV,68 (en ed. ing. citada, *Remarks on Marx*, p. 102).

121 Respecto a la arqueología, en este sentido, se puede ver lo tratado en los dos primeros capítulos de este trabajo. Sobre la genealogía como análisis de condiciones de posibilidad, véase "La société punitive" (resumen del curso 72-3 en el Collège de France), en RC,35; "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,22 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 42); VS,98 (ed. esp.,92).

122 Véase sobre el carácter crítico-práctico de la arqueología y la genealogía: "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,643-6 (en ed. esp., VFJ, 170-4: aquí define a la arqueología como "actividad histórico-política" y como "máquina crítica" que posee una función liberadora);

d) Arqueología y genealogía son ambas definidas por Foucault como tentativas de análisis plurales y fragmentarias.¹²³ Para caracterizarlas, la misma idea de que no son una teoría unitaria y general; que no se trata, en ningún caso, de *la* arqueología, sino de *una* arqueología, etc.

Hay pocos textos en que Foucault aborde de modo preciso las diferencias entre los procedimientos arqueológico y genealógico. Las que podemos entresacar son:

a) El análisis "genealógico" utiliza, según Foucault, tres principios de método:¹²⁴ el principio de *discontinuidad*, el de *especificidad* y el de *exterioridad*. El primero de los principios citados establece que, por debajo de la dispersión propia de los discursos, no existe la continuidad oculta de un discurso silencioso a la espera de tomar la palabra; los discursos son "prácticas discontinuas". El segundo principio, el de especificidad, que niega cualquier tipo de "providencia prediscursiva", de complicidad del mundo con las formas de nuestro conocimiento; el discurso es una práctica que imponemos a las cosas, una violencia que les infligimos. El principio de exterioridad demanda del análisis ir, desde el discurso, hasta sus condiciones externas de posibilidad y no hacia un supuesto interior oculto. El análisis genealógico intentaría precisar, por tanto, la manera en que se han formado los discursos, su norma específica y sus condiciones de aparición y existencia.

En el texto en que se establece esta caracterización de la genealogía, *L'ordre du discours* (1971), el análisis genealógico es diferenciado de otra forma de análisis, complementaria con la anterior, llamada "análisis crítico". El análisis crítico se caracteriza por poner en juego un principio de *trastocamiento* (*renversement*): más que acordar algún privilegio a las instancias creadoras que tradicionalmente se han considerado fuente de los discursos, hay que considerar los discursos como afectados por una "ley de escasez" (como Foucault afirmaba en *L'archéologie du savoir*) que rige los conjuntos enunciativos que han sido efectivamente dichos y sólo ellos. Se trata de analizar lo que ha sido dicho con exclusión de todo lo demás (negando, por tanto, el carácter pletórico de sentidos con que la interpretación gustaría

"Corso del 7 gennaio 1976", en *DÉ*, III, 165 (en ed. esp., *GR*, 22: utilización de la genealogía en las tácticas actuales); "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 23 (en *L'impossible prison*, p. 44: función "teórico-política" de la *événementialisation*); especialmente importante es el texto "What is Enlightenment?", en que se definen arqueología y genealogía como dos aspectos de la crítica de nosotros mismos (en *DÉ*, IV, 573 ss.; en ed. ing., pp. 45 ss.).

¹²³ Sobre el carácter plural de la arqueología se puede ver: *MC*, 142 (ed. esp., 131); *AS*, 205 (ed. esp., 263); "Réponse à une question", en *DÉ*, I, 674-7 (ed. esp. en *Dialéctica y libertad*, ed. cit., pp. 12-17); "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en *DÉ*, III, 29 (en ed. esp., *MP*, 113-4). Sobre el carácter plural de la genealogía: "Corso del 7 gennaio 1976", en *DÉ*, III, 163-5, 167, 168-9 (en ed. esp., *GR*, 20-22, 24, 26).

¹²⁴ Cfr. *OD*, 53-72 (ed. esp., 43-57).

adornar al discurso: escasez frente a abundancia). Lo que define, según Foucault, al "análisis crítico", es la búsqueda de las formas de exclusión, de apropiación, o de coacción, que se han ejercido de un modo efectivo determinando la rareza propia de cada discurso.

Foucault pone algunos ejemplos de "análisis críticos" concretos: el análisis de las funciones de exclusión puede abarcar desde, por ejemplo, la separación entre locura y razón en la Época Clásica, a los sistemas de prohibiciones del lenguaje (por ejemplo, el que concierne a la sexualidad a partir del siglo XVI); también se cita, como parte de esta forma de análisis, el estudio del sistema de exclusión que está implicado en nuestra voluntad de verdad, tal como se constituye después de la sofística, etc. Foucault precisa que son éstos "algunos proyectos para el aspecto crítico de la tarea, para el análisis de las instancias de control discursivo" (OD,67; ed.esp.,53).

Foucault reconoce que las dos tareas, crítica y genealógica, están estrechamente relacionadas. La primera se ocupa de las instancias de selección o control que limitan la aparición de discursos; la segunda, de la formación regular de los discursos en relación con aquellas instancias. Las dos tareas no son separables:

Entre la empresa crítica y la empresa genealógica la diferencia no es tanto de objeto o de dominio, sino de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación (OD,68-9; ed.esp.,54).

Aparte de la dificultad de distinguir estas dos tareas, queda el problema de si lo que aquí llama Foucault "análisis crítico" corresponde con lo que en otros lugares ha llamado arqueología. No parece ser así. Es más, la caracterización que aquí se hace del análisis genealógico es coincidente con la que en, en términos generales, se hace en *L'archéologie du savoir* de la arqueología: un análisis que busca determinar las reglas de formación de los discursos. Sólo que esta definición de la arqueología incluye lo que en *L'ordre du discours* considera la parte "crítica" del análisis: la determinación de las condiciones de apropiación y funcionamiento de los discursos, limitadoras de lo que puede ser dicho.

b) En otro sitio, Foucault distingue arqueología y genealogía en términos de la contraposición entre método y táctica. Así lo hace en la primera de sus lecciones del curso 75-76 en el Collège de France. Allí establece, como labor de la genealogía, el constituirse en una táctica que libera los saberes históricos sometidos haciéndolos jugar en las estrategias actuales. A diferencia de ella, la arqueología es el método que analiza y describe las discursividades de las que surgen los saberes sometidos (*assujettis*) que son liberados por la genealogía. Ambos procedimientos aparecen aquí como complementarios. La genealogía trabaja sobre el material discursivo aislado o localizado por la arqueología, con vistas a levantar la sujeción (*desassujettir*) que un discurso

teórico, unitario y científico, ejerce sobre los saberes.¹²⁵ De todas formas esta diferenciación no parece resultar del todo satisfactoria ya que, como se ha dicho más arriba, también en otros textos define Foucault la arqueología como una actividad "política" liberadora, en definitiva, como un saber estratégico.¹²⁶

c) Arqueología y genealogía son distinguidas en algunas ocasiones como un procedimiento descriptivo (arqueología) y otro explicativo (genealogía).¹²⁷ Es, supuestamente, la referencia al poder, o a las prácticas, lo que constituye el elemento explicativo de los regímenes discursivos y de la formación de los saberes. Ciertamente, Foucault define la apuesta (*enjeu*) de la genealogía como la pregunta acerca de cuáles son los mecanismos o los dispositivos de poder.¹²⁸ También (ya se ha visto) es definida como análisis de prácticas. Pero no es menos cierto que la arqueología ya se definía como análisis de prácticas y como teniendo que afrontar la cuestión del poder, planteada por el mismo análisis discursivo.¹²⁹

d) La genealogía es distinguida de la arqueología en *L'usage des plaisirs* del siguiente modo: mientras que la segunda se dedica a analizar las formas de *problematización* propias de una época, la primera analiza la formación de estas problematizaciones a partir de las prácticas y sus modificaciones. Las dos son consideradas como "dimensiones del análisis", por tanto, complementarias. Foucault aporta algunos ejemplos que indican cómo esta nueva definición de los procedimientos arqueológico y genealógico supone una reapropiación e interpretación del trabajo llevado a cabo con anterioridad:

Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, que define un cierto perfil de "normalización"; problematización de la vida, el lenguaje y el trabajo en unas prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas "epistémicas"; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a

125 Cfr. "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,167 (en ed. esp., GR, 24).

126 Puede verse "A verdade e as formas juridicas", en DÉ,II,643-6 (en ed. esp., VFJ, 170-174).

127 Véase "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,144 (en ed. esp., MP,178).

128 Cfr. "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,169 (en ed. esp., GR, 26-7).

129 Miguel Morey ha mostrado cómo, aun partiendo de esta diferencia entre un procedimiento descriptivo y otro explicativo, la genealogía mantiene la misma orientación en el análisis que la arqueología: cfr. "La cuestión del método", introducción a TY, p. 15 (aquí, Morey matiza la tesis por él mismo sostenida en *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1986, donde defendía la diferencia en términos de descripción/explicación; cfr., en esta obra, las pp. 224-228).

un modelo "disciplinario". Y ahora, quisiera mostrar cómo en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales han sido problematizados a través de las prácticas de sí (*pratiques de soi*), haciendo jugar los criterios de una "estética de la existencia".¹³⁰

No es el momento de analizar el concepto de "problematización" (*problématisation*), aunque sí es conveniente saber que los últimos textos de Foucault le dan una importancia especial a la hora de hacer precisiones sobre la tarea a realizar o el trabajo ya hecho. Así, además de los textos que se encuentran en *L'usage des plaisirs*, podemos leer en una entrevista concedida a F. Ewald, "Le souci de la vérité" (publicada en Mayo de 1984), lo siguiente:

La noción que sirve de forma común a los estudios que he llevado a cabo desde *Histoire de la folie* es la de *problematización*, solo que no había aislado todavía suficientemente esta noción. Pero se va siempre a lo esencial andando hacia atrás; son las cosas más generales las que aparecen en último lugar.¹³¹

En el texto "What is Enlightenment?" (1984), Foucault considera el estudio de las formas de problematización como el aspecto que presta su "generalidad" y "coherencia teórica" a las investigaciones histórico-críticas que definen su trabajo, investigaciones que son consideradas como estudios de prácticas, a la vez arqueológicos y genealógicos.¹³²

e) En el texto citado, "What is Enlightenment?", arqueología y genealogía son diferenciadas del siguiente modo:

La arqueología sería el método propio de una crítica que intenta, no identificar las estructuras universales del conocimiento o la acción, sino "tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como acontecimientos históricos" (en DÉ,IV,574; en ed.ing.,46).

La genealogía es definida en este texto como un aspecto complementario de esta "crítica no-trascendental". Foucault habla de un "criticismo de finalidad genealógica" (loc. cit.):

Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que liberará (*dégagera*), de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, hacer, o pensar, por más tiempo, lo que somos, hacemos o pensamos (en DÉ,IV,574; ed.ing,46).

Por tanto, los dos procedimientos, arqueológico y genealógico son dos

130 UP,18 (ed.esp.,15). Cfr. sobre esta definición de los procedimientos arqueológico y genealógico, UP,17-9 (ed.esp.,14-16).

131 "Le souci de la vérité" (aparecida en *Magazine Littéraire*, mayo 1984, p. 18), en DÉ,IV,669.

132 Cfr. "What is Enlightenment?", en DÉ,IV,577 (ed.ing.,49-50).

aspectos de una misma tarea crítica ejercida sobre nosotros mismos. El aspecto arqueológico designa un método de análisis de instancias discursivas en las que se articula históricamente lo que, en general, somos en la actualidad. La genealogía sería aquél otro aspecto de la crítica que, al mostrar la contingencia de lo que somos, avanza hacia una transgresión de nuestros límites definidores. En este texto, por tanto, el análisis "crítico" no se diferencia del genealógico, como se hacía en *L'ordre du discours*, sino que se considera a este último como parte de aquél, junto con el análisis arqueológico. Foucault llama a esta doble dimensión crítica, que es el núcleo de la propia tarea filosófica, "ontología histórica de la actualidad", actitud filosófica que se traduce en una pluralidad de investigaciones que son *a la vez* arqueológicas y genealógicas: "estas investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio a la vez (*a la fois*) arqueológico y genealógico de las prácticas..." (en DÉ, IV, 577; en ed.ing., 50).

f) La distinción de la arqueología y la genealogía como dos fases necesarias de la crítica está presente también en el texto de 1978, publicado póstumamente en 1990, "Qu'est-ce que la critique?".¹³³ Aquí se describe la arqueología como un procedimiento que, fuera de toda preocupación por la legitimidad de los conocimientos, analiza la positividad de un acontecimiento histórico actual, a partir del juego saber-poder. La genealogía es descrita como el procedimiento que busca restituir las condiciones de aparición de esa positividad singular a partir de una diversidad de elementos determinantes de los que ella es efecto; es decir, la genealogía buscaría hacer inteligible esa singularidad histórica mostrando su emergencia singular. Junto a la arqueología y a la genealogía, ese texto coloca, en el mismo nivel, la estrategia, ya que las relaciones que se intentan establecer para dar cuenta de la aparición histórica de una singularidad no forman un plano único, sino que están en constante interacción estratégica. Arqueología, genealogía y estrategia quedan como "dimensiones simultáneas" de la crítica:

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, no pienso que se trate de señalar con ello tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros, sino más bien de caracterizar tres *dimensiones necesariamente simultáneas* del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma volver a aprehender (*ressaisir*) lo que hay de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y las estrategias en las que se integra. (p. 52; subrayado nuestro)

Arqueología y genealogía encuentran su unidad, aunque problemática y compleja, en la idea de una *crítica* que define el tema y tarea de la filosofía.

¹³³ Publicado en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, nº 2, abril-junio 1990, pp. 35-63 (este importante texto no está incluido en *Dits et écrits*; su traducción castellana ha aparecido muy recientemente en *Daímon*, nº 11, julio-diciembre 1995, pp. 5-24). Ver en especial las pp. 49-52.

Es, precisamente, esta unidad, lo que el trabajo en curso pretende desentrañar.¹³⁴

* *
*

¹³⁴ Estamos de acuerdo, en lo esencial, con lo dicho por Morey en su introducción a *TY*, es decir, con la idea de que la diferencia entre arqueología y genealogía no debe llevar a una periodización convencional en la obra de Foucault y de que hay una misma tarea general en la que se imbrican los dos procedimientos. Ocurre que, como apunta Morey, "los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto" (op. cit., 16). Esto se ve confirmado por la caracterización que hace Foucault de la "ontología histórica de la actualidad", en el texto, "What is Enlightenment?", en términos a la vez de arqueología y genealogía. En este artículo de Morey sobre la "cuestión del método", la referencia a este texto habría sido esencial para definir la tarea general del pensamiento de Foucault.

CAPÍTULO TERCERO: SABER, PODER Y SUJETO.

A. El problema de la constitución del saber y el humanismo ilustrado.

La pregunta a la que trata de responder la concepción "no-epistemológica" del saber, que hemos visto ya esbozada, es: "*¿Cómo es que puede constituirse un saber?*".¹ Esta cuestión es la versión concreta del problema de las relaciones que mantienen el pensamiento, o la verdad, con la historia, problema que, según dijimos, articula el proyecto filosófico de Foucault. De nuevo, la evidencia primera es que "...lo que pasa en la cabeza de alguien, o de otra serie de individuos, o en el discurso que mantienen, es parte efectivamente de la historia...".² El análisis del saber se traza, según lo describe el propio Foucault, como un estrecho sendero que corre entre los análisis formales del pensamiento y la historia social. La brecha que hay entre ellos es la que el análisis foucaultiano intenta rellenar.³ Es el terreno en que trabajan la arqueología y la genealogía.

El problema fundamental de la constitución del saber, o si se quiere de su historicidad, es abordado por Foucault en términos del análisis de las relaciones complejas que el saber mantiene con las prácticas sociales, con el poder. Es éste uno de los temas mayores que el pensamiento de Foucault aborda. Quizás lo podríamos considerar, con Dreyfus y Rabinow, "la

1 "Le souci de la vérité", 1984, en DÉ,IV,668 (en *Magazine Littéraire*, nº citado, p. 18).

2 "Conversazione con Michel Foucault", 1980, en DÉ,IV,76 (ed.ing., *Remarks on Marx*, ed. cit., p. 126). La edición inglesa dice: "...lo que pasa a través de la cabeza del alguien, incluyendo los filósofos, definitivamente es parte de la historia..." El texto continúa así: "...: decir algo es un acontecimiento. Sostener un discurso científico no es algo que esté por encima o al lado de la historia; es parte de la historia tanto como una batalla o la invención de la máquina de vapor o una epidemia".

3 Cfr. "Truth, Power, Self", 1988 (entrevista con R. Martin, aparecida en Hutton, P.H., Gutman, H. y Martin, L.H. (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15), en DÉ,IV,778, 781 (en ed. esp., TY,142, 148). En la última página citada, afirma: "Aquello contra lo que reacciono es esta ruptura que existe entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores de las sociedades describen la manera en que la gente actúa sin pensar, y los historiadores de las ideas, la manera en que la gente piensa sin actuar. Todo el mundo piensa y actúa a la vez."

dimensión más radical de la obra de Foucault".⁴ Al hablar de la "superación" de -o "desplazamiento" respecto a- la oposición ciencia/ideología, se ha visto que la tesis de Foucault se distancia de la marxista, a saber, de la tesis de que las circunstancias político-económicas determinan, deformándolo, el saber. No se trata, por tanto, de que Foucault promueva, una vez más, una liberación del saber respecto del poder. Al contrario: el saber no está sometido por el poder, éste no pesa desde afuera sobre aquél, sus relaciones no expresan ninguna situación accidental o antinatural que haya que solventar negando uno de los dos términos. Sus relaciones son *positivas*: hay una *imbricación* de saber y poder. Es ella quien explica cómo es que el saber puede constituirse, cómo es que el pensamiento, además de verdad, "tiene historia", y lo hace conectando el problema de la constitución del saber con el del ejercicio del poder. Así lo afirma Foucault: "...ver cómo podría ser elaborada una concepción general de las relaciones entre la constitución de un saber y el ejercicio de un poder" ("Conversazione con Michel Foucault", 1980, en DÉ,IV,83; ed.ing.,150).

Quizás la más grande mentira en que vive nuestra tradición filosófica desde Platón es que el saber existe o debe existir separado del poder. Foucault considera esta idea como "un gran mito occidental":

Con Platón comienza un gran mito occidental: que hay una antinomia entre saber y poder. Si hay saber, hace falta renunciar al poder. Allí donde saber y ciencia se encuentran en su verdad pura, no puede haber ya poder político. ("A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,570; en ed.esp.,VFJ, 59).

Foucault sigue los pasos de Nietzsche al pretender demoler este mito: "el poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste" (loc. cit.). Aunque se puede poner en Platón el punto de partida de esta separación de saber y poder, para Foucault es parte de un proceso de descomposición que culmina en el comienzo de la época clásica griega. Tanto en Platón como en Sófocles se encuentra la desvalorización de la unidad de saber y poder que estaba anteriormente vigente en las sociedades indoeuropeas del Oriente mediterráneo.⁵ Pero la negación de las relaciones (positivas, constitutivas) entre saber y poder es el núcleo, según Foucault, del humanismo

⁴ Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, ed. cit., p. 169.

⁵ Cfr. *ibíd.*, pp. 568-570 (en ed.esp.,VFJ, 56-58). El Edipo de Sófocles es muestra de la separación entre saber y poder operada en este momento: "Edipo va a funcionar como el hombre del poder, ciego, que no sabía y que no sabía porque podía demasiado" (*ibíd.*, 569; ed.esp.,58).

moderno,⁶ consistente en la prohibición de querer el poder como condición para la soberanía del sujeto, una soberanía "sometida" (*assujettie*) (a Dios, a la verdad, a la naturaleza o la sociedad, etc.).⁷ Al plantear el problema de que el saber no puede ser disociado de los mecanismos de poder, Foucault pretende revisar el postulado que, desde el siglo XVI, considera el desarrollo del conocimiento como la indudable garantía de la liberación de la humanidad.⁸ Como se ve, el problema de la constitución del saber, lleva al cuestionamiento crítico de los postulados del humanismo ilustrado: la negación del problema crítico del conocimiento y su replanteamiento arqueológico en términos de saber desemboca aquí en una crítica de la racionalidad política moderna. Su apuesta fundamental: las relaciones del saber y el poder.

B. El *ensemble* poder/saber.

Saber y poder se implican entre sí. Foucault describe esta implicación diciendo que, entre ellos, hay refuerzo mutuo,⁹ fecundación recíproca (es

6 Cfr. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (1975). Allí afirma: "Se admite, es una tradición del humanismo, que desde que se toca al poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan están ciegos. Y sólo aquellos que están a distancia del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados al lado de su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, éstos únicamente pueden descubrir la verdad" (en DÉ,II,751-2; en ed. esp., MP, 99). En este texto se ve claramente la referencia de Foucault a Descartes. Cfr. también SP,32 (ed. esp.,34).

7 De esa forma se define el humanismo en "Par-delà le bien et le mal", 1971 (aparecida en *Actuel*, nº 14, 1971, pp. 42-7), en DÉ,II,34 (en ed. esp., MP, 34).

8 Cfr. "Conversazione con Michel Foucault", 1980, en DÉ,IV,89 (ed. ing., *Remarks on Marx*, ed. cit., pp. 165-6). Al mismo tiempo, de ese modo, Foucault conecta sus trabajos con los de aquellos que han mostrado (en particular la Escuela de Frankfurt) cómo la formación de grandes sistemas de conocimiento tiene también efectos de sujeción. Sin embargo no se trata ahora de las relaciones entre racionalidad y poder, y de cómo el planteamiento de Foucault dista del de esta Escuela. De momento nos concentramos en la concepción del saber que la crítica de Foucault vehicula.

9 Cfr. SP,225 (ed. esp.,227). Allí habla de que "...formación de saber y aumento de poder se refuerzan regularmente según un proceso circular."

decir, el uno produce al otro),¹⁰ entrecruzamiento.¹¹ No hay exterioridad alguna entre saber y poder. Están conectados por un nexo (*nexus*) o por un *interface*.¹² Así lo afirma, como primera regla de análisis, *La volonté de savoir*:

Entre técnicas de saber y estrategias de poder, ninguna exterioridad, incluso si tienen su papel específico y se articulan una sobre la otra, a partir de su diferencia. (VS,130; ed.esp.,119-120)

Junto a la "regla de inmanencia", esta obra enumera otras que conciernen al saber y el poder.¹³ La "regla de las variaciones continuas", por la cual hemos de considerar que las relaciones de saber-poder son "matrices de transformaciones", es decir, formas que no definen un reparto estático de los elementos en relación (quién tiene el poder, quién no; quién tiene derecho a saber y quién no lo tiene), sino una modificación incesante de los propios términos de la relación. La "regla del doble condicionamiento" establece que los "focos locales" (*foyeurs locaux*) de poder-saber y las "matrices de transformación" sólo funcionan inscribiéndose en estrategias de conjunto, las cuales, a su vez, sólo se efectúan al anclarse en relaciones específicas; hay un doble condicionamiento entre relaciones tácticas y conjuntos estratégicos.

10 Cfr. SP,32 (ed.esp.,34-5).

11 Cfr. "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,141 (en ed.esp.,MP, 176), donde Foucault habla del "entrecruzamiento (*enchevêtrement*) de los efectos de saber y poder" que se dan en el seno de una ciencia, en concreto, de la psiquiatría.

12 Sobre el *interface* de saber-poder, ver: "Pouvoir et savoir", 1977, en DÉ,III,404: "Intento hacer aparecer esta especie de capa, iba a decir esta *interface*, como dicen los técnicos modernos, el *interface* del saber y del poder..." Sobre el "nexo" de saber-poder, ver: "Qu'est-ce que la critique?", 1978, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84°, n°2, abril-junio 1990, pp. 35-63; cfr. p. 49: "...nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones (*contraintes*) características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que *se trata más bien de describir un nexo (nexus) de saber-poder* que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc." (subrayado nuestro).

13 Véase VS,129-135 (ed.esp.,119-125). Sobre la inmanencia de la relación, se dice en la p. 123 (ed.esp.,114): "...las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento...)."

Cuando se hable de cómo un saber "sirve" a un poder, habrá de ser entendido en el sentido de que es, o puede ser, utilizado en estrategias globales.¹⁴

Por último, la "regla de la polivalencia táctica de los discursos", establece la importante tesis de que poder y saber "se articulan en el discurso" (VS,133; ed.esp.,122). Los discursos no son sólo la superficie sobre la que se imprimen las huellas de los mecanismos de poder. Son elementos tácticos que pueden jugar en estrategias diversas: no hay definitivamente un discurso permitido, o un discurso del poder, y otro discurso prohibido, sometido, sino que, si es cierto que el discurso conduce y produce poder, también, como afirma Foucault, es "obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta" (VS,133; ed.esp.,123). Por esta razón, según Foucault, hay que interrogar los discursos, no en relación con lo que dicen, lo que presuponen, o la ideología que representan, sino al nivel de su "productividad táctica" (los efectos recíprocos de saber-poder que producen) y de su "integración estratégica" (la coyuntura y la relación de fuerza que hacen necesaria su utilización dentro de un enfrentamiento determinado). Tenemos aquí de nuevo el "modelo estratégico" que ya vimos anunciado en el análisis arqueológico de las prácticas discursivas. Por el análisis de las estrategias pasa, según Foucault, el principio de inteligibilidad de las relaciones saber/poder.¹⁵ Análisis que, además, hemos visto antes, recurre a las nociones espaciales como instrumento adecuado para describir esas relaciones.¹⁶ Junto a ello, hay que tener en cuenta que las estrategias poseen una inteligibilidad que no es dialéctica ni semiótica.¹⁷

La tesis de que saber y poder se articulan en el discurso confirma la afirmación que Foucault hacía ya en *L'archéologie du savoir* de que el

14 Cfr. "Pouvoirs et stratégies", 1977 (entrevista con J. Rancière aparecida en *Les Révoltes logiques*, nº4, invierno 1977, pp. 89-97), en DÉ,III,425 (en ed.esp.,MP, 171).

15 Cfr. "La poussière et le nuage", 1980, en DÉ,IV,19 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 39): "El principio de inteligibilidad de las relaciones entre saber y poder pasa más bien por el análisis de las estrategias que por el de las ideologías".

16 Cfr. "Questions à Michel Foucault sur la géographie", 1976, en DÉ,III,33-4 (en ed.esp.,MP, 116-118). En la p. 33 se dice: "Se me ha reprochado bastante estas obsesiones espaciales, y en efecto, me han obsesionado. Pero, a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba: las relaciones que pueden existir entre saber y poder. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede aprehender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder..."

17 Véanse: "Pouvoirs et stratégies", en DÉ,III,426 (en ed.esp., MP,172); "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,145 (en ed.esp.,MP,179). Se verá más adelante que este problema afecta a la cuestión de la inteligibilidad de la historia.

discurso plantea ya *la cuestión del poder*.¹⁸ Al mismo tiempo aclara, en cierta medida, cómo es que las relaciones entre prácticas no-discursivas y discursivas se sitúan *en el límite* del discurso, según decíamos anteriormente, sin ser por ello relaciones de causación ni de expresión. Los discursos, al ser ellos mismos elementos tácticos que se integran dentro de una estrategia, son el lugar en que el poder constituye o produce el saber, así como donde este último canaliza y refuerza (también productivamente) un poder. Con esta vinculación de saber, poder y discurso, Foucault sigue fiel a la cuestión que inicialmente se planteaba como dato de la crítica: la existencia del discurso. El análisis de sus condiciones de posibilidad, emergencia, en definitiva, de existencia, nos enfrenta ahora al problema de cuál es la productividad recíproca que saber y poder ejercen en su vinculación discursiva. Tras esa cuestión se esconde la interrogación sobre la emergencia del saber, en ella se encierra el enigma "hay lenguaje".¹⁹

Hay, sin embargo, un peligro a la hora de comprender la tesis foucaultiana. Las relaciones de saber y poder son concebidas, según hemos dicho antes, como relaciones inmanentes. Se trata tanto de que, por un lado, el poder (o lo que Foucault llama muy a menudo las "prácticas sociales") produce o constituye el saber, como de que, por otro, el saber funciona como un poder, tiene "efectos de poder". Se trata de una compleja relación en la que es difícil respetar la especificidad de los dos elementos que intervienen. Foucault llega a afirmar, refiriéndose a la mala comprensión de que ha sido objeto su tesis por el público, que *poder y saber no son lo mismo*:²⁰ el saber

18 Cfr. AS,158 (ed.esp.,204). A su vez se confirma lo erróneo de la partición "arqueología del saber"/"genealogía del poder".

19 "Yo no intento encontrar detrás del discurso algo que sería el poder y que sería su fuente, como en una descripción de tipo fenomenológico o en cualquier método interpretativo. ¡Yo parto del discurso tal como es! (...) El tipo de análisis que yo practico no trata del problema del sujeto parlante, sino que examina las diferentes maneras en que el discurso juega un papel en el interior de un sistema estratégico en que el poder está implicado, y para el cual el poder funciona. *El poder no está, entonces, fuera del discurso (au-dehors du discours)*. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. Es algo que opera a través del discurso, ya que el discurso es en sí mismo un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder. ¿Está claro?" ("Dialogue on Power", 1978, entrevista con unos estudiantes del Los Angeles, aparecida en Wade, S. (ed.), *Chez Foucault*, Los Angeles, Circa-book, 1978, pp. 4-22; en DÉ,III,465; subrayado nuestro).

20 "...cuando leo -y sé que se me atribuye- la tesis "el saber es el poder" o "el poder es el saber", poco importa, me pongo a reír, ya que precisamente mi problema es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas, no tendría que estudiar sus relaciones y yo me cansaría mucho menos. El solo hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones prueba completamente que no los identifico." ("Structuralism and Post-Structuralism", entrevista con G. Raulet aparecida en *Telos*, vol. XVI, nº 55, primavera 1983, pp. 195-211; en DÉ,IV,454-5; en ed. esp., en *Revista de Pensamiento Crítico*, nº 1, mayo-julio 1994, pp. 57-68, ver p. 67). Ver también "Le souci de la vérité", 1984, en DÉ,IV,675-6 (en *Magazine Littéraire*, nº

no es una máscara que adopte el poder para ejercer de ese modo su dominación. Las relaciones entre poder y saber no son de identidad, ni de causa/efecto, sino de condicionamiento (*relations de conditions*).²¹ El doble condicionamiento existente entre saber y poder es descrito frecuentemente por Foucault en términos de la dualidad "efecto/instrumento" (*effet/instrument*). Así, por ejemplo, en *La volonté de savoir*, se afirma que el discurso es "instrumento y efecto de poder" (VS,133; ed. esp.,123).²² La terminología no es invariable. Otras veces se habla de "objeto e instrumento",²³ o de "efecto y condición de posibilidad".²⁴ Pero hay que entender bien la tesis (o "hipótesis de trabajo" como la llama en el *résumé* del curso 71-72 en el Collège de France) de Foucault: el papel que las relaciones de poder juegan con respecto al saber no es sólo de facilitación y favorecimiento, o de obstáculo y limitación. Las siguientes líneas del texto citado lo dejan claro:

poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de los intereses o de las ideologías; el problema no es, entonces, solamente determinar cómo el poder subordina a sí el saber y le hace servir a unos fines o cómo se superpone a él y le impone unos contenidos y unas limitaciones ideológicas

cit., p. 22).

21 Cfr. "Le souci de la vérité", loc. cit. Sin embargo, es usada a veces la expresión "efectos de poder" que el saber posee (por ejemplo en "Questions à Michel Foucault sur la géographie", 1976, en *DÉ*,III,33; en ed. esp., *MP*,116). En "Pouvoirs et stratégies", en *DÉ*,III,425 (en ed. esp., *MP*,170), se dice: "que las relaciones de poder están intrincadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un *papel a la vez condicionante y condicionado*." (subrayado nuestro).

22 Aunque esta pareja de términos no son sólo empleados por Foucault para describir la relación entre saber y poder, sino de forma más amplia, entre el poder y el resto de las instancias con las que se relaciona. Se puede ver también su empleo en: VS,61 (la medicalización de la sexualidad insólita como efecto-instrumento de la aproximación física del poder sobre el sexo), 66 (las perversiones como efecto-instrumento de la multiplicación de las relaciones entre placer y poder), 201 (la sexualidad es efecto-instrumento de los "agenciamientos" del poder), (ed. esp., 58, 63, 184 resp.); "Théories et institutions pénales" (resumen del curso 71-2 en el Collège de France), en *RC*,21 (medida, investigación y examen, como efectos-instrumentos de un poder político); *SS*,92 (ed. esp.,71) (la publicización del matrimonio como efecto, "relé" e instrumento de otras transformaciones).

23 "Les intellectuels et le pouvoir", 1972 (entrevista con G. Deleuze aparecida en *L'Arc*, nº 49, 2º trimestre 1972, pp. 3-10), en *DÉ*,II,308 (en ed. esp., *MP*,79).

24 "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", 1977 (entrevista con L. Finas, aparecida en *La Quinzaine littéraire*, nº 247, 1-15 enero 1977, pp. 4-6), en *DÉ*,III,233 (en ed. esp., *MP*,159).

("Théories et institutions pénales", en RC,19-20).²⁵

En esta forma de relación compleja e interna entre saber y poder encontramos que, por un lado, todo saber se forma en el seno de sistemas de "comunicación, registro, acumulación, desplazamiento" (RC,20) que son, propiamente, formas de poder, además, ligadas a otras formas de poder. Por otro lado, todo poder se ejerce con "la extracción, la apropiación, la distribución o la retención (*retenue*) de un saber" (loc cit.).

La tesis de Foucault niega, además, que las relaciones saber-poder sean simples reflejos de otras instancias. En este ámbito, encontramos de nuevo el problema de si hay alguna realidad primaria en la que quepa situar la eficacia causal o la determinación del resto de los niveles sociales. Según piensa Foucault, saberes y poderes, profundamente implicados entre sí, no pueden ser considerados expresión ideológica y/o efecto de unas relaciones de producción. Es más, los saberes y poderes están arraigados tan fuertemente en las propias relaciones de producción que,

...para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, hace falta que existan, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento de saber. Poder y saber se encuentran así profundamente enraizados; no se superponen a las relaciones de producción pero se encuentran muy profundamente enraizados en lo que constituye a éstas. ("A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,623; en ed.esp.,VFJ, 139-140).²⁶

Así pues, si antes veíamos que, para Foucault, el discurso (y, con él, el

²⁵ Asimismo, en la segunda lección del curso 1975-76, Foucault insiste en que la relación del poder con el saber no es la de producción ideológica: "Es decir, que creo que el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, más bien, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos" ("Corso del 14 gennaio 1976", en DÉ,III,184; en ed.esp.,GR,43).

²⁶ Que el poder no es una superestructura, sino que posee su especificidad propia puede verse en: "Le pouvoir comment s'exerce-t-il?", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 316; "Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici", 1978 (entrevista con P. Pasquino suscitada por las críticas de M. Cacciari, aparecida en *Aut-Aut*, nº 167-8, septiembre-diciembre 1978, pp. 3-11), en DÉ,III,629 (en ed.esp.: "Lo que digo y lo que dicen que digo" en *El viejo topo*, febrero 1979, p. 28). La vinculación interna entre relaciones de poder/saber y relaciones de producción puede verse en: "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", en DÉ,III,232 (en ed.esp.,MP,158) (el poder no es independiente de los procesos económicos y de las relaciones de producción); SP,177 (ed.esp.,179) (el poder disciplinario como "sistema integrado", ligado desde el interior a la economía), 208 (ed.esp.,210), 222 (ed.esp.224) (el conjunto de relaciones estrechas que se dan, en el panoptismo, entre las mutaciones tecnológicas del aparato de producción, la división del trabajo y la elaboración de los procedimientos disciplinarios); VS,185 (ed.esp.,170) (el bio-poder como elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo), etc.

saber) no es algo que exprese, refleje, otra instancia determinante, las prácticas sociales, el poder, ahora vemos que éste tampoco debe ser considerado, por este motivo, como determinado: ni saber ni poder son superestructuras.²⁷ Como se apuntó antes, es el propio análisis marxista en términos de infra/superestructura lo que aquí es puesto en cuestión como forma válida de abordar las relaciones entre las prácticas sociales.

Tal es la implicación que hay entre saber y poder que, según Foucault, hay que hablar más bien, de *formas de saber-poder*. Bajo el proyecto de investigar la formación de ciertos tipos de saber a partir de las matrices jurídico-políticas que les dan nacimiento y las soportan, Foucault analiza algunas *formas* fundamentales de "poder-saber", como la medida, la indagación y el examen.²⁸ Las tres tienen en común ser, a la vez, medios de ejercer el poder y reglas de establecimiento del saber:

La medida (*mesure*), ligada a la constitución de la polis griega, es un medio de establecer un orden justo en el combate, al tiempo que es una matriz del saber matemático y físico. En "A verdade e as formas jurídicas" (1974), Foucault ha estudiado dos formas de reglamento judicial, o de litigio. La primera (que se encuentra ya en Homero) recurre al juego de la prueba (*épreuve*) o disputa entre dos contendientes que se resuelve sin recurrir a juez o indagación alguna, sino sólo por el juego en que ambos se desafían aceptando un riesgo. La segunda, que aparece en *Edipo rey*, recurre al testimonio de un testigo que opone la verdad al poder de los señores. Esta última representa una de las grandes conquistas de la democracia griega y da lugar, según Foucault, a una serie de grandes formas culturales: las formas racionales de prueba y demostración (la filosofía, los sistemas racionales, los sistemas científicos); el arte de persuadir a las personas acerca de la verdad sobre lo que se dice (la retórica); el conocimiento por testimonio o indagación (el saber empírico).²⁹

La indagación (*enquête, inquisitio*), relacionada con la formación del Estado medieval (un Estado que tiende a confiscar de manera cada vez más

27 Cfr. VS,124 (ed.esp.,114): "las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura..."

28 El curso del año 71-2 en el Collège de France, dedicado al estudio de las instituciones penales en la sociedad francesa del siglo XIX, se inscribía en el proyecto más amplio de estudio de la formación de ciertos tipos de saber a partir de unas matrices jurídico-políticas. En este contexto, Foucault ha analizado estas "formas de poder-saber", como son la medida (*mesure*), la indagación (*enquête*) y el examen (*examen*) (ver el *résumé* del curso, "Théorie et institutions pénales", en RC,19-25). El estudio de las formas de poder-saber fue continuado en las conferencias dadas por Foucault en 1973 en la Universidad de Río de Janeiro (publicadas como "A verdade e as formas jurídicas") y en *Surveiller et punir* (1975).

29 Cfr. "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,553-571 (en ed.esp.,VFJ, "segunda conferencia" y 63-65).

estricta la administración de la justicia penal), es un medio de constatar y restituir los hechos y los derechos, al tiempo que una matriz de los saberes empíricos y de las ciencias naturales. El modelo judicial de la indagación se construye sobre el modelo de gestión y control eclesiásticos (a la vez espiritual y administrativo). Reposa sobre un sistema de poder que "define lo que debe ser constituido como saber" ("Théorie et institutions pénales", en RC, 22). Aunque esta forma de poder-saber surge ya en la antigua Grecia, quedó oculta después de la caída del Imperio Romano, resurgiendo transformada en los siglos XII-XIII. En ella, el proceso emprendido contra alguien tiene como figura central a un poder político que se ejerce haciendo preguntas con vistas a indagar la verdad. Según Foucault, esta forma racional de indagación no debe su surgimiento a un progreso de la racionalidad en los procedimientos judiciales, sino que está ligada a una técnica de administración, una modalidad de gestión y, en definitiva, a una manera determinada de ejercer el poder. Su extensión, a partir de este momento a otros dominios de prácticas y a muchos campos de saber no vinculados directamente (en principio) con el ejercicio del poder, la ha convertido en un factor determinante de nuestra cultura occidental: de la acumulación de un saber económico (surgido de las indagaciones sobre el estado de la población, el nivel de riquezas, etc) se formaron ciencias como la economía, la estadística, etc.; la aparición de la empresa política y de adquisición de saber que fueron los viajes de descubrimiento; todas las grandes indagaciones realizadas en dominios como la geografía, la astronomía..., ámbitos como la medicina, la botánica, etc. La indagación se convierte en "la forma general del saber".³⁰ En definitiva,

...podríamos decir que la indagación no es en absoluto un contenido sino una forma de saber. Forma de saber situada en la conjunción (*junction*) de un tipo de poder y de un cierto número de contenidos de conocimiento. Aquellos que quieren establecer una relación entre lo que es conocido y las formas políticas, sociales o económicas que sirven de contexto a ese conocimiento, suelen establecer esa relación por intermedio de la conciencia o el sujeto de conocimiento. Me parece que la verdadera conjunción entre los procesos económico-políticos y los conflictos de saber podría ser encontrada en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. ("À verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,588; en ed.esp.,VFJ, 87)

El examen (*examen*) es la tercera forma de poder-saber, aparecida en

³⁰ "À verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,586 (en ed.esp.,VFJ,85). En general, las ciencias empíricas tienen, según Foucault, en la indagación, su origen. En "Théorie et institutions pénales" se dice: "la verdad de experiencia es hija de la Inquisición" (en RC,23). Pueden verse también las páginas que SP dedica a este tema: 226-7 (ed.esp.,227-8). A. Campillo ha estudiado las relaciones inmanentes entre el surgimiento de las ciencias naturales en los siglos XVI y XVII, y las prácticas militares de la época, en *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987.

el siglo XVIII y ligada a las nuevas formas de control social. En él, la indagación es sustituida por la vigilancia total y constante sobre los individuos que, al tiempo que los "sujeta" (*assujettit*), los objetiva, constituyendo un saber sobre ellos (convirtiéndolos en objeto de saber y de sanción) organizado alrededor de la noción de normalidad. En el análisis de la sociedad moderna, Foucault da al examen una importancia especial: "La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad (*éclat*) visible" (SP,187;ed.esp.,189). En esta técnica, este "mecanismo" del examen -como a Foucault gusta llamarlo-, se encuentran implicados (*engagés*) un dominio de saber y un tipo de poder. En el examen se ponen en juego unas relaciones de poder que hacen posible la obtención y constitución de un saber. Por este motivo, la "dominación" (*investissement*) política se introduce en las propias condiciones de posibilidad del conocimiento:

No es simplemente al nivel de la conciencia, de las representaciones y en lo que se cree saber, sino al *nivel de lo que hace posible un saber*, donde se realiza la "dominación" (*investissement*) política (SP,187; ed.esp.,190; subrayado nuestro).³¹

Lo que con el examen se origina ya no son las ciencias de observación a que había dado lugar la indagación, sino la medicina y las ciencias humanas.³² El hospital,³³ la escuela, se constituyen como "aparatos para examinar" (*appareils à examiner*). Pero una institución es particularmente significativa en relación con el examen, ejemplo privilegiado de esta forma de saber-poder: el panóptico. El panóptico, institución soñada por Bentham, reúne idealmente en una madeja inextricable poder y saber. La visibilidad permanente a que es sometido el interno permite una automatización en el funcionamiento del poder por la que se logra la sujeción (*assujettissement*) de los individuos. El ejercicio del poder es, al mismo tiempo, un acrecentamiento del saber: el poder controla, individualiza, y, en el mismo acto, constituye en

31 La edición española no traduce "dominación" sino "actuación". En otros casos, esta misma edición traduce *investissement* por "cerco" y también como "dominación". La palabra francesa une los sentidos de "asedio", de una plaza militar, por ejemplo, de "inversión", de un capital, etc., y de "investidura" de un presidente de gobierno, por ejemplo.

32 Cfr. "Théorie et institutions pénales" (en RC, 20-21); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,595 (en ed.esp.,VFJ, 99-100); SP,186-195, 227-8, 311-2 (ed.esp., 189-198, 228-9, 311, respectivamente).

33 Sobre el hospital como lugar del poder-saber médico, véase además: "La politique de la santé au XVII^e siècle", 1979, en DÉ,III,736, 738 (aparecido originalmente en Foucault, M. y otros, *Les machines à guérir*, Liège, Pierre Mardaga Éd., 1979, ver pp. 14, 16); "Le pouvoir psychiatrique" (resumen del curso 73-4 en el Collège de France), en RC, 59-60.

objeto de observación y saber aquello sobre lo que se aplica.³⁴

Pero el panóptico es más que un proyecto: la sociedad moderna es, según Foucault, "panóptica" o "disciplinaria", resultado histórico de la extensión de los mecanismos disciplinarios a lo largo de los siglos XVII y XVIII y de su penetración en los hilos más finos del tejido social.³⁵ El poder que se ejerce en la "sociedad disciplinaria" es un "micro-poder" que, al tiempo que funciona como poder económico, político o judicial, inundando sus instituciones y ejerciéndose "desde dentro" de ellas, también opera como poder "epistemológico". Es más, según Foucault, es esta forma de poder epistemológico o de poder-saber, la que "atraviesa y anima a estos otros poderes" ("A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,619; en ed. esp., VFJ, 135). Se trata de "un poder de extraer un saber de y sobre estos individuos sometidos a la mirada y ya controlados por estos diferentes poderes" (loc. cit.). En este "poder epistemológico", el "saber tecnológico", el saber técnico de la producción que se extrae del control y la vigilancia del obrero, se une al "saber de observación", el que se forma por el registro, análisis y comparación de los comportamientos de los individuos.

C. El dispositivo.

El *ensemble* formado por el saber y el poder es denominado por Foucault "dispositivo" (*dispositif*). Frente a la episteme, que era una figura

34 Ver, sobre el panóptico: SP,201 ss. (ed. esp.,203 ss.); "L'œil du pouvoir", 1977 (entrevista de Michelle Perrot y J.-P. Barou con M. Foucault, publicada como introducción a Jeremy Bentham, *Le panoptique*, París, Pierre Belfond, 1977, pp. 7-31), en DÉ,III,190-207; "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ,III,35 (en ed. esp., MP,118).

35 Cfr. SP,211 ss. (ed. esp.,212 ss.). Sin embargo, Foucault no desea que esto sea entendido como si, según él, el poder fuera omnisciente y omnipotente. En *Surveiller et punir*, se ha mostrado cómo el *panopticon* fue una utopía que nunca llegó a funcionar. Esta precisión la aporta Foucault en su respuesta a algunas críticas (entre otras las de M. Cacciari) en 1978 ("Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici", en DÉ,III,628-9; en ed. esp., *El viejo topo*, Febrero 1979, p. 28): "Si las relaciones de poder han producido unas formas de indagación, de análisis de los modelos de saber, es precisamente porque el poder no era omnisciente, sino porque era ciego, porque se encontraba en un *impasse*. Si se ha asistido al desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente, porque el poder era siempre impotente" (p. 629). Se puede ver en el mismo número de *El viejo topo* parte del artículo de M. Cacciari, "Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault", con el título "Poder, teoría, deseo" (aparecido en *Aut-Aut*, nº 161, septiembre-octubre 1977), que suscitó esta respuesta de Foucault.

específicamente discursiva, según Foucault mismo reconoce,³⁶ el dispositivo designa un conjunto heterogéneo que incluye discursos, prácticas no discursivas, instituciones, reglamentos, etc.: "lo dicho, tanto como lo no-dicho, esos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red (*reseau*) que puede establecerse entre estos elementos".³⁷ El dispositivo es el vínculo o el "juego", como lo llama Foucault, existente entre los elementos.

Esta red o conjunto es el sistema de prácticas, antes aludido, que Foucault pretende analizar desde el punto de vista de su lógica estratégica. El dispositivo se enmarca en el interior de una estrategia de conjunto y él mismo es de naturaleza esencialmente estratégica.³⁸ Un doble proceso lo constituye: un proceso de "sobredeterminación funcional", por el que los efectos locales del dispositivo entran en resonancia y desencadenan un reajuste de todos los demás; un proceso de "relleno estratégico", por el que los efectos del dispositivo son retomados, posiblemente adquiriendo un signo contrario, en el interior de una nueva estrategia. En el dispositivo, el saber y poder se relacionan de un modo particular al participar en unas relaciones estratégicas determinadas:

El dispositivo está, entonces, siempre inscrito en un juego de poder, pero siempre ligado también a uno o unos bornes de saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos ("Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,300; en ed.esp.,SV, 130-1).

Deleuze describe el dispositivo foucaultiano como "una especie de

³⁶ Cfr. "Le jeu de Michel Foucault", 1977 (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey y otros, publicada originalmente en *Ornicar ?*, nº10, julio de 1977, pp. 62-93), en DÉ,III,300-1 (en ed.esp.,SV, 131). En el reconocimiento de este carácter epistemológico o discursivo de la episteme se muestra la indecisión en que todavía se hallaba *Les mots et les choses* frente al problema de la constitución de los saberes.

³⁷ *Ibíd.*, p. 229 (en ed.esp.,SV,128). La heterogeneidad de los elementos que forman el dispositivo se aprecia en la definición completa que allí da de él: "Lo que intento señalar con ese nombre [de dispositivo] es, primeramente, un conjunto resueltamente heterogéneo, que comporta discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en suma: lo dicho, tanto como lo no-dicho, esos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se puede establecer entre estos elementos."

³⁸ Así lo afirma en el texto citado (p.300; ed.esp.,SV, 130). También puede verse VS,139 (ed.esp.,129), donde se dice que los diversos elementos del dispositivo se encadenan en una "red superficial" según "grandes estrategias de saber y de poder". Asimismo, uno de los temas de estudio de *La volonté de savoir* es el desarrollo del "dispositivo de sexualidad" a través de cuatro grandes estrategias desplegadas en el siglo XIX (cfr. VS,150; ed.esp.,139).

ovillo o madeja, un conjunto multilineal".³⁹ Compuesto por líneas quebradas que están sometidas a variaciones de dirección y a derivaciones. Por ello, los elementos del dispositivo son variables relacionadas entre sí, las cuales se entrecruzan y se suscitan mutuamente. Además, los dispositivos son instancias históricas: aparecen, por obra de ciertas condiciones, en un momento determinado del tiempo pero, junto a eso, los procesos que especifican su funcionamiento son propios de un determinado dispositivo y sólo de él.⁴⁰

Pero el dispositivo posee una propiedad particularmente destacable: la productividad. Los dispositivos son "instancias de producción" (*instances de production*) de discursos, de poder y de saber. El proyecto esbozado en el primer capítulo de *La volonté de savoir* es el de hacer la historia de estas instancias y de sus transformaciones.⁴¹ Se trata de "mecanismos positivos" que hay que seguir "en sus condiciones de aparición y funcionamiento" (VS,98; ed.esp.,92).

Como se ve, Foucault sigue formulando su proyecto en términos de análisis de condiciones históricas de posibilidad, tal como ya hemos visto que hacía en sus investigaciones llamadas "arqueológicas". Sólo que ahora, y de un modo por fin explícito, los discursos forman una red (*reseau*) con el poder y el saber. La definición arqueológica del saber como "*a priori* histórico" de los conocimientos, como conjunto de prácticas que entran en relación *con* y *en* el discurso, alcanza ahora su claridad. En la órbita, quizás imprecisa, en que se movía *L'archéologie du savoir*, el concepto de saber se cargaba semánticamente de tal manera que incluía aspectos que intuitivamente no parecen serle adecuados. Ahora, (a partir de *Surveiller et punir*) el concepto de saber aparece descargado de su sobredeterminación aunque, en revancha, incluido en la complejidad de una red de relaciones que lo anuda con el concepto de poder.

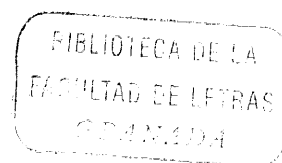
Pero, ¿cómo hay que entender la productividad del dispositivo? ¿Qué relevancia especial detenta en relación con el problema de la constitución histórica de los saberes?

Primeramente, la productividad como característica fundamental de los dispositivos se explica por el hecho de que éstos son "juegos" o "redes" de relaciones de poder. Es el poder el que es productivo. Y, a través de las

³⁹ Deleuze, G., "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., p. 155. Deleuze llama a la filosofía de Foucault "una filosofía de los dispositivos" (op. cit., p. 158).

⁴⁰ Véase la idea de "dispositivo histórico" en VS,139 (ed.esp.,129). Que los procesos sean singulares, esto es, propios de cada dispositivo, no implica que haya una simple sustitución de un dispositivo por otro (cfr. VS,141; ed.esp.,131). Como observa Deleuze, este asunto es muestra del "repudio foucaultiano de los universales", lo que él mismo llama su "nominalismo" (cfr. Deleuze, op. cit., p. 158).

⁴¹ Cfr. VS,21 (ed.esp.,20).



conexiones múltiples, de las sinapsis que aquél establece con una diversidad de elementos, se efectúan producciones de saber y discurso que, a su vez, actúan positivamente produciendo efectos de poder. Ya se ha insistido antes en que no podemos hablar, si hemos de ser fieles a los textos de Foucault, exclusivamente de una instancia determinante o activa. En el dispositivo se muestra analíticamente el resultado de la "desmultiplicación causal" de la que más arriba se habló.

Al igual que en el análisis de los discursos la tarea inicial que Foucault abordaba con talante crítico era la de suspensión de aquellas ideas que niegan su realidad, en relación con el poder encontramos también una *inversión* (*inversion*) en la forma de llevar a cabo su análisis: Foucault invierte la forma habitual en que el poder se describe en términos negativos como represión, prohibición, o ley, para analizarlo, en su papel productivo (*rôle producteur*), múltiple y relacional, como ejercicio y estrategia.

La concepción tradicional del poder se basa en el modelo del derecho; éste sería la forma general según la cual entiende el poder. Foucault la llama "concepción jurídico-discursiva" (VS,109; ed.esp.,100), o "teoría jurídico-política" del poder.⁴² Esta concepción hunde sus raíces en la Edad Media, en que el edificio jurídico empezó a formarse en torno al poder real y la teoría del derecho se organiza alrededor del problema de la soberanía. Las monarquías occidentales se construyen como sistemas de derecho, haciendo funcionar sus mecanismos de poder (y, con ello, disolviendo el "hecho histórico" de la dominación) en la forma del derecho.⁴³ El poder sería ley, poder de sanción, de decir "no" (por ello llama Foucault a esta concepción "jurídico-discursiva"),⁴⁴ de reprimir a los individuos, las clases sociales, etc.,

⁴² Ver "Corso del 14 gennaio 1976", en DÉ,III,184 ss. (en ed.esp.,GR,44).

⁴³ Cfr. VS,114 ss. (ed.esp.,105 ss.); "Corso del 14 gennaio 1976", en DÉ,III,176-8 (en ed.esp.,GR, 35-37); "As malhas do poder", 1981 (conferencia pronunciada en la facultad de filosofía de la Universidad de Bahia, Brasil, en 1976, publicada en *Barbarie*, nº 4, verano 1981, pp. 23-27 y nº 5, verano 1982, pp. 34-42), en DÉ,IV,185-6. No obstante esta "concepción jurídica" del poder es también compartida por aquellos que critican el poder absoluto del monarca y establecen la necesidad de limitarlo: el abuso, la arbitrariedad, están del lado del no-derecho, que hay que reducir apelando a un derecho más fundamental. Por ello, esta representación del poder ha sido compartida por la burguesía en su rechazo de la institución monárquica.

⁴⁴ Cfr. "Pouvoirs et stratégies", en DÉ,III,423 (en ed.esp.,MP,168-9): "[la reducción de los procedimientos de poder a la ley de prohibición]... permite pensar la operación fundamental del poder como un acto de palabra: enunciación de la ley, discurso de la prohibición. La manifestación del poder reviste la forma pura del 'no debes'". En la cuarta lección del curso 75-6 en el Collège de France, publicada en castellano como "La parte de la sombra", se considera esta caracterización jurídico-discursiva como propia del sistema indoeuropeo de representación del poder, tal y como era visto en las religiones, los mitos y las leyendas. En este sistema son correlativos el aspecto jurídico y un aspecto de eficacia mágica (cfr. GR,76-7).

poder de establecer desde el Estado la separación de lo permitido y lo prohibido, lo legítimo y lo que no lo es.

La aparición en las sociedades modernas occidentales de mecanismos de poder nuevos hace, sin embargo, inadecuada la anterior representación del poder.⁴⁵ El nuevo poder, "poder disciplinario", ya no funciona a través del derecho sino de la técnica, no tiene la forma de la ley, sino de la norma, no se sirve del castigo, sino del control. Ya no es un poder que se incardine en la tierra y sus productos, sino en los cuerpos y en lo que de ellos se extrae, tiempo y trabajo. Frente al sistema de poder organizado por la monarquía, de mallas poco tupidas (deja escapar demasiadas cosas a su control) y de naturaleza depredadora (funciona como poder de sustracción *-prélèvement-* de impuestos, tributos, etc.), el nuevo poder es atómico, individualizante, y productivo (económicamente y de otras formas).⁴⁶ *Surveiller et punir* ha mostrado cómo el desarrollo en el s. XIX de un poder disciplinario constituye una especie de "contra-derecho": el sistema de derechos igualitarios está subtendido por un sistema de mecanismos cotidianos, físicos, de micro-poderes no-igualitarios y disimétricos, que son las disciplinas. Éstas han trabajado por debajo y "a contrapelo del derecho" como "una maquinaria a la vez inmensa y minúscula que sostiene, refuerza, multiplica la disimetría de los poderes y vuelve vanos los límites que se le han trazado" (SP,225; ed.esp.,226). Por ello, nada parece a Foucault más inadecuado para analizar el poder que aquella concepción jurídica:

Cuando se definen los efectos de poder por la represión, se da una concepción puramente jurídica de ese mismo poder; se identifica el poder con una ley que dice no; tendría sobre todo la potencia (*puissance*) de la prohibición. Ahora bien, creo que ésta es una concepción completamente negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera nunca más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿cree usted realmente que se llegaría a obedecerlo? Lo que hace que el poder se mantenga (*que le pouvoir tient*), que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una potencia que dice no, sino que de hecho él atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discurso; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social mucho más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir ("Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,148-9; en ed.esp.,MP,182).

45 Ver sobre la inadecuación del modelo jurídico para analizar las relaciones modernas de poder: VS,117 ss. (ed.esp.,108 ss.); "Corso del 14 gennaio 1976", en DÉ,III,187-8 (en ed.esp.,GR, 45); la tercera lección, de 21 de enero de 1976, publicada en castellano como "La guerra en la filigrana de la paz" (no editada en francés; GR,51-4, en especial); "As malhas do poder", en DÉ,IV,190-4.

46 Estas dos diferencias esquematizan "la gran mutación tecnológica del poder en Occidente", como la llama Foucault. Ver "As malhas do poder", en DÉ,IV,190-1.

La nueva representación del poder que Foucault propone se enfrenta, no sólo a la concepción jurídica, sino también a la marxista. Tanto la jurídica como la marxista son concepciones "economicistas" del poder: el poder, considerado como un derecho que se tiene a la manera en que se posee un bien y que, por tanto, se podría delegar o ceder en un acto jurídico contractual en que se constituiría la soberanía (isomorfismo de política y economía); el poder, como mantenedor de las relaciones de producción y de la dominación de clase, poder con una funcionalidad económica (subordinación funcional de la política a la economía). Frente a estas concepciones, Foucault lleva a cabo un "análisis no económico del poder".⁴⁷

Frente a la concepción habitual, pues, una representación positiva y no-económica del poder. La forma de análisis propuesta por Foucault se basa en el "modelo estratégico" (VS,135; ed.esp.,124), y no en el modelo del derecho: las relaciones de poder han de ser analizadas como relaciones de guerra. Lo cual implica invertir (*retourner*) el famoso principio de von Clausewitz:⁴⁸ no ya afirmar "la guerra es la política continuada por otros medios", sino "la política es la guerra continuada por otros medios". Como consecuencias de esta inversión tenemos: a) que las relaciones de poder que funcionan en una sociedad se insertan en una relación de fuerzas establecida en un momento concreto, que es inscrita en todos los niveles de la sociedad por la acción del propio poder político; b) que los procesos internos a un sistema político, por tanto, dentro de la paz civil, son sólo episodios que hay que situar en el devenir de una guerra; c) que la solución de ese enfrentamiento de fuerzas

47 Cfr., sobre la crítica al economicismo en la teoría del poder: "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,169-171 (en ed.esp.,GR, 27-29); "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,146 (en ed.esp.,MP, 181). Sin embargo, en "As malhas do poder" (conferencia de 1976), Foucault sostiene que en el libro II de *El Capital* se pueden encontrar elementos para esbozar una concepción positiva del poder. En Marx se encontrarían las ideas de que: a) no existe *un* poder, sino varios poderes que son heterogéneos y que tienen su especificidad (la idea, por tanto, de que "la sociedad es un archipiélago de poderes diferentes"); b) el Estado es secundario respecto a estas formas locales o regionales de poder; c) estas formas no tienen la función primordial de prohibir, sino que "son productoras de una eficiencia, de una aptitud..."; d) los mecanismos de poder son procedimientos inventados que se desarrollan sin cesar y que tienen, por tanto, una historia. Foucault propone aquí una lectura de Marx que evite asimilarlo a la teoría burguesa y jurídica del poder (ver, en DÉ,IV,186-9).

48 Referencias a la inversión de la tesis de Clausewitz se pueden encontrar en: VS,123 (ed.esp.,113-4); "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,171-2 (en ed.esp.,GR, 29-30); "La guerra en la filigrana de la paz", en GR,56 ss.); "Il faut défendre la société" (resumen del curso 75-6 en el Collège de France), en RC, 87; "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,311 (en ed.esp.,SV, 142). Sobre el "modelo de la guerra" o "de la batalla", véase: VC,31, 315 (ed.esp.,33, 314 respectivamente); "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,172 (en ed.esp.,GR, 30); "Pouvoirs et stratégies", en DÉ,III,426 (en ed.esp.,MP, 172); "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,145 (en ed.esp.,MP,179); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,549, 552 (en ed.esp., VFJ, 27, 31, respectivamente); "Non au sexe roi", en DÉ,III,268 (en ed.esp.,DP, 162).

sólo es el resultado de una batalla, que la guerra es el último juez.⁴⁹

El poder es una estrategia, no una propiedad. No se posee, sino que se ejerce.⁵⁰ No es una cosa que se pueda tener o de la que a uno se le pueda privar. Tanto difiere de una cosa, que Foucault llega a afirmar que "el poder es algo que no existe".⁵¹ Es más bien una relación y, por tanto, algo múltiple.⁵² No hay "un centro del poder", o un lugar privilegiado donde éste se halle, sino que "está en todas partes" (*le pouvoir est partout*), "viene de todas partes" (*il vient de partout*) (VS,122; ed.esp.,113): es un poder capilar, un micro-poder que incluso atraviesa los cuerpos, funciona en las técnicas y se distribuye infinitesimalmente en la sociedad,⁵³ actuando "desde dentro" en las diversas relaciones entre prácticas sociales. No hablamos de "el" poder, sino de "relaciones de poder" que no son otra cosa que "relaciones de fuerza",⁵⁴ elementos tácticos de una estrategia de conjunto:

Y "el" poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de

49 Cfr. "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,171-2 (en ed.esp.,GR, 29-30).

50 Sobre la idea de que el poder no es una propiedad, véase: SP,31 (ed.esp.,33); VS,123, 130-1 (ed.esp.,114, 120, respectivamente); "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,169 (en ed.esp.,GR, 27). Sobre la idea del poder como ejercicio, se puede ver: SP,31 (ed.esp.,33); "Les intellectuels et le pouvoir", en DÉ,II,313 (en ed.esp.,MP, 83-4); "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,170 (en ed.esp.,GR, 28-9); "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", el segundo de los dos ensayos incluidos por Foucault en el libro de Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 308-321.

51 "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,302 (en ed.esp.,SV,132). Véase también "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", en ed. cit., p. 308: "En términos tajantes, diría que emprender el análisis por el "cómo" es introducir la sospecha de que el 'Poder' no existe". Cfr. también "La poussière et le nuage", 1980, en DÉ,IV,16 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 35).

52 Sobre el poder como relación se puede ver: SP,31, 179, 210 (ed.esp.,33, 182, 211); VS,126 (ed.esp.,116); "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,302 (en ed. esp.,SV, 132-3); "La poussière et le nuage", 1980, en DÉ,IV,16 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 35).

53 Sobre la idea de un "micro-poder" (o "microfísica del poder"), de un "poder infinitesimal" o "capilar", véase: SP,31-2, 139, 162, 199, 215, 218, 223 (ed.esp.,33-4, 140, 165, 201, 217, 219, 225, respectivamente); "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", en DÉ,II,741 (en ed.esp.,MP, 89); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,619, 622 (en ed.esp.,VFJ, 134, 138-9); VS,132, 192 (ed.esp.,121, 176); "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,303, 304 (en ed.esp.,SV,133, 135).

54 Sobre las relaciones de poder como "relaciones de fuerza" (*rappports de force*), se puede ver: VS,121, 128 (ed.esp.,112, 118); "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en DÉ,III,143 (en ed.esp.,MP, 15); "Il faut défendre la société", en RC, 85-6; "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ,III,171 (en ed.esp.,GR, 29).

autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata, como contrapartida, de fijarlas. Hay que ser, sin duda, nominalista: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia (*puissance*) de que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (VS,123; ed.esp.,113).

El término "poder" recubre (*recouvre*), es decir, abarca y en cierto modo encubre, una serie de mecanismos particulares y definidos. Con el término "saber", pasa lo mismo: se refiere a procedimientos y a efectos de conocimiento concretos que tienen existencia histórica. Para Foucault, ninguno de estos dos términos designa entidades, potencias o "algo como los trascendentales", sino que son términos con un papel metodológico. Son "rejillas (*grilles*) de análisis":

Vemos enseguida que estos dos términos no tienen más que un papel metodológico: no se trata de señalar a través de ellos unos principios generales de la realidad, sino de fijar, de alguna forma, el frente del análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente para él.(...) Se trata, igualmente, en todo momento del análisis, de poder darles un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; nunca debe considerarse que existe *un* saber o *un* poder, peor aún, *el* saber o *el* poder, que serían en sí mismos operantes. Saber, poder, no son más que una rejilla de análisis.⁵⁵

Según Foucault, el poder tiene una racionalidad o una lógica. Es precisamente esto lo que explica que saber y poder formen un dispositivo: no hay ejercicio del poder que no obedezca a un cierto tipo de racionalidad.⁵⁶ Pero ésta no es la que resulta de la decisión de un sujeto individual, o de aquellos que controlan el aparato de Estado. Tampoco es la racionalidad interna que buscaríamos en él con vistas a enjuiciarlo. Su racionalidad es la de las tácticas que se encadenan y dibujan dispositivos de conjunto que configuran estrategias globales anónimas.⁵⁷

55 "Qu'est-ce que la critique?", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, n°2, abril-junio 1990, pp. 35-63; la cita es de las pp. 48-9. La función de estos términos es, según Foucault afirma en este texto, la de operar "una reducción sistemática de valor" que "neutralice" el punto de vista de la legitimidad, punto de vista que los términos "conocimiento" o "dominación" hacen entrar en juego.

56 Cfr. Ewald, F., "Droit: systèmes et stratégies", en *Le Débat*, sep.-nov. 1986, número 41, p. 68.

57 Sobre la lógica del poder, véase: VS,125, 129, 132 (ed.esp.,115-6, 119, 121); "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, op. cit., p. 301; "Des supplices aux cellules", 1975 (entrevista con R.-P. Droit aparecida en *Le Monde*, n° 9363, 21 febrero 1975, p. 16), en *DÉ*,II,719-720 (en ed.esp.,SV, 88).

Que las relaciones de poder no pertenezcan al orden del consentimiento (transferencia de derechos, renuncia a una libertad), sino que sean, más bien, relaciones de fuerza, no quiere decir que se reduzcan a simple violencia. Las relaciones de poder son una acción que obra sobre la acción de otros, operando, por tanto, sobre el campo de posibilidad en que se inscribe la conducta de los sujetos: el poder es un ejercicio que consiste en "conducir conductas" (*conduire des conduites*) y en "ajustar" (*aménager*) la probabilidad.⁵⁸ El poder, de esta forma, pertenece al orden del "gobierno" (*gouvernement*), en el sentido amplio -no referido sólo a las instituciones políticas y a la administración del Estado- que esta palabra tenía en el siglo XVI y que Foucault quiere recuperar. En el ensayo "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" (1982), Foucault precisa la concepción estratégica del poder, establecida por él en otros lugares: las relaciones de poder, en tanto que modos de acción más o menos reflexivos o calculados que operan sobre las posibilidades de acción de otros individuos, no consisten en un simple enfrentamiento, violencia o lucha.⁵⁹

Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros. El modo de relación propia del poder no habría que buscarlo entonces del lado de la violencia y de la lucha, ni del lado del contrato y del lazo

58 "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", en Dreyfus y Rabinow, op. cit., p. 314.

59 En el *Résumé* del curso 1980-1 del Collège de France, titulado "Subjectivité et vérité", Foucault afirma que el estudio del poder como forma de "gobierno", lo que llama la "gubernamentalidad" (*gouvernementalité*), respondía al objetivo de analizar el poder "como un dominio de relaciones estratégicas entre unos individuos o unos grupos -relaciones que tienen por apuesta la conducta del otro o de los otros..." (*RC*, 135). Sobre el poder como "gobierno" y, en general, sobre la *gouvernementalité*, véase: "Sécurité, territoire et population" (resumen del curso 77-8 en el Collège de France), en *RC*, 99-102; "De la gubernamentalità" (cuarta lección, de 1 de febrero de 1978, perteneciente al curso "Sécurité, territoire, population", publicada en la revista italiana *Aut-Aut*, n° 167-8, septiembre-diciembre 1978, pp. 19-20), en *DE*, III, 655; "Naissance de la biopolitique" (resumen del curso 78-9), en *RC*, 110-1; "Du gouvernement des vivants" (resumen del curso 79-80), en *RC*, 123; "Table ronde du 20 mai 1978", en *DE*, IV, 27 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 47); "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 37-9; "Technologies of the Self", 1988 (aparecido en Hutton, P.H., Gutman, H. y Martin, L.H. (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49), en *DE*, IV, 785 (en ed. esp., *TY*, 49); "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", ed. cit., p. 314; "Foucault", 1984 (artículo redactado por Foucault con el pseudónimo de Maurice Florence, aparecido en *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944), en *DE*, IV, 635 (en la edición original, p. 944); "Le souci de la vérité", en *DE*, IV, 670 (en *Magazine Littéraire*, mayo 1984, p. 19); "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, publicada en *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, julio-diciembre 1984, pp. 99-116), en *DE*, IV, 728; "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", en *DE*, IV, 582; "L'intellectuel et les pouvoirs", 1984 (entrevista con C. Panier y P. Watté aparecida en *Revue nouvelle*, año 40°, t. LXXX, n° 10, octubre 1984, pp. 338-343), en *DE*, IV, 751; *Howison Lecture*, Centre M. Foucault, documento D-2(1 y 2)/288.1987, citado por Miguel Morey en su introducción a Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 34.

voluntario (que, todo lo más, no pueden ser más que sus instrumentos); sino del lado de este modo de acción singular -ni guerrero ni jurídico- que es el gobierno. ("Le pouvoir comment s'exerce-t-il?", ed. cit., p. 314)

En el análisis de las relaciones de poder, entendidas como maneras de "gobernar", entran una serie compleja de aspectos: Las diferenciaciones que son condición y, a la vez, efecto del ejercicio del poder (diferencias económicas, jurídicas, culturales, etc.). Los objetivos perseguidos por aquellos que actúan sobre las acciones de otros. Las modalidades instrumentales a través de las cuales se ejerce el poder (por la amenaza de las armas, las desigualdades económicas, por unos sistemas de control, etc.). Las formas de institucionalización de las relaciones de poder (dispositivos determinados como la escuela, el Estado, etc.). Por último, los grados de racionalización que las relaciones de poder ponen en juego en función de la eficacia de los instrumentos, de su coste posible, etc. De todo ello hay que concluir que el ejercicio del poder "no es un hecho bruto (...): el poder se elabora, se transforma, se organiza, se dota de procedimientos más o menos ajustados".⁶⁰

Que las relaciones de poder son relaciones estratégicas no es, por tanto, una afirmación simple. Hay sentidos distintos de la palabra estrategia que, según Foucault, deben ser distinguidos. En primer lugar, una estrategia es el tipo de racionalidad puesta en juego para alcanzar un objetivo. En segundo lugar, la manera en que se intenta influenciar al otro (*avoir prise sur l'autre*). Por último, una estrategia es también el conjunto de procedimientos usados en un enfrentamiento (*affrontement*) para obtener la victoria.⁶¹ Hay veces en que las relaciones de poder son relaciones estratégicas en los tres sentidos antes enunciados y otras en uno solo de ellos. El problema surge, para Foucault, cuando nos fijamos en el último sentido: ¿pueden identificarse las relaciones de poder con las estrategias de enfrentamiento? ¿Qué relación hay entre ambas? Tal y como en otros sitios se ha establecido, no hay relaciones de poder sin resistencias⁶² y, por lo tanto, toda relación de poder implica una lucha o enfrentamiento. Pero ambas poseen su especificidad. Foucault afirma que relación de poder y estrategia de lucha constituyen, la una para la otra, "una suerte de límite permanente, de punto de derrocamiento (*renversement*) posible" ("Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", p. 319): un enfrentamiento encuentra su final, a la vez que su cumplimiento, cuando el antagonismo es sustituido por mecanismos estables de "gobierno" de la conducta de los otros, es decir, por unas relaciones de poder; y viceversa, las relaciones de poder que

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 317.

⁶¹ Cfr. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", ed. cit., pp. 318-9.

⁶² Cfr. VS,125-6 (ed. esp.,116). Sobre las resistencias al poder y el concepto foucaultiano de revolución se tratará más adelante en el último capítulo.

intensifican su acción para someter a sus eventuales resistencias, encuentran su límite en su conversión en estrategia que anula, convirtiendo a los gobernados en adversarios de un enfrentamiento. Así parece que toda estrategia de enfrentamientos tiende a llegar a ser una relación de poder y viceversa:

De hecho, entre relación de poder y estrategia de lucha hay apelación recíproca, encadenamiento indefinido y derrocamiento perpetuo. A cada instante, la relación de poder puede devenir, y en algunos casos deviene, un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también, las relaciones de adversidad (*adversité*) en una sociedad, dan lugar a la puesta en ejercicio de mecanismos de poder. (ibíd., p. 320)

Entre relaciones de poder y relaciones estratégicas no hay, según el texto citado, identidad, sino "enganche" (*enclenchement*) y "entrañamiento recíproco". Lo cual basta sin duda para hablar de una concepción "estratégica" del poder en Michel Foucault.

La concepción estratégica del poder permite entonces entender que la acción del poder es distinta a la de la ley o a la de una dominación estable y global. Permite entender un tipo de acción productiva que es inmanente al dominio en que se ejerce y que, es más, constituye la propia organización de este dominio.⁶³ Una acción inestable y local, pero "omnipresente", como la describe *La volonté de savoir*, que se produce a cada instante en toda relación de un punto a otro del "zócalo moviente de relaciones de fuerza" (*soCLE mouvant de rapports de force*) (VS,122; ed.esp.,113). Más que un elemento junto a otros del "dispositivo", más que "algo" que entre en relación con el saber, el poder es la fuerza con que están "cargadas" las relaciones entre instancias diversas. Es incluso una fuerza que "penetra en el espesor mismo de los cuerpos", tal como Foucault afirma en su entrevista con L. Finas en 1977.⁶⁴ Pero, como se ha visto, una fuerza que pone en juego una racionalidad y una estrategia.

D. Los modos de objetivación y de subjetivación.

Que el saber forme *ensemble* con el poder, o que ambos formen dispositivos en que sus relaciones son inmanentes, ha de entenderse entonces en el sentido de que el saber sólo existe como elemento de una estrategia y de que está impregnado por relaciones de poder que lo configuran como tal saber: *las relaciones de poder constituyen saberes*. Una vez más, no se trata de que el

⁶³ Así se afirma en VS,121-2 (ed.esp.,112).

⁶⁴ "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", (en *La Quinzaine Littéraire*, nº 247, enero de 1977), en DÉ,III,231 (en ed.esp.,MP,156).

poder instrumentalice al saber, deformándolo, o que, según otro punto de vista, la producción de conocimiento haya que entenderla en relación con los factores sociológicos. Para Foucault, *las relaciones de poder constituyen tanto objetos como sujetos*, términos inherentes a la propia relación de conocimiento. En la primera conferencia que dio en Río de Janeiro en 1973 afirma:

Mi objetivo será mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen aparecer nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El sujeto de conocimiento posee, él mismo, una historia; la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia (en DÉ,II,538-9; en ed.esp.,VFJ, 14).

La misma idea, al igual, claramente formulada, en *Surveiller et punir*:

...hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. (SP,32; ed.esp.,34)

La hipótesis de Foucault en el texto citado de 1973 es que las condiciones políticas de existencia (las relaciones de poder) son como el "suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad" (en DÉ,II,553; en ed.esp.,VFJ,32).⁶⁵ La línea de investigación abierta por esta hipótesis ha llevado a Foucault, a partir de los años setenta y, especialmente, de *Surveiller et punir*, a rastrear los "procesos de constitución" que las relaciones de poder ponen en juego en el surgimiento de campos diversos de saber. Fundamentalmente, estudiando la formación de las ciencias humanas en el seno de un dispositivo de poder disciplinario.

Las ciencias humanas han sido históricamente posibles por una determinada "armadura de poder-saber" (SP,312; ed.esp.,311) surgida cuando una nueva modalidad de poder, el poder disciplinario, ha puesto en juego nuevas prácticas sociales de control y vigilancia. A partir de ellas se ha constituido un nuevo saber del hombre, de la individualidad, una observación y clasificación detallada de los comportamientos, etc. En el "desbloqueo

⁶⁵ La concepción arqueológica de un saber (*savoir*) como "a priori histórico" de los conocimientos (*connaissances*), que está vinculado al dominio de las prácticas, es coherente con esta concepción de un saber que forma "dispositivo" o "ensemble" con el poder. El saber, en su acepción "no-epistemológica", no es otra cosa que este saber impregnado de poder que, al estarlo, puede ser la condición histórica y real de los conocimientos, al margen de su referencia a los sujetos de conocimiento. En el contexto en que se habla de "formas de saber-poder", el concepto de saber ya no debe verse como opuesto a "conocimiento" (según el propio Foucault había establecido en sus obras "arqueológicas"), sino en un sentido más general que abarca tanto las ciencias, como los saberes técnicos, los reglamentos, etc.

epistemológico" (*déblockage épistémologique*) de las ciencias humanas ha tenido un papel fundamental, tal como más arriba ya se decía, una forma de poder-saber particular: el examen. Éste ha funcionado en instituciones muy diversas como la prisión, el hospital, la escuela, el taller, abriéndose de ese modo los procesos correlativos de formación de ciencias como la criminología, la medicina clínica, la psiquiatría, la pedagogía, la racionalización del trabajo, etc. Las ciencias "de radical 'psico-'" (como las llama Foucault), en general, las ciencias del individuo, han surgido en conexión con la puesta en marcha de procedimientos de individualización a cargo de un poder anónimo y funcional que se ejerce a través de una "tecnología política" que ocupa o inviste (*investit*) los cuerpos. Igualmente, las ciencias empíricas tenían su condición de posibilidad en otra forma de poder-saber, la indagación: "otro poder, otro saber" (SP,227; ed.esp.,228).⁶⁶

La formación de ciencias nuevas llevada a cabo por formas de poder-saber se ha realizado a través de la *constitución de objetos* (o campos de objetividad) por efecto de las relaciones de poder. La tesis, claramente expresada por Foucault, es la siguiente: "...el poder crea objetos de saber, los hace emerger..." ("Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", en DÉ,II,752; en ed.esp.,MP, 99). Hay una relación directa entre las formas de sujeción (*assujettissement*) puestas en marcha por el poder y los procesos de objetivación. Precisamente, *Surveiller et punir* definía sus intenciones, en el primer capítulo, como el seguimiento de "...una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto (*rappports d'objet*), de suerte -añadía Foucault- que se podría comprender (...) de qué manera un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto 'científico'" (SP,28-9; ed.esp.,30-1).⁶⁷ Tenemos un ejemplo en el control minucioso de que, según Foucault, es objeto el cuerpo, sus operaciones, movimientos, a partir del siglo XVIII por obra de un poder "infinitesimal" que actúa en las técnicas ínfimas de la disciplina. Éstas proceden a la repartición espacial de los cuerpos a través de la clausura (en los colegios, cuarteles, etc.), de la división misma del espacio, su funcionalización, jerarquización, etc. Asimismo operan un control temporal de la actividad por el que se consigue la programación de los actos, la articulación del cuerpo y del objeto que manipula, el empleo exhaustivo del tiempo...Estas técnicas disciplinarias conducen a una sujeción de los cuerpos a través de la

⁶⁶ Véase, sobre los procesos de constitución de las ciencias humanas: SP,188-9, 192-3, 195, 226, 227, 302-3, 311-2 (ed.esp.,191-2, 195-6, 198, 227, 228, 302-3, 311); "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,619-620, 622 (en ed.esp.,VFJ,135, 139); VS,189 (ed.esp.,173-4).

⁶⁷ Cfr. también., sobre las relaciones de poder y las relaciones de objeto, SP,104, 312-3 (ed.esp.,106, 311-3); "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,34 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 55). En general, sobre sujeción y objetivación, véase: SP, 157, 189 ss., 225-6, 312, 315 (ed.esp.,159, 191 ss., 226-7, 311-2, 314); VS,47 (ed.esp.,45).

cual se va a componer un objeto nuevo, el "cuerpo natural": "El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber" (SP,157; ed.esp.,159).

Es también, apelando a esta correlación, como se explica la constitución del individuo, al tiempo como objeto para el conocimiento y como "presa" (*prise*) para el poder. Es constituido por el examen que, con sus técnicas documentales, hace de cada individuo un "caso", sirviendo como procedimiento de objetivación y, al mismo tiempo, de sujeción:

...el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber." (SP,194; ed.esp.,197)

Hay "lugares", instituciones privilegiadas, en que emergen nuevos campos de objetividad. Por ejemplo, la prisión. Ésta, además de ser el lugar de ejecución de la pena, es el lugar en que se forma un saber clínico de los individuos reclusos. La prisión ha "sacado a la luz" (*mis en lumière*) "la existencia objetiva" del hombre delincuente. Sobre él aplica sus instrumentos de corrección y, a la vez, lo "recorta" (*découpe*) como un objeto.⁶⁸

En *La volonté de savoir* Foucault ha mostrado asimismo que la sexualidad hay que considerarla como constituida en el seno de un dispositivo histórico. La sexualidad sería correlativa a la práctica discursiva que emerge cuando se constituye una ciencia de la sexualidad (*scientia sexualis*) por efecto de una forma de poder-saber: la confesión (*aveu*). Técnica para producir lo verdadero, la confesión es uno de los procedimientos fundamentales, en opinión de Foucault, de individualización por el poder. La confesión obtiene la verdad del individuo pero, además, su sujeción y, de ese modo, funciona como el elemento central de un dispositivo que ha llevado a cabo en Occidente el inmenso proceso de "puesta en discurso" (*mise en discours*) del sexo. A través de ella, el discurso sobre el sexo se convierte en objeto e instrumento del ejercicio del poder, conectado con mecanismos múltiples de orden económico, político, científico, etc., formando con ellos "dispositivo" o "régimen" (*régime*) de discurso-poder-saber. Es en este proceso de proliferación de discursos sobre el sexo donde se sitúa el surgimiento de un saber "científico" (en el que la técnica de la confesión se inserta funcionalmente) que recorta, como nuevo objeto, la sexualidad, y la define hasta en sus caracteres "naturales":

En la intersección (*Au point de croisement*) de una técnica de confesión y una discursividad científica, allí donde ha hecho falta encontrar entre ellas

⁶⁸ Cfr. SP,259 (ed.esp.,258-9). Sin embargo, no hay que olvidar que la eficacia productiva de la prisión se debe a su inserción en lo que Foucault llama el "sistema carcelario" -*système carcéral*-, dispositivo en cuya estrategia de conjunto se inserta la prisión como institución (ver SP,276; ed.esp.,276).

algunos grandes mecanismos de ajuste (...), la sexualidad se ha definido como siendo "por naturaleza": un dominio penetrable por procesos patológicos, y que, entonces, exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos... (VS,91-2; ed.esp.,86)

Por supuesto, los caracteres fundamentales, "naturales", de la sexualidad son, según Foucault, determinados (*déterminés*), no por alguna propiedad inherente al sexo mismo, sino por la "economía de los discursos" que hablan sobre él: "...su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que ellos vehiculan" (VS,92; ed.esp.,86). En definitiva, son las propias relaciones de poder las que tienen el papel constituyente: "Si la sexualidad se ha constituido como dominio por conocer, ha sido a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible" (VS,130; ed.esp.,119).

La sexualidad es, entonces, producida por las relaciones de poder y saber. De acuerdo con un nominalismo que hemos visto ya referido al poder (y al saber), y sobre el que tendremos que volver, Foucault afirma que la sexualidad es sólo el nombre que recibe un dispositivo histórico:

De hecho, se trata más bien de la *producción misma de la sexualidad*. Ésta no ha de ser concebida como una especie dada de naturaleza (*une sorte donée de nature*) que el poder intentaría dominar (*mater*), o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, desvelar. *Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico*: no una realidad subyacente (*d'en dessous*) sobre la que se ejercerían difíciles apresamientos (*prises*), sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder (VS,139; ed.esp.,129).⁶⁹

En *L'usage des plaisirs*, asimismo, la sexualidad es considerada como una "experiencia históricamente singular" (UP,10; ed.esp.,8), lo cual implica que no es una invariante. Esto puede parecer evidente. Pero no se trata de admitir su variabilidad histórica para explicarla como si fuera efecto de mecanismos diversos puestos en juego por una ley general de represión o prohibición. La crítica que hemos visto ya de la concepción jurídica del poder produce también en este terreno el desplazamiento de la "hipótesis

⁶⁹ Sobre la sexualidad como "producto", ver: VS,142, 151, 189 ss. (ed.esp.,131, 139, 142, 182 ss.); UP,10-11 (ed.esp.,8-9); "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,313, 321 (en ed.esp.,SV, 144, 153); "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", en DÉ,III,231 (en ed.esp.,MP,156); En "Polemics, Politics, and Problemizations", 1984 (entrevista con P. Rabinow publicada en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390), en DÉ,IV,594 (ed. ing. p. 384), se afirma: "[la sexualidad] no existe aparte de una relación a las estructuras políticas...".

represiva".⁷⁰ Que la sexualidad sea "históricamente singular" quiere decir entonces que los elementos que hacen de ella una forma de experiencia (enseguida veremos cuáles son), son constituidos por prácticas que ligan, en un mismo proceso formador, saberes, poderes y modos de experiencia de sí. La "historicidad" de la sexualidad, o de cualquier otra objetividad (en especial aquellas en que se trata del hombre mismo como objeto de saber) es la de las prácticas:

Es el conjunto (*ensemble*) de las prácticas discursivas o no discursivas el que hace entrar una cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso y la constituye como objeto para el pensamiento (sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.). ("Le souci de la vérité", 1984, en *DÉ*, IV, 670; en *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo 1984, p. 18)

Pero las relaciones de poder no sólo producen objetos. También los *sujetos* son producidos por ellas. Los procesos de objetivación son correlativos a procesos de subjetivación. Las prácticas sociales que, según hemos visto, dan nacimiento a ciertos objetos (por ejemplo, el hombre en tanto objeto de saber, o la sexualidad, etc.), hacen que nazcan también ciertos sujetos. Según Foucault son las prácticas las que hacen inteligible la *constitución correlativa de sujeto y objeto*. Las prácticas entendidas como "maneras de hacer más o menos regladas (*réglées*), más o menos reflexionadas (*réfléchies*), con una mayor o menor finalidad (*plus ou moins finalisées*)".⁷¹ Foucault lo afirma de modo que no deja lugar a dudas:

...a través de las cuales [de las prácticas] se dibujan, a la vez, lo que era constituido como real para aquellos que trataban de pensarlo y regirlo, y la manera en la que aquellos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las "prácticas" entendidas como modo de actuar y de pensar a la vez las que dan la clave de inteligibilidad de la constitución correlativa del sujeto y del objeto. (loc. cit.)

El sujeto de conocimiento, por tanto, no preexiste a las condiciones políticas y sociales de existencia. El sujeto no constituye el saber, sino que es él mismo constituido.⁷² En "A verdade e as formas jurídicas", Foucault proponía

⁷⁰ Sobre la "hipótesis represiva" puede verse: *VS*, 11-9, cap. 2, 141, 152, 158, 169 (ed. esp., 11-8, 23-64, 130, 140, 145, 155); *UP*, 10, 16, 19 (ed. esp., 8, 13, 16); "Subjectivité et vérité" (resumen del curso 80-81), en *RC*, 136.

⁷¹ "Foucault", 1984, en *DÉ*, IV, 635 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit. p. 943).

⁷² Th. McCarthy ha mostrado que uno de los elementos claves de la genealogía de Foucault es la concepción del sujeto, no como *constituens*, sino como *constitutum*. Cfr. "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Francfort", en *Isegoría*, n°1, mayo 1990, p.62.

como tema de investigación, precisamente, el estudio que intenta ver

...cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad ocurre en la historia (*arrive à l'histoire*), sino de un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. (en DÉ,II,540; en ed. esp., VFJ, 16).

El estudio de la constitución histórica de los sujetos persigue una intención definida: abordar el problema de la constitución de los saberes en el interior de la trama histórica sin recurrir a un sujeto constituyente que fuera trascendente a los acontecimientos concretos. De ese modo, el sujeto deja de ser concebido como una sustancia y se entiende como una forma que, además no es idéntica a sí misma: el sujeto de una acción política no es el mismo que el de una relación sexual, etc. Lo que hay que estudiar, entonces, es la constitución histórica de esas formas diferentes de sujeto.⁷³ No se trata de una simple relativización o historización del sujeto fenomenológico por la que pudiéramos concebir una conciencia que se transforma en la historia. El análisis de la constitución de los sujetos es, como Foucault mismo la llama, una manera de "desembarazarse (*se débarrasser*) del sujeto constituyente". Precisamente esta forma de análisis del saber que se desembaraza del sujeto, analizando los procesos de su constitución, es llamada por Foucault "genealogía".⁷⁴ Se trata, entonces de mostrar que el sujeto tiene una historia, que no es originario.⁷⁵

Incluso el sujeto vacío de la filosofía empirista, ese sujeto que lanza una "mirada neutra" al mundo que le rodea, es, según Foucault, una producción histórica:

⁷³ Sobre la idea de que el sujeto es una forma, no una sustancia: "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", 1984, en DÉ,IV,718-9.

⁷⁴ Véase "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,147 (en ed. esp., como "Verdad y poder", MP,181): "Y es eso lo que yo llamaría la genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto, ya sea considerado como trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corra en su identidad vacía, a través de la historia." Es aquí mismo donde se habla de "desembarazarse del sujeto constituyente" y de que no se trata de "historizar" el sujeto fenomenológico.

⁷⁵ "La idea de que el sujeto se forma a partir de un cierto número de procesos que no son del orden de la subjetividad, sino de un orden evidentemente más difícil de denominar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el sujeto mismo (...). *El sujeto tiene una génesis, el sujeto tiene una formación, el sujeto tiene una historia; el sujeto no es originario.*" ("Tetsugaku no butai", 1978 -"La scène de la philosophie", entrevista con M. Watanabe, aparecida en *Sekai*, julio 1978, pp. 312-332; en DÉ,III,590; subrayado nuestro).

Ha hecho falta toda una red de instituciones, de prácticas, para llegar a lo que constituye esta especie de punto ideal, de lugar a partir del cual los hombres deberían posar sobre el mundo una mirada de pura observación ("A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,631; en ed. esp., VFJ, 153-4).

La genealogía de este sujeto neutro muestra, según Foucault, su constitución a partir de un conjunto de prácticas jurídicas y, en particular, de la "indagación" (*enquête*). La objetividad ideal es el correlato de esta constitución histórica.

La palabra "sujeto" tiene en español, al igual que *sujet* en francés, dos sentidos: lo que hace que un sujeto se constituya como tal sujeto es que, sobre él, se ejerce una "sujeción" (*assujettissement*).⁷⁶ Esto quiere decir que las condiciones políticas, las relaciones de poder, no son un obstáculo para que el sujeto de conocimiento entre en una relación adecuada con su objeto. Esta última es, por ejemplo, la tesis marxista, que entendería que el sujeto existe previa, independientemente, de las relaciones políticas y económicas, como origen y fundamento del conocimiento. La ideología sería entonces la señal de la perturbación que, desde el exterior, imponen las relaciones de poder al sujeto. Foucault se opone, por tanto, a esta tesis frontalmente:

Lo que pretendo mostrar en estas conferencias es cómo, de hecho, las condiciones políticas, económicas, de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento... ("A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,552-3; en ed. esp., VFJ, 32)

La idea de un sujeto "constituido" es concebida por Foucault en conexión con la crítica nietzscheana al sujeto. Foucault habla en las conferencias de Río de Janeiro del "modelo nietzscheano" que sus análisis siguen: "En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo(...). Lo que me propongo es seguir en la obra de Nietzsche los lineamientos que pueden servirnos de modelo para los análisis en cuestión" (en DÉ,II,542; en ed. esp., VFJ, 19). Ya se ha visto más arriba cómo la crítica foucaultiana enlaza con la particular forma de crítica que Nietzsche inaugura. Tal es la filiación, que Foucault coloca su propia obra y su proyecto filosófico bajo el rótulo nietzscheano de "*genealogía de la moral*".⁷⁷

76 Cfr. VS,81 (ed. esp.,77).

77 Se puede ver esta denominación en "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", en DÉ,II,753 (en ed. esp., MP, 101) y en "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,21 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 41).

E. La constitución del sujeto.

Las últimas obras de Foucault, *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, ambas publicadas en 1984, desplazan su interés hacia la ética y tienen como tema central, precisamente, el análisis de la constitución del sujeto ético a partir de ciertas prácticas que son denominadas "prácticas de sí" (*pratiques de soi*): no sólo el sujeto de conocimiento, sino también el sujeto ético es un *constitutum*. Los individuos se reconocen a sí mismos como tales por obra de ciertas prácticas o técnicas que permiten el establecimiento de "relaciones consigo mismo" (*rappports à soi-même*) que, propiamente, son las que definen la subjetividad del sujeto. La atención de Foucault recae ahora en los modos históricos en que el sujeto se ha preocupado por el gobierno de sí mismo. El proyecto es el de una historia del "cuidado de sí" (*souci de soi; epimeleia heautou*), hecha a partir del análisis de aquellas técnicas o prácticas de sí aplicadas a la actividad sexual (*aphrodisia*), tal y como esta actividad fue problematizada moralmente en la cultura griega clásica (*L'usage des plaisirs*) y en la greco-latina de los dos primeros siglos de nuestra era (*Le souci de soi*).⁷⁸

¿Cómo entender la orientación nueva introducida por este interés por los modos de autoconstitución del sujeto? ¿Cuál es su vinculación con el campo de problemas en que se movían *L'archéologie du savoir* o *Surveiller et punir*, por ejemplo? En el resumen del curso 1980-1981 en el Collège de France, "Subjectivité et vérité", Foucault liga la nueva orientación a las anteriores considerando que, de alguna manera, las asume.⁷⁹ La historia del cuidado de sí "está en la encrucijada" (*est au croisement*) de dos temas precedentes: el que Foucault llama aquí "historia de la subjetividad" y el análisis de las formas de "gubernamentalidad" (*gouvernementalité*). La "historia de la subjetividad" había estudiado las separaciones llevadas a cabo en la sociedad en relación con la locura, la enfermedad, la delincuencia, etc., y la constitución correlativa de un sujeto razonable y normal, así como había señalado los modos de objetivación del sujeto en ciertos saberes, en particular, las ciencias humanas. El "análisis de la gubernamentalidad" respondía al doble objetivo de criticar las concepciones corrientes del poder y de analizarlo más bien como un campo de relaciones estratégicas en el que se trata de la manera de conducir la conducta de los otros a través de técnicas diversas. La "historia del cuidado de sí" es, según Foucault afirma en este texto, una manera de hacer la historia de la subjetividad, por lo que retoma el primer proyecto: lleva a cabo una historia de la subjetividad pero "...a través de la puesta en juego y las

⁷⁸ Véase, sobre el sentido general de la "Historia de la sexualidad", la introducción a *L'usage des plaisirs*, así como "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", 1984, (en DÉ, IV, 578-584).

⁷⁹ Ver el texto citado en RC, 133-136.

transformaciones en nuestra cultura de las 'relaciones consigo mismo' (*rappports à soi même*), con su armadura técnica y sus efectos de saber" (RC,135). Además, esta nueva orientación del análisis del sujeto retoma, bajo otro punto de vista, el "análisis de la gubernamentalidad": "el gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones a otro" (RC,136). La articulación se ve plasmada en la propia palabra "sujeto", que significa, según apunta Foucault, tanto "sujeto sometido al otro por el control y la dependencia", como "sujeto ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí".⁸⁰ Los dos casos sugieren una forma de poder que "sujeta", sea en las relaciones con los otros (*rappports aux autres*) o en las relaciones consigo mismo (*rappports à soi même*) (en el caso de un poder individualizante, como el poder pastoral). La nueva línea de investigación, orientada hacia la ética, no introduce, por tanto, una ruptura respecto a las anteriores, sino la confirmación del tema de la constitución del sujeto, como central, así como del análisis de las prácticas como punto de ataque.⁸¹

La introducción a *L'usage des plaisirs* es también relevante en relación con este asunto. Allí reinterpreta Foucault su proyecto filosófico global integrando también la nueva perspectiva en la línea de trabajo comenzada por sus investigaciones anteriores. Al análisis del saber a partir de las prácticas discursivas, al estudio de las relaciones de poder como estrategias abiertas, ahora se suma el análisis de "las modalidades de la relación consigo mismo (*rappport à soi*) por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto" (UP,12; ed.esp.,9).⁸² Estas tres líneas de investigación tienen en común operar un desplazamiento: en relación con las concepciones habituales del saber, del poder y del sujeto, respectivamente. Las tres son investigaciones genealógicas, esto es, investigaciones históricas y críticas. Y las tres tienen en común el ser "historias de la verdad". Todas ellas estudian los "juegos de verdad" (*jeux de vérité*), sea que lo hagan relacionándolos entre sí,

⁸⁰ "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., pp. 302-3.

⁸¹ En el último capítulo de nuestro trabajo se volverá sobre este tema en relación con la cuestión de la autonomía moral y la libertad.

⁸² Encontramos también una caracterización parecida de las líneas de investigación abiertas por Foucault en la entrevista de 1982, "Truth, Power, Self", en *DÉ*,IV,782-3: "Los problemas que he estudiado son, los tres, problemas tradicionales: 1) ¿Qué relaciones mantenemos con la verdad a través del saber científico, cuáles son nuestras relaciones con esos "juegos de verdad" que son tan importantes en la civilización, y en los cuales nosotros somos a la vez sujetos y objetos? 2) ¿Qué relaciones entablamos con los otros, a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder? Por último, 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder y sí mismo (*soi*)?" (en ed.esp.,TY,150). Como veremos enseguida, estas tres líneas de investigación designan, precisamente, los aspectos que Foucault ve implicados en una experiencia histórica singular: dominios de saber, tipos de normatividad, modos de relación a sí.

considerando los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder o, por último, considerando los juegos de verdad en la relación de sí a sí y en la constitución de sí mismo como sujeto.⁸³

Esta referencia a los juegos de verdad nos permite avanzar un paso más y seguir el hilo conductor de nuestro trabajo. El interés por los procesos de constitución de los saberes nos ha llevado a atender a los procesos de constitución de objetos y de sujetos. Pero es ahora cuando encontramos, en el concepto de "juego de verdad", la matriz básica de estos procesos, al tiempo que, en el rótulo "historia de la verdad", el elemento común que da coherencia a las investigaciones diversas que Foucault ha llevado a cabo. Para Foucault, la verdad tiene una historia.⁸⁴ Esto no quiere decir que la verdad se vaya desvelando progresivamente en la historia o que no haya una verdad independiente del proceso histórico. Que la verdad tenga historia significa que la verdad se constituye por efecto de las relaciones de poder que en el seno de una sociedad hay. La verdad, igual que decíamos del saber, no existe sin poder, sino que es, precisamente, "producida" por las relaciones que mantiene con él. Foucault lo dice de modo elocuente:

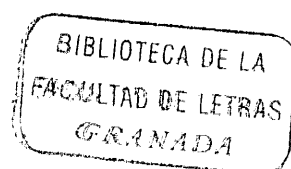
La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples coacciones (*contraintes*). Tiene aquí efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos que están encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero ("Entrevista con Michel Foucault", 1977, en DÉ, III, 158; en ed. esp., MP, 187).

Frente a otras formas de historia, "internas", la de Foucault pretende ser una "historia externa de la verdad". Así lo afirmaba en "A verdade e as formas jurídicas". Es ésta una historia "política" de la verdad que se interesaría por las "reglas de juego" de las que nacen formas de subjetividad, dominios de objetos, tipos de saber y, con ellos, campos de verdad.⁸⁵ Dichas "reglas de juego" no son otra cosa que conjuntos de prácticas sociales que se relacionan estratégicamente. Es, pues, una historia que investiga el surgimiento de la verdad analizando las relaciones de poder que la producen y

⁸³ Ver sobre esto UP, 11-12 (ed. esp., 9-10).

⁸⁴ Ver "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ, II, 539 (en ed. esp., VFJ, 14).

⁸⁵ La denominación "historia externa de la verdad" se encuentra en "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ, II, 541 (ed. esp., VFJ, 17). Ver también pp. 585, 628 ("historia real de la verdad") (en ed. esp., 83, 150, respectiv.). La denominación "historia política de la verdad" se encuentra en *ibíd.*, p. 551 (ed. esp., 29) y VS, 81 (ed. esp., 76).



no su teleología interna, sus progresos, avatares, obstáculos, etc.: la producción de la verdad "...está entera atravesada por relaciones de poder" (VS,81; ed.esp.,76).

La historia de la verdad estudia la "emergencia" (en el sentido nietzscheano de *Entstehung*) de los juegos de verdad o, como los llama Foucault en alguna ocasión, "veridicciones" (*véridictions*).⁸⁶ Éstas son efectos (*efets*) de los "regímenes prácticos". Las prácticas, según ya se ha visto, forman *ensembles* que poseen una regularidad propia, una estrategia en donde se encadenan "aquello que decimos" y "aquello que hacemos". Por ello, los regímenes prácticos producen efectos de "jurisdicción", es decir efectos de prescripción en relación a lo que hay que hacer, y efectos de "veridicción", que son los efectos de codificación en relación a lo que hay que saber, es decir la determinación de "un dominio de objetos a propósito de los cuales es posible articular unas proposiciones verdaderas o falsas" (ibíd., en DÉ,IV,26; ed. orig.,47). La relación que esta investigación de las "veridicciones" guarda con la de la "gubernamentalidad" es directa. Foucault la establece de la siguiente manera:

Si he estudiado las "prácticas" como las del secuestro de locos, o de la medicina clínica, o de la organización de las ciencias empíricas, o de la punición legal, era para estudiar este juego entre un "código" que regula las maneras de hacer (...) y una producción de discursos verdaderos que sirven de fundamento, de justificación, de razones de ser y de principio de transformaciones a estas mismas maneras de hacer. Para decir las cosas claramente: mi problema es saber cómo se gobiernan los hombres (ellos mismos y a los otros) a través de la producción de verdad (lo repito aún, por producción de verdad, no entiendo la producción de enunciados verdaderos, sino la disposición de dominios en que la práctica de lo verdadero y de lo falso puede ser a la vez regulada y pertinente). ("Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,26-7; en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 47)

El proyecto se enmarca en lo que Foucault denomina una "historia crítica del pensamiento". Así se encuentra definido en el artículo que Foucault escribe bajo el pseudónimo de Maurice Florence para el *Dictionnaire des philosophes*. Hemos de entender por pensamiento "...el acto que pone (*pose*), en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto...".⁸⁷ Dicha historia analizaría, entonces, las condiciones de formación y transformación de las relaciones de sujeto a objeto en tanto que constituyen un saber. Con ello, la

⁸⁶ "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,22, 26-7 (en *L'impossible prison*, ed. cit., pp. 42 y 47).

⁸⁷ "Foucault", 1984, en DÉ,IV,631-2 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 942). Ver también, sobre el sentido de la "historia del pensamiento": "Préface à *l'Histoire de la sexualité*", en DÉ,IV,580; "Le souci de la vérité" (entrevista con F. Ewald), en DÉ,IV,668 (en ed. original, p. 18).

"historia crítica del pensamiento" estudia dos ámbitos o procesos correlativos: los "modos de subjetivación" y los "modos de objetivación". Se trataría, en primer lugar, de determinar el estatuto, la posición, las condiciones a que se somete el sujeto, para convertirse en sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento. En segundo lugar, y al mismo tiempo, habría que determinar las condiciones bajo las cuales puede una cosa convertirse en objeto para un conocimiento, es decir, "cómo ha podido ser problematizada como objeto de conocimiento, a qué procedimiento de recorte (*découpage*) ha podido ser sometida..." (loc. cit.). Subjetivación y objetivación son correlativas y, "de su desarrollo mutuo y de su lazo recíproco" (*de leur développement mutuel et de leur lien réciproque*) nacen los juegos de verdad. En este texto, los juegos de verdad son definidos como sigue: "no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso" (loc. cit.). Son estos "juegos de verdad" o "veridicciones", afirma Foucault, lo que constituye el *a priori* histórico de una experiencia posible.

La historia de las veridicciones no atiende a cualquier juego de verdad sino específicamente a aquellos juegos de verdad en que el sujeto mismo deviene objeto de conocimiento. Según Foucault esto ha sido hecho de varias maneras: estudiando la aparición e inserción de la cuestión del sujeto hablante, viviente, trabajador, dentro del dominio de las ciencias humanas (*Les mots et les choses*); también analizando cómo el sujeto se constituye del otro lado de una separación normativa a través de prácticas como la psiquiatría, la medicina clínica, la penalidad (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*, etc.); pero, por último, esta historia de la verdad o del pensamiento se ha hecho estudiando la constitución del sujeto como objeto para él mismo, "la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que él tiene una relación consigo mismo (*rapport à soi*)",⁸⁸ lo cual ha sido estudiado principalmente en *Histoire de la sexualité*. Según Foucault, el hilo conductor (*fil directeur*) de estos análisis es el de las relaciones de sujeto y verdad.

La historia de la verdad se halla centrada, pues, en la cuestión del sujeto. Por ello, no es de extrañar que Foucault haya llegado a afirmar en el texto "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet" (1982), que el tema general de sus investigaciones no es el poder, sino el sujeto.⁸⁹ El objetivo de

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 633 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., pp. 942-3).

⁸⁹ Es éste el primero de los dos ensayos de Foucault incluidos en la obra de Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, the University of Chicago Press, 1982). Ver, en especial, en la edición francesa citada, las pp. 297-8. En este texto, Foucault establece tres líneas de investigación en lo que concierne al estudio de la cuestión del sujeto, las mismas que hemos visto establecía en el texto firmado por Florence. Son "tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos" (p. 297): a) la objetivación del sujeto hablante, vivo, productivo, en campos de saber que intentan acceder

su trabajo no ha sido analizar los fenómenos de poder, sino de producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Cuando en el texto "What is Enlightenment?" (1984), Foucault describe la sistematicidad de los trabajos por él emprendidos, se refiere a tres ejes interrelacionados, el del conocimiento, el del poder y el de la ética, definidos por tres ámbitos de relaciones (relaciones de control sobre las cosas, de acción sobre otros, con uno mismo). Según Foucault, su investigación debe responder a las siguientes cuestiones, todas ellas referidas al sujeto:

¿Cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber (*savoir*)? ¿Cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren unas relaciones de poder? ¿Cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones?⁹⁰

La crítica foucaultiana destrona al sujeto de su soberanía, aunque paradójicamente sea una investigación referida al sujeto. Esta crítica no trascendental adopta la forma de un análisis de las condiciones de posibilidad del saber a partir del estudio de las propias formas históricas de constitución de los sujetos (en correlación con los objetos). Es una crítica que analiza, como vamos a ver, de qué manera la realidad se constituye históricamente como una experiencia sin sujeto.

F. La inexistencia de la realidad.

L'usage des plaisirs, en su introducción, define del siguiente modo el proyecto de "historia de la verdad" que, según hemos visto, es común a las diversas investigaciones emprendidas por Foucault:

...un análisis de los "juegos de verdad", de los juegos de lo verdadero y de lo falso a través de los cuales *el ser se constituye históricamente como experiencia*, es decir como pudiendo y debiendo ser pensado. (UP, 12-3; ed. esp., 10; subrayado nuestro)

¿Es que reintroduce aquí Foucault el tema de la experiencia originaria, por él criticado anteriormente en *L'archéologie du savoir*? En *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, Foucault ha hablado del ámbito fundamental en que se anudan las palabras y las cosas, lo enunciable

al estatuto científico; b) la objetivación del sujeto por obra de las "prácticas escindientes" (*pratiques divisantes*); c) la objetivación a través de procedimientos de constitución y transformación de sí mismo.

⁹⁰ En *DÉ*, IV, 576 (en ed. ing., p. 49). La edición inglesa emplea *Knowledge* para decir *savoir* (no hay que olvidar la importante diferencia establecida más arriba entre *savoir* y *connaissance*).

y lo visible, ámbito que es el suelo posibilitador en que se instalan los conocimientos científicos. En estas obras, se trataba de estudiar la "experiencia de la locura", la "mirada clínica" o la "experiencia del orden", todos ellos "dominios de experiencia" que articulan campos de enunciabilidad y de visibilidad.⁹¹ En este contexto, la oposición vista más arriba entre saber (*savoir*) y conocimiento (*connaissance*), se interpreta como la oposición experiencia/conocimiento. Pero la posibilidad de entender la experiencia como algo previo al saber, un estrato más originario, al modo en que la concibe la fenomenología, llevó pronto a Foucault a autocriticar el empleo que había hecho en aquellas obras de este concepto.⁹² La nueva apelación al concepto de experiencia que vemos, por ejemplo, en *L'usage des plaisirs*, no persigue dar otra vez legitimidad a la noción de experiencia originaria. La dificultad que las "obras arqueológicas" tenían para definir una experiencia en términos de *a priori* histórico, es decir, él mismo parte de la historia, se halla superada en este nuevo concepto de experiencia. Pero entonces, igual que ahora, se trataba de analizar el "dispositivo" de palabras y cosas, de maneras de pensar y maneras de hacer, por el que la realidad se constituye históricamente. La solución de Foucault ahora es pensar una experiencia que no se define por su relación al sujeto de conocimiento y a la historia interna de la verdad, sino a las prácticas sociales y a los regímenes de verdad que éstas forman. Esto implica la inversión (*retournement*) del planteamiento filosófico por el que se recurre a un sujeto constituyente que debiera dar cuenta de lo que puede ser

⁹¹ Así, se puede leer en *Naissance de la clinique*: "Para aprehender la mutación del discurso cuando se ha producido, hay sin duda que interrogar otra cosa que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas, y dirigirse a esta región en que las 'cosas' y las 'palabras' no están todavía separadas, allí donde se pertenecen aún, al ras del lenguaje, manera de ver y manera de decir. Habrá que cuestionar la distribución originaria de lo visible y lo invisible..." (*NC*, VII; ed. esp., 4). En *Les mots et les choses*, su mismo título hace referencia a esta "disposición fundamental de lo visible y lo enunciable" (p. 149; ed. esp., 138) que constituye el elemento del saber fundamental o "episteme". En *Histoire de la folie* se recurre al nivel en que el saber se encuentra "cercano a sus gestos, a sus familiaridades, a sus primeras palabras" (p. 446; ed. esp., vol II, p. 133). Se pueden ver, sobre esta cuestión, las siguientes referencias: *HF*, 28ss., 120, 446, 536ss., 548 (ed. esp., vol I, 34ss., 168-9; vol II, 133, 271ss., 290); "La folie, l'absence d'œuvre" (apéndice a la segunda edición de *HF*, aparecido originalmente en *La Table ronde*, n°196, mayo 1964, pp. 11-21), en *DÉ*, I, 415 (en ed. esp., vol II, p. 332); *NC*, VII-VIII, 94-5, 116, 122-3, 162, 170 (ed. esp., 4-5, 138, 167, 175, 225, 236, respectivamente); *MC*, 9, 10, 25, 58, 143-5, 264 (ed. esp., 3, 4, 19, 50, 132-3, 247, respect.).

⁹² Se puede ver sobre la crítica del concepto de "experiencia originaria": *AS*, 26-7 (ed. esp., 27): crítica al concepto de experiencia presente en *HF*; 64-5 (ed. esp., 77-8): a la idea de hacer una historia del referente, por ejemplo, de lo que la locura es "en sí misma"; 74 (ed. esp., 89): crítica al concepto de "mirada médica" presente en *NC*; 101, 106, 183, 237, 249 (ed. esp., 126-7, 131, 235, 305, 322, respect.). "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*, I, 729 (en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., pp. 266-7): crítica a la "ilusión de la experiencia". *OD*, 49-50 (ed. esp., 40): el tema de la experiencia originaria, negador de la realidad del discurso; 55 (ed. esp., 44): no hay "providencia pre-discursiva".

todo objeto de conocimiento.⁹³

¿Que entiende, entonces, Foucault por "experiencia"? Aquí tenemos la respuesta: "...se entiende por experiencia la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (UP,10; ed. esp.,8). Así, por ejemplo, respecto a la experiencia histórica de la sexualidad, cabe señalar los tres ejes que la constituyen: la formación de saberes sobre ella, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas en que los individuos se reconocen como sujetos de esa sexualidad. Simplificando, la experiencia está constituida por las dimensiones del saber, el poder y el sujeto. De nuevo encontramos aquí las tres líneas de investigación emprendidas por Foucault, tal como eran descritas también en el *Dictionnaire des philosophes*, en *L'usage des plaisirs* y en otros textos. Pero hemos visto que estas investigaciones compartían un terreno común: ser investigaciones de los juegos de verdad y analizar las condiciones de constitución de la subjetividad, en correlación con la de la objetividad, dentro de esos juegos de verdad; este análisis se abordaba, además, a partir de las prácticas. Como decíamos, el tema general de las relaciones entre subjetividad y verdad.

Hay, entonces, una especie de bucle formado por la subjetividad que, siendo uno de los elementos que forman la experiencia (el sujeto como formado por la relación consigo mismo), es, al mismo tiempo, el elemento que participa, en sus relaciones con la verdad (que es el marco en el que esos elementos se reúnen), en cada una de las dimensiones que componen la experiencia (el sujeto, a la vez, como sujeto de un saber, sujeto sobre el que se ejerce una sujeción y como sujeto que se relaciona consigo a través de un conocimiento y de un gobierno de sí). A esta presencia del sujeto en los tres ámbitos se refería el texto citado de "What is Enlightenment?".⁹⁴

En la experiencia, entendida de este modo, es donde se ligan, según Foucault, la relación consigo mismo (*rapport à soi*) y la relación a los otros (*rapport aux autres*),⁹⁵ lugar de relación, por tanto donde la "

⁹³ "Hay también que invertir el planteamiento filosófico de ascenso (*remontée*) hacia el sujeto constituyente, al cual se pide que dé cuentas de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, al contrario de volver a descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las cuales el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento." ("Foucault", en *DÉ*, IV, 634; en ed. original, p. 943).

⁹⁴ "¿Cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber (*savoir*)? ¿Cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren unas relaciones de poder? ¿Cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones?" (en *DÉ*, IV, 576; en ed. ing., p. 49).

⁹⁵ Esta afirmación es hecha en "Le souci de la vérité", 1984 (entrevista con F. Ewald), en *DÉ*, IV, 670 (en ed. original, p. 19): "Son, en suma [el estudio del gobierno de los otros llevado a cabo, por ejemplo, en *Histoire de la folie*, y el del gobierno de sí, llevado a cabo en *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*], dos vías de acceso inversas hacia una misma cuestión: cómo se forma una 'experiencia' donde están ligadas la relación a sí y la relación a los otros."

gubernamentalidad" se extiende, desde el ámbito del poder, al de las relaciones que el sujeto mantiene consigo mismo. Así se define precisamente la "gubernamentalidad" en "The technologies of the self":⁹⁶ "llamo 'gubernamentalidad' (*gouvernementalité*) a la unión (*rencontre*) entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí" (en DÉ,IV,785; en ed. esp., TY, 49). La experiencia es el lugar en que diversas formas de "gobierno" producen la objetivación del sujeto: "...las formas diversas y particulares de 'gobierno' de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto".⁹⁷

Los ejes que componen la experiencia, saber, poder, sujeto, no sólo son inseparables, sino que, además, están implicados unos en otros, cada uno en todos los demás. Así lo considera Foucault en una de sus últimas entrevistas, de mayo de 1984, mantenida con Paul Rabinow:

De manera que, en estos tres dominios -el de la locura, el de la delincuencia, el de la sexualidad- he privilegiado cada vez un aspecto particular: el de la constitución de una objetividad, el de la formación de una política y de un gobierno de sí, el de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo. Pero he intentado también mostrar cada vez el lugar que ocupan en cada aspecto los otros componentes que son necesarios para la constitución de un campo de experiencia. Se trata en el fondo de diferentes ejemplos donde se encuentran *implicados los tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, unas relaciones de poder, unas formas de relación a sí y a los otros*.⁹⁸

El estudio de los procesos de constitución del saber en su imbricación con el poder ha desembocado en el análisis de las formas de constitución de la experiencia en el interior de juegos de verdad sin recurrir a un sujeto

⁹⁶ Transcripción de los seminarios impartidos por Foucault en la Universidad de Vermont en el otoño de 1982, publicado originalmente, junto con otros textos, como *The Technologies of the Self. A seminar with M. Foucault*, editado por L.H. Martin, H. Gutman y P.H. Hutton (Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49); en castellano, incluido en TY. La misma caracterización de la "gubernamentalidad" se halla en "Truth and subjectivity" (conferencias impartidas en Berkeley en 1980): "Gobernar (governing) es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el "uno mismo" (*the self*) es construido y modificado por sí mismo" (ver Centre Michel Foucault, Documento D-2(1 y 2)/288.1987, citado por Morey, "La cuestión del método", introducción a *Tecnologías del yo*, TY, 34).

⁹⁷ "Foucault", en DÉ,IV,635 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 944).

⁹⁸ "Polemics, Politics, and Problemizations", (publicada en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390; la cita es de la p. 387), en DÉ,IV,596; el subrayado es nuestro. En este texto, los "juegos de verdad" aparecen como un elemento más de los que constituyen la experiencia. Más arriba se han citado textos en que a los "juegos de verdad" se les concede una mayor generalidad. Eran de esa manera considerados cuando decíamos que la historia de la verdad era el título del proyecto global de Foucault.

constituyente. Lo cual no implica, como el mismo Foucault afirma, negar la existencia del sujeto y caer, entonces, "en la objetividad pura".⁹⁹ El rechazo del sujeto constituyente tiene como finalidad (*visée*) "hacer aparecer los procesos propios de una experiencia en la que el sujeto y el objeto 'se forman y se transforman' el uno por relación al otro y en función del otro" (loc. cit.). En este tipo de análisis, el estudio de las prácticas "formadoras", de las cuales son un "efecto" los juegos de verdad, ha permitido mostrar que en la constitución de la experiencia (en la constitución correlativa de sujeto y objeto) son elementos esenciales las relaciones de poder, entendidas como relaciones de "gobierno". Pero los juegos de verdad "no se imponen desde el exterior al sujeto" (loc. cit.), sino que, su función es "abrir un campo de experiencia" (loc. cit.) *dentro* del cual son constituidos los sujetos, los objetos, y en definitiva, el saber que en ella se forma. Los juegos de verdad son "el *a priori* histórico de una experiencia posible".¹⁰⁰

Los juegos de verdad, efecto e instrumento de regímenes prácticos, son la condición de posibilidad de la "constitución histórica del ser como experiencia". Pero, ¿a qué ser se refiere Foucault? Podría parecer esta tesis la de un kantismo en el que, en lugar de sujeto trascendental, encontramos un "poder trascendental": la crítica no-trascendental foucaultiana, contaminada de trascendentalismo.¹⁰¹ Pero recordemos que, para Foucault, el *a priori* no es

⁹⁹ "Foucault", en *DÉ*, IV, 634 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 943): "Ahí, todavía, hay que tener cuidado: rehusar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en provecho de una objetividad pura..."

¹⁰⁰ *Ibíd.*, en *DÉ*, IV, 632 (en ed. original, p. 942). No hay que ver, en esta expresión, "experiencia *posible*", una contradicción respecto a lo que, según vimos anteriormente, considerábamos propio del *a priori* histórico foucaultiano, el ser condición de una experiencia *real*. La experiencia es formada en el interior de un "juego de verdad" que es histórico y, por tanto, no tiene un carácter universal; no hay unas condiciones universales del conocimiento: "El discurso de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad, no dicen lo que es el sujeto más que en *un cierto juego muy particular de verdad*" (*ibíd.*, p. 634; ed. orig., p. 943; subrayado nuestro).

¹⁰¹ La idea de un kantismo sin sujeto trascendental se debe a Ricoeur, quien caracteriza de ese modo al estructuralismo (cfr. "Structure et herméneutique", aparecido en *Esprit*, noviembre 1963, reeditado en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 351-384; ver en especial las pp. 375-6). En esa misma línea, interpreta Miguel Morey que la genealogía de Foucault descubre el poder como instancia trascendental (ver *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 227). Deleuze también habla de un "neokantismo característico de Foucault", aunque cree que hay diferencias fundamentales entre Kant y Foucault: las condiciones lo son de la experiencia real y no las de toda experiencia posible; están del lado del objeto y no del sujeto universal. No obstante, el argumento deleuziano para sostener este "neokantismo" (basado en que los modos de visibilidad formarían una receptividad, frente a la cual los modos de enunciabilidad serían una espontaneidad: lo determinable frente a lo determinante) no nos parece acertado ya que supone aceptar, en la órbita de la arqueología, una primacía determinante de los discursos con exclusión del resto de prácticas sociales, y en la órbita de la

una estructura intemporal.¹⁰² Se trata de un juego inmanente a sus elementos, comprometido (*engagé*) en ellos y transformable. El *a priori* histórico no debe entenderse como un *a priori* formal que estuviera dotado, además, de una historia: es un *a priori* puramente empírico, no un "trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes".¹⁰³

Lo *a priori* sigue siendo, en Foucault, lo que no deriva de la experiencia de un sujeto, pero deja de ser una simple representación de ese sujeto: el saber que forma *ensemble* con el poder no es un conocimiento. El núcleo de la cuestión no es, como lo era para Kant (y así lo formuló como "principio supremo de todos los juicios sintéticos"), la coincidencia entre lo que constituye las condiciones de posibilidad de la experiencia y lo que constituye las condiciones de posibilidad del objeto de experiencia, coincidencia que se explica por el carácter constituyente del sujeto trascendental.¹⁰⁴ En Foucault, si la experiencia tiene unas condiciones, si la esencia de los objetos también las tiene, éstas no son puestas por la actividad trascendental del sujeto. La existencia misma de esos objetos no designa la modalidad de su "estar-ante" un sujeto. La clave está, para Foucault, más bien en la coincidencia entre las condiciones *a priori* y lo condicionado por ellas, entre lo *a priori* y lo *a posteriori* (entendido como ámbito de los acontecimientos históricos). Esta "coincidencia" se establece sobre la base de una "no-coincidencia" fundamental: la desaparición del elemento que permite acordar sujeto y objeto, sea a partir de una *armonía preestablecida*, sea a

genealogía, una primacía del poder respecto al saber. (ver Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., pp.88-9, 111).

¹⁰² "Además este *a priori* no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que no se movería, una estructura intemporal; se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que ponen en relación; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si ellas no se modifican con el menor de esos elementos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El *a priori* de las positivities no es sólo el sistema de una dispersión temporal; es, él mismo, un conjunto transformable." (AS,168; ed.esp.,216-7).

¹⁰³ AS,169 (ed.esp.,218). En el texto de 1984, "Foucault", se afirma: " [los juegos de verdad] abren un campo de experiencia donde el sujeto y el objeto no son constituidos el uno y el otro más que bajo ciertas condiciones simultáneas, pero donde no cesan de modificarse el uno por relación al otro, y entonces, de modificar ese campo de experiencia mismo." (en DÉ,IV,634; ed. original, p. 943; subrayado nuestro).

¹⁰⁴ Ver *K.r.V.*, A 158, B 197: "...las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*." (traducción de P. Ribas, Ed. Alfaguara, p. 196). Sobre el sentido de este principio, como determinación originaria de la esencia del conocimiento y de la verdad, ver Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 6 (ed. española: *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Sur, 1964; ver pp. 173 ss.).

partir de una *sumisión* necesaria del objeto al sujeto. El *a priori* histórico no es trascendental, ya que deja de designar el principio en virtud del cual la experiencia está necesariamente sometida a nuestras representaciones *a priori*, lo cual constituye la misma definición de "trascendental".¹⁰⁵ La crítica foucaultiana parece intentar un desplazamiento respecto a la "revolución copernicana": no somos nosotros quienes mandamos, el sujeto no es originario. ¿Sumisión entonces del conocimiento a la realidad, en la línea del realismo antiguo y medieval? Si la intención de Foucault fuera hacer una crítica que investigara la legitimidad de los conocimientos, podría verse como inevitable este paso atrás. No se plantea, realmente, una nueva teoría del conocimiento que se enfrente a la Kantiana. El propósito es otro, el de investigar las condiciones de emergencia histórica de la verdad: en eso consiste su desplazamiento. Ahora bien, este desplazamiento implica una tesis ontológica. ¿Cómo se entiende, desde la óptica foucaultiana, la realidad? La realidad no se define por su carácter de "enfrente" respecto al sujeto, lo cual no quiere decir que sea una sustancia autosubsistente, independiente del sujeto y de la historia. Al contrario, la realidad es, para Foucault, producida históricamente; aunque *no existe en sí misma*, llega a ser plenamente real. Igual que para Kant los fenómenos, los acontecimientos no son para Foucault meros productos de nuestra actividad subjetiva (distancia respecto al idealismo subjetivo). Pero, por otro lado, la idea foucaultiana de una constitución histórica, es decir, de la apertura de campos de experiencia por obra de las relaciones de poder, no ha de hacernos pensar que haya una capa de realidad que permanezca, por detrás de la diversidad de los acontecimientos, como una *cosa-en-sí* inmovible. Foucault lo niega rotundamente: no es posible reencontrar "las cosas mismas en su vivacidad primitiva",¹⁰⁶ pero esta imposibilidad no se debe a una limitación de nuestra facultad de conocimiento, sino a que no hay tal cosa como "las cosas mismas" (no hay necesidad teórica de recurrir al concepto problemático de algo *nouménico*). La constitución histórica de que habla Foucault no debe entenderse como el descubrimiento histórico de "cosas" que permanecieran escondidas, esperando a convertirse en objetos de una experiencia particular. Tampoco se trata de que una cosa universal sea modificada por efecto y a lo largo de la historia. La idea de una constitución histórica no es, por último, la idea de que ciertos objetos sean sólo

105 Véase *K.r.V.*, A 12, B 25 (ed. española Ed. Alfaguara, p. 58). Ver también Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1963, p. 22.

106 "Non au sexe roi", 1977 (entrevista con B.-H. Lévy aparecida en *Le Nouvel Observateur*, nº644, 12-21 marzo 1977, pp. 92-130), en *DÉ*, III, 264-5: "Lo que usted llama el 'naturalismo' designa, creo, dos cosas. Una cierta teoría, la idea de que bajo el poder, sus violencias y sus artificios, se deben reencontrar *las cosas mismas en su vivacidad primitiva*: detrás de los muros del asilo, la espontaneidad de la locura; a través del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; bajo la prohibición sexual, el frescor del deseo..." (en ed. esp., *DP*, 158; subrayado nuestro).

ilusiones ideológicas o errores.

Foucault ha expuesto su tesis de modo enigmático en la introducción al curso del año 1979 en el Collège de France, titulado "Naissance de la biopolitique":

El tema general era el estudio de la "razón gubernamental". Al hablar de cómo la economía política coincide con la emergencia de un nuevo "régimen de verdad" propio de "la era de la política", Foucault precisa su concepto de "juego de verdad" y de realidad. Sostiene que lo característico de un "régimen de verdad" es la articulación, sobre un conjunto (*ensemble*) de prácticas, de un cierto tipo de discurso que aporta a ese conjunto un lazo inteligible y que legisla, o puede legislar, sobre esas prácticas en términos de verdadero o falso. En relación con la actividad gubernamental (que al pasar a un nuevo "régimen de verdad" desplaza las cuestiones que planteaba el "arte de gobernar" anterior), el análisis a llevar a cabo se enfrenta a la misma cuestión que a propósito de la locura, la enfermedad o la sexualidad. Se trata de

...mostrar por qué interferencias, una serie de prácticas, desde el momento en que son coordinadas a un régimen de verdad, han podido hacer que lo que no existe (*ce qui n'existe pas*) (la locura, la sexualidad, etc.) devenga algo (*quelque chose*) que, sin embargo, continua sin existir (*continue à ne pas exister*). (...) La pareja (*couplage*) serie de prácticas y "régimen de verdad" forman un dispositivo de saber/poder que marca efectivamente en lo real lo que no existe (como real, como dependiendo de, o perteneciendo a, un régimen legítimo de verdadero o falso) y lo somete legítimamente a la separación verdadero/falso.¹⁰⁷

La inquietante tesis de *Surveiller et punir*, según la cual "el poder produce lo real",¹⁰⁸ parece verse aquí reflejada, no menos desafiante. Hay algo, pues, que no existe, pero que está inscrito en lo real por obra de un dispositivo histórico en que entran a formar parte las prácticas y un juego de verdad. La locura, la sexualidad, etc. no existen... Paul Veyne hace decir a Foucault sobre esta afirmación suya -que Foucault, sin embargo, no llega a hacer como tal: "yo no he escrito nunca personalmente *la locura no existe*, pero puede escribirse; porque, para la fenomenología, la locura existe, pero no es una cosa, mientras que hay que decir, al contrario, que la locura no existe, pero que ella no es

107 "Naissance de la biopolitique", cinta magnetofónica publicada en *De la gouvernementalité, Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979* (contiene dos cassettes: "Naissance de la biopolitique" y "Sécurité territoire et population"), Paris, Éd. du Seuil, 1989, cara 2, casi al final.

108 Cfr. SP, 196 (ed. esp., 198): "De hecho, el poder produce; produce lo real; produce unos dominios de objetos y unos rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que se puede obtener de él dependen de esta producción."

por tanto nada".¹⁰⁹

En este punto, la interpretación de Veyne aclara algunas cosas. Según Veyne, el problema o tesis fundamental de la filosofía de Foucault es la negación del objeto natural: "...no hay cosas; sólo hay prácticas" (ibíd., 226). Con ello, Foucault introduce una "revolución copernicana" (ibíd., 207) en la historia. Veyne la formula, quizás parafraseando a Kant, del siguiente modo:

Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina primero esos objetos. Partamos, entonces, más bien de esta práctica misma, de tal manera que el objeto al que ella se aplica no sea lo que es más que por relación a ella (...). La relación determina al objeto y éste no existe más que como determinado. (ibíd. 212)

El desideratum es el de "retirar los ojos de los objetos naturales" para atender a su proceso de constitución histórica (no subjetiva). Los objetos no preexisten a las prácticas, sino que son objetivados por ellas, son sus correlatos. No existen de por sí los objetos, no poseen una realidad transhistórica, son "escasos" (*rare*s). A causa de ello, cabrían infinitas objetivaciones. Veyne piensa que la "intuición inicial" de Foucault es precisamente ésta, la "escasez" (*rareté*) de los hechos humanos. Las prácticas no por ello son instancias misteriosas, motor oculto de la historia, sino que lo que ocurre es, únicamente, que nos falta su concepto, su inteligibilidad o su "gramática", como dice Veyne, una gramática "de azar", propia de su heterogeneidad, no lógica (ibíd., 215). La "ilusión del objeto natural" disimula el carácter heterogéneo de las prácticas y su escasez. La historia foucaultiana deshace esta ilusión, pero a cambio de no seguir manteniendo la inversión (la revolución copernicana) que proponía Kant: no se niega el objeto natural para afirmar que los objetos deben someterse a nuestro conocimiento. No es el sujeto quien legisla, sino los regímenes de prácticas en correlación con juegos de verdad.

Ahora bien, la "revolucionaria" tesis de Foucault no se limita a negar la realidad de ciertos objetos históricos para convertirlos en simples fantasmas subjetivos, ilusiones ideológicas, o a considerarlos imágenes múltiples que cierta realidad fundamental proyectara en el caleidoscopio de la historia. Los objetos no existen pero, no por ello, como veíamos que decía Foucault, son nada. ¿En qué difícil precariedad se mantiene esa "realidad" de lo que no existe?

Según Veyne, una primera forma de resolver la dificultad fue, para Foucault, la fenomenología. Para ella, las cosas no son extramentales pero, tampoco, simples contenidos psicológicos. Sólo las esencias son datos inmediatos que hay que describir. Pero fue, finalmente, apelando a una "filosofía nietzscheana del primado de la relación" como Foucault resolvió la

¹⁰⁹ Veyne, P., "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Ed du Seuil, 1979, p. 229. Esta es la respuesta que Foucault dio a Veyne cuando éste le mostró las páginas de su artículo.

dificultad. Tal como Veyne la presenta:

Las cosas no existen más que por relación, (...), y la determinación de esta relación es su explicación misma. En suma, todo es histórico, todo depende de todo (y no de las solas relaciones de producción), nada existe transhistóricamente y explicar un pretendido objeto consiste en mostrar de qué contexto histórico depende (ibíd., 228, n.6).

Este antiobjetivismo que vemos en Foucault (y que también se encuentra en Nietzsche) se distancia tanto de la fenomenología como del marxismo. Frente a la primera y, en general, a las filosofías del *cogito*, que sostienen que la conciencia es constituyente, hemos visto ya lo que Foucault responde: el sujeto es un *constitutum*., está determinado por una práctica histórica constituyente.¹¹⁰ El objeto forma parte de una red de relaciones y ha quedado, como la arqueología mostró, "des-presentificado", cortado el cordón umbilical que lo unía a *las cosas mismas*.¹¹¹ Frente al marxismo que, como hace ver Veyne, tiene la misma creencia en el objeto y en la conciencia, la explicación foucaultiana ya no apela a un nivel de relaciones determinante, las relaciones de producción, que fuera dato y principio de explicación de los acontecimientos históricos. Lo hemos visto: todo depende de todo y no puede haber un "acontecimiento en última instancia", ya que sería una contradicción en los términos.¹¹² Frente a ello, Foucault propone un positivismo y un materialismo: negar la existencia de objetos últimos "no-historizados", afirmar como única razón de la ocurrencia de los acontecimientos, otros acontecimientos. El materialismo es perfectamente coherente, según Veyne, con el antiobjetivismo foucaultiano. Negar la existencia de los objetos naturales es tanto como decir que las cosas no existen más que materialmente: "existencia sin rostro, todavía no objetivada".¹¹³ Como hemos visto antes, se puede afirmar "la locura no existe" pero hay, según Veyne, una "materia de la locura" (*matière à folie*) que es una virtualidad, previa al objeto natural, que las prácticas actualizan. Para justificar esta interpretación, Veyne recurre al concepto de "referente prediscursivo" que aparece en *L'archéologie du savoir*.

¹¹⁰ En este punto, Foucault adopta una tesis crítica respecto a la filosofía desde Descartes hasta Sartre, que es compartida por los llamados estructuralistas y que fue planteada, en el siglo pasado, por Schopenhauer y Nietzsche: el sujeto no puede servir de fundamento incondicional al pensamiento. Ver "La scène de la philosophie", 1978, en DÉ, III, 592.

¹¹¹ Ver, sobre la "des-presentificación" el capítulo segundo de este trabajo y, más adelante, en el capítulo final, lo relacionado con el concepto foucaultiano de tiempo presente.

¹¹² Cfr. Veyne, P., op. cit., p. 240.

¹¹³ Cfr. ibíd., p. 229.

Según Veyne, estos "referentes prediscursivos" son el anclaje de las prácticas, allí donde éstas generan una objetivación. Pero esta interpretación es errada. *L'archéologie du savoir* muestra precisamente que el análisis de las condiciones de emergencia de los objetos no debe ser confundido con una historia de los referentes. Precisamente se trata de definir los objetos "sin referencia al *fondo de las cosas*", lo cual excluye toda apelación a una experiencia prediscursiva.¹¹⁴ Sin embargo, como veremos más adelante, Foucault mismo identifica su postura con la de un enigmático "materialismo de lo incorporal".

El positivismo de Foucault es coherente con una actitud nominalista. Su nominalismo deriva de una opción de método: "la decisión teórica y metodológica de que los universales no existen".¹¹⁵ En el artículo que firma como Maurice Florence, Foucault la plantea como la primera de una serie de decisiones de este orden:

Y primero un *escepticismo sistemático en relación con todos los universales antropológicos*, lo que no quiere decir que sean rechazados todos de entrada, en bloque y de una vez por todas, sino que no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable; todo lo que nos es propuesto en nuestro saber como de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se pueden aplicar al sujeto, necesita ser probado y analizado: rechazar lo universal de la "locura", de la "delincuencia" o de la "sexualidad", no quiere decir que aquello a lo que se refieren estas nociones no sea nada o que no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; es, sin embargo, mucho más que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; (...) La primera regla del método para este género de trabajo es entonces ésta: esquivar tanto como se pueda para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos ("Foucault", 1984, en DÉ, IV, 634; en ed. orig., p. 943; subrayado nuestro).

El punto de partida del análisis son, para Foucault, las prácticas, no los universales. La operación es inversa a la habitual: no se deducen las prácticas de los universales, considerándolos a éstos como "rejillas de inteligibilidad" (*grilles d'intelligibilité*) de aquéllas, sino, al contrario, se parte de las prácticas concretas y se "pasan los universales por las 'rejillas' de esas prácticas".¹¹⁶ Operación que es contraria a la "reducción historicista": esta consiste en ver cómo se modifican los universales a lo largo de la historia, en ver si se validan o no en la historia. Según lo expresa gráficamente Foucault: "el historicista parte de lo universal y lo pasa por el tamiz de la historia" (ibíd.).

114 Cfr. AS, 65 (ed. esp., 78).

115 "Naissance de la biopolitique", 1978, cinta magnetofónica, ed. cit., cara 1 (al principio).

116 "Naissance de la biopolitique", loc. cit.

Si partimos de las prácticas porque presuponemos la inexistencia de los universales, ¿qué queda de los objetos? ¿qué puede ser un objeto al que se le quita toda dimensión de identidad? ¿Qué tienen en común objetos que consideramos ingenuamente similares aunque pertenezcan a prácticas sociales completamente diferentes? ¿Son, por otro lado, realmente diferentes, si no disponemos de un polo unitario a partir del cual medir las diferencias? Es quizás éste un problema muy antiguo en filosofía. Foucault no pretende aportar una solución definitiva, al contrario, para él, la práctica filosófica debe ser *problematizadora*. Y, la problematización, es precisamente, además, la operación por la que "lo que no existe", llega a ser real: la locura, la sexualidad, etc., han devenido reales cuando un cierto dominio de maneras de actuar han sido problematizadas en un momento determinado.¹¹⁷ La ontología foucaultiana es, precisamente, una "ontología de la problematización". Podría formularse así: lo que existen son formas de problematización. Las prácticas, en correlación con juegos de verdad, producen las problematizaciones "a través de las cuales -afirma Foucault-, el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado" (UP,17; ed.esp.,14). La problematización no es la representación de un objeto que existiera de antemano, ni tampoco la creación por el discurso de un objeto que no existiera en absoluto.¹¹⁸ Es, a partir de *L'usage des plaisirs*, cuando Foucault insiste en la importancia de esta noción de "problematización". Incluso la considera como la forma común a sus estudios desde la *Histoire de la folie*.¹¹⁹ En *L'usage des plaisirs*, reformula sus proyectos arqueológico y genealógico en términos de la noción de problematización: la dimensión arqueológica del análisis es la encargada de analizar las formas de problematización; la genealógica, la formación de estas problematizaciones a partir de las prácticas. Así, por ejemplo, se ha estudiado la problematización de la locura y de la enfermedad a partir de las prácticas sociales y médicas, la problematización de la vida, el trabajo, el lenguaje, a partir de ciertas prácticas discursivas, o la problematización de la actividad

117 Véase, sobre la problematización como proceso por el que algo deviene objeto para el pensamiento, "Polemics, Politics and Problemizations", 1984 (entrevista con P. Rabinow, aparecida en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., pp. 381-390; cfr. p. 388-9), en DÉ,IV,597-8. Sobre las implicaciones de esta noción de problematización en lo referido a la concepción de la filosofía, se tratará al final de este trabajo.

118 "Le souci de la vérité" lo afirma claramente: "Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por el discurso de un objeto que no existiera. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas quien hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)." (en DÉ,IV,670; en *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo 1984, pp. 18-23, cfr. p. 18).

119 Cfr. ibíd., en DÉ,IV,669 (en ed. original, p. 18).

sexual a partir de ciertas prácticas de sí.¹²⁰ Es ésta, según Foucault, la tarea de una "historia del pensamiento": "definir las condiciones en las que el ser humano 'problematiza' lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive" (UP,16; ed.esp.,13).

Las formas de problematización (así lo afirma Foucault en "What is Enlightenment?") definen objetos, reglas de acción, modos de relación a uno mismo. Estos modos de problematización no son "ni una constante antropológica ni una variación cronológica", pero designan "formas históricamente determinadas" en que se definen las "generalidades" de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos.¹²¹ Como vemos, de nuevo, los tres ejes de la experiencia. La experiencia es constituida por las prácticas sociales a través de formas históricas de problematización.

La cuestión que al comienzo formulábamos como fundamental vuelve a aparecer aquí: ¿cómo puede tener el pensamiento, además de una verdad, una historia? Para que algo pueda ser pensado en un momento determinado, es necesario, según cree Foucault, que un cierto número de factores, que resultan de los procesos sociales, económicos y políticos, le hayan hecho perder su familiaridad, o provoquen un cierto número de dificultades a su alrededor. El papel que estos procesos poseen es el de instigación o incitación (*incitation*), ya que la entrada de algo en el dominio del pensamiento, su problematización, piensa Foucault, no es "el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original y específica...".¹²² Varias repuestas son posibles, incluso simultáneamente, para un mismo conjunto de dificultades. La pretensión de Foucault no es describir la única respuesta que ha sido determinada por un conjunto de dificultades o, si se quiere, la experiencia concreta y real que en un momento de la historia unos hombres han sido constreñidos a tener por obra de unas condiciones prácticas. Se trata de descubrir "la forma general de problematización" que ha hecho

120 Cfr. UP,18 (ed.esp.,14-5).

121 Cfr. "What is Enlightenment?", 1984, (texto aparecido en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; cfr. pp. 49-50), en DÉ,IV,577.

122 "Polemics, Politics, and Problematizations", en DÉ,IV,597 (en ed. original, p. 388-9): "De hecho, para que un dominio de acción, para que un comportamiento, entre en el campo del pensamiento, hace falta que un cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad, o hayan suscitado alrededor de él un cierto número de dificultades. Estos elementos dependen de procesos sociales, económicos, o políticos. Pero no juegan ahí más que un papel de de incitación. Pueden existir y ejercer su acción durante mucho tiempo, antes de que haya una problematización efectiva por el pensamiento. Y ésta, cuando interviene, no adopta una forma única que sería el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica, a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que están definidas para ella por una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible. A un mismo conjunto de dificultades, varias respuestas pueden ser dadas..."

simultáneamente posibles las diversas respuestas al poner las condiciones dentro de las cuales se puede dar cualquier respuesta y al definir incluso aquello a lo que las diferentes respuestas intentan responder.¹²³ Los objetos, aquello que puede ser pensado como real, (así como el sujeto que los piensa y actúa sobre ellos) son posibilitados, entonces por formas de problematización que, aunque instigadas por las prácticas concretas, no son determinadas por ellas.

Lo que llamamos "real" es, según esta particular ontología, la única realidad. Haber afirmado que los objetos no existen, sino que son objetivados por las prácticas, no implica que las prácticas (o como se decía en el texto citado, las "dificultades") sean entonces la auténtica realidad para Foucault ya que su papel no es el de una infraestructura determinante, sino simplemente el de limitar lo posible. Las prácticas son heterogéneas y, aunque tienen una "racionalidad", ésta no designa una estructura onto-lógica, sino una simple regularidad fáctica. Las prácticas pueden ser vistas como acontecimientos azarosos. Por la misma razón, como enseñó *L'archéologie du savoir*, no es posible pensar cualquier cosa en cualquier momento ya que nuestro pensamiento está condicionado por formas de problematización y por la ocurrencia de ciertos acontecimientos y no otros. Lo que en un momento histórico concreto llamamos "real" es real, aunque no es necesario, universal, transhistórico o natural. Pero, aunque no es nada de esto, debemos seguir llamándolo real porque no es una simple ilusión. El pensamiento de Foucault puede ser tachado de antifilosófico, pero no de idealista. La realidad se define, entonces, para Foucault, más por una actividad, la de problematización y reproblemalización, que por una sustancia.

La respuesta a nuestra pregunta "*¿cómo puede tener el pensamiento, además de verdad, una historia?*," es que la historia del pensamiento es la de aquello que los hombres han llamado "real" o "verdadero". O como, en otro contexto, se decía en "Nietzsche, Freud, Marx": "todo es interpretación, no hay nada que interpretar".

* *
*

¹²³ Cfr. *ibíd.*, p. 589 (en ed. ing., p. 389).

SEGUNDA PARTE
LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA CRÍTICA

BIBLIOTECA DE LA
FACULTAD DE LETRAS
GRANADA

CAPÍTULO CUARTO: HISTORIA FILOSÓFICA E HISTORIA GENEALÓGICA.

El proyecto crítico de Foucault investiga las condiciones que -según se planteaba en *L'usage des plaisirs*- hacen posible que el ser se constituya *históricamente* como experiencia. Dicho proyecto presupone, tal como hemos visto en la primera parte de este trabajo, una ontología negativa, que es su centro de fuerza. La historia foucaultiana, asentada en la genealogía de Nietzsche y diseñada en oposición a la historia filosófica y a la filosofía de la historia, se muestra como el intento de pensar las discontinuidades y los acontecimientos históricos sin reducirlos a ningún principio sintético. El proyecto foucaultiano adquiere entonces la dimensión de una filosofía del acontecimiento o del presente, que esboza una "ontología histórica" -según Foucault la denomina- en que se reúnen el análisis de lo que ha hecho históricamente posible lo que somos y su crítica transgresora.

A. El mito filosófico de la historia.

Foucault ha denunciado desde sus primeros escritos una forma de historia continuista y teleológica. En su temprana obra *Maladie mentale et personnalité* (1954), Foucault ya destacaba la necesidad de distinguir dos dimensiones frecuentemente confundidas en la psicología, la evolución y la historia. Es un error, cree Foucault, en que se ha caído con frecuencia después de Darwin y Spencer, intentar hacer una historia en términos de evolución: la evolución integra el pasado en el presente de forma unitaria; la historia no acumula lo anterior en lo actual, sino que mantiene entre ellos una distancia que conserva la tensión sin anularla: "En la evolución, el pasado promueve el presente y lo hace posible; en la historia, el presente se destaca del pasado y le confiere un sentido, lo hace inteligible" (ed. esp., p.46). La separación de los dos ámbitos, evolutivo e histórico, se convierte en *Histoire de la folie* en el proyecto de una historia no-teleológica de la locura, una historia que debe evitar las deformaciones que introduce toda visión retrospectiva. En el prefacio de 1960 ya anunciaba Foucault la necesidad de "renunciar a la comodidad de las verdades terminales (...), no dejarse guiar nunca por lo que podemos saber de la locura".¹ Esta renuncia implica el alejamiento de una

¹ *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, p. I. (El resto de las citas de *Histoire de la folie* -las que no son del prefacio a la primera edición- se hacen de la segunda edición publicada en Gallimard).

forma de historia mítica, la que narra el surgimiento de la psiquiatría positiva como si al fin hubiera hecho el reconocimiento objetivo de lo que la locura es en su *naturaleza* (HF,124; ed.esp.,I, 174). Esta forma de historia *continuista* de la locura es, pues, la historia de un objeto preexistente, intemporal, que poco a poco adviene a su positividad, para el cual una época histórica ha estado ciega hasta el momento en que su racionalidad científica ha madurado suficientemente (asumiendo, al mismo tiempo, lo que en la conciencia social era sólo aprehendido confusamente). Esta historia presupone, ciertamente, la admisión de una "ortogénesis del saber":

Por este mismo hecho, el objeto de saber le preexiste, ya que es él quien era aprehendido, antes de ser circunscrito rigurosamente por la ciencia positiva: en su solidez intemporal, permanece al abrigo de la historia, retirado en una verdad que se queda adormecida hasta el total despertar de la positividad. (HF,93; ed.esp.,I,127)

Además, esta historia presupone también la eternidad del saber médico moderno, con lo que se proporciona la coartada necesaria para su "justificación *a posteriori*" (HF,446; ed.esp.,II,133), lo que revela el carácter mítico-ideológico de la historia continuista de la locura:

Para los médicos, es de un gran peso, y muy reconfortante, poder constatar que siempre ha habido alucinaciones bajo el sol de la locura, siempre unos delirios en los discursos de la sinrazón, y que se reencuentran las mismas angustias en todos esos corazones sin descanso. Es que la medicina mental recibe de ello las primeras garantías de su eternidad; y si llegara a tener mala conciencia, se tranquilizaría al reconocer que el objeto de su búsqueda estaba allí, que le esperaba a través del tiempo. (HF,132; ed.esp.,I, 185)

La misma oposición entre historia mítica e "historia real" se encuentra en *Naissance de la clinique*. La medicina, afirma Foucault, desde el siglo XVIII, cuenta su propia historia como si la experiencia clínica hubiera sido una experiencia constante y estable a través del tiempo, sólo oculta por obra de las teorías y sistemas médicos que habrían embozado la pureza de la evidencia clínica con un manto de especulación; mientras que la historia de las teorías médicas estaría jalonada por discontinuidades, esta historia "mítica" de la medicina se apoyaría en la historicidad continua de la clínica, que sería "el elemento de su acumulación positiva" (NC,53). De este modo, apelando a una verdad preexistente, la historia de la medicina, está marcada por acontecimientos negativos en relación con esa verdad:

Este relato ideal que se encuentra tan frecuentemente al fin del siglo XVIII, debe comprenderse en relación con la puesta en escena reciente de las instituciones y de los métodos clínicos: les da un estatuto a la vez universal e histórico. Los hace valer como restitución de una verdad de siempre en un desarrollo histórico continuo en que los únicos elementos son de orden negativo: olvido, ilusión, ocultación. De hecho, una manera tal de escribir la

historia esquivaba una historia mucho más compleja. (NC,56)²

De modo general, la negatividad que, en esta forma de historia continuista de los saberes, la dimensión histórica del conocimiento tiene en relación con la verdad (la verdad se revela en la historia, espera a ser descubierta, una vez que se levantan los obstáculos que lo impedían), parece invocar, según Foucault, un cierto "romanticismo": la genialidad de un individuo que se alza desde la historia, por encima de ella, hasta lo eterno, haciendo de la verdad algo existente.³

En las historias continuistas del saber se unen, pues, diversos prejuicios, bien arraigados en nuestra forma de pensar, que forman una red tupida:

La continuidad de un desarrollo que despliega en el tiempo lo que estaba ya puesto al principio como causa final de una evolución. La historia continuista es una historia teleológica: el pasado aún vivo en el presente, animándolo desde dentro y haciendo de su advenimiento un destino. Pero, ¿cómo sabe el historiador cuál es la verdad eterna que busca manifestarse? No hay más que lanzar una mirada retrospectiva, una "mirada de fin del mundo" que juzga lo acontecido según la supuesta norma racional que aporta el presente. Pero, es más, este juicio lanzado al pasado sólo es posible si nuestra historia reúne en una totalidad la diversidad del tiempo. Esta forma de historia no es realmente una historia "presentista",⁴ sino una historia *metafísica*: presupone un punto de vista suprahistórico, un punto de apoyo fuera del tiempo. La totalidad de la historia está formada por el ciclo del origen y del

2 En los textos de *Naissance de la clinique* a que nos referimos, sobre esta distinción entre una "historia mítica" y una "historia real" de la clínica, hay diferencias apreciables entre la primera edición, de 1963, y la segunda, de 1972. En general, la segunda edición intenta evitar el empleo expreso del calificativo "mítica" donde la primera no dudaba en emplearlo. A lo sumo, la segunda edición llega a decir: "...esos relatos un poco míticos...". Del comienzo del capítulo ("Vieillesse de la clinique") se han suprimido las siguientes líneas: "mucho antes de terminar el siglo XVIII, existía la clínica. De nuevo es menester hacer la separación entre los mitos en los cuales se ha apoyado la medicina durante mucho tiempo y hasta nuestros días, y una historia real que se trata de descifrar a través de ellos." Esta reticencia a oponer "mítico" y "real" es, no hay duda, correlativa del convencimiento de Foucault, expresado en *L'archéologie du savoir*, de que la oposición ciencia/ideología no es operativa para analizar las formaciones discursivas (cfr. AS, 240 ss.; ed. esp., 309 ss.).

3 Cfr. "Human Nature: Justice versus Power" (debate con Noam Chomsky y F. Elders, publicado en Elders, F. (ed.), *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197), en *DÉ*, II, 481 (traducción española en *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1976; ver p.27). El carácter negativo de la historia en relación con la verdad es presentado por P. Ricœur como una aporía fundamental en *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1964 (3ª ed.), p. 46.

4 Tomo esta denominación de Adam Schaff, que la usa en su obra *Historia y verdad*, Barcelona, Crítica, 1988.

retorno, ciclo que hace de esa totalidad histórica el escenario de los reconocimientos y la reconciliación. No es de extrañar, por ello, que Foucault afirme que lo que en esta forma de historia continuista se esconde es una "historia para filósofos", o mejor, el "mito filosófico de la historia".⁵ Una historia de raigambre platónica, entendida como memoria.

Continuidad, génesis, totalización, son éstos, según Foucault, las grandes categorías de la historia de las ideas.⁶ Porque es en este ámbito donde sigue presente una visión continuista que ha sido, sin embargo, desterrada ya de otros ámbitos de la historia. Foucault se refiere numerosas veces a la *mutación* producida en la historia contemporánea.⁷ Afirma que su primer momento se remonta a Marx, aunque ha tenido efecto en los últimos veinte años en las obras de historiadores como Bloch, Febvre, Braudel, Furet, D. Richet, Le Roy-Ladurie, la escuela de Cambridge y la escuela soviética. Foucault cifra esta mutación en la revisión del valor del documento, material básico de la historia. Al hacerlo, la historia actual da una primacía a la noción de discontinuidad, que se convierte en el elemento fundamental del análisis histórico. Con ello, se borra la posibilidad de una historia "global" y se empieza a esbozar la de una historia "general". La primera intentaba agrupar todos los fenómenos bajo un principio único que proporciona su ley de cohesión, su significación común, a los fenómenos de una época. Y lo intentaba bajo el supuesto de que entre los diversos acontecimientos de una época hay un único sistema de relaciones homogéneas, de que estructuras distintas siguen el ritmo marcado por una misma forma de historicidad y de que en la historia se pueden diferenciar grandes unidades.⁸ La historia general, por el contrario, intenta aislar series con el objeto de establecer correlaciones entre ellas, series de series, pero sin abolir la dispersión de los acontecimientos integrándolos en alguna forma de totalidad superior.

5 Véase "Foucault réponde à Sartre", 1968, en DÉ, I, 666; en ed. esp., SV, 44.

6 Cfr. AS, 181; ed. esp., 232.

7 Cfr. "Sur les façons d'écrire l'histoire" (1967) (aparecido en *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 junio 1967, pp. 6-9; reimpresso en Bellour, R, *Le livre des autres*, París, Eds. de l'Herne, 1971 -traducción española *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973, cfr. pp. 61-3), en DÉ, I, 585-6. "Conversazione con M. Foucault" (1969) (aparecido en Caruso, P., *Conversazioni con C. Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, Milano, Mursia & C, 1969, reedición de "Cha cos'è Lei Professor Foucault", en *La Fiera letteraria*, año XLII, n°39, septiemb. 1967, p.11-5; traducción española *Conversaciones con C. Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969; cfr. pp. 74-5), en DÉ, I, 606-7. "Réponse au Cercle d'Épistémologie" (1968) (aparecido en *Cahiers pour l'Analyse*, 9, été, 1968; traducción española en *Análisis de M. Foucault*, Buenos Aires, Ed. Tiempo contemporáneo, 1970, cfr. pp. 221-227), en DÉ, I, 696-700. AS, 13-24 (ed. esp., 9-24). OD, 56-9 (ed. esp., 45-7).

8 Cfr. AS, 18; ed. esp., 15.

La historia, por fin liberada de la filosofía de la historia. Pero, ¿qué ocurre entonces con la historia de las ideas? La ruptura con el modelo historicista que se ha llevado a cabo en este siglo, fundamentalmente en los frentes representados por el materialismo histórico de Marx y la historia social practicada por la "Escuela de los *Annales*",⁹ parece no haber calado en este ámbito, la historia del pensamiento, que se resiste a ser liberada de la filosofía de la historia. Foucault escruta la razón de esa peculiar resistencia: la historia del pensamiento es el refugio del sujeto soberano y, con ello, del orden dialéctico, en el que se salvaguarda el reino de la contradicción racional. Así lo afirma en *L'Archéologie du savoir*:¹⁰

Hay para ello una razón. Si la historia del pensamiento pudiera seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, si anudara sin cesar los encadenamientos que ningún análisis pudiera deshacer sin abstracción, si tramara, alrededor de lo que los hombres dicen y hacen, oscuras síntesis que lo anticipan, lo preparan, y lo conducen indefinidamente hacia su porvenir, - ella sería un abrigo privilegiado para la soberanía de la conciencia. La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo lo que se le escapó podrá serle devuelto; la certeza de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que todas esas cosas mantenidas lejos por la diferencia, el sujeto podrá un día -bajo la forma de la conciencia histórica- apropiárselas de nuevo, restaurar sobre ellas su dominio y encontrar en ellas lo que se puede llamar su morada. (AS, 21-22; ed. esp.,20)

Frente a los descentramientos (*décentremets*) operados por Marx, por la genealogía nietzscheana y, por último, afirma Foucault, por el psicoanálisis, la etnología y la lingüística, el sujeto soberano (y, con él, el pensamiento antropológico) ha buscado un refugio bien seguro en la historia de las ideas. Es ésta, "el último reducto del pensamiento trascendental" (AS,267; ed. esp.,344). Como núcleo de la historia del saber no es extraño, pues, encontrar la propia filosofía moderna del sujeto.

Esto permite entender la crítica de Foucault a la historia continuista del saber como una crítica a la misma filosofía moderna, así como su proyecto de filosofía crítica como historia crítica del presente. En su aspecto positivo, la crítica de la historia continuista del saber es también el proyecto de una "nueva" forma de historia. Pero Foucault no se ha limitado a hacerse eco de la mutación operada por los historiadores en el seno de la ciencia histórica, es decir, su problema no es simplemente de metodología del saber. Foucault ha intentado aplicar a la historia del pensamiento esta mutación con el objeto de

⁹ Cfr. Vázquez, F., *Estudios de teoría y metodología del saber histórico*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, p. 83.

¹⁰ Cfr. AS, 21-24, 265; ed. esp.,20-24, 341. Ver también: "Réponse au Cercle d' épistémologie", en DÉ,I,730-1 (ed. esp. cit., pp. 268-9); "Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ,I,596 (ed. esp. cit., p.62).

investigar la posibilidad histórica de nuestra forma de pensar actual, su *a priori* histórico. La crítica del pensamiento moderno es, en el mismo movimiento, el análisis de su posibilidad histórica. La "nueva" forma foucaultiana de historia, "arqueología", o "genealogía", hace el análisis crítico de "nuestra modernidad" bajo la forma de una "historia del presente" cuya finalidad crítica va más allá de la mera crítica de la filosofía y se extiende al intento de transformación de nuestra forma de pensar, de traspaso de los límites que configuran nuestra época. Esta nueva forma de historia es, de ese modo, al mismo tiempo, la propuesta de una filosofía "experimental" esencialmente crítica, de una crítica no-dialéctica.

Una historia del pensamiento liberada de la filosofía de la historia, una historia no-filosófica: ese es el proyecto de Foucault. Él mismo no oculta que en ese proyecto está muy presente la inspiración nietzscheana. Pero también Hegel es un punto de referencia inevitable como paradigma de la "sujeción trascendental" de la historia. La elucidación del concepto foucaultiano de historia pasa, entonces, por la aclaración: a) del objeto nuclear de la crítica de Foucault a la historia continuista; b) de la opción ontológica foucaultiana que sirve de base a su proyecto filosófico. Hegel y Nietzsche.

La concepción hegeliana de la historia es la expresión más genuina de la forma de historia que Foucault critica. La tesis hegeliana de que la historia es historia de la filosofía, es el prototipo de lo que Foucault ha llamado la "sujeción trascendental" de la historia del saber: la idea de que la historia de una forma de saber es el desenvolvimiento progresivo de su verdad. En la filosofía hegeliana se encuentra la conciliación de la pareja verdad/historia en la tesis de que la historia es historia de la verdad. La historia es entendida como advenimiento de un sentido.¹¹ Por supuesto, puede considerarse el prototipo de lo que Foucault ha llamado una "historia interna" de la verdad.¹² Althusser, con quien la crítica foucaultiana declara su parentesco,¹³ ha analizado críticamente en *Lire "Le Capital"* la noción hegeliana de historia.

11 Cfr. sobre esta tesis de que la historia es historia de la filosofía, Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 67, 69, 146, etc.; cfr. también, Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1992, p. 366, nota (1). Ricœur ha mostrado cómo en esta concepción, la historia de la filosofía es el "lazo de sutura" que une la historicidad de la razón y el significado de la historia; hay, entonces, una coincidencia entre la "vía corta" del conocimiento de sí y la "vía larga" de la historia de la conciencia: la historia se convierte en "historia del *cogito*" (no sólo Hegel; también Comte y Husserl, por ejemplo, sostienen esta concepción). Cfr. Ricœur, *Histoire et vérité*, ed. cit., pp. 36-7.

12 Ver, sobre las dos historias de la verdad, la interna y la externa, "A verdade e as formas jurídicas", en *DÉ*, II, 540-1 (ed. esp. en *VFJ*, 17).

13 Cfr. "Sur les façons d'écrire l'histoire", en *DÉ*, I, 587 (ed. esp. en *El libro de los otros*, p. 63).

Según él, el concepto hegeliano de tiempo histórico posee, como características fundamentales, la "continuidad homogénea" y la "contemporaneidad". Si el tiempo es definido por Hegel como *der daseiende Begriff*, el Concepto en su existencia empírica, la continuidad del tiempo no es otra cosa que el reflejo empírico de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea. El tiempo hegeliano es, por tanto, un continuo en el que se manifiesta la continuidad onto-lógica dialéctica. Pero, además, el tiempo posee como característica la contemporaneidad. Es éste, afirma Althusser, "el pensamiento más profundo de Hegel".¹⁴ El presente histórico o, si se quiere, el Espíritu de la época, es, para Hegel, expresión de una totalidad cuyos elementos coexisten siempre en el mismo tiempo, es decir, son contemporáneos. De este modo cabe hacer del tiempo presente lo que Althusser llama un "corte de esencia", que muestra que todos los elementos de la totalidad social están en una co-presencia que es la presencia de su esencia legible en cada uno de ellos. Cada elemento es *pars totalis*, en el sentido leibniziano de unidad espiritual expresiva: cada parte expresa la esencia misma de la totalidad. De este modo, afirma Althusser, la co-presencia de las partes está fundada en la presencia total del Concepto en todas las determinaciones de su existencia. Así se revela la contemporaneidad del tiempo histórico hegeliano como condición de posibilidad de la propia continuidad temporal: la continuidad del tiempo es posible como continuidad de la presencia absoluta y homogénea del Concepto.

Para Hegel, es cierto, las distintas esferas de la vida de un pueblo histórico, el derecho, la moral, la religión, etc., son desenvolvimientos de un único principio esencial. Constituyen, de ese modo, las manifestaciones concretas del Espíritu que se expone y representa en la historia; en ellas, se plasma la actividad de autoconocimiento, propia del Espíritu (su derecho, su moral, su religión, no son otra cosa que la conciencia que un pueblo toma del Espíritu en la forma de Espíritu particular del pueblo -*Volksgeist*), en un momento y grado determinado de desarrollo de su exposición histórica.¹⁵ Según la interpretación de Althusser, el curso continuo de esta exposición sólo es posible por la auto-presencia del Concepto. La concepción hegeliana del tiempo histórico parece, de este modo, estar montada sobre el modelo de presencia metafísica que proporciona la categoría ontológica de totalidad dialéctica. La totalidad, como unidad mediada de identidad y negatividad, es la categoría esencial del movimiento dialéctico de lo real. La totalidad es el momento de la afirmación por la negación, en que las determinaciones negadas son re-afirmadas de modo superior a través de la misma negación de la negación. Doble negación que permite que la negatividad no sea la pura nada.

¹⁴ Para leer "El Capital", México, S. XXI, 1985, p. 104. Ver, para este análisis, las páginas 103-107.

¹⁵ Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 65, 67.

El para-sí surgido de la negación de lo real dado idéntico (en-sí) lo conserva en tanto que negado, como irreal o "ideal", sentido del discurso que lo revela. La negatividad hace que la realidad negada devenga otra que sí misma, establece la distancia que va de sí a sí, introduciendo la conciencia de sí, mientras que el ser simplemente idéntico, sólo existe en sí y para los otros, pero no para-sí. Ahora bien, para que la negatividad no sea la pura nada, es necesario que el ser negado, "que es otro que el que es", siga siendo el mismo ser (identidad). Dicho con otras palabras, el ser concreto existe como unidad de identidad y negatividad: totalidad. Es un en-sí y para-sí. El ser concreto, como totalidad, es el ser revelado o Concepto (*Begriff*).¹⁶ Claramente lo dice Kojève:

Es decir, que la Totalidad es el Ser-revelado o el Ser consciente de sí (que Hegel llama "Concepto Absoluto", "Idea" o "Espíritu"): está escindido por la Negatividad en el Ser-estático-dado (Sein) y en su contrario "ideal" discursivo, pero es o vuelve a ser uno y homogéneo en y por este desdoblamiento (Entzweiung) cuando la Totalidad del Ser es correctamente revelada por el Discurso "total" o circular del Sabio.¹⁷

En el Concepto, las determinaciones negadas son suprimidas-conservadas-sublimadas (*aufgehoben*) y, por ello, la realidad negada no es simplemente nada sino una realidad positiva determinada. Para captar la clave del concepto hegeliano de tiempo histórico hemos de reparar en la forma de presencia de las determinaciones en el concepto. Ésta no es enumerativa y disyuntiva, sino simultánea y conyuntiva. En esta forma de presencia de las determinaciones en el Concepto encontramos la propia presencia del Absoluto. El Concepto Absoluto está presente anticipativamente en las determinaciones de un concepto particular. Es la conocida tesis de que lo infinito está presupuesto en lo finito, o que lo Absoluto está ya al principio. La Negatividad es motor del proceso de supresión-conservación-sublimación porque en cada negación, en cada determinación negada simple o doblemente está presente, como presupuesto, el Todo del ser y de la verdad. En tanto que el tiempo es el concepto en su devenir, en su concebir-se, es la propia acción negadora, negación de la negación.¹⁸ Pero, así, el tiempo presupone la autotransparencia del saber absoluto operando como norma, telos, en cada momento del proceso dialéctico. Su presencia anticipada es lo que lo convierte en "momento" en el

¹⁶ Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 81, 82, 160, 161,

¹⁷ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1992, pp. 476-7.

¹⁸ Es en el § 258 de la *Enzyklopädie* donde se desarrolla esta idea: el tiempo es la negación del ser del punto, que a su vez negaba el espacio. De ese modo, es negación de la negación: el tiempo es la verdad o el ser del espacio; es el ser concebido del espacio, su ser-para-sí.

sentido dialéctico. Es la eternidad del Absoluto la que encontramos presente en el Concepto que se identifica con la totalidad del Ser autorrevelado. El presente histórico hegeliano, caracterizado por la contemporaneidad de sus elementos, es un presente cargado de la intemporalidad de la visión simultánea de la totalidad de lo real.¹⁹ En el Concepto se halla el "recuerdo" (*Er-innerung*) en que se atesora toda la riqueza de lo real que ha sido negado dialécticamente en el pasado. Lo real, al ser histórico, es su propia memoria.²⁰ Sólo de este modo puede el Absoluto ser sujeto, es decir, operar la reflexión sobre sí mismo. Por este motivo, al presente histórico hegeliano le es inmanente la historia pasada del espíritu. El itinerario fenomenológico de la conciencia individual hasta el saber absoluto no tiene otro sentido que la asunción del pasado, inmanente al presente, y su integración en la vida absoluta del espíritu. Desde el punto de vista de la dialéctica del absoluto, el presente histórico hegeliano aparece hipotecado por una eternidad en que está ya todo realizado y que lo convierte en intemporal. En esta dialéctica de lo intemporal, la primacía la tiene el tiempo pasado.

Pero también es cierto que los análisis de Hegel dedicados a la temporalidad se dirigen a describir el flujo de la vida espiritual concreta,²¹ planteando una dialéctica tiempo/eternidad que corre paralela a la dialéctica finito/infinito y que se enfrenta tanto al concepto de una infinitud abstracta, desligada de lo finito, como al de una eternidad abstracta que cae en la intemporalidad. El tiempo es pensado por Hegel como infinito móvil, la

19 Aunque, como ha mostrado Heidegger, el concepto de eternidad en el sentido de *nunc stans* no es el de una negación del presente, sino el de un presente constante; enseguida veremos que la concepción hegeliana pretende mediar eternidad y temporalidad (cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, § 44; *El ser y el tiempo*, § 81, ed. esp., p. 460, nota 1). Por otra parte, Althusser ha mostrado cómo en la concepción hegeliana de la historia subyace la concepción empirista de la historia y, en definitiva, la concepción del conocimiento como visión. Cfr. *Para leer "El Capital"*, ed. cit., pp. 101-123; 21-22; 40-6.

20 Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F.C.E., 1982, p. 473. Al ser lo real su propia memoria se entiende cómo la temporalidad, en tanto que ser-concebido del espacio, sea la extracción de su sentido racional; la temporalización es, entonces, la matriz del advenimiento de la verdad: entre el tiempo y el ser hay una relación lógico-racional. Cfr. también Cerezo Galán, P., "Teoría y praxis en Hegel", en Alvarez Bolado, Artola y otros, *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 108-110; Kojève, op.cit., pp. 503-4.

21 Así puede verse en los párrafos citados de la *Enzyklopädie*, pero fundamentalmente en los textos de la *Jenenser Logik* y de la *Jenenser Realphilosophie*. Véase sobre esto Koyré, A., "Hegel à Iéna", en *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, Gallimard, 1971, pp. 147-189.

"inquietud absoluta de no ser lo que es".²² El presente es "relación diferente o diferenciante" (*differente Beziehung*), pura negación de sí mismo por la que se suprime en tanto que porvenir para conservarse de modo sublimado como pasado. Este tiempo designa la realidad viva del espíritu. Su inquietud es la del Concepto:

Quando decimos del tiempo que, desde el punto de vista del absoluto, es anulado, le reprochamos su inestabilidad o su carácter negativo. Pero esta negatividad es el concepto absoluto mismo, el infinito, el sí mismo del ser para sí... (*Aber diese Negativität ist der absolute Begriff selbst, das Unendliche, das reine Selbst des Fürsichseins...*)²³

Recordemos que la fórmula hegeliana de la *Fenomenología* es: el tiempo es la existencia concreta del Concepto. El tiempo es la acción negadora que, a través de la lucha y el trabajo, permite el ajuste progresivo del Ser y el Concepto (en los términos anteriormente empleados, la unidad de identidad y negatividad en la totalidad del ser autorrevelado). Hegel afirma la identidad dialéctica de temporalidad y eternidad, haciendo del tiempo un presente vivificado y enriquecido por la historia entera que en él se encierra, lugar en que el espíritu se autoconstituye, y de la eternidad, el movimiento infinito de la existencia del espíritu. Según la interpretación que Koyré y Kojève hacen de Hegel, éste es un tiempo esencialmente humano, por ello puede ser un tiempo realmente histórico. La unidad mediada de temporalidad y eternidad se realiza en el presente humano: somos nosotros quienes nos proyectamos en el porvenir negando nuestro presente (negándonos nosotros mismos) y haciendo de él un pasado, en nuestra memoria revivimos ese pasado ya cumplido y, de ese modo, el espíritu se realiza en nuestra vida autoconsciente. Si el hombre puede comprender el Ser (y, de ese modo, permitir que el ser se autorrevele) sólo es porque puede transformarlo mediante su libre acción negadora. Esto explica algo que más arriba se decía: que la historia es la historia del discurso humano que revela el ser (o con otras palabras, que la historia es historia de la filosofía).²⁴

Esta interpretación existencial del tiempo nos permite añadir a las dos características que Althusser veía en la noción hegeliana de tiempo, una tercera: su carácter "antropológico". El tiempo hegeliano es el tiempo de la acción consciente y voluntaria. Es más, con palabras de Kojève, "la presencia

²² *Jenenser Logik*, ed. Lasson, *SW*, vol. XVIII, p. 146, trad. Koyré, op. cit., p. 165. Una fórmula parecida se encuentra en la *Enzyklopädie*, § 258: "el tiempo es el ser que, en tanto que es, no es y, en tanto que no es, es".

²³ *Jenenser Realphilosophie*, vol. II, p. 10, citado por la traducción francesa de Koyré, en op. cit., p. 185.

²⁴ Véase Koyré, A., op. cit., pp. 177, 187-8.

real del tiempo en el mundo se llama entonces hombre".²⁵ La estructura del tiempo histórico hegeliano es la de un tiempo en que prima el porvenir. El deseo creador, que es el deseo humano (deseo de deseo, de algo no existente), posee su realidad en la negación del dato real (pasado) en función de un proyecto (futuro). De ese modo, lo real presente está determinado por lo real negado en función del porvenir. El tiempo es la propia acción de la lucha y el trabajo, nacidos del deseo de reconocimiento, por la cual el hombre transforma esencialmente el mundo y aparece como el Logos encarnado (el *Dasein* del *Begriff*). Vemos aquí delinear una dualidad, señalada por Koyré, que subyace a toda la filosofía hegeliana y que representa los intereses en que se formó el pensamiento de Hegel, de dos dialécticas, la teológica y la histórica, dialécticas de lo intemporal y de lo temporal. La primera implica la primacía del pasado y tiene como categoría principal el recuerdo (*Erinnerung*). La segunda, implica, por el contrario, la primacía del porvenir y sus categorías son la espera y el proyecto.²⁶

Tres rasgos fundamentales, por tanto, de la noción hegeliana de tiempo histórico: el tiempo es continuo (la historia es dialéctica), contemporáneo (el tiempo es la concreción del Concepto), antropológico (el esfuerzo del Concepto es el trabajo de la libertad). La ecuación hegeliana de la historia: Historia = Historia de la filosofía = desarrollo del Concepto = manifestación de la Verdad = realización de la Libertad. Un decorado definido para el "mito filosófico" de la historia.

La concepción hegeliana del tiempo ha sido descrita por Heidegger en el párrafo 82 de *Sein und Zeit* como la traducción conceptual más radical de la comprensión vulgar, así como tradicional, del tiempo, fundamentada en la primacía del ahora (del presente) y en el carácter lineal de la temporalidad, entendida como mera sucesión de horas vacíos. El tiempo, afirma Heidegger, es para Hegel el "devenir intuido", el tránsito no pensado, sino sólo ofrecido en la serie de los ahora:

...se hace patente que el tiempo se comprende primariamente por el ahora y en la forma en que se encuentra éste delante la pura intuición.

No es menester ninguna prolija discusión para hacer ver que Hegel se mueve en con su exégesis del tiempo enteramente en la dirección de la comprensión vulgar del mismo.²⁷

²⁵ *Ibíd.*, p. 370. A la inicial fórmula hegeliana, que Kojève esquematiza como Tiempo=Concepto, hay que añadir, entonces, Concepto=Hombre y Tiempo=Hombre.

²⁶ Cfr. Koyré, A., *op. cit.*, p. 160, nota 1. Véase también Kojève, A., *op. cit.*, p. 482 y, sobre la estructura del tiempo histórico, pp. 367-372. No se trata, claro está, como ha mostrado Hyppolite, de interpretar la "vía especulativa" como una superestructura que refleja el conflicto vital y humano; sobre su lectura ontológica (no ya antropológica) de Hegel, ver *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, París, P.U.F., 1961, pp. 136-7.

²⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1980, p. 464.

¿Hay que ver en ello una contradicción con la interpretación de más arriba, que veía en el concepto hegeliano una primacía del futuro? En esta discordancia de las interpretaciones quizás se encierre la conexión entre los conceptos hegeliano y heideggeriano de temporalidad. A través de ella hemos de ganar alguna determinación sobre la ontología foucaultiana. La exposición heideggeriana del concepto hegeliano pretende establecer su pertenencia a la ontología tradicional. Partiendo de la exégesis hegeliana del tiempo llevada a cabo en la segunda parte de la *Enzyklopädie*, es decir, en la parte dedicada a la "filosofía de la naturaleza", Heidegger muestra cómo el tiempo es comprendido por el ahora, como negación de la puntualidad, no-ser, y que, de ese modo, presupone la concepción tradicional del ser como presencia (*parousía, ousía*). En la concepción hegeliana del tiempo, se expresa tácitamente una comprensión del ser montada sobre un modo de la temporalidad, el presente. En la exposición que Heidegger hace del concepto hegeliano se encierra la intención ya declarada en el § 6 de *Sein und Zeit* de "destruir la historia de la ontología". Con ello pretende Heidegger mostrar la función ontológica fundamental del tiempo, pasada por alto en la concepción vulgar del tiempo como un "ente ante los ojos" (*Vorhandenes*). La exposición hegeliana se revela, incluso, como una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo, el libro cuarto de la *Física*. Según la tesis de Heidegger, toda la historia de la filosofía se apoya en la comprensión incuestionada del ser como presente. Se trataría, entonces, de pensar la imposibilidad de que el ser y el tiempo hayan sido pensados de otra manera distinta a ésta que define nuestro pensamiento.²⁸

Nuestra interpretación del concepto hegeliano de temporalidad parece menos radical que la heideggeriana. Heidegger ha mostrado cómo el pasado y el futuro son también modos de la presencia. Ambos son *eonta* en la forma de un presente no-presente, como ausentes: "También lo ausente está presente (*Auch das Abwesende ist Anwesendes*) y, en calidad de ausente de ella (de la región de desocultamiento), está presente en el desocultamiento (*Unverborgenheit*)."²⁹ Si, en algún sentido, da Hegel primacía al futuro en su concepto de temporalidad, es algo que, entonces, no parece afectar a la

28 Esta es la interpretación que hace J. Derrida de la destrucción heideggeriana de la historia de la ontología. Su artículo "Ousía et Grammè" es, como él mismo lo subtitula, la nota a la nota que Heidegger dedica en *Sein und Zeit* a la conexión del concepto hegeliano de temporalidad con el concepto aristotélico y, en general, con la ontología tradicional (en *Marges de la philosophie*, París, De Minuit, 1972, pp. 31-78; versión española *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 63-102).

29 "La sentencia de Anaximandro", en *Sendas perdidas*, ed. esp. Losada, p. 286. Derrida hace notar, respecto a este texto heideggeriano de 1946, que en él aparece una disociación de sentidos de la palabra "presencia" que estaba ausente en *Sein und Zeit* (cfr. Derrida, op. cit., p. 35, nota 2; ed. esp., p. 67).

pertenencia de su ontología a la ontología de la presencia. La definición hegeliana del tiempo en el § 258 de la *Enzyklopädie*, "el ser que, en tanto que es, no es, y en tanto que no es, es", expresa cómo la no-presencia es pensada necesariamente en la forma de la presencia. Sólo entendiendo el ser como presente, puede concebirse el tiempo como no ser. El Concepto absoluto o Espíritu es la presencia plena, siendo el *telos* que recoge toda diferencia, es decir, todo pasado y todo futuro, en sí mismo. La "caída" (*Verfallt*) del Espíritu en el tiempo es necesaria para la cancelación del tiempo.³⁰ La eternidad del Absoluto no está, como vimos más arriba, en Hegel, simplemente fuera del tiempo, sino *en* el tiempo, como su afirmación y negación a la vez.

Es el punto en que la tesis heideggeriana intenta pensar lo pasado por alto por la ontología tradicional: la función ontológica de la temporalidad. La distinción entre intratemporalidad y temporalidad originaria pretende mostrar cómo nuestra concepción del ser se monta sobre un modo del tiempo porque éste no es algo interno al mundo, sino lo que constituye un mundo. El *Dasein* es trascendencia temporal. Su existencia es, genuinamente, un proyectar, anticipar posibilidades, estar fuera de sí y, por tanto, temporalidad. El tiempo mundano es una derivación de este modo auténtico de temporalización por el que el *Dasein* se proyecta anticipando la muerte (finitud de su existencia) y reiterando las posibilidades existenciales transmitidas. La historicidad no es de un sujeto sin mundo, sino del propio gestarse del "ser-en-el-mundo", por lo que la historicidad del *Dasein* es también la del mundo. Según esta tesis, la misma historiografía es un proyecto existencial cuya posibilidad radica en la historicidad propia del *Dasein* que "'despresenta' el hoy" y se funda en su condición advenidera.³¹

¿Supera la concepción heideggeriana de la temporalidad a la de Hegel y, con ello, la de toda la historia de la filosofía, según el propio presupuesto heideggeriano? Si lo planteamos en los términos de Heidegger, ¿cuál es el resultado de la "destrucción" de la historia de la ontología? Si se plantea, por fin, en términos foucaultianos, ¿acaba la concepción de Heidegger con el "mito filosófico de la historia"? Algunas precisiones son pertinentes acerca de estas cuestiones, posiblemente demasiado pretenciosas:

1. La idea de temporalidad originaria da una primacía al futuro, a un futuro que es resultado de "despresentar" el presente: anticipación que reitera posibilidades pasadas. No es, por tanto, un futuro intratemporal, un ahora aún no sido, sino un ahora ya sido que será de nuevo (un ahora). Nuestra interpretación del concepto hegeliano de temporalidad también veía en él una

³⁰ Véase el último capítulo de la *Fenomenología*: "El tiempo es el concepto mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo." (traducción de W. Roces, ed. F.C.E., p. 468).

³¹ Ver *Sein und Zeit*, § 76.

primacía del futuro. Entender el "esfuerzo del concepto" como trabajo de la libertad no llevaba a otra cosa. El *Dasein* es también, como el tiempo hegeliano, el ser "que en tanto que es, no es y, en tanto que no es, es". Esta coincidencia entre Heidegger y Hegel, siendo cierta, esconde una importante distancia. No hay que olvidar que, en Hegel, el círculo de la autorreflexión está cerrado y que su propia posibilidad implica el fin de la historia y, con él, del mismo hombre. La coincidencia en el saber absoluto del ser y del concepto acaba con el tiempo; su soporte material ya no es siquiera el hombre histórico, sino, como afirma Kojève, el Libro que plasma el "sistema de la ciencia". El momento en que cesa la acción negadora y el deseo está satisfecho, es el momento de la plena autotransparencia del absoluto.³² En la órbita de *Sein und Zeit*, la primacía concedida al porvenir implica, por el contrario, la negativa a contemplar la temporalidad en términos de un presente que tiene en su densidad ontológica la carga de la historia entera y que, como vida del espíritu autoconsciente, es un presente eterno. Incluso cuando el segundo Heidegger hable del pensamiento como rememoración (*Andenken*), su coincidencia con Hegel será sólo aparente: mientras que la memoria hegeliana tiene la función de remontarse al fundamento y desplegarlo, la heideggeriana es, realmente, una desfundamentación del presente.³³

2. La "destrucción" de la historia de la filosofía no es, para Heidegger, un proceso crítico-negativo,³⁴ sino positivo. El problema es dónde se apoya esta destrucción, qué herramientas utiliza que no se destruyan en el curso de la destrucción. En *Sein und Zeit*, la herramienta que permite esta destrucción es la existencia de una temporalidad que funde un mundo, temporalidad verdadera y fundadora de la verdad. Pero la distinción entre originario y derivado, auténtico e inauténtico, como ha mostrado Derrida,³⁵ hacen sospechar que los propios conceptos rectores de Heidegger pertenecen al ámbito de aquello que se quiere destruir. La intratemporalidad, es cierto, no puede fundar la verdad de los entes temporales. Pero hablar de una temporalidad fundante ¿no significa situarse fuera de lo fundado, hacer que la apertura tenga un origen externo al mundo, el mundo esté enfrente de un punto de vista absoluto que lo constituye en su verdad?

3. La fundamentación de la historiografía en la historicidad desveladora del

32 Véase Kojève, A., op. cit., pp. 381 ss.

33 Así lo ve Vattimo en *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990, pp. 150-4 y 167-8.

34 Cfr. *Sein und Zeit*, § 6.

35 Cfr. "Ousía et Grammè", ed. cit., pp. 73-4 (ed. esp., p.98).

*Dasein*³⁶ hace que la destrucción historiográfica de la historia de la filosofía se muestre ambiguamente como un intento de superación dialéctica de la metafísica en el que falta, no obstante, la instancia de totalización que, en la filosofía hegeliana, representaba el absoluto. La temporalidad existencial, como modo auténtico de temporalización de la temporalidad, reduce la historia a un modo de revelación de la verdad: "Es partiendo del "estado de abierto" ("verdad") propio de la existencia histórica como hay que exponer la posibilidad y estructura de la *verdad historiográfica*."³⁷ La historia parece volver a su "sujeción trascendental". Pero además, si tenemos en cuenta que, en la revelación de la verdad, la pieza clave es el hombre, vemos el peligro que amenaza al planteamiento de *Sein und Zeit*: el antropologismo (la ecuación que, según vimos, era válida para Hegel, Tiempo=Hombre, no lo sería menos para Heidegger). El segundo Heidegger, como se sabe, intentó conjurar este peligro, concibiendo una libertad que dispone del hombre (y no al contrario) y que hace que en la esencia de la verdad se halle también la no-verdad como igualmente originaria.³⁸ En coherencia con ello, la errónea comprensión del ser a partir de los entes presentes, denunciada en *Sein und Zeit* (y que justificaba la "destrucción" de la historia de la ontología) aparece ahora (*Einführung in die Metaphysik*, 1935) como parte de un destino que marca la propia historia del ser y la de la metafísica, como olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). La metafísica, así entendida, es nuestro propio destino histórico, consumado en dispositivo (*Gestell*) técnico. Desde este punto de vista, se define una compleja relación de "sobreposición" (*Verwindung*, no ya *Überwindung* -superación) de la metafísica que, moviéndose en su ámbito, la

36 Cfr. *Sein und Zeit*, § 72 (ed. cit. p. 407): "La exégesis existencial de la historiografía como ciencia se encierra únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del "ser ahí".

37 *El ser y el tiempo*, ed. cit., § 76, p. 428. Hay que tener en cuenta que el ámbito problemático en que se sitúa *Sein und Zeit* es el constituido por la cuestión de la significación de la historia, por el problema de su coherencia. Más en concreto, por el dilema planteado por la filosofía crítica de la historia de comienzos de siglo: si renunciamos a la búsqueda hegeliana de las significaciones eternas que la historia deposita en el presente del espíritu absoluto, ¿Cómo aceptar entonces el carácter intemporal de la verdad? La respuesta heideggeriana a este dilema pretende huir a la vez del historicismo y del nihilismo pero desplazando la cuestión desde el plano de la epistemología al de la ontología existencial. Cfr., sobre ello, Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1922, pp. 294-303.

38 Véase *Vom Wesen der Wahrheit*: "Puesto que la libertad ex-sistente como esencia de la verdad no es una propiedad del hombre sino que el hombre ex-siste sólo en cuanto esta libertad se apropia de él y lo hace capaz de historia, tampoco la no esencia de la verdad puede proceder originariamente, por consiguiente, de la simple incapacidad y negligencia del hombre. La no verdad debe antes derivar de la esencia misma de la verdad." (pp. 34-5 de la traducción italiana de Carlini, citado por Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 73).

repite recuperando sus posibilidades originarias.³⁹ No se trata ya de la *Aufhebung* hegeliana que supere al pensamiento anterior, conservando lo que éste encierra de verdadero, sino del "paso atrás" (*Schritt zurück*),⁴⁰ que permite ver a distancia la metafísica, en su devenir y procedencia de un origen permanentemente sustraído. La epojé del ser se convierte en el *a priori* histórico de toda desvelación y de todo acontecer histórico; el pensamiento se entiende como respuesta a la apelación que proviene del retraimiento del ser y, por tanto, realización del destino histórico del propio ser.

Esta tematización de la historia del ser, llevada a cabo por el segundo Heidegger, oponiéndose frontalmente a la metafísica hegeliana, así como a la "antropología histórica" que en ella puede encontrarse (y que *Sein und Zeit* no conseguía evitar completamente), implica, sin embargo: a) una totalización histórica al aportar una única clave interpretativa, la retracción (*Entzug*) del ser, y al establecer una continuidad esencial en la sucesión de las épocas históricas (respecto de la cual, sin embargo, el "paso atrás" supone un "salto" - *Sprung*- que marca una discontinuidad o punto de vista externo respecto a aquel proceso y una ruptura respecto al discurso filosófico);⁴¹ b) la afirmación de la unidad esencial de todos los fenómenos epocales, al dominar la figura del ser, propia de una época determinada, todo su pensamiento y manifestaciones históricas;⁴² c) la admisión de un cierto fatalismo que nos condena a una oscuridad acerca del papel del hombre en el alumbramiento de nuevos mundos históricos y hace difícil saber qué lazo de unión hay entre ellos, si éste no ha de ser un lazo dialéctico necesario ni tampoco una mera contingencia; d) con todo ello, parece imposible saber qué es lo propiamente

³⁹ En *Brief über den Humanismus*: "el pensamiento no supera (*überwindet*) la metafísica, en tanto que, remontándola todavía más alto, la sobrepasa (*übersteigt*) y conserva superada (*aufhebt*) hacia no sabe dónde, sino en cuanto retrosciende (*zurücksteigt*) a la cercanía (*Nähe*) de lo más cercano" (trad. de Cerezo Galán, P., texto citado en "Metafísica, técnica y humanismo", en Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R. -comp.-, *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 59-92, ver p. 82; suya es también la sugerencia de traducir *Gestell* como "dispositivo" y *Verwindung* como "sobre-posición").

⁴⁰ Véase *Identität und Differenz*.

⁴¹ El olvido del ser podría interpretarse como un elemento transhistórico; así lo ve Ricœur: "¿No designa el olvido del ser -en negativo- la unidad transhistórica de las tradiciones intelectuales de Occidente?" ("Préface à *Heidegger et le problème de l'histoire*", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992, p.301).

⁴² El comienzo de "La época de la imagen del mundo" afirma: "En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. *Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época.*" (en *Sendas perdidas*, traducc. de Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, p. 68; el subrayado es nuestro).

histórico en el seno de la historia del ser, quedando la temporalidad histórica oculta en el retraimiento del ser.⁴³

Si en Hegel, la historia era explícitamente la autoconstitución de la verdad, en Heidegger, la historia es el escenario de una "fundamentación invertida" de la verdad en la retirada del ser.⁴⁴ La conexión Hegel-Heidegger muestra la problemática que define el núcleo de lo que hemos llamado, con Foucault, la "historia filosófica" y hasta qué punto ésta es resistente a la crítica. La historia heideggeriana puede entenderse como una radicalización crítica de esa historia filosófica. Pero ésta permite incluso ser "destruida" con tal de mantener a salvo el reino de la verdad. Y es que, en ella, se encierra la voluntad de verdad que define nuestra propia forma de pensar. Foucault pretende, tal y como vimos anteriormente, una forma de historia "no-filosófica". Su compromiso es no ejercerse a beneficio de la verdad, liberarse de la sujeción trascendental. Su modelo, de nuevo, es la historia genealógica nietzscheana. Veremos que lleva también consigo una idea de verdad, así como una forma de "destrucción" y de "crítica", ¿reasumible por aquello que es destruido y criticado?

B. El "sentido histórico".

En *Humano, demasiado humano* defiende Nietzsche la necesidad de una forma de pensamiento no metafísico, la "filosofía histórica", cuya lección de modestia nos debe convencer de que las cosas de valor superior no tienen un origen milagroso. El "sentido histórico" muestra que no hay esencias eternas en las que se originen nuestros valores e instituciones (§§ 1-2). Nuestras representaciones tienen una génesis inesperada:

...lo que llamamos actualmente el mundo es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, que nacieron poco a poco en una evolución de conjunto de los seres organizados, se entrelazaron en su crecimiento y llegan hasta

43 Véase sobre estas implicaciones de la idea heideggeriana de "historia del ser": Rodríguez, R., "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en Navarro Cordón J.M. y Rodríguez, R. (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit., en especial las pp. 198-9. Vattimo señala que, en la vía de la rememoración heideggeriana, el horizonte comprensivo lo proporciona lo que él llama una "temporalidad débil", declinación y maduración que afirman la eventualidad del ser y, con ello, el despliegue de lo mismo (*das Selbe*) que hace ser las diferencias destinales de los distintos horizontes históricos. Esta temporalidad débil reemplazaría, según Vattimo a la "fuerte", presente en *Sein und Zeit*. (ver *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990, pp. 170-3).

44 "La errancia de la metafísica y la retirada cada vez más opaca del ser están, en relación con las variaciones de la verdad, en la posición de un fundamento invertido." (Ricoeur, P., op. cit., p. 303).

nosotros por herencia como un tesoro acumulado de todo el pasado; como un tesoro, pues el *valor* de nuestra humanidad reposa sobre esto. (§ 16)⁴⁵

Este es el resultado a que conduce una forma de investigación que Nietzsche denomina "historia de la génesis del pensamiento". Su objetivo es sacar a la luz la historia de nuestra representación del mundo. Porque lo que consideramos ahora el mundo de la experiencia no puede entenderse como "un cuadro que se hubiera pintado de una vez para siempre y representase inmutable la misma escena",⁴⁶ sino que ha llegado a ser lo que es poco a poco, en un devenir que, cuando es percibido, muestra que la cosa en sí, es decir, la realidad, es algo vacío de sentido, o como dice Nietzsche, "digna de una risa homérica".

La idea anterior presenta de modo palpable la articulación entre lo que ya hemos llamado "ontología negativa"⁴⁷ y la genealogía como modo de investigación histórico-filosófica de intención crítica. Nuestra tesis es que la "ontología histórica de la actualidad" foucaultiana posee como estructura básica esta misma articulación. No se discute, por tanto, aquí la influencia de Nietzsche sobre Foucault, por otra parte evidente, si simplemente pensamos en el rótulo "genealogía" con que Foucault denomina su proyecto en numerosas ocasiones.

Pero para desentrañar este núcleo de ideas contamos con un texto privilegiado de 1971, "Nietzsche, la g nealogie, l'histoire", en que Foucault interpreta el proyecto nietzscheano de genealogía. La tarea de la genealogía se describe así: "señalar la singularidad de los acontecimientos (* v nements*) fuera de toda finalidad monótona" (*D *, II, 136). La genealogía, de ese modo, se opone al "despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos" (*ibíd.*, 137). Se opone, en contra de lo que podría parecer, a la búsqueda del "origen". El origen (*Ursprung*), entendido al modo metafísico, es concebido como "lo que ya era" el ser, su identidad esencial, el estado en que se halla en su perfección, el lugar de la verdad. La genealogía nietzscheana muestra, por contra, que las cosas no poseen esencia, que en su comienzo histórico se halla lo dispar (*le disparate*), comienzo irrisorio y bajo que sólo es el principio de un error que lleva por nombre "verdad". La genealogía, por tanto, se apoya en la historia para "demorarse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos" y, de ese modo, "conjurar la

⁴⁵ Edición española: Madrid, Edaf, 1979, pp.44-5. Sobre el prejuicio del origen venerable, véase: *Humano, demasiado humano*, II, "El viajero y su sombra", §2; *Más allá del bien y del mal*, §2; *Aurora*, I, § 45; II, §102.

⁴⁶ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 16 (ed. esp. Madrid, Edaf, 1979, p. 43).

⁴⁷ Esta denominación de "ontología negativa" la tomamos de Eugen Fink, que la usa en su libro *La filosofía de Nietzsche* (Madrid, Alianza Editorial, 1979). Véanse las páginas 191-202.

quimera del origen" (ibíd.,140).

Según Foucault, el objeto de la genealogía nietzscheana es la "procedencia" (*Herkunft*) y la "emergencia" (*Entstehung*). La procedencia es: lo que de singular o diferente algo posee (frente a lo genérico); lo disperso, es decir, la proliferación de acontecimientos o accidentes gracias a los que algo se ha formado (frente a lo continuo de una evolución); lo no fundamental, lo que fragmenta al mostrar la heterogeneidad y contingencia que se esconde bajo lo que parecía necesario; la procedencia, por último, tiene su lugar en el cuerpo, "superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial)"(ibíd.,143). La emergencia es: el punto de surgimiento contingente, "el principio y la ley singular de una aparición" (loc. cit.) (frente a la causalidad final); la irrupción de fuerzas que se enfrentan, ocupando distintos emplazamientos y haciendo papeles distintos en una misma obra⁴⁸ (frente a los mecanismos invariables en la historia). Esta obra es el devenir de la humanidad entendido como juego incesante en el que un sistema de reglas es sometido a una dirección determinada, plegado a una voluntad, apropiado por una interpretación. La genealogía nietzscheana, al ocuparse de la emergencia, así entendida, muestra que el devenir de la humanidad es "una serie de interpretaciones" (ibíd.,146). La genealogía es la historia de esas interpretaciones:

Si interpretar fuera poner lentamente en claro una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente de un sistema de reglas que no tiene en sí significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad nueva, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a unas reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia (...). Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos (*événements*) en el teatro de los procedimientos.(DÉ,II,146)

La genealogía nietzscheana es historia de las interpretaciones, pero una historia opuesta a la "historia metafísica". Ésta se caracteriza por "reintroducir (y suponer siempre) el punto de vista suprahistórico" (loc. cit.). La genealogía es, por el contrario, la *wirkliche Historie*, la "historia efectiva". Su instrumento es el "sentido histórico", la "agudeza de la mirada que distingue", según lo describe Foucault. El sentido histórico introduce el devenir (como

⁴⁸ "El gran juego de la historia es quién se apropiará de las reglas, quién ocupará el lugar de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas en sentido contrario y volverlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, las hará funcionar de tal manera que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que pueden ser señaladas no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disfrazadas, de inversiones sistemáticas." (DÉ,II,145-6).

vimos en el texto comentado de *Humano, demasiado humano* con que se abría este parágrafo) en todo aquello que se creía inmutable y necesario. Muestra que todo ello *tiene una historia*: los sentimientos, el cuerpo, la moral, los conceptos, la verdad...

La historia metafísica totaliza la diversidad temporal en una unidad, busca constancias, intenta trazar su movimiento continuo. Es una historia entendida como memoria:

Una historia que tendría la función de recoger, en una totalidad completamente cerrada sobre sí, la diversidad por fin reducida del tiempo; una historia que permitiría que nos reconociéramos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. (DÉ, II, 146)

Los rasgos de la historia efectiva la muestran como claramente enfrentada a la historia metafísica. En primer lugar, la historia efectiva invierte la relación normalmente establecida entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua. Frente a la disolución del acontecimiento singular en el hilo continuo de las teleologías, propia de la historia metafísica, la efectiva hace resurgir el acontecimiento en lo que tiene de único. Esto significa mostrar la verdadera faz del acontecimiento: una relación de fuerzas azarosa que no obedece a ningún sentido ni a ninguna necesidad. Este es el perfil "cortante" (*aigu*) del acontecimiento, su contorno irreductible que el sentido histórico recorta. Al hacerlo, muestra nuestro presente como un acontecimiento más, debajo del cual sólo hay la dispersión de otros acontecimientos. Pero, en segundo lugar, la historia efectiva intercambia (*intervertit*) la relación de lo próximo y lo lejano, tal y como la entiende la historia tradicional y metafísica.⁴⁹ Mira, no a las lejanías y a las alturas (el origen), sino cerca, mucho más cerca y más abajo (la procedencia y la emergencia).⁵⁰ La mirada del sentido histórico es, por ello, parecida a la del médico, "que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia"

49 La historia tradicional es fiel a la obediencia metafísica. Cfr. *ibíd.*, 149. Hemos visto anteriormente cómo Heidegger sostiene esta filiación entre la historia tradicional o vulgar y la metafísica.

50 Foucault no lo cita, pero el siguiente texto de *Aurora* (I, §44) es relevante al respecto: "...antiguamente, cuando trataban de indagar los hombres el origen de las cosas, se figuraban que encontrarían al término de ese camino algo que tendría valor inapreciable para toda clase de actos y de juicios.(...) Por el contrario, ahora, cuanto más nos dedicamos a la investigación de los orígenes, menos interés ponemos en esta operación. (...) *con la inteligencia del origen, crece la insignificancia del mismo origen*, mientras que lo *próximo*, lo que está en nosotros y en torno nuestro, comienza poco a poco a mostrarse rico en color, en enigmas y en significaciones que la humanidad antigua no sospechó ni en sueños." (ed. esp. Barcelona, José Olañeta, 1978, p. 33)

(ibíd.,149). Por último, aunque en conexión estrecha con el rasgo anterior, la historia efectiva es un saber en perspectiva, un saber que toma partido, que no finge mirar más allá de sí mismo, sino que se sabe situado. Este último rasgo apunta al problema del propio estatus teórico de la genealogía. La historia efectiva no es una ciencia objetiva, no pretende enunciar la verdad de su objeto. En un mismo movimiento es conocimiento y arma en una lucha. Aplicada a mostrar la procedencia y la emergencia de las representaciones actuales, lleva a cabo una labor de socavamiento, de crítica del presente. Es diagnóstico y "ciencia de los remedios" (loc. cit.).

Por ser un saber en perspectiva, la historia efectiva, entendida como genealogía, hace su propia genealogía, es también una genealogía de la historia.⁵¹ La genealogía muestra la procedencia de la pretendida objetividad histórica, las operaciones por las que el historiador necesita borrar su propia individualidad, sus aversiones, su perspectiva. Operaciones que le llevan a disimular los rasgos de poder que hay en su saber, encontrando la universalidad buscada en la ley de la Providencia y en las causas finales. Operaciones que son síntomas de la debilidad, la renuncia, el ascetismo. La emergencia de la historia, la Europa del siglo XIX, época caracterizada por la imposibilidad de crear, la falta de fuerzas que se ve obligada a apoyarse en lo hecho por otros, época de curiosidad plebeya. Así lo afirma Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*:

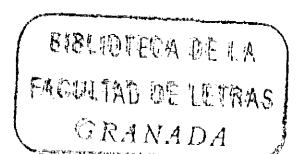
Pero, hay que repetirlo: se trata de una generación de eunucos. Pues, para el eunuco, una mujer es parecida a cualquier otra mujer; una mujer no es más que una mujer, la mujer en sí, lo eterno inaccesible. Desde entonces es indiferente saber lo que hacéis, siempre que la historia sea conservada muy "objetivamente", es decir, por aquellos que no son jamás capaces de hacer ellos mismos la historia. Y como el eterno femenino no consigue elevaros hasta él, vosotros le hacéis bajar hasta vosotros, y como sois "neutros", consideráis también la historia como algo neutro.⁵²

La cultura histórica del siglo XIX es presentada por Nietzsche como "una enfermedad y un vicio" sobre el que sólo cabe obrar de una manera inactual, contraria a los tiempos, aunque, justo por ello, el fin sea obrar "sobre los tiempos y en favor, así lo espero -añade Nietzsche-, de un tiempo futuro."⁵³ El sentido histórico debe desprenderse de esa forma de historia pero, desde dentro, apropiándose de ella, pervirtiéndola, haciendo de ella un uso genealógico. Se trata, en definitiva, según interpreta Foucault, de hacer un uso

51 Cfr. "Nietzsche, la g n ealogie, l'histoire",  6 (D E,II,150-2).

52 Nietzsche, F., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, vol. I, traducción de Ovejero y Maury, pp. 73-74.

53 Ibíd., vol. I, p. 54.



antiplatónico de la historia. La genealogía nietzscheana es una historia antiplatónica:

De todas formas se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria -y de desplegar a partir de ella una forma completamente distinta del tiempo. (DÉ,II,153)

El platonismo de la historia se cifra en tres temas a los cuales "se enfrenta" el sentido histórico punto por punto: la historia es reminiscencia o reconocimiento, la historia es continuidad y tradición, la historia es conocimiento. Ante el primero, la genealogía nos irrealiza al mostrar nuestra realidad rota en las supuestas identidades del pasado en las que pretendíamos reconocernos. Ante el segundo, la genealogía hace aparecer las discontinuidades que hacen de nuestra identidad una heterogeneidad que ningún principio de síntesis puede reducir. Ante el tercer tema de la historia platónica, la genealogía lleva a cabo el sacrificio del sujeto de conocimiento: descubre que, detrás de la supuesta neutralidad del saber histórico, están las diversas formas de la voluntad de saber que tozudamente recorre el devenir de la humanidad. El sujeto es sólo el pliegue de este "querer-saber", su conocimiento sólo puede descansar en la injusticia. La genealogía, de este modo, se apropia por su cuenta de la pasión de conocimiento que anima a la historia, la metamorfosea, y la lleva hasta pervertir las bases del platonismo que la habita. El fin de la filosofía como "sacrificio de la humanidad":

Los dos grandes problemas que se han repartido el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), estos dos temas mayores legados por Fichte y Hegel, es tiempo de sustituirlos por el tema de que 'perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser' (*Más allá del bien y del mal*, §39). (DÉ,II,155-6)

* *
*

CAPÍTULO QUINTO: HISTORIA Y ESTRUCTURA.

La historia foucaultiana es fundamentalmente antiplatónica. Una historia que no se basa en el modelo de la memoria, y cuyo referente no es el sujeto. Una historia que no pretende narrar el advenimiento de la verdad. Como la historia genealógica nietzscheana, es contra-memoria, destructora del sujeto de conocimiento, socavadora de la idea de verdad.

El proyecto foucaultiano de una "arqueología del saber" no ha sido otra cosa que el intento de llevar a cabo una historia del pensamiento que, haciéndose eco de la mutación epistemológica descrita en el ámbito de la historia en general, se libere de la filosofía de la historia. Una historia del pensamiento que abandone la imagen de la "memoria milenaria" en que encontraba su "justificación antropológica".¹

La arqueología, como análisis de los enunciados, tiene como una de sus características el dirigirse a formas de acumulación distintas de la interiorización en la forma del recuerdo. Ordinariamente se considera que los discursos ya efectuados poseen una inercia que los hace portadores de marcas (*marques*) que al ser interpretadas liberan, por una especie de memoria, significaciones ocultas. Por el contrario, el análisis enunciativo, según lo entiende Foucault, considera los enunciados en una "remanencia" (*rémanence*) propia, distinta a la pertenencia al campo de la memoria. Los enunciados están también sujetos a fenómenos de "recurrencia" (*réurrence*) de los cuales la memoria (el redescubrimiento del sentido) es sólo una figura singular. Según Foucault, se trata de que la descripción de los enunciados y las formaciones discursivas se libere "de la imagen tan frecuente y tan obstinada del retorno" (AS,64; ed.esp.,211): la búsqueda del origen es sustituida por el análisis de la acumulación específica de los enunciados. Es esta especificidad de los enunciados que los hace irreductibles a una instancia originaria, trascendental y totalizadora, lo que Foucault llama su "positividad" (*positivité*).

Por ello, cuando Foucault intenta definir las líneas generales de su proyecto en respuesta a las cuestiones planteadas por el Círculo de epistemología de la École Normale Supérieure, lo hace así:

es -fuera de toda metáfora geológica, sin ninguna asignación de origen, sin el menor gesto hacia el comienzo de un *arché*- hacer lo que se podría llamar, según los derechos lúdicos de la etimología, algo así como una *arqueología*.

¹ "...la [imagen] de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba de documentos materiales para reencontrar el frescor de sus recuerdos; ella es el trabajo y la realización de una materialidad documental (libros, textos, relatos, registros, actas, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres, etc.) que presenta siempre y en todas partes, en toda sociedad, unas formas o bien espontáneas, o bien organizadas de remanencias." (AS,14; ed. esp.,10).

(DÉ,1,708; ed. esp. cit., p. 237)²

El propósito declarado de la arqueología era, pues, el de liberar la historia del pensamiento de su referencia a un *arché*, de su "sujeción trascendental", impedir que ella sea la "historia de nosotros mismos". Esta concepción antiplatónica de la historia, según la describe Foucault mismo, se rige por los temas siguientes:

Se trataba de analizar esta historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; de localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo pudiera cerrar; de dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impusiera la forma del sujeto; de abrirla a una temporalidad que no prometiera el retorno de ninguna aurora. (AS,264-5; ed. esp.,340)

Georges Canguilhem lo ha visto claramente. La arqueología de Michel Foucault es la invitación a hacer "otro tipo de historia":

A pesar de lo que dijeron casi todos los críticos de Foucault, el término "arqueología" dice muy bien lo que quiere decir. Es la condición de *otra historia*, en la que el concepto de acontecimiento se mantenga, pero los acontecimientos se asignen a conceptos y no a hombres.³

A. "Pensar la discontinuidad": historia y estructura.

Una de las opciones teóricas que definen esta nueva historia es la opción por la discontinuidad. Pero esta noción introduce una constelación de

2 Detrás de esta distinción entre geología y arqueología está la acusación de Sartre, a la que Foucault no deja de responder implícita y explícitamente en *L'archéologie du savoir* y otros textos de la época de forma "casi obsesiva" (cfr. Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, p.169), acusación de que Foucault no hace arqueología, sino geología: no "investiga las huellas de una civilización desaparecida para intentar reconstruirla" (Sartre, J.-P., "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, n°30, 1966, p.87), sino "la serie de capas sucesivas que forman nuestro suelo" (ibíd.). En esta polémica medió Canguilhem quien, en su artículo "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?" (*Critique*, n°242, julio, 1967, pp.599-618) sale en defensa de Foucault y afirma que "la geología conoce sedimentos y la arqueología -foucaultiana- conoce monumentos" (traducción española en *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p.126).

3 "Mort de l'homme ou épuisement du cogito", en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p.132 (el subrayado es del original; las referencias de otros críticos que consideran, como Sartre, la investigación foucaultiana como "geología", se encuentran en esta misma compilación, en las páginas 59 y 112). José M^a Ripalda afirma que Foucault es quizás el primer historiador posmoderno por su profesión se "superficialismo" -podría decirse que- "anárquico" (véase "¿Otra historia de la filosofía?", en *Fin del clasicismo*, Madrid, Trotta, 1992, p. 222, en especial).

orientaciones metodológicas en parte semejantes y en parte diferentes de la historia foucaultiana, constelación cuyo dibujo permite delimitar mejor sus contornos.

En el capítulo anterior se dijo que la mutación operada en el seno de la historia actual se cifra en la preeminencia y el cambio de estatus que adquiere en ella la noción de discontinuidad. Según Foucault, antes, la historia consideraba su misión interpretar los documentos y determinar su veracidad con el fin de restablecer el mensaje silencioso que encierran, como si la historia fuera una "memoria milenaria" (AS,14; ed.esp.,10), sacar a relucir la realidad histórica allí oculta ("lo que realmente ocurrió"). Pero ahora, la historia entiende que, al documento, hay que "trabajarlo desde el interior y elaborarlo" (loc. cit.), es decir, reconoce el papel constructivo y creativo que la historia tiene en relación con el documento, definiendo en la masa documental unidades, relaciones, series, que no coinciden ya con la forma dada, cual si fueran huellas, con que se presentan los documentos. La historia actual transforma los *documentos* en *monumentos*.⁴

Las consecuencias que Foucault ve en esta transformación son muy importantes:

La historia deja de centrar su interés en hechos puntuales para examinar períodos de larga duración, definiendo las series de las que forman parte los acontecimientos, distinguiendo sus niveles y estratos diferentes, sus diferentes ritmos, pero con la intención de establecer sistemas de relaciones entre ellos. En el ámbito específico de la historia de las ciencias se produce, por efecto de esta misma transformación, un movimiento que, a primera vista, parece inverso al descrito en el ámbito de la historia propiamente dicha: en lugar de atender a los períodos largos, la historia epistemológica presta su interés a los fenómenos de ruptura que corren por debajo de las unidades tradicionalmente descritas como "épocas", "siglos", etc. (en este sentido, Foucault cita los "actos y umbrales epistemológicos" descritos por Bachelard, los análisis que hace Canguilhem de los "desplazamientos y transformaciones"

⁴ Foucault dice que ha sido Canguilhem quien le ha propuesto estos términos. Ver, sobre este asunto: "Réponse à une question" (1968), en *DÉ*, I, 682 (traducido al castellano en *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres Ed., 1976; cfr. la p. 26). "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*, I, 708 (ed.esp., 237). Se puede ver también el uso que hace Canguilhem de estos términos en "Mort de l'homme ou épaisseur du cogito?" (1967), traducido en *Análisis de Michel Foucault*, ed. cit., p.126. Foucault emplea estos dos conceptos, en un sentido cercano al que estamos viendo, en 1964, aunque en un contexto diferente, la reflexión sobre la literatura, en particular, el análisis de un libro de J.-P. Richard sobre Mallarmé: "Le Mallarmé de J.-P. Richard", *Annales*, 5, septiembre-octubre 1964, pp. 996-1004; cfr. especialmente pp. 997-999, en *DÉ*, I, 429-430. La distinción entre documento y monumento es, según afirma Merquior, originaria de Panofsky, en su obra *Meaning of the Visual Arts* (cfr. Merquior, J.G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E., 1988, p. 142).

de los conceptos y los análisis de Guérout de "unidades arquitectónicas").⁵

Este entrecruzamiento (*entrecroisement*) de efectos realmente muestra un mismo fenómeno que opera en el seno de la historia actual y que expresa la mutación que introduce en relación con la historia tradicional: la preeminencia de la noción de discontinuidad, que se ha convertido en el elemento fundamental del análisis histórico. Antes, la discontinuidad "era a la vez el dato y lo impensable" (AS,16; ed.esp.,13) que había que reducir para hacer aparecer la continuidad que liga los acontecimientos. Ahora, lo discontinuo es algo positivo, "el objeto y el instrumento" de la investigación histórica (es decir, es una operación deliberada del historiador, no ya un rasgo del material con que trabaja; es el resultado de su descripción, no aquello que hay que eliminar; es un concepto que no cesa de especificarse y no un hueco delimitado por dos figuras positivas).⁶ De modo que el problema que se plantea en los análisis históricos actuales es muy distinto al de la historia tradicional:⁷

no es ya saber a través de qué vías se han podido establecer las continuidades, de que manera un solo y mismo designio ha podido mantenerse y constituir, para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único, (...) cómo el origen puede extender su reino mucho más allá de él mismo y hasta este acabamiento que nunca es dado; el problema ya no es el de la tradición y la huella (*trace*), sino el del recorte (*découpe*) y el límite.(AS, 12; ed. esp., 7)

Foucault intenta trasplantar esta misma concepción, que él atribuye en líneas generales al grupo de historiadores reunidos en torno a la revista *Annales*,⁸ a sus análisis históricos. Aclarando cómo debe entenderse el

⁵ Véase AS, 11; ed. esp., 5-6. Ver también "Michel Foucault explique son dernier livre" (entrevista con J.-J. Brochier aparecida en *Magazine Littéraire*, nº 28, abril-mayo 1969, pp. 23-5), en DÉ,I,773, donde se dice que estos dos movimientos son "efectos simétricos e inversos" de una misma transformación (*reprise*) metodológica de la historia.

⁶ Cfr. AS, 16-7 (ed. esp., 13-4); "Réponse au Cercle d'épistémologie" (en DÉ,I,696-8; ed. esp., 221-4).

⁷ También se formulan las viejas preguntas del análisis tradicional, sustituidas ahora, de esta forma: "¿qué lazo establecer entre acontecimientos dispares? ¿Cómo establecer entre ellos una sucesión necesaria? ¿Cuál es la continuidad que los atraviesa o la significación de conjunto que ellos acaban por formar? ¿Se puede definir una totalidad o hay que limitarse a reconstituir unos encadenamientos?": AS, 10 (ed. esp., 4); cfr. también "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,697 (ed. esp., 222). Véase, sobre las consecuencias de esta transformación en la historia, AS, 15-20; ed. esp., 11-19.

⁸ Véase, en relación con la atribución de la mutación en la historia a *Annales*: Francisco Vázquez, *Foucault y los historiadores*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1988, p. 91. Ver también las referencias que, sobre esta cuestión, aparecen en el capítulo anterior de este trabajo.

proyecto arqueológico, afirma: "se trata de desplegar los principios y consecuencias de una transformación autóctona que se está realizando en el dominio del saber histórico" (AS,25; ed.esp.,25).

Pero en esta constelación de metodologías de análisis histórico distintas hay que tener en cuenta, no sólo a la Escuela de los *Annales* y a los epistemólogos, sino también el estructuralismo. En un texto de 1970, "Revenir à l'histoire", Foucault interpreta el estructuralismo como el intento de dar a las investigaciones históricas un método más preciso y riguroso.⁹ Toma tres ejemplos, la etnología de Boas, la lingüística de Troubetskoï y el análisis literario de Barthes (aunque se podría extender, según Foucault, a los ámbitos de la mitología y de la historia de las ciencias). En el primer caso, se trataba de definir un método etnológico que estuviera liberado del modelo biológico (Tylor), mostrando que las sociedades obedecen a ciertas relaciones internas, estructuras cuyo análisis nos permite hacer una historia real de esas sociedades. En el segundo caso, se trataba de liberarse de una historia individual de los sonidos lingüísticos y pasar a una historia más general del sistema fonético de una lengua. En el tercero, se trataba de liberarse de la historia psicológica, individual o colectiva, de la literatura, para describir un nivel con especificidad propia, el de la escritura, que posee sus leyes de condicionamiento y de transformación.¹⁰ Según Foucault, el estructuralismo es una de las metodologías que abordan la tarea de revisar la historia tradicional y, con ello, nos permiten separar la historia del sistema ideológico en que ha nacido y se ha desarrollado, que es el de la ideología burguesa. La aportación esencial del estructuralismo es, en este sentido, su riguroso análisis de las transformaciones.

El ejemplo foucaultiano que ilustra esta metodología de análisis de las transformaciones es el de Dumézil y, en particular, su análisis de la leyenda romana de Horacio y de su versión isomorfa irlandesa.¹¹ No es, al estilo comparativista del siglo pasado, un análisis de parecidos, sino de las diferencias. Diferencias que se articulan formando un sistema jerarquizado (*systeme, tableau*) en el que se puede seguir su encadenamiento y analizar las condiciones de las transformaciones históricas. El modelo duméziliano permite

⁹ El texto es el de una conferencia pronunciada en la Universidad de Keio el 9 de octubre de 1970. Publicado originalmente en japonés: "Rekishu heno kaiki", *Paideia*, 11,1972, pp.45-60 (en *DÉ*,II,268-281).

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, pp. 269-270.

¹¹ Foucault lo considera como "el primer ejemplo histórico del planteamiento estructuralista en las ciencias humanas" ("Les origines du structuralisme dans les sciences humaines", coloquio de Saclay en 1970, recensionado por Malan, A., *Structure et dynamique des systemes*, París, Maloine, 1976, pp.177-8, apud Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994, p.180).

a Foucault formular en qué consiste, en general, el análisis estructural:

un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en las cuales pueden efectuarse sus transformaciones.
(DÉ,II,276)

El método estructuralista está ligado a la afirmación de la discontinuidad en la historia. En el capítulo IX de *La pensée sauvage* (1962), "histoire et dialectique", había defendido Lévi-Strauss una concepción discontinua de la historia. De ese modo, intentaba oponerse a la concepción corriente de la historia montada sobre el modelo de nuestro devenir personal como cambio continuo. De ese modo, afirma Lévi-Strauss, "nos parece que el conocimiento histórico coincide con la evidencia del sentido íntimo."¹² Su argumentación es que, puesto que el hecho histórico no es un dato, sino algo construido por abstracción, seleccionado por el historiador, no es posible una historia total y unitaria. La historia es "un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia, y por una codificación diferencial del antes y del después" (ibíd.,376). Cada "dominio de historia" está constituido por una clase de acontecimientos, en que cada uno significa en la medida en que mantiene con los demás relaciones complejas de correlación y oposición. Todos los acontecimientos no forman una serie lineal, sino que pertenecen a especies diferentes. Cada clase de acontecimientos proporciona un "sistema de referencia autónomo" (ibíd.,377). Por tanto, los acontecimientos que son significativos en un sistema, ya no lo son para otro. Así concebida la historia, afirma Lévi-Strauss, no le corresponde ningún objeto particular, tampoco está "ligada al hombre" (ibíd.,380), sino que es sólo un método, necesario para la búsqueda de la inteligibilidad (es necesario para inventariar los elementos de una estructura), pero en el cual no culmina, como habitualmente se cree, la inteligibilidad.

Es conocida la crítica de que ha sido objeto el estructuralismo: su negación de la historia. Como Foucault apunta, esta crítica viene de dos horizontes diferentes: la crítica teórica de inspiración fenomenológico-existencial y la crítica marxista. También Foucault ha sido objeto de esta crítica. El ejemplo más notable es la entrevista que Sartre concede para el número especial que la revista *L'Arc* le dedica en 1966. Según Sartre, la arqueología foucaultiana (Sartre se refiere especialmente a *Les mots et les choses*), interesada sólo por las capas sucesivas que posibilitan ciertos tipos de pensamiento, sustituye el movimiento histórico por "una sucesión de inmovilidades". Rechaza, con ello, el ámbito de la praxis, lo que impide que pueda dar cuenta de la historia. De ese modo, afirma, Foucault construye "una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede levantar contra

¹² *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1984, p. 371.

Marx."¹³ Es cierto que Foucault escribe sus dos primeras obras más importantes, *Histoire de la folie y Naissance de la clinique*, bajo el signo explícito del método estructuralista.¹⁴ En la década de los sesenta Foucault se sitúa a sí mismo en la órbita general que podemos llamar estructuralismo.¹⁵

Sin embargo, esta denominación es demasiado amplia. Con quien Foucault realmente encuentra una fuerte filiación es con Georges Dumézil. Así lo reconoce en numerosas ocasiones.¹⁶ Antes se ha visto cómo lo tomaba como ejemplo de un análisis estructural que es, al mismo tiempo, un riguroso método de análisis histórico. Pero no se trata sólo de un ejemplo. Eribon ha mostrado en su libro *Foucault et ses contemporains* cómo Dumézil es una de las fuentes fundamentales de la inspiración teórica de Foucault. La obra de Dumézil es el "modelo heurístico" en que inspira Foucault tanto *Histoire de la folie* (1961) como *Surveiller et punir* (1975).¹⁷ La noción duméziliana de "ideología" o de "sistema ideológico", entendido como rejilla *a priori* que condiciona las actividades mentales y las prácticas de una sociedad dada, estructura que dirige sus transformaciones, es la matriz a partir de la cual

13 "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, nº 30, 1966, p.87.

14 Basta consultar el prefacio a la primera edición de *Histoire de la folie* y la introducción de *Naissance de la clinique* (la segunda edición tiende a limar esta adscripción a la empresa estructural).

15 Ver: "Entretien avec Michel Foucault", (con M. Chapsal; aparecida en *La quinzaine littéraire*, 16 mayo 1966, pp.14-5), en DE,I,514 (ed. esp. en SV,32-3). "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", en DE,I, en especial las pp.581-584; en este texto, Foucault destaca en el análisis estructuralista (en el cual se incluye) su preocupación por el rigor. En esta época, estructuralismo significa para Foucault honestidad intelectual. Cfr. en general, en relación con la adscripción de Foucault al estructuralismo, Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en Chatélet, F., *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 567,573, etc.; Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 225-229; Eribon, D., *Foucault et ses contemporains*, ed. cit., pp.237-248; Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., pp.29-38, 82-90, etc.

16 Véase sobre esta filiación con Dumézil: HF, 1ª ed. (prefacio), p.X; "La folie n'existe que dans une société" (1961), en DE,I,168; "Sur les façons d'écrire l'histoire" (entrevista con R. Bellour, 1967), DE,I,590-1 (ed. esp. en *El libro de los otros*, p.68); OD,73 (ed. esp.,57); "A verdade e as formas jurídicas" (1974), DE,II,635-6 (ed. esp. en VFJ,159-160).

17 Hay, en la obra de Eribon citada, cuatro largos capítulos acerca de la relación entre Foucault y Dumézil. Se pueden ver en especial las páginas 133-4,139-161,176-182,246-7. Entre nosotros, F. Vázquez se ha ocupado también en su tesis publicada, *Foucault y los historiadores* (Cádiz, Universidad de Cádiz, 1988) de esa filiación: cfr. especialmente las pp. 21-31, 67, 124. Ver también Morey, M., *Lectura de Foucault*, ed. cit., pp.40-1; Guédez, A., *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1976, p. 23.

Foucault entiende en *Histoire de la folie* las "formas estructuradas de experiencia" que, en cada época, ordenan tanto los discursos como las prácticas. Formas que no se encuentran en la superficie de la historia, sino en un espesor que hay que descubrir.¹⁸

Se trata, para Foucault, como declaraba en el prefacio a la primera edición, de hacer "una historia estructural del conjunto (*ensemble*) histórico-nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos-que tienen cautiva una locura cuyo estado salvaje no puede ser restituido en sí mismo" (p. VII). Las estructuras de la experiencia que Foucault pretende describir se conectan unas con otras en un devenir que no indica progreso alguno: la historia de la locura es una historia no-teleológica.¹⁹ Este rasgo de la historia foucaultiana es compartido por Dumézil. Tampoco él cree que los mitos de las culturas indoeuropeas señalen un estadio prelógico de la humanidad, ni que haya una cadena lineal evolutiva que ligue las religiones. Él también analiza el sistema y sus transformaciones.²⁰ Otro punto en común entre Dumézil y Foucault es el del análisis de la relación entre los discursos y las otras prácticas sociales, relaciones que no pueden reducirse a la causalidad o la simbolización.²¹ Pero hay también diferencias notables. Mientras que Dumézil busca la estructura idéntica que, tras sus diversas modalidades histórico-geográficas y transformaciones, unificaría en un supuesto comienzo la diversidad de la historia, Foucault intenta mostrar la diversidad y transformaciones de ciertas experiencias estructuradas pertenecientes a un ámbito geográfico y cronológico determinado.²² Hay otra diferencia que

18 Se puede ver sobre esto: HF, 139 (ed. esp., vol. I, 195): "estructura de la experiencia"; HF, 416 (n.1) (ed. esp., vol II, 382 -n.32): "estructura histórica; estructura de la experiencia que una cultura puede hacer de la locura"; HF, 439 (ed. esp., vol II, 122): "estructuras más subterráneas de la experiencia"; HF, 446 (ed. esp., vol II, 132): "estructuras de conjunto que arrastran las formas de experiencia en un movimiento indefinido"; HF, 191 (ed. esp., vol I, 273): "Experiencia única" que sostiene y explica la práctica del internamiento y el conocimiento. Hay otras nociones que están asociadas a éstas: "*a priori* de la percepción", "coherencia oculta de las opiniones", "experiencia fundamental y constituyente", "saber" (*savoir*), etc.

19 Ver HF, 138-9, 446 (ed. esp., vol. I, 195; vol. II, 132, respectivamente).

20 Cfr. Vázquez, F., *Foucault y los historiadores*, ed. cit., p. 21. Eríbon, D., *Foucault et ses contemporains*, ed. cit., p. 147.

21 Cfr. Vázquez, F., op. cit., pp. 28-9. Foucault se refiere explícitamente a Dumézil acerca de este tema en 1973: "...Dumézil decía que cuando hacía comparaciones, podía tomar como ejemplo un mito sánscrito, una leyenda sánscrita, y luego compararlos. ¿Con qué? No forzosamente con otro mito, sino por ejemplo con un ritual asirio o incluso con una práctica judicial romana" ("A verdade e as formas jurídicas", DÉ, II, 635; ed. esp., VFJ, 160).

22 Cfr. Eríbon, D., op. cit., pp. 145-7; Vázquez, F., op. cit., p. 21.

destacar, por lo menos en lo que concierne a los presupuestos de *Histoire de la folie*: en esta obra, Foucault apela a un concepto de experiencia problemático que, haciendo referencia, en un nivel, a la dimensión estructural o sistemática (duméziliana), en otro nivel se instala en una dimensión ontológica que Dumézil estaría lejos de admitir. A esta dimensión pertenece el concepto de "experiencia fundamental y constituyente de la locura" o de "experiencia originaria", que es previa al saber y a la propia historia. La búsqueda arqueológica de la estructura de rechazo, exclusión o separación (*partage*), intenta remontar hacia esta experiencia trágica que define el propio ser del hombre: la historia de la locura tendría un fundamento no-histórico.²³

La metología duméziliana ha servido de modelo al análisis estructural que *Naissance de la clinique* declaraba ser: "Quisiéramos intentar aquí un análisis estructural de un significado -el objeto de la experiencia médica...". (NC, -1ª ed., XIV). En esta obra, la arqueología también pretende hallar las estructuras (pertenecientes a la región en que "palabras y cosas aún no están separadas") cuya transformación posibilita el surgimiento de la "mirada clínica".²⁴ Asimismo, el análisis arqueológico de configuraciones epistemológicas llevado a cabo en *Les mots et les choses*, es perfectamente coherente con la metodología dumeziliana de analizar los isomorfismos, las correlaciones funcionales, las transformaciones de elementos pertenecientes a dominios diferentes. La noción foucaultiana de *episteme* puede, en este sentido, entenderse como emparentada con la idea duméziliana de una "ideología" que estructura representaciones y acciones.²⁵ Incluso el propio

²³ Cfr. el prefacio a la primera ed., pp. VI-VII; HF, 39-40 (ed. esp., vol. I, 51-2); apéndice de la segunda edición "La locura, la ausencia de obra" (texto de 1964), DÉ, I, 412-3 (ed. esp. vol. II, 328). Foucault hizo en *L'Archéologie du savoir* la autocrítica a este concepto de experiencia que parecía designar "un sujeto anónimo y general de la historia" (AS, 26-7; ed. esp., 27). Acerca de la presencia de estos dos tipos de estructuras, una de ellas ontológica, cfr. Eribon, D., op. cit., pp. 150-2; también Dreyfus y Rabinow, op. cit., p. 29.

²⁴ Cfr. NC, XI, XIV (ed. esp., pp. 9, 14, resp.).

²⁵ "En una cultura y en un momento dado, no hay nunca más que una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Sea que se manifieste en una teoría o que sea silenciosamente investido en una práctica": MC, 179 (ed. esp., 166). Sobre la relación Foucault/Dumézil en lo referente a este concepto, cfr. Eribon, D., op. cit., pp. 155-6 y Vázquez, F., op. cit., pp. 66-7. Bien es cierto que el concepto foucaultiano de *episteme* es de alcance más limitado que el homólogo duméziliano: la *episteme* es el *a priori* concreto de una época determinada, no una estructura que permanezca a través de los siglos. En *Les mots et les choses*, obra en que se investiga el "eje horizontal" (no hay referencia a las relaciones complejas que ligan las instancias discursivas y las prácticas sociales, forma de análisis "vertical" que caracterizaba HF y NC) queda inexplicado el paso de una *episteme* a otra (cfr. MC, 229 -ed. esp., 213; "Entrevista a Michel Foucault", 1976, en DÉ, III, 144, en ed. esp., MP, 178). Ver, para la diferencia entre los dos ejes de análisis "vertical" y "horizontal", DÉ, I, 590-1 (en español, en *El libro de los otros*, pp. 67-8).

término "arqueología" puede considerarse de origen duméziliano.²⁶

La historia foucaultiana, pues, parece forjarse bajo la exigencia duméziliana de analizar la dimensión específica de los saberes, su "economía interna", su aspecto estructural, condición indispensable para poder analizar rigurosamente su historia:

...demostrar que los discursos científicos de una época dependen de un modelo teórico común no quiere decir que escapen a la historia y floten en el aire como desencarnados y solitarios, sino que no se podrá hacer la historia, el análisis del funcionamiento, del papel de ese saber, de las condiciones que le vienen dadas, de la manera en que se enraiza en la sociedad, sin tener en cuenta la fuerza y la consistencia de estos isomorfismos ("Sur les façons d'écrire l'histoire", 1967, DÉ, I, 591)

Por ello, ha distinguido Foucault desde *Histoire de la folie* entre saber (*savoir*) y conocimiento (*connaissance*). El saber no es reductible al ámbito del conocimiento y de la verdad, sino que pertenece al dominio de la historia. Es más, él mismo, según el concepto no epistemológico foucaultiano, es la posibilidad histórica de los conocimientos.²⁷ La búsqueda del *a priori* histórico de los conocimientos es la manera de desvincularlos de su exclusiva referencia a la objetividad o verdad y considerarlos en su historicidad propia. Para ello, hace falta considerarlos en su aspecto sistemático, impersonal, sin ser referidos a ninguna subjetividad constituyente.

La exigencia de sistematicidad, la "pasión por el sistema", como la llama Foucault en una ocasión,²⁸ y el intento de pensar la discontinuidad que de ella resultaba, ha llevado pronto a Foucault a proponer la sustitución del concepto de cambio (*changement*) histórico por el de transformación (*transformation*). En una de las entrevistas concedidas a R. Bellour, "Sur les façons d'écrire l'histoire" (1967), Foucault se demarca de la forma de proceder de la historia de las ideas, que describe el cambio apelando a conceptos como los de influencia, crisis, toma de conciencia, etc., así como saltando, para explicarlo, a niveles que son ajenos al plano enunciativo, que es el propiamente analizado. Frente a ello, Foucault propugna, como forma adecuada de análisis, el establecimiento del conjunto (*ensemble*) de transformaciones necesarias y suficientes de un discurso. Se trata de definir la regla de paso (*règle de passage*) y, por tanto, "todo lo contrario de una

²⁶ Cfr. Eribon, D., op. cit., p. 157.

²⁷ Ver acerca de esto, *supra*, primera parte, capítulo 1, § B.

²⁸ "Entretien avec Madeleine Chapsal" (1966), DÉ, I, 514: "nosotros hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo llamaría el 'sistema'" (ed. esp. en SV, 32).

discontinuidad".²⁹ En uno de los escritos preparatorios de *L'archéologie du savoir*, la "Réponse a une question" (1968), Foucault propone la sustitución de la forma "abstracta, general y monótona" del cambio por el análisis de "diferentes tipos de transformaciones".³⁰ Lo cual implica, en primer lugar, poner entre paréntesis las "viejas formas de continuidad blanda" por las cuales se atenúa el brusco hecho del cambio (tradicción, influencia, hábitos de pensamiento, etc.), con lo que se harían proliferar las diferencias y las distancias que tras ellas se esconden. En segundo lugar, implica esta sustitución la puesta entre paréntesis de las explicaciones psicológicas del cambio (genio de los grandes inventores, crisis de la conciencia, etc.), con lo que se definirían las transformaciones que han constituido (*constitué*), no provocado (*provoqué*), el cambio. Tercera consecuencia: se reemplaza el tema general y abstracto del devenir por el análisis de las transformaciones en su especificidad. Este planteamiento es también el que Foucault desarrolla en el penúltimo párrafo de *L'archéologie du savoir*, "Le changement et les transformations". De entre los diferentes tipos de transformaciones, Foucault destaca: a) las transformaciones internas a las formaciones discursivas (por ejemplo, las que afectan a los diferentes elementos de un sistema de formación: objetos, modalidades enunciativas, conceptos, estrategias), que constituyen lo que se puede llamar derivaciones (*dérivations*);³¹ b) las transformaciones que afectan a las formaciones discursivas mismas (desplazamiento de las líneas que delimitan el campo de objetos posibles, posiciones nuevas del sujeto, nuevas formas de funcionamiento del lenguaje en relación a las cosas, nuevas formas de circulación del discurso en la sociedad), que constituyen las mutaciones (*mutations*); c) las transformaciones que afectan simultáneamente a varias formaciones discursivas, que son las propias de la *episteme* (inversiones en el esquema jerárquico de las disciplinas científicas, alteración del tipo de relación entre ellas, desplazamientos funcionales, etc.), transformaciones, según Foucault, de tipo superior a las anteriores, que constituyen las redistribuciones (*redistributions*).

La sustitución del concepto de cambio por el de transformación pretende, entonces, rellenar aquel concepto vacío con un contenido específico.³² El análisis de las transformaciones definirá el juego de las

²⁹ DÉ,I,589 (en ed.esp., *El libro de los otros*, p. 65).

³⁰ Cfr. DÉ,I,677-680 (en ed.esp., *Dialéctica y libertad*, ed.cit., pp.17-23).

³¹ "Réponse à une question", DÉ,I,678. Sigo aquí preferentemente la clasificación de los tipos de transformaciones que hace Foucault en este escrito por ser más exhaustiva que la de AS. Cfr., no obstante, AS, 224-5 (ed.esp., 289-290).

³² "Réponse à une question", en DÉ,I,679 (en ed. esp. cit., p. 21).

dependencias (*jeu des dépendances*) en que figura un discurso: dependencias que pueden ser intradiscursivas, interdiscursivas y extradiscursivas, estas últimas concerniendo a las relaciones entre transformaciones discursivas y otras de tipo económico, político o social.³³ Las transformaciones del saber no pueden de este modo atribuirse a la creatividad individual, sino que han de ser entendidas como resultado de la práctica colectiva. El saber sería, de ese modo, un sistema cuyas transformaciones están sometidas a reglas:

...analizar la capacidad productiva de conocimiento como práctica colectiva; y resituar a los individuos y su conocimiento en el desarrollo de un saber que, en un momento dado, funciona según ciertas reglas que podemos registrar y describir.

Estoy sobre todo preocupado de sustituir la historia de los descubrimientos del conocimiento por las transformaciones del saber (*compréhension*).³⁴

De ese modo, la transformación no es un fenómeno negativo:³⁵ superación de un obstáculo, desaparición de los prejuicios, etc., sino que representa, según Foucault, la aplicación de una "rejilla" (*grille*) completamente nueva, que implica elecciones (*choix*) y exclusiones. La transformación representa algo positivo, entonces, algo nuevo (*une nouvelle pièce*), con sus reglas y su lógica interna.

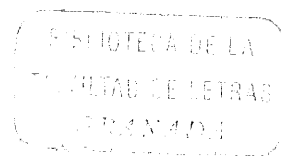
La sustitución del cambio por las transformaciones permite precisar el estatus de la discontinuidad en la historia. La discontinuidad ha de ser entendida como "un juego de transformaciones específicas" ("Réponse à une question", *DÉ*, I, 680). No es un vacío irracional e inefable entre acontecimientos que hubiera que rellenar apelando a la causalidad o a la actividad del espíritu.³⁶ La historia es definida, en esos términos, por Foucault

33 *Ibíd.*, 680 (ed. esp., p. 22).

34 "Human Nature: Justice versus Power" (discusión con Noam Chomsky y F. Elders en 1971), en *DÉ*, II, 481 (en ed. esp. cit., p. 28). Más adelante dice: "el saber (*compréhension*) como totalidad colectiva de reglas que permite tal o tal tipo de conocimiento (*connaissance*)...". La traducción francesa emplea la palabra *compréhension* en el sentido en que Foucault habitualmente emplea la palabra *savoir*. Así se ha traducido en el fragmento citado. En la traducción española dice "entendimiento"; la palabra inglesa debe ser *Knowledge*.

35 *Ibíd.*, p. 482.

36 En *L'archéologie du savoir* se refiere Foucault airadamente a "esos agorafóbicos de la historia y del tiempo, a todos esos que confunden ruptura e irracionalidad..." (p. 227; ed. esp., 292) pero, hasta cierto punto él mismo es responsable de la comprensión de la discontinuidad como algo irracional, al menos es lo que parece al leer pasajes como el siguiente: "Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si debe ser analizada minuciosamente, no puede ser "explicada" ni incluso recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos



como "el análisis descriptivo y la teoría de esas transformaciones" (ibíd.). Parece claro que la historia foucaultiana, pues, no pretende descubrir la continuidad que liga ocultamente los acontecimientos históricos. La continuidad es considerada a menudo por Foucault como el efecto de superficie de procesos que se efectúan a nivel arqueológico.³⁷ Lo que no implica simplemente sustituir la categoría abstracta de la continuidad por otra no menos abstracta, la de discontinuidad. No se trata de que este concepto juegue ahora el papel de principio de explicación que antes jugaba la continuidad. Foucault insiste en que su cuestión no es decir "viva la discontinuidad".³⁸ La discontinuidad es también el efecto superficial de las transformaciones que hacen posible el cambio, a veces brusco e imprevisto.³⁹ Si para la historia foucaultiana la continuidad no es el dato primero, el sustrato al que referir los acontecimientos, o la ley general, tampoco la discontinuidad es el punto en que el análisis se detendría.⁴⁰ Continuidad y discontinuidad representan problemas con los que ha de enfrentarse el análisis histórico.⁴¹ Así, tras las aparentes continuidades, el análisis debe buscar los fenómenos de ruptura, mutaciones, desfases que subyacen a ellas. Pero, tras ello, encontrar

signos, sacudidas, efectos, pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recogiendo él mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento." (MC, 229-230; ed. esp., 213).

37 Sobre esto se puede ver: "Le jeu de Michel Foucault" (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, y otros, aparecida en *Ornicar?*, nº10, julio 1977, pp. 62-93; traducción española en SV), en DÉ, III, 313-4 (ed. esp., 145). UP, 106 (ed. esp., 90). MC, 14, 251 (ed. esp., 8, 234, resp.). HF, 120 (ed. esp. vol. I, 168).

38 "Entrevista con Michel Foucault" (1976), en DÉ, III, 143 (en español, "Verdad y poder", en MP, 178).

39 "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ, IV, 23 (en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 43): "He partido de esta discontinuidad que era de alguna manera la *mutación 'fenomenal'*, y he intentado, sin suprimirla, dar cuenta de ella. No se trata entonces de reencontrar una continuidad oculta, sino de saber cuál es la transformación que ha hecho posible ese paso tan apresurado." Ver también "Entrevista con Michel Foucault", DÉ, III, 143 (en ed. esp., MP, 179): "...lo importante de tales cambios no es si serán rápidos o de gran extensión, o mejor, esta rapidez y esta extensión no son más que el *signo* de otras cosas: una modificación en las reglas de formación..." (los subrayados son nuestros).

40 Cfr. AS, 231 (ed. esp., 296): "la ruptura no es para la arqueología el pilar de sus análisis, el límite que se señala de lejos, sin poder determinarla ni darle una especificidad..."

41 Cfr., sobre la discontinuidad como problema: AS, 227 (ed. esp., 292); MC, 64-5, 229-230 (ed. esp., 57, 213, resp.); "Le jeu de Michel Foucault" (1977), en DÉ, III, 314 (en la ed. esp., SV, 145); "Kenryoku to chi", entrevista con S. Hasumi, *Umi*, diciembre 1977, reeditada como "Pouvoir et savoir" en DÉ, III, 399-414 (cfr. en especial p. 410).

los juegos de transformaciones que posibilitan esas rupturas, mutaciones, o desfases. Lo que no quiere decir que el análisis histórico tenga como objetivo disolver toda posible continuidad. Los fenómenos de remanencia, de repetición, o retorno en los que cabe leer una continuidad, deben ser abordados como fenómenos con una especificidad temporal (y no como si no estuvieran en el tiempo) a partir precisamente del análisis de las transformaciones diversas que los hacen posibles.⁴² La ruptura, por lo mismo, no debe entenderse como una gran fisura unitaria que separa dos épocas, estando sometidas a ella todas las positivities. Es decir, la discontinuidad misma es dispersa y plural:

La idea de un solo y mismo corte (*coupure*) que separara de una vez, y en un momento dado, todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstituyéndolas según las mismas reglas, -esta idea sería inconcebible. (AS,228; ed.esp.,294)

Por ello, la "época" no es el objeto o la unidad de base del análisis histórico. Cualquier época es una "imbricación de continuidades y de discontinuidades" (AS,230; ed.esp.,296).

B. Historia *événementielle* e historia *non-événementielle*.

La mutación en el seno de la historiografía, de la que Foucault se hace eco, es atribuida por él, en general, a la "escuela de *Annales*". Pero, precisamente, esta nueva orientación en historia se suele caracterizar por su crítica a la llamada "historia *événementielle*", es decir, a la historia anecdótica, biográfica, la "historia de tratados y batallas". Ésta era la historia que, bajo el molde del positivismo, pretendía "describir los hechos del pasado tal como realmente fueron" (Ranke).⁴³ Bajo esta visión positivista se encierra una concepción del acontecimiento histórico asumida por la Escuela histórica alemana (Ranke, Droysen, Burkhardt, Niebuhr, Mommsen). Podemos considerarla como una noción "no crítica" de acontecimiento. Tal y como la describe Ricœur, posee los siguientes rasgos: a) es una singularidad no repetible (un haber-sido absoluto) que designa una propiedad absoluta, independiente de nuestras construcciones; b) es algo contingente (hubiera podido hacerse de otro modo) al ser obra de agentes humanos individuales semejantes a nosotros; c) es un acto que introduce una alteridad que afecta a

⁴² Cfr. AS, 226-7; ed.esp., 291-2.

⁴³ Acerca del positivismo histórico se puede ver Schaff, A., *Historia y verdad*, Barcelona, Grijalbo, 1988, pp. 117 ss.

nuestra comunicación con el pasado.⁴⁴ Según esta concepción, el hecho histórico, el acontecimiento, aun siendo irreplicable (lo que lo distingue de un hecho natural), es trascendido por una instancia universal, es decir, expresa una totalidad de sentido. Es esta totalidad de sentido la que establece la continuidad entre pasado y presente, la cual es, para estos historiadores un *a priori* de la investigación histórica.⁴⁵ El historiador debe restaurar dicha continuidad y, con ello, hacer reflexivo o consciente el sentido que la historia guarda como un texto olvidado.

La "Escuela de *Annales*" rompe con el modelo historicista y positivista de la escuela histórica alemana bajo el influjo de la escuela sociológica durkheimiana, la escuela geográfica de Vidal de la Blanche, así como de historiadores como Henri Berr, Simiand, etc.⁴⁶ La crítica al concepto vulgar de acontecimiento está ejemplarmente representada, como ha hecho ver Ricœur,⁴⁷ en la tesis de R. Aron en su *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938), donde sostiene que, en la medida en que el historiador participa en la interpretación de los acontecimientos del pasado, hay que admitir la "disolución del objeto":

Una idea fundamental se desprende, nos parece, de los análisis precedentes: *la disolución del objeto (dissolution de l'objet)*. No existe una *realidad histórica*, completamente hecha antes de la ciencia, que simplemente habría que reproducir con fidelidad. La realidad histórica, puesto que es humana, es *equivoca e inagotable*.⁴⁸

Frente al positivismo, del acontecimiento histórico no hay intuición, sino reconstrucción. La cuestión planteada por el historiador tiene prioridad lógica.⁴⁹ Luchando igualmente contra el prejuicio del pasado en-sí, Marrou considera que el pasado realmente vivido sólo puede postularse, como el *noumeno* kantiano. Asimismo, en Febvre, fundador de la escuela de *Annales*

44 Cfr. Ricœur, P., *Tiempo y narración*, I, ed. española, Madrid, Cristiandad, 1987, p.175.

45 Cfr. Vázquez, F., *Estudios de teoría y metodología del saber histórico*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, p. 24.

46 Cfr. *ibíd.*, pp. 83-95.

47 *Tiempo y narración*, I, ed. cit., p.176. Para lo que sigue, ver las páginas 177-198.

48 Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 1986, p. 147.

49 Ver, sobre la necesidad de las presuposiciones o del cuestionario: Bloch, M., *Introducción a la historia*, Madrid, F.C.E., 1980, p. 54. Ver también Ricœur, P., *Histoire et vérité*, ed. cit., pp. 24-6.

junto con Marc Bloch, se encuentra una crítica al hecho histórico entendido como átomo de la historia dado completamente por las fuentes.⁵⁰ En Braudel, frente a uno de los rasgos antes vistos del concepto vulgar de acontecimiento - ser fruto de la acción humana individual- se encuentra la tesis de origen maussiano de que el objeto de la historia es el "hecho social total": el individuo no es el portador último del cambio histórico. Frente a la idea de acontecimiento como "salto temporal", como instante, surge la idea de un "tiempo social", de una historia "anónima" y "lenta", de "larga duración", que está inscrita en la geografía.

La "historia de los acontecimientos" está montada sobre la visión que los contemporáneos tenían de la historia que vivían. Así la describe Paul Veyne.⁵¹ Esta visión pasa a los historiadores a través de las fuentes. De ese modo, los contemporáneos no pueden describir el sistema (*no-événementiel*), ya que están "sumergidos" en él, sino sólo los acontecimientos, que son vividos como evidencias. La historia "*no-événementielle*" parte de cuestionar la evidencia de los acontecimientos y se embarca a la búsqueda de los aspectos sistémicos o estructurales.⁵² La clave del acontecer se desplaza, entonces, desde el nivel de la conciencia humana donde residía, hacia un "nivel impensado".⁵³ De ese modo rompe con el continuismo del sentido común en que se basaba aquella otra forma de historia. La sucesión cronológica es subordinada ahora a un orden sistémico. La historia propugnada en la escuela de *Annales* va a asociarse, siguiendo esa tendencia de ruptura con la "historia episódica", a disciplinas científicas para las que la categoría de temporalidad (y, con ella la de acontecimiento) no es importante: la geografía, la economía, la antropología, la sociología de las ideologías, el psicoanálisis, la semántica

50 Febvre, L., *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 177: "Porque, en fin, los hechos... ¿A qué se llama los hechos? ¿Qué hay detrás de la palabrita "hecho"? ¿Pensáis que los hechos están dados en la historia como realidades sustanciales que el tiempo ha enterrado más o menos profundamente, y que se trata de desenterrar, limpiar y presentarlos bellamente iluminados a los contemporáneos?"

51 Veyne, P., op. cit., pp. 149-150.

52 Cfr. Vázquez, F., *Estudios de teoría y metodología del saber histórico*, ed. cit., p.101.

53 Por ejemplo, en la obra dedicada a la religiosidad de Rabelais, Febvre va de la conciencia (intenciones de los acusadores de Rabelais, motivos personales, etc.) al nivel "impensado" (usos y costumbres sociales) para acceder a las reglas ("utillaje mental") que permiten dar cuenta de la coherencia de una época. Cfr. Vázquez, F., op. cit., p.118. De este tránsito hacia el nivel sistémico es muestra el nuevo estatus que se le da al documento: no ya memoria que exprese intenciones, sino práctica en la que se depositan los usos y costumbres de una época.

estructural o la retórica de los discursos.⁵⁴

La "historia de los acontecimientos", entendida como crónica, parece ser sustituida definitivamente por una historia en la que prima lo colectivo, historia de las civilizaciones, de las estructuras: el acontecimiento parece quedar desterrado de la historia.

Si hemos de entender la novedad que la escuela de *Annales* introduce en la historiografía contemporánea simplemente en los términos anteriores, no se comprende bien cómo Foucault pretende tomar la nueva metodología histórica como modelo aplicable a la historia del saber. Más bien habría que ver sus metodologías como opuestas. *Annales* propone una "deseventualización" (*désévénementalisation*), mientras que Foucault pretende "eventualizar" (*événementialiser*). El mismo Foucault parece dar pie a esta interpretación en textos como el siguiente:

Hace mucho tiempo ya que los historiadores no aman ya los acontecimientos. Y que hacen de la "deseventualización" (*désévénementalisation*) el principio de la inteligibilidad histórica. Lo que hacen refiriendo el objeto de su análisis a un mecanismo, o a una estructura que debe ser lo más unitaria posible, lo más necesaria, lo más inevitable posible, en definitiva, lo más exterior a la historia posible. ("Table ronde du 20 mai 1978", *DE*, IV, 25)

Pero si, como se ha mostrado anteriormente, el "modelo heurístico" de la historia foucaultiana es el "estructuralismo" de Dumézil, parece que Foucault debiera aceptar sin reservas el proyecto de una "historia no-*événementielle*". Pero la determinación de la especificidad de la historia foucaultiana no puede hacerse en los simples y equívocos términos de aceptación de la estructura *versus* aceptación del acontecimiento (o estructura/devenir). El desplazamiento hacia un tipo de análisis sistémico o estructural (característico también del sesgo de los primeros análisis de Foucault) no implica el oscurecimiento absoluto del ámbito de los acontecimientos. Así lo entiende Foucault en *L'ordre du discours*: "...no pienso que haya como una razón inversa entre la localización del acontecimiento y el análisis de la larga duración" (*OD*, 56-7; ed. esp., 45).⁵⁵ Su juicio acerca de la historiografía actual es chocante:

La historia, tal como se la practica actualmente, no se aleja de los acontecimientos; extiende por el contrario sin cesar su campo; descubre sin cesar nuevas capas, más superficiales o más profundas; aísla sin cesar conjuntos nuevos de acontecimientos donde ellos son a veces numerosos,

⁵⁴ Cfr. Ricœur, P., *Tiempo y narración*, I, pp. 194-6.

⁵⁵ Cfr. también *AS*, 20 (ed. esp., 18-9): "hace ya bastante tiempo que los historiadores localizan, describen y analizan estructuras, sin haber tenido que preguntarse si dejan escapar la viva, frágil, estremecida 'historia'. La oposición estructura-devenir no es pertinente ni para la definición del campo histórico ni, sin duda, para la definición de un método estructural."

densos e intercambiables, a veces escasos (*rare*s) y decisivos: de las variaciones casi cotidianas de los precios se llega a las inflaciones seculares. (OD,57; ed.esp.,46)

Sin citarla, Foucault se refiere a la llamada "historia serial", una variante de la historiografía asociada a *Annales*. Tal como la describe en esta obra, la historia serial considera los acontecimientos definiendo la serie de la que forman parte, su regularidad, la probabilidad y condiciones de su producción. Las series diversas, incluso divergentes, en que son incluidos los acontecimientos permiten circunscribir su "lugar".⁵⁶

La introducción a *L'archéologie du savoir* no había planteado las cosas de otra manera. Allí establecía Foucault la filiación entre la nueva historiografía (rupturista en relación con la antigua) y su propio proyecto de historia arqueológica del saber. La referencia se dirigía concretamente a la historia serial. Así puede verse en la segunda página, donde describía Foucault cómo las viejas preguntas del análisis histórico tradicional han sido sustituidas por cuestiones de otro tipo:

¿Qué estratos aislan unos [acontecimientos] de otros? ¿Qué tipos de series instaurar? ¿Qué criterios de periodización adoptar para cada una de ellas? ¿Qué sistema de relaciones (jerarquía, dominancia, escalonamiento, determinación unívoca, causalidad circular) se puede describir entre ellas? ¿Y en que cuadro (*tableau*), de cronología amplia, se pueden determinar sucesiones distintas de acontecimientos? (AS,10;ed.esp.,4)⁵⁷

Foucault se ha referido explícitamente a la historia serial practicada por Chaunu (su estudio *Séville et l'Atlantique*) en el artículo de 1970 "Revenir à l'histoire". Allí es considerada como ejemplo de cómo la historia actual presta una atención central al análisis de los acontecimientos. Los rasgos, enumerados por Foucault, de esta historia serial son los siguientes:⁵⁸

En primer lugar, esta historia no analiza un objeto que esté constituido de antemano (como el feudalismo, o la época industrial), deudor de una categorización previa en periodos, épocas, naciones, etc., sino que define su objeto a partir de un conjunto de documentos (los archivos comerciales del puerto de Sevilla).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el papel de la historia no es descifrar a través de esos documentos ninguna tendencia o

⁵⁶ Cfr. OD, 58; ed.esp., 46-7.

⁵⁷ De modo semejante describe Foucault la nueva metodología histórica cuando expone la problemática inédita que define la tarea de la "historia general" (opuesta a la antigua historia "global"). Cfr. AS, 19 (ed. esp., 16).

⁵⁸ Sigo en adelante este texto, ed. cit., en especial las páginas 276-280.

mecanismo universal (como por ejemplo el desarrollo económico de España), sino sólo establecer un cierto número de relaciones a partir de ellos (estimaciones estadísticas año por año de las entradas y salidas de barcos, clasificaciones según los países, las mercancías, etc.). Partiendo de esas relaciones, se pueden definir las curvas de evolución, las fluctuaciones, los crecimientos y decrecimientos, se pueden describir los ciclos, e incluso establecer las relaciones de este conjunto de documentos (por ejemplo los que conciernen al puerto de Sevilla) con otros documentos del mismo tipo (los que conciernen a los puertos de América, de Inglaterra, etc.). Por tanto, la historia no interpreta el documento para encontrar detrás de él una realidad oculta.

El tercer rasgo de esta historia serial es que el historiador puede hacer aparecer acontecimientos que, de otro modo, no habrían aparecido. Frente a la historia tradicional que concibe los acontecimientos como algo dado, visible, a los cuales hay que encontrar su causa o sentido, la historia serial hace que aparezcan diferentes capas de acontecimientos, unos visibles, pero otros invisibles para los contemporáneos, acontecimientos difusos, "atmosféricos" (hay un escalonamiento desde lo completamente evidente para ellos hasta lo que no es evidente en absoluto: entrada y salida de barcos, subida o bajada de precios, inversión de una tendencia económica de crecimiento, inflexiones en la curva demográfica, etc.). De este modo parece claro que en la historia serial los acontecimientos no se disuelven, sino que se multiplican.

Considera Foucault que son dos las consecuencias de estas características de la historia serial: la multiplicación de las discontinuidades y la multiplicación de los tiempos. Mientras que la historia tradicional describía un conjunto de acontecimientos discontinuos (descubrimiento de América, caída de Constantinopla) tejidos por una continuidad de fondo (evolución del saber científico-técnico, decadencia de la cultura occidental), la serial describe la historia como una imbricación de discontinuidades superpuestas (la discontinuidad que marcan el descubrimiento de América o la caída de Constantinopla no son del mismo tipo que la inversión de la tendencia de crecimiento económico en el s. XVII). Mientras que la antigua historia concebía los cambios históricos bajo el modelo único de la sucesión lineal y del desarrollo evolutivo (biológico), la historia serial concibe una multiplicidad de tiempos (*durées*) que se entremezclan y envuelven entre sí. Permite que aparezcan tipos de tiempos diferentes, cada uno de los cuales porta un cierto tipo de acontecimientos. Multiplicación, pues, tanto de los tipos de tiempos como de los tipos de acontecimientos: "He aquí -dice Foucault- la mutación que se está produciendo actualmente en las disciplinas históricas" (DÉ,II,280).

Los métodos de la historia serial, según Foucault, permiten dar un estatus y un sentido nuevo a la noción de acontecimiento.⁵⁹ Así, frente a la idea de singularidad irrepetible asociada tradicionalmente al concepto de acontecimiento, ahora se entiende que éste es repetible, *ítem* en una serie, cuya

59 Cfr. *ibíd.*, pp. 273 y 276.

singularidad se determina en cada caso por la diferencia con otros.⁶⁰ El acontecimiento deja de ser un dato intuitivo y se convierte en resultado del análisis. No obedece ya a una única sucesión lineal que arrastrara a todos los acontecimientos a la vez, sino que hay temporalidades discontinuas diferentes a las que pertenecen acontecimientos diferentes. Tampoco se define el acontecimiento por ser resultado de una acción humana intencional. El acontecimiento no es ya un elemento cuya diversidad y dispersión haya que reducir integrándolo en totalidades comprensivas. Desde esta óptica, el acontecimiento ya no es lo opuesto a la estructura; ésta es redefinida por la historia serial en términos de intervención de numerosas variables que presuponen una seriación.⁶¹

L'archéologie du savoir sigue efectivamente el modelo metodológico propuesto por la historia serial.⁶² Pueden encontrarse numerosos puntos en común. Cuando la arqueología define los enunciados como acontecimientos,⁶³ se caracteriza como un tipo de análisis que no pretende reducir la dispersión propia de esos acontecimientos en ningún tipo de continuidad previa. El punto de partida de su análisis, al igual que para la historia serial, no son objetos ya constituidos como la tradición, las influencias, los géneros literarios, la obra, etc.,⁶⁴ sino "una población de acontecimientos dispersos" (AS,32; ed.esp.,35). La emergencia de una dispersión de acontecimientos permite a la arqueología captar otras formas de regularidad, otras conexiones, quizás menos evidentes, entre ellos que las que establecían de modo "natural" aquellas síntesis prefabricadas.⁶⁵ De este modo, igual que para la historia serial, el

60 Cfr. Vázquez, F., *Estudios de teoría y de metodología del saber histórico*, ed. cit., pp.99,104; del mismo autor, *Foucault y los historiadores*, ed.cit., pp. 98 ss.; Ricœur, P., *Tiempo y narración*, ed.cit., vol. I, p. 190.

61 Cfr. Ricœur, P., op. cit., p. 190.

62 Así lo interpretan, entre otros, Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed.cit., p. 301; Deleuze, G., *Foucault*, ed.cit., pp.47-8, 53; Kremer-Marietti, A., *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, París, Librairie Générale Française, 1985, pp. 104-5; Vázquez, F., *Foucault y los historiadores*, ed.cit., pp. 98 ss.

63 Cfr. AS, 40 (ed.esp., 45).

64 La arqueología no parte de las unidades o síntesis que habitualmente recortan los enunciados. Cfr. AS, 31 ss. (ed. esp., 33 ss.).

65 Cfr. AS, 41; ed.esp., 47.

acontecimiento no es un dato visible,⁶⁶ no es una unidad, sino una función,⁶⁷ su identidad depende de las condiciones y límites impuestos por otros acontecimientos.⁶⁸

La arqueología pretende definir las "reglas de formación" de los acontecimientos enunciativos describiendo sus "sistemas de formación". En ellos, se yuxtaponen, coexisten, interaccionan elementos heterogéneos.⁶⁹ Los sistemas de formación son, por ello, "sistemas de dispersión" que no establecen totalidades cerradas, sino sólo regularidades, series de acontecimientos enunciativos que definen una "formación discursiva".⁷⁰ Las series descritas por la arqueología son, como hace ver Deleuze, multiplicidades determinadas que hacen imposible el despliegue de secuencias en beneficio de unidades o totalidades comprensivas.⁷¹ Habermas ve que la renuncia a la formación de totalidades, propia de este método serial aplicado por la arqueología, expresa la negativa a valerse de la conceptualización y las operaciones sintéticas de la conciencia a la hora de construir las unidades analíticas básicas.⁷² El problema de la limitación de una formación discursiva es resuelto, de ese modo, por Foucault, a través del método serial: el "corte" (*coupure*) no sería otra cosa que una divergencia de series. La aparición de una nueva formación no supondría una novedad absoluta, sino que habría supervivencias, desfases, reutilización de elementos incluidos en relaciones nuevas, etc. Deleuze afirma por este motivo que hay que distinguir entre el concepto de corte foucaultiano y el althusseriano, en definitiva, entre la concepción serial del primero y la estructural del segundo.⁷³

En correlación con el intento de describir una dispersión de

66 Cfr. ibíd., 143 ss., 94, 106 (ed. esp., 183 ss., 117, 132 respectivamente).

67 Cfr. ibíd., 115; ed. esp., 145.

68 Cfr. ibíd., 136; ed. esp., 173.

69 Cfr. ibíd., 95-6; ed. esp., 119.

70 Cfr. ibíd., 53; ed. esp., 62. Honegger considera las formaciones discursivas foucaultianas como "series de series": cfr. "Michel Foucault und die serielle Geschichte", *Merkur*, 36 (1982), p. 512, apud. Vázquez, F., *Foucault y los historiadores*, ed. cit., p. 99, nota 324.

71 Cfr. Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., p. 47.

72 Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 301.

73 Cfr. Deleuze, G., op. cit., p. 48, nota 31.

acontecimientos agrupados en series, se encuentra el rechazo, tanto de la historia serial como de la arqueología, de una temporalidad continua y única. Las series poseen ritmos diversos, "historicidades diversas", como afirma Foucault.⁷⁴ Las formaciones discursivas no son todas arrastradas por una misma temporalidad, sino que poseen marchas heterogéneas.⁷⁵ De tal modo que la derivación arqueológica no reproduce el orden lineal del tiempo, sino más bien un orden sistémico.⁷⁶ La existencia de diversas historias, diversos tiempos y velocidades, permite entender el acontecimiento, no como un segmento de tiempo, sino como "el punto de intersección de dos tiempos (*durées*), dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de historia."⁷⁷

El mismo cuestionamiento de la irrepitibilidad del acontecimiento en la historia serial se encuentra, entonces, en la arqueología. El acontecimiento enunciativo es considerado por Foucault como una "materialidad repetible" (AS,134; ed.esp.,171). Esto mismo convierte al acontecimiento en algo que no está referido a la acción de un sujeto (en oposición a uno de los rasgos que definían el concepto vulgar de acontecimiento).⁷⁸ Dispersión, pluralidad temporal, repetibilidad, anonimato, características con que la arqueología define los acontecimientos:

Estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esta puntualidad en que aparece, y en esta dispersión temporal que le permite ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en sus menores huellas, enterrado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. (AS,37; ed.esp.,40-1)

Pero no pensemos que estos temas son exclusivos de la arqueología del saber (y de la obra homónima que explicita su método). Hemos visto en el capítulo anterior cómo, cuando Foucault define la genealogía en el texto de 1971 "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", le asigna como tarea:

señalar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad

⁷⁴ Cfr. AS, 215; ed. esp., 277. Aunque esta idea se encuentra también en Althusser (véase *Para leer 'El Capital'*, ed. cit., pp. 107, 111, 113, etc.).

⁷⁵ Cfr. AS, 97-8, 191ss.(ed.esp., 123, 245 ss.).

⁷⁶ Cfr. *ibíd.*, 193; ed.esp., 249.

⁷⁷ "Tetsugaku no butai", entrevista con M. Watanabe, *Sekai*, julio 1978, reeditada como "La scène de la philosophie" en D ,III,571-585; cfr. p. 581.

⁷⁸ Cfr. AS, 182-3, 167 (ed.esp., 234-5, 215, resp.); "Réponse à une question", D ,679-680, etc.

monótona; acecharlos allí donde menos se les espera y en aquello que creemos que no tiene en absoluto historia (*ce qui passe pour n'avoir point d'histoire*) -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de su evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas donde han jugado unos papeles diferentes; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no han tenido lugar... (DÉ, II, 136; en ed. esp., MP, 7-8)

¿No es esta tarea por completo coherente con el método serial de los historiadores? El acontecimiento como dispersión (la "procedencia" -*Herkunft*, primer objeto de la arqueología, era una dispersión de acontecimientos) irreductible a una continuidad teleológica; como algo no intuitivo, no evidente, invisible. Acontecimiento cuyos retornos deben ser analizados atendiendo a las diferentes series, diferentes escenas (*scènes*), en las que toma parte, y no a la memoria de un sujeto que se reconoce en ellos. Juego de fuerzas azaroso que no obedece a necesidad alguna.

Cuando en la lección inaugural de entrada en el Collège de France, *L'ordre du discours* (1970) caracteriza Foucault las líneas maestras de sus propios análisis, define el análisis genealógico precisamente en términos de la historia serial.⁷⁹ La genealogía se rige, según él, por tres principios: el de "discontinuidad", que establece que los acontecimientos discursivos no obedecen a ninguna continuidad, sino que se agrupan en series; el de "especificidad", que establece que los acontecimientos enunciativos encuentran su regularidad, no en su referencia a la originalidad o novedad, sino en su pertenencia a las prácticas sociales; y, por último, el de "exterioridad", según el cual, el análisis debe abstenerse de buscar la intención significativa que se encierra en los acontecimientos y buscar sus condiciones y límites en la serie aleatoria a la que pertenecen. La otra dimensión del análisis, que Foucault distingue en este momento, el "análisis crítico", se rige por un quinto principio que era enumerado en primer lugar: el de "trastocamiento", por el que los enunciados han de ser entendidos, no como productos de la creatividad de un sujeto, sino como acontecimientos dispersos. En síntesis, admite Foucault:

Cuatro nociones deben servir de principio regulador al análisis: la de acontecimiento, la de serie, la de regularidad, la de condición de posibilidad. Se oponen, como se ve, término a término: el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación. (OD, 56; ed. esp., 45)

Pero no pretendemos sostener que la historia arqueológico/genealógica foucaultiana se reduzca a una trasposición de la historia serial o que se reduzca

⁷⁹ Cfr. OD, 53 ss (ed. esp., 43 ss). En la p. 62 (ed. esp., 50): "el conjunto 'genealógico' que pone en juego los otros tres principios..." A continuación de la enumeración de los principios reguladores de su análisis, en la p. 56 (ed. esp., 45), Foucault dedica unas páginas a la historia serial.

a una metodología historiográfica. No olvidemos que atravesando su proyecto corre una ontología, como Foucault mismo la llama, una "ontología histórica".

* *
*

CAPÍTULO SEXTO: HISTORIA Y ACONTECIMIENTO.

A. "Pensar el acontecimiento".

El objetivo de la historia foucaultiana, tal como se establecía en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", es pensar la singularidad dispersa de los acontecimientos. Pero, en este proyecto, Foucault se enfrenta a una concepción muy arraigada. Hasta ahora, multitud de instancias han intentado "conjurar lo que se produce: el acontecimiento" ("Au delà du bien et du mal"-1971-, en DÉ,II,226); las continuidades históricas, los "retornos", tienen sólo por función excluir "la ruptura del acontecimiento". El acontecimiento, opina Foucault, (junto con el poder) está excluido del saber tal y como se organiza en nuestra sociedad (ibíd.). En "Theatrum philosophicum", el artículo que Foucault dedica en 1970 a Gilles Deleuze, habla de los intentos recientes de pensar el acontecimiento: el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia. Pero en los tres casos se trata realmente de intentos fallidos. El primero confunde al acontecimiento con el estado de cosas y hace de él un proceso material y un atributo gramatical; el acontecimiento queda encerrado en el mundo. El intento fenomenológico desplaza el acontecimiento por relación al sentido, bien considerándolo como algo bruto, previo al sentido, bien considerando una significación previa a los acontecimientos que marca la pertenencia del yo al mundo: el acontecimiento es determinado en relación con el sujeto. La filosofía de la historia, por último, encierra el acontecimiento en el ciclo temporal, haciendo del presente una figura enmarcada por el pasado y el futuro, y apelando a una lógica de la esencia y del concepto; de ese modo pretende, al considerarlo como siendo en el tiempo, delimitar el acontecimiento en su identidad y someterlo a un orden "centrado". En suma, afirma Foucault, "...tres filosofías, pues, que no alcanzan el acontecimiento" (DÉ,II,83). Las tres lo disuelven, sea en el mundo, sea en el yo, sea en la memoria y el concepto que unen pasado y porvenir (Foucault, siguiendo la analogía con el mundo y el yo, habla en el tercer caso de "Dios").

En coherencia con este propósito de "pensar los acontecimientos", Foucault describe su metodología histórica como "événementialisation" en la "Table ronde du 20 mai 1978" (publicada en originalmente en el colectivo *L'impossible prison* en 1980).¹ La "événementialisation" (que traducimos como "eventualización") es, en primer lugar, la ruptura de una evidencia, sea

¹ Cfr. *L'impossible prison*, ed. cit., pp.43-6 (DÉ,IV,23-5). La metodología de "eventualización" es también descrita en otro texto de mayo de 1978 (aunque publicado póstumamente en 1990): "Qu'est-ce que la critique?", en *Bulletin de la société française de philosophie*, año 84º, nº2, abril-junio 1990, pp. 35-63 (ver especialmente las pp. 47 ss.).

una constante histórica o un rasgo antropológico, sobre la que se apoyan nuestro saber y nuestras prácticas, con vistas a hacer surgir una "singularidad" (*singularité*). Pretende entonces mostrar que "algo no era tan necesario" (no es tan evidente, por ejemplo, que los locos fueran reconocidos como enfermos mentales, o que las causas de la enfermedad haya que buscarlas en el examen de los cuerpos).

En segundo lugar, la "eventualización" consiste en una "desmultiplicación causal" (*démultiplication causale*):

Además, la "eventualización" consiste en reencontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias, etc., que han formado, en un momento dado, lo que después va a funcionar como evidencia, universalidad, necesidad. Al tomar las cosas de esta forma, procedemos a una suerte de desmultiplicación causal. (DÉ, IV, 23; en *L'impossible prison*, p. 44)

Lo que quiere decir que la desmultiplicación causal consiste en: a) analizar el acontecimiento según los procesos múltiples que lo constituyen (por ejemplo, el análisis de la práctica de encarcelamiento como acontecimiento, implica definir los procesos de "penalización", de "carcelarización" y, dentro de éstos, diversos subprocesos que los constituyen); b) construir alrededor del acontecimiento singular un "poliedro de inteligibilidad" (*polyèdre d'intelligibilité*) que está siempre inacabado y que supondrá el aligeramiento del peso causal, correspondiendo la descomposición interna del proceso a analizar, a un desarrollo analítico de las relaciones de inteligibilidad externa (cuanto más se analice el fenómeno de la "carcelarización", más necesarias son las referencias a las prácticas de la escolarización, de la disciplina militar, etc.); c) un proceso de análisis cuyo avance implica un "polimorfismo creciente" (de los elementos que se ponen en relación, de las mismas relaciones descritas, de los dominios a los que se refiere el análisis).²

Esta forma de análisis histórico entiende los acontecimientos, no como objetos o hechos, sino como nudos de relaciones que se pueden descomponer hasta el infinito (no hay "hechos atómicos" en la historia). Utilizando la descripción que Paul Veyne hace del campo de acontecimientos en la historia (Foucault mismo se refiere a él como ejemplo de análisis histórico en el artículo citado), habríamos de afirmar que "un acontecimiento no es un ser,

² No hay, pues, un rechazo, en esta metodología, de las explicaciones causales, aunque sí de una forma de entender la causalidad como inevitabilidad o necesidad. La "eventualización" estudia los acontecimientos, tal como se dice en "Qu'est-ce que la critique?", como "singularidades puras" cuyo análisis supone el despliegue de "una red compleja y ajustada (*serre*)" pero que no obedece a "la exigencia de saturación por un principio unitario, piramidalizante y necesitante." La red causal da cuenta de la singularidad como un efecto. Véase la p. 51.

sino el cruce de itinerarios posibles",³ o, con más claridad:

Los acontecimientos no son cosas, objetos consistentes, sustancias; son un recorte que nosotros operamos libremente en la realidad, un agregado de procesos donde actúan y padecen sustancias en interacción, hombres y cosas. Los acontecimientos no tienen unidad natural; no se puede, como el buen cocinero del *Fedro*, cortarlos según sus articulaciones verdaderas, porque no las tienen.(ibíd.,39).

Que los acontecimientos no existan como objetos naturales no implica para Veyne que existan a la manera de un "geométral", como la suma de los puntos de vista parciales que obtenemos de algo (siempre tenemos de una figura geométrica una vista parcial). No se trata de integrar los testimonios acerca de un hecho. Esto nos permite una precisión sobre lo afirmado más arriba por Foucault acerca de la "eventualización". La construcción de un "poliedro de inteligibilidad" (cuyo número de caras crece indefinidamente) como operación constitutiva de esa forma de análisis, no implica entender el acontecimiento como límite de saturación, "síntesis de perspectivas" al estilo de Mannheim. No es la noción de punto de vista la que se halla implicada en la "eventualización". Como Veyne afirma, los acontecimientos no son totalidades, sino "nudos de relaciones".⁴

El método de análisis foucaultiano multiplica las relaciones y las líneas de análisis con objeto de incrementar las relaciones de inteligibilidad. Este incremento es correlativo, como Foucault reconoce, de la disminución de la necesidad única que atribuimos a los fenómenos:⁵ negación de la existencia de universales históricos, por ejemplo, mecanismos económicos, o estructuras antropológicas, etc., inevitables, continuos y unitarios, exteriores a la historia, en definitiva.

La metodología de eventualización parece, entonces, correlativa al análisis de las transformaciones. Entre los análisis estructuralistas de las transformaciones y los análisis históricos de los tipos de acontecimientos, no ve Foucault identidad o convergencia, pero sí algunos "puntos de contacto" (*points de contact*) importantes.⁶ De hecho, en ese texto, "Révenir à l'

3 Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1979, p. 38.

4 Ibíd., p. 40. Según Veyne, la noción de "punto de vista" aplicada a la definición del acontecimiento histórico ha provocado tres ilusiones: La de la profundidad de la historia que hace que, para nuestra subjetividad, quede como inaccesible su verdad. La de una historia general que sería cualitativamente distinta de otras historias. La de la renovación del objeto, por último (cfr. p. 41).

5 Véase "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 25 (en *L'impossible prison*, p. 46).

6 Cfr. "Revenir à l'histoire", *DÉ*, II, 280.

histoire", Foucault define la historia como la conjunción de los dos tipos de análisis: de las transformaciones y de los acontecimientos.⁷ El primero es promovido, como sabemos, por el estructuralismo de Dumézil, el segundo por la historia serial. Los puntos de contacto que encuentra entre ellos son: su común rechazo de la interpretación y del planteamiento exegético y su abandono de la metáfora biológica de la vida y la evolución.⁸ Pero, sin embargo, Foucault parece concluir de ello la efectiva convergencia de estos dos tipos de análisis:

El estructuralismo, definiendo las transformaciones, la historia, describiendo unos tipos de acontecimientos y unos tipos de tiempos (*durées*) diferentes, hacen posible a la vez la aparición de discontinuidades en la historia y la aparición de transformaciones regladas y coherentes. El estructuralismo y la historia contemporánea son instrumentos teóricos gracias a los cuales se puede, contra la vieja idea de la continuidad, pensar realmente la discontinuidad de los acontecimientos y la transformación de las sociedades. (DÉ,II,281)

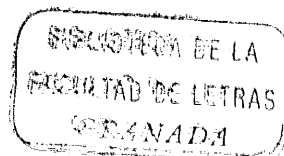
El análisis de las transformaciones tiene como finalidad pensar la discontinuidad histórica de una forma adecuada. Pero, que la historia sea discontinua, en el sentido anteriormente aportado por la metodología de la *événementialisation*, quiere decir también que sólo hay singularidades en la historia, acontecimientos: nominalismo histórico.⁹ Frente a la continuidad, la dispersión de los acontecimientos, dispersión, no obstante en la que se pueden descubrir regularidades y aislar series. La discontinuidad apunta, pues, al hecho de que no hay ningún tipo de síntesis o necesidad, sea causal o ideal, que dé una dirección universal a la historia, haciendo que los mismos objetos evolucionen o se modifiquen siguiendo su ley. No hay objetos que permanezcan idénticos a través de los tiempos siguiendo el hilo de la continuidad temporal. Así lo ve Veyne al interpretar a Foucault:

es la famosa teoría de las discontinuidades: no existe "locura a través de los tiempos", religión o medicina a través de los tiempos. La medicina antes de la clínica no tiene más que el nombre en común con la medicina del s. XIX... Tal es el sentido de la negación de los objetos naturales: no hay, a través del tiempo, evolución o modificación de un mismo objeto que avanzaría siempre

7 Cfr. DÉ,II,273,281.

8 Cfr. *ibíd.*, p. 280-1.

9 Sobre el nominalismo histórico puede verse: VS, 123, 139 (ed. esp., 113, 129). "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,34 (en *L'impossible prison*, p. 56). "Foucault", en DÉ,IV,634 (en *Dictionnaire des philosophes*, p. 943). "Naissance de la biopolitique" (resumen del curso 78-9 en el Collège de France), en RC, 110. "Naissance de la biopolitique" (cinta magnetofónica), ed. cit., cara 1, principio. Veyne, P., op. cit., p. 42.



en el mismo lugar. Caleidoscopio pero no vivero. Foucault no dice: "Por mi parte, yo prefiero lo discontinuo, los cortes", sino: "Desconfíen de las falsas continuidades".¹⁰

Por ese motivo, la doble pretensión foucaultiana de "pensar la discontinuidad" y "pensar el acontecimiento" va asociada a lo que anteriormente llamamos su "ontología negativa". No se trata sólo de que Foucault acepte la conocida tesis de R. Aron de la "disolución del objeto". Esta afirmación, y lo que puede ser su consecuencia metodológica, el nominalismo, se convierte en Foucault en una tesis ontológica que debe ser interpretada, como se vio anteriormente, en relación con la crítica ontológica nietzscheana.¹¹ La historia foucaultiana, entendida como análisis de las transformaciones y de los acontecimientos, va mucho más allá del estructuralismo y de la historiografía al apuntar, no sólo una metodología, sino una "ontología histórica".

La historia tiene como misión reducir las falsas continuidades, los universales históricos, a acontecimientos singulares. Pero el resultado no es, como reconocía Foucault en *L'archéologie du savoir*, "diseminar una polvareda de hechos".¹² Junto a esa reducción de las continuidades a acontecimientos singulares, pretende pensar la discontinuidad surgida analizando los sistemas de formación/transformación que la hacen posible. Estos "sistemas de dispersión" están definidos al margen de toda actividad sintética del sujeto y se limitan a establecer las relaciones regladas que los acontecimientos discursivos y no-discursivos mantienen entre sí en el elemento exterior de las prácticas.¹³ Esta era, por ejemplo, la consistencia de los "sistemas de formación" de enunciados en *L'archéologie du savoir*. Estos sistemas no son otra cosa que la regularidad, la lógica, que las prácticas presentan. Las prácticas forman "régimenes", "conjuntos", "dispositivos", que son productores, como se mostró en la primera parte, de "juegos de verdad", es decir, de objetos y sujetos, de formas históricas de experiencia. Un juego de

10 Veyne, P., "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire*, ed. cit., pp. 230-231.

11 Remo Bodei pone en relación esta tesis foucaultiana con la "fenomenotécnica" de Bachelard (aunque sin hacer referencia a ningún texto de este último); cfr. "Pouvoir, maîtrise de soi", en *Critique*, agosto-septiembre 1986, núms. 471-2, p. 900. Se puede encontrar tratado este concepto en Bachelard, G., *Études*, Vrin, 1970, p. 19: "...fenomenotécnica por la cual unos fenómenos nuevos son, no simplemente encontrados, sino inventados, construidos en todas sus partes."

12 *AS*, 41; ed. esp., 46.

13 Como se insistirá más adelante, las prácticas son para Foucault el lugar en que se encadena "lo que se dice" (discursos) y "lo que se hace" (prácticas propiamente dichas).

verdad articula sobre el ámbito disperso de los acontecimientos, o lo que es lo mismo, de las prácticas, un discurso que le presta inteligibilidad, coherencia, y legisla sobre él en términos de verdadero/falso. La coordinación de las prácticas con un régimen de verdad es la que hace "que lo que no existe devenga algo que, sin embargo, continúa sin existir...".¹⁴ Este "algo" no es nada diferente de los propios acontecimientos: positivismo de Foucault. El "algo" es perfectamente reductible a ellos, una simple "materialidad incorporal". La "discontinuidad" y el "acontecimiento" son otros nombres que recibe esta "realidad" que no posee otra consistencia que la de ser completamente histórica: "todo es histórico, todo depende de todo".

Esta idea del acontecimiento como "materialidad incorporal" es la que aborda Foucault en dos textos de 1970, "Theatrum philosophicum" y *L'ordre du discours*:

...el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni cualidad, ni proceso; el acontecimiento no es del orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; siempre cobra efecto, es efecto, al nivel de la materialidad; tiene su lugar y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la coincidencia (*recouplement*), la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. (OD,59; ed.esp.,47-8)

El acontecimiento no es una cosa, ya que no es sustancia. Tampoco una de sus propiedades. Es un efecto material, aunque no pertenece al orden de los cuerpos. No es objeto de ninguna física, ya que ésta concierne a las causas, sino de una "cuasi-física de los incorporales", encargada de los efectos.¹⁵ Quizás puede verse aquí el materialismo foucaultiano, un materialismo, pues, no fisicista. El acontecimiento, junto a lo anterior, es batalla, es herida, victoria, derrota, y es muerte.¹⁶ No obstante, el acontecimiento posee su propia lógica, más compleja que la lógica tradicional. Veremos que esta lógica, que es la de los regímenes de prácticas, en definitiva la que presta inteligibilidad a la historia, no es ni la lógica dialéctica ni la semiótica.

14 "Naissance de la biopolitique" (cinta magnetofónica), ed. cit., cara 2, al final. Ver también SP, 34 (ed.esp., 36) (concepto de "realidad-referencia").

15 Cfr. "Theatrum philosophicum", en *DÉ*,II,81 (en *Critique*, nº cit., p. 891). Esta "cuasi-física" es la "metafísica del acontecimiento".

16 Loc cit. En los mismos términos que vemos en estos dos textos se expresa Foucault en *Surveiller et punir* cuando dice que el alma no es una sustancia, sino una "realidad incorporal" (cfr.p. 34; ed.esp., 36).

B. Otra forma de inteligibilidad de la historia.

La historia foucaultiana, impulsada metodológicamente por el análisis estructural y por la historia serial, recibe su impronta más característica de la genealogía nietzscheana. Bajo su modelo, la *événementialisation* se convierte en una "reducción a lo minúsculo", a lo ínfimo que sostiene las cosas que creemos valiosas o imperecederas. Esta "reducción" tiene un presupuesto: la ontología negativa; una intención: la crítica; y una implicación fundamental: una nueva forma de inteligibilidad de la historia.

Enfrentándose al prejuicio de que lo que existe es necesario,¹⁷ la genealogía nietzscheana busca detrás de esas supuestas cosas imperecederas, no su origen esencial y fundamental -¡*pudenda origo!*!, sino su "génesis inesperada". Busca así, como mostró Foucault en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", su procedencia (*Herkunft*) inconfesable, accidental, contingente, en una dispersión de acontecimientos, y su emergencia (*Entstehung*) singular en la irrupción de fuerzas que entran en combate. Mostrar que lo que se creía necesario "tiene una historia" es, por tanto, descubrir que carece de esencia, de realidad, de una mismidad fundamental: no hay realidad. El par de nociones, procedencia/emergencia, se asocia en Nietzsche a una tercera con la que se define el objeto de la genealogía por oposición al concepto metafísico de origen.¹⁸ Es la noción de "invención" (*Erfindung*). Hay varios ejemplos del uso nietzscheano de esta noción, ejemplos que el propio Foucault pone en su conferencia de 1974 "A verdade e as formas jurídicas". En el texto postumo "Verdad y mentira en sentido extramoral", Nietzsche presenta el conocimiento como invención hecha por unos seres insignificantes en un astro diminuto.¹⁹ En el *Gay saber*, reprocha a Schopenhauer el haber buscado el origen de la religión en un sentimiento metafísico de la humanidad;²⁰ la religión, por el contrario, ha sido inventada. El mismo planteamiento respecto a la poesía.²¹ O respecto a la "fabricación" del ideal en un "oscuro taller", en *La genealogía de*

17 Cfr. *Aurora*, libro I, § 37.

18 Cfr. Foucault, "A verdade e as formas jurídicas" (1974), *DÉ*, II, 543 (en ed. esp., *VFI*, 20).

19 El fragmento citado por Foucault es el del comienzo del texto nietzscheano: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal'" (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Revista Teorema, 1980, traducción de L.M. Valdés, p. 3).

20 Cfr. *El gay saber*, libro III, § 151.

21 Cfr. *ibíd.*, libro II, § 84.

la moral.²² La invención es, pues, ruptura, pequeñez y mezquindad de los comienzos. Tal y como lo dice Foucault interpretando a Nietzsche:

El historiador no debe temer las mezquindades, porque fue de mezquindad en mezquindad, de pequeña cosa en pequeña cosa, como finalmente se han formado las grandes cosas. A la solemnidad del origen hay que oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de estas fabricaciones, de estas invenciones. ("A verdade e as formas jurídicas", DÉ,II,544; en ed. esp., VFJ,21-2)

La intención crítica de la genealogía nietzscheana es evidente. Pretende socavar nuestra forma de pensar, nuestros valores, nuestras verdades. Así lo plantea Nietzsche en el prólogo de *La genealogía de la moral*:

...necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido(...)). Se tomaba el valor de esos "valores" como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda... (§ 6, trad.: A. Sánchez Pascual)

Foucault asume la genealogía nietzscheana como definidora de su propio proyecto histórico-filosófico y la articula con su proyecto de historia arqueológica del saber (en el que estaban implicadas las metodologías estructuralista y serial). Esta conjunción define el instrumento metódico puesto en marcha en *Surveiller et punir* (1975). Al comienzo de la obra, Foucault define su investigación como una "historia del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar" (SP,27; ed. esp.,29). Esta historia no se hace recurriendo a la evolución de los códigos legales o morales, ni a las formas sociales generales, o persiguiendo el desarrollo de universales como el humanismo (que supuestamente estaría en la raíz de la suavización de los castigos), etc., sino a las tácticas de poder que generan unos mecanismos penales en correlación con formas específicas de saber. El punto de ataque, pues, no son los universales sino las prácticas.²³ Es, afirma Foucault, una "genealogía del actual complejo científico-judicial en que el poder de castigar se apoya, recibe sus

²² Cfr. primer tratado, § 14.

²³ Véase sobre la idea de que el objeto de análisis son las prácticas y no los universales: "Table ronde du 20 mai 1978", en *L'impossible prison*, ed. cit., p. 42, en DÉ,IV,22; "Naissance de la biopolitique", ed. cit., principio de la cara 1 ("no se deducen las prácticas de los universales, como si estos fueran las rejillas de inteligibilidad (*grilles d'intelligibilité*) de aquellas, sino que se parte de prácticas concretas y se pasan los universales por las rejillas de esas prácticas"); UP, 11 (ed. esp., 9); "Foucault", en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p.943-4, en DÉ,IV,635; "What is Enlightenment?", en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., p.48, en DÉ,IV,576.

justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y esconde su exorbitante singularidad" (SP, loc. cit.). Los mecanismos punitivos son estudiados -y éstas son reglas de método que sigue el estudio- no sólo como mecanismos represivos, sino en sus efectos positivos; no sólo como consecuencias de las reglas del derecho, sino como técnicas insertas en el ámbito complejo donde hay una diversidad de técnicas ligadas al poder, el ámbito de la "tecnología política"; como técnicas que, en relación con el desarrollo de formas de saber, se aplican a los cuerpos, invistiéndolos (*en les investtissant*) con determinadas relaciones de poder: "tecnología política del cuerpo" (SP,31; ed.esp.,33).

La historia de esta tecnología política de los cuerpos es, pues, el tema de investigación. Dicha historia es una "genealogía del 'alma' moderna" (SP,34; ed.esp.,36). Pero no hay que engañarse: el tema de esta obra no es la psicología, ni la restauración de los derechos del viejo concepto metafísico de alma. El alma de que hablamos, afirma Foucault, no es una sustancia, aunque "es real e incorporeal" ("*cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance*", loc. cit.). Es real en tanto que "es producida permanentemente, alrededor, en la superficie, en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos que se castiga..." (loc. cit.). Podemos añadir nosotros: el alma como acontecimiento, como algo que posee "realidad histórica" (loc. cit.), producido por prácticas singulares, ínfimos procedimientos de castigo y vigilancia, soporte del saber que las ciencias humanas desarrollan sobre el hombre, operando a la vez su "sujeción" (*assujettissement*).²⁴ El subtítulo del libro, "nacimiento de la prisión", no quiere decir que el tema de estudio sea la institución prisión,²⁵ sino este mismo acontecimiento que, acabamos de ver, Foucault llama de modo un tanto enigmático "alma".

La historia genealógica del alma moderna va a mostrar la dispersión de acontecimientos minúsculos de la que proceden, y que ha hecho que emerjan, las ciencias humanas, el sistema penal, las instituciones carcelarias, el individuo moderno y nuestra forma de pensar, en definitiva. La pregunta de la que parte esta investigación: "¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?" (SP,

24 "...ella (el alma) es el elemento en que se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber reconduce y refuerza los efectos de poder" (ibíd.). Foucault la llama "realidad-referencia" (*réalité-référence*).

25 Cfr. "Table ronde du 20 mai 1978", *DÉ*,IV,22 (en *L'impossible prison*, pp. 42-3): "He querido hacer la historia, no de la institución prisión, sino de la 'práctica de encarcelamiento' (*pratique d'emprisonnement*)".

contraportada).²⁶ Lo cual quiere decir que la historia de la penalidad a comienzos del siglo XIX no depende de la historia de las ideas morales, sino que "es un capítulo de la historia del cuerpo", es "una cuestión de cuerpo y de materialidad" ("La société punitive", 1972-3, en RC,48).²⁷

La tecnología del poder que ha dado nacimiento a este conjunto impreciso que define nuestra actualidad, nuestra modernidad (alma, moral, prisión, ciencias humanas, individualidad), es la tecnología disciplinaria, nueva "física del poder" que consiste en un conjunto de procedimientos para controlar, domesticar (*dresser*), rentabilizar, a los individuos: la vigilancia, la sanción normalizadora, el examen. Procedimientos a través de los cuales un "poder infinitesimal" (es, realmente, una "microfísica") se reparte y penetra en todas partes: hospitales, colegios, fábricas, cárceles. Procedimientos en los que se anuda el saber y el poder (son "formas de saber/poder") y a los que, por tanto, debe su objetividad el hombre que las ciencias humanas estudian y deben su individualidad "sujeta" (*assujettie*) los sujetos. Pero cabe concretar un poco más las cosas y ver algunas de las expresiones foucaultianas que muestran lo que podemos llamar la "reducción genealógica a lo minúsculo":²⁸

"Dispositivos sin honor" como los que la arquitectura de los hospitales o de las escuelas pone en juego para permitir una vigilancia detallada, medio de control y de conocimiento de los individuos.²⁹ Esa "pobre (*mince*) técnica" que es el examen en la que se encuentran superpuestas las técnicas de la vigilancia jerárquica y las de la sanción normalizadora, saber y poder.³⁰ Una "maquinaria a la vez inmensa y minúscula" que el panoptismo, ideal de dispositivo disciplinario, hace funcionar en "ínfimas disciplinas", "pequeños procedimientos" que están "por debajo de la emergencia de los grandes

26 Sobre el proyecto de Foucault como "genealogía de la moral", ver: "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (1975), DÉ,II,753 (en ed. esp., MP,101); "Table ronde du 20 mai 1978", DÉ,IV,21: "...retomar el tema de la genealogía de la moral, pero siguiendo el hilo de las transformaciones de lo que se podría llamar las "tecnologías morales".

27 En el texto dedicado al origen del hospital moderno, "La politique de la santé au XVIII^e siècle", el enfoque es también el de hacer una "historia de materialidades" como el espacio urbano, la familia, el cuerpo, etc. (en *Les machines à guérir*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1979, p. 17; en DÉ,III,740).

28 F. Ewald se refiere a cómo la genealogía cambia la escala de análisis del poder. Abandona las visiones "macroscópicas" para desintegrar las identidades de ese nivel con "el arma del detalle y de lo ínfimo" (cfr. "Anatomie et corps politique", en *Critique*, n° 343, diciembre 1975, p.1236, en especial).

29 SP, 175; ed. esp., 178.

30 SP, 187; ed. esp., 190.

aparatos y de las grandes luchas políticas" y, en particular de la prisión.³¹ Se puede imaginar el espacio dibujado por estos pequeños acontecimientos:

Este espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en que los individuos son insertados en un lugar fijo, en que los menores movimientos son controlados, en que todos los acontecimientos son registrados, en que un trabajo ininterrumpido de escritura religa el centro y la periferia, en que el poder se ejerce sin fisuras, según una figura jerárquica continua, en que cada individuo es constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos -todo eso constituye un modelo compacto de dispositivo disciplinario. (SP,199; ed.esp.,201)

Episodios de una "pobre historia", como la del coche celular, especie de panóptico móvil,³² llena de invenciones (*inventions*) no demasiado sorprendentes, aunque muy importantes.³³ Inventadas han sido la vigilancia, las disciplinas mismas, "minúsculas técnicas", la prisión, etc.³⁴ Los individuos, igual que los ideales en *La genealogía de la moral* nietzscheana, han sido "fabricados" (*fabriqués*) por las disciplinas.³⁵ El hombre del humanismo moderno, afirma Foucault, no ha tenido un origen noble, sino que ha nacido "de bagatelas" (*de ces vétilles*), como las que más arriba han sido enumeradas. Se trata, en todo caso, de "orígenes difíciles de confesar".³⁶ Del "pequeño

31 SP, 225; ed. esp., 226.

32 SP, 269; ed.esp., 269.

33 Foucault compara los procedimientos disciplinarios con otras tecnologías, otras invenciones como la máquina de vapor o el microscopio. Respecto a las segundas, los primeros "son mucho menos; y sin embargo, de una cierta manera, son mucho más." (SP, 226; ed.esp., 227); la comparación más ajustada, es, afirma Foucault, con las técnicas inquisitoriales.

34 SP, 170 (invención de la vigilancia), 222 (de las disciplinas, "minúsculas invenciones técnicas") (ed.esp.,173, 223, resp.); sobre la invención de la prisión, cfr. "Des supplices aux cellules", entrevista con R.-P. Droit de 1975: "Ha habido 'invención' de la prisión, sin duda; pero invención de toda una técnica de vigilancia, de control, de identificación de los individuos, de cuadriculación de sus gestos, de su actividad, de su eficacia." (DÉ,II,717; en ed. esp., SV, 84).

35 SP, 172; ed.esp., 175.

36 SP, 226; ed.esp., 227.

problema histórico de la emergencia",³⁷ en que aparece la coincidencia de lo ínfimo (*infime*) y lo infame (*infâme*).³⁸

La "reducción genealógica a lo minúsculo", esta historia de los acontecimientos, introduce una nueva forma de inteligibilidad en la historia. Foucault la describe (y ello se aplica a su propio discurso histórico sin exagerar en la extrapolación) al analizar la forma de discurso "histórico-político" que ha surgido en Europa a partir de los siglos XVI y XVII.³⁹ Se trata de una explicación a partir de lo bajo, que no es lo más simple o elemental, sino lo más azaroso, lo más confuso:

Lo que debe valer como principio de desciframiento es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las revanchas; es también el tejido de circunstancias menudas que producen las derrotas y las victorias. (...) Es así que en el principio de la historia y del derecho, se hará valer una serie de hechos brutos (vigor físico, fuerza, rasgos de carácter), una serie de azares (derrotas, victorias, éxito o fracaso de las conjuras, de las revueltas o de las alianzas. Y solamente por debajo de este entrelazamiento se dibujará una racionalidad creciente, la de los cálculos y de las estrategias... (RC,90)

La nueva forma de inteligibilidad de la historia se basa en que la explicación histórica reside en los propios acontecimientos. Que no hay universales históricos o cosas necesarias en la historia, es decir, que todo es histórico, es lo que muestran los análisis genealógicos. Comentando esta idea, Veyne afirma que, por ello, Foucault es "el primer historiador completamente positivista",

37 SP, 192; ed. esp., 195 (sobre la emergencia de las ciencias "clínicas"); cfr. también p. 303 (ed. esp., 302). Foucault confiesa que en esta historia genealógica ha procedido a una especie de intensificación, de dramatización de los acontecimientos, "de los que quizás habría que hablar con menos acaloramiento." ("La scène de la philosophie", DÉ, III, 574). Este asunto tiene que ver con el carácter de verdad-ficción del discurso foucaultiano, que será tratado más adelante.

38 Esta idea inspira el proyecto que iniciaba el artículo de 1977, "La vie des hommes infâmes", de hacer una antología de vidas sin importancia ni gloria, episodios minúsculos que no obstante han entrado en la escena del poder de manera azarosa. La unión de lo infame y lo ínfimo corresponde a la entrada y diversificación del poder en la vida cotidiana. Véase DÉ, III, en especial p. 252 (en ed. esp., VHI, 200). Ver también DÉ, III, 542-3.

39 Cfr. "Il faut défendre la société" (1976), en RC, 90-91. El ejemplo más importante es el de Boulainvilliers. A él dedicó parte de sus cursos en el Collège de France el año 1976, de los cuales es un resumen el texto citado (reunidos en español en *Genealogía del racismo*). Aplicamos a la historia foucaultiana lo más importante de la descripción que Foucault hace de este discurso histórico que, según pensamos, se convierte en modelo para Foucault del papel crítico-político de la historia. Únicamente, con la salvedad de despejar el tono psicologista de este discurso, del que carece la historia foucaultiana.

"el historiador en estado puro".⁴⁰ El principio de inteligibilidad son las prácticas, o las relaciones de poder, que son otras formas de nombrar los acontecimientos: también, acerca del poder, Foucault afirma que "no existe", "no es una cosa", sino una relación, algo múltiple, que se ejerce y no se posee, que no tiene un centro.⁴¹ La única sustancia de la historia son las relaciones de poder.⁴² Y éstas poseen una historicidad "belicosa" (*belliqueuse*).⁴³ Sabemos que el modelo que Foucault propugna de análisis de las relaciones de poder es el de la guerra, el modelo estratégico.⁴⁴

Tal y como lo plantea en una entrevista de 1978 con R. Yoshimoto,⁴⁵ se trata de encontrar un modelo adecuado para pensar "el problema de voluntad", problema que no ha sido tratado adecuadamente por la filosofía occidental, la cual, o bien la ha entendido como fuerza (según el modelo de la filosofía natural: Leibniz), o como conciencia del bien y del mal (según el modelo del derecho: Kant). Frente a estos modelos tradicionales, Foucault propone como "ensayo" (*il faut essayer*) un nuevo "principio de desciframiento intelectual" que la filosofía de hoy puede proporcionar, el de la estrategia militar:

Es declarando que lo que hace descifrables los acontecimientos históricos de la humanidad o las acciones humanas, es un punto de vista estratégico, como principio de conflicto y de lucha, como podemos encarar el punto de vista racional de un tipo que no hemos definido todavía. (DÉ,III,605)

40 Cfr. Veyne, P., op. cit., pp. 204, 226, 231.

41 Véase "Le jeu de Michel Foucault" (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, y otros, en 1977), DÉ,III,302 (en ed. esp., SV,132); también "Le pouvoir comment s'exerce-t-il?", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed.cit., p. 308. Foucault afirma en *La volonté de savoir* que, en relación con el poder, hay que ser nominalista (cfr. p.123).

42 Cfr. "La batalla de las naciones" (octava lección, de 25 de febrero de 1976, en el Collège de France), GR,179.

43 "Entrevista a Michel Foucault" (entrevista con A. Fontana y P. Pasquino en 1976), DÉ,III,145 (en español, "Verdad y poder", en MP,179).

44 Cfr. sobre el "modelo estratégico" en el análisis del poder, la primera parte de este trabajo, capítulo 3, § C: "El dispositivo". En la p. 120 de *La volonté de savoir* liga Foucault la teoría del poder y el principio de inteligibilidad histórica: "Entonces, se trata a la vez, dándose otra teoría del poder, de formar otra rejilla (*grille*) de desciframiento histórico." (ed. esp.,111).

45 "Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka", entrevista con R. Yoshimoto, 25 abril 1978, *Umi*, julio, 1978; reeditada como "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", en DÉ,III,595-618.

La inteligibilidad de la historia, por consiguiente, no ha de buscarse en el "gran modelo de la lengua y de los signos".⁴⁶ La sustancia de la historia no reside en las relaciones de sentido, sino en las de poder. Esto lleva a decir a Foucault en la entrevista concedida a M. Fontana y P. Pasquino en 1976 : "la historia no tiene sentido". Para enseguida aclarar que esto no quiere decir que sea absurda o incoherente:

Ella es, al contrario, inteligible y debe poder ser analizada hasta en su menor detalle: pero según la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) podrían dar cuenta de lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. ("Entrevista a Michel Foucault", 1976, DÉ, III, 145)

"Nada es inexplicable en historia", interpreta Paul Veyne.⁴⁷ Y es que las relaciones de poder, cuyo juego da sustancia a la historia, poseen una racionalidad o una lógica, que es, como sostiene *La volonté de savoir*, la de las tácticas que dibujan estrategias de conjunto.⁴⁸ La inteligibilidad de las relaciones de poder, y con ella la de la historia, no se debe a que otra instancia las explique. Las relaciones de poder "están en todas partes" (*le pouvoir est partout*): el poder "se produce a cada instante, en todo punto, o más bien en toda relación de un punto a otro" (VS, 122; ed. esp., 113). No hay otra instancia; lo hemos dicho antes: todo es histórico, un acontecimiento explica otro acontecimiento. Pero esto no quiere decir que la explicación resida en algo en sí mismo inexplicable. Las relaciones de poder son inteligibles porque, afirma Foucault, "están atravesadas por un cálculo" (VS, 125; ed. esp., 115), aunque no sea el de un sujeto individual o el de un grupo social, ni el de ningún foco central de soberanía. Lo que hace inteligible el poder es:

el zócalo moviente de las relaciones de fuerza que inducen sin cesar, por su desigualdad, unos estados de poder, pero siempre locales e inestables. (VS, 122; ed. esp., 113)

Entre la violencia y la racionalidad no hay incompatibilidad alguna. Hay una racionalidad hasta en las relaciones más violentas. Incluso, puede afirmarse,

⁴⁶ Por ello, afirma Foucault en la entrevista con Fontana y Pasquino (DÉ, III, 140-160) que "la historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no habladora (*langagière*)" (p. 145).

⁴⁷ *Comment on écrit l'histoire*, ed. cit., p. 230.

⁴⁸ Cfr. VS, 125 (ed. esp., 115).

que "lo más peligroso en la violencia es su racionalidad".⁴⁹ Que las relaciones de poder o las prácticas posean una racionalidad sólo quiere decir que, en lo que los hombres hacen y dicen, es decir, en su historia, operan formas determinadas de racionalidad. No hay prácticas sin un régimen de racionalidad, afirma Foucault.⁵⁰ El análisis histórico trata de estudiar la racionalidad de estos "conjuntos de prácticas" (*ensembles de pratiques*) desde los dos puntos de vista del hacer y del decir: como regímenes de "juridicción" (*régimes de juridiction*) y como regímenes de "veridicción" (*régimes de véridiction*). Es decir, como formas de racionalidad, "programaciones de conducta" (ibíd.,22), que tienen efectos de codificación-prescripción de reglas, medios para conseguir un fin, etc., en relación con lo que se hace, y que tienen también efectos de codificación en relación con lo que se sabe (formas que articulan campos discursivos sobre cuyos objetos cabe hacer enunciados verdaderos o falsos).⁵¹

Los regímenes prácticos son la clave de la inteligibilidad de la historia en la medida en que sus efectos de juridicción y de veridicción explican la constitución de "lo real". No quería decir otra cosa la afirmación de *Surveiller et punir* de que "el poder produce lo real" (SP,196; ed. esp.,198). Como lo explica Foucault en el artículo firmado con el pseudónimo de Maurice Florence:

Él [Foucault] estudia primero el conjunto de las maneras de hacer más o menos regladas, más o menos reflexivas (*réfléchies*), más o menos finalísticas (*finalisées*) a través de las cuales se dibujan a la vez *lo que era constituido como real* para aquellos que pretendían pensarlo y regirlo, y la manera en que aquéllos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar, y eventualmente de modificar lo real. Son las "prácticas" entendidas como modo de actuar y de pensar a la vez las que dan la clave de inteligibilidad de la constitución correlativa del sujeto y del objeto. ("Foucault", 1984, *DÉ*,IV,635; el subrayado es nuestro)⁵²

49 "Foucault Examines Reason in Service of State Power", entrevista con M. Dillon, *Campus Report*, oct.1979, n° 6, traducida como "Foucault étudie la raison d'État" en *DÉ*,III,801-5; cfr. p. 803.

50 Cfr. "Table ronde du 20 mai 1978", *DÉ*,IV,26 (en *L'impossible prison*, p. 47); "What is Enlightenment?", en *DÉ*,IV,576 (ed. inglesa en P. Rabinow, *The Foucault Reader*, London, Penguin, 1991, p.48; en la traducción española, *Revista de pensamiento crítico*, mayo-julio 1994, núm.1, p.17): "formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer" (lo que es llamado aquí el "aspecto tecnológico de las prácticas").

51 Cfr. "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*,IV,22 y 26.

52 Esta tesis según la cual son las prácticas las que determinan los objetos, y no al contrario, Paul Veyne la considera la clave de la "revolución copernicana" que opera Foucault en la historia. Esta "revolución" permite una nueva forma de explicación histórica: "*Las cosas no*

La forma de explicación histórica a propósito de la locura, la enfermedad, o la sexualidad, ha sido la misma: mostrar que una serie de prácticas, asociadas a regímenes de verdad, hacen que emerjan las cosas "reales" que serán objeto del saber y de la acción humana. La introducción de Foucault al curso del año 1979 en el Collège de France así lo establecía:

...mostrar por qué interferencias, una serie de prácticas, desde el momento en que son coordinadas a un régimen de verdad, han podido hacer que lo que no existe (*ce qui n'existe pas*) (la locura, la sexualidad, etc.) devenga algo (*quelque chose*) que, sin embargo, continua sin existir (*continue à ne pas exister*). (...) La pareja (*couplage*) serie de prácticas y "régimen de verdad" forman un dispositivo de saber/poder que marca efectivamente en lo real lo que no existe (como real, como dependiendo de, o perteneciendo a, un régimen legítimo de verdadero o falso) y lo somete legítimamente a la separación verdadero/falso.⁵³

Afirmar, como se hacía antes, que la historia no tiene sentido es oponerse a la filosofía de la historia pero, en concreto, según vimos, a sus ramificaciones hermenéuticas y dialecticas:

Respecto a la hermenéutica, la oposición de Foucault ha sido constante en su obra. El prefacio de *Naissance de la clinique* tomaba sus distancias respecto de lo que allí llamaba Foucault el comentario (*commentaire*). Éste intenta hacer surgir un lenguaje más auténtico que el explícito, más cercano a la verdad, lo cual supone que el significado posee siempre un plus respecto al significante, plus que duerme en la palabra y que hay que restituir. El comentario tiene su modelo en la exégesis bíblica que encuentra, en cada símbolo, en cada palabra, el Verbo de Dios.⁵⁴ Al comentario, opone Foucault como método adecuado para su estudio sobre el nacimiento de la experiencia médica, el estructural.⁵⁵ La toma de postura estructuralista de Foucault

existen más que por la relación, (...) y la determinación de esa relación es su explicación misma. En suma, todo es histórico, todo depende de todo (...) y explicar un objeto consiste en mostrar de qué contexto histórico depende" (op.cit., p. 228, n.6); cfr. también, pp. 207 y 212.

53 "Naissance de la biopolitique", cinta magnetofónica publicada en *De la gouvernementalité, Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979*, París, Éd. du Seuil, 1989, cara 2, casi al final.

54 Si el modelo del comentario es el signo religioso, tal signo no envía realmente a ningún sentido, sino a un modelo, y está ligado a la historia de una manifestación esencialmente inacabada: el signo es así la imagen de una verdad siempre en retirada (*Fabula*) y, al mismo tiempo, la anticipación de la luz futura (*Fatum*). Cfr. "La prose d'Acteon", 1964, *DÉ*, I, 330.

55 Cfr. *NC*, XII-XIII (ed. esp., 10-11). Ver también sobre el comentario *OD*, 23-8 (ed. esp., 21-24).

condiciona su crítica de la hermenéutica en *Naissance de la clinique* y en *Histoire de la folie*. En la entrevista de 1966 con M. Chapsal, frente a la afirmación "todo tiene sentido", que atribuye a Sartre, Foucault sitúa la idea de un saber o sistema que es previo a nuestra existencia y nuestro pensamiento.⁵⁶ En la entrevista con P. Caruso (1967), donde narra Foucault su temprana preocupación por el "problema de la significación" en el contexto de la fenomenología, se refiere a la "conversión" que en él produjo la idea de sistema e insiste en la oposición anterior:

...el pequeño descubrimiento, o si quiere, la pequeña inquietud que ha estado en su origen, ha sido la inquietud acerca de las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca. En otros términos, hemos reexaminado la idea husserliana según la cual existe en todas partes un sentido que nos envuelve y nos inviste ya, antes incluso que empecemos a abrir los ojos y a hablar. ("Conversazione con Foucault", *DÉ*,I,602; ed.esp. cit.,68)

El acercamiento de Foucault a los métodos de la historiografía actual no hace sino confirmar su rechazo de la hermenéutica. Este rechazo es compartido por los historiadores y por los estructuralistas. Los primeros tratan los documentos en el sistema de sus relaciones internas y externas y no buscan un sentido oculto. Los segundos no estudian los mitos o la literatura preguntándose lo que expresan de un individuo o de una mentalidad, sino cuál es su sistema de relaciones específicas.⁵⁷ *L'archéologie du savoir* explicita este rechazo de la hermenéutica proyectando una forma de análisis de los discursos no interpretativa, sino que parte de su existencia efectiva como prácticas:

El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se mantiene fuera de toda interpretación: a las cosas dichas no les pregunta lo que esconden, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no-dicho que recubren, la abundancia de los pensamientos, de imágenes o de fantasmas que las habitan; sino, al contrario, en qué modo existen, lo que para ellas es haber sido manifestadas, haber dejado unas huellas y quizás quedar ahí para una reutilización posible; lo que para ellas es haber aparecido -y ninguna otra en su lugar. Desde este punto de vista, no se reconoce un enunciado latente: porque aquello a lo que nos dirigimos es a la patencia (*patence*) del lenguaje efectivo. (*AS*,143-4; ed.esp.184)

Frente a la concepción hermenéutica del lenguaje como plétora de significados virtuales, "tesoro inagotable del que siempre se pueden extraer nuevas riquezas" (*AS*,158; ed.esp.,204), la concepción arqueológica parte de un principio opuesto, la "ley de escasez (*rareté*)". El interés por la existencia

56 Cfr. *DÉ*,I,514-5 (en ed.esp., *SV*, 32-3).

57 Cfr. "Revenir à l'histoire", 1970, *DÉ*,II,280.

efectiva, es decir, histórica, del lenguaje (y el propio *factum* de la arqueología: "hay lenguaje") lleva a analizar sólo los enunciados que realmente se han producido. Éstos no son unidades o "átomos" de sentido.⁵⁸ Los enunciados son acontecimientos dispersos y, por tanto, no están sostenidos por ningún sub-texto o envueltos por horizonte de sentido alguno. La interpretación es, ella misma, posible por la escasez efectiva de los enunciados: interpretar, afirma Foucault, es sólo una manera de compensar la escasez de los enunciados introduciéndolos en totalidades de sentido.⁵⁹ La arqueología, por otra parte, hace aparecer las relaciones entre las prácticas discursivas y las no-discursivas, situándose más allá del mero reestablecimiento de las continuidades culturales, característico de la hermenéutica.⁶⁰

Pero que Foucault se oponga a la forma hermenéutica de inteligibilidad de la historia significa que no es sólo una cuestión metodológica la que aquí se dirime. La concepción foucaultiana de la historia no es la de un gran diálogo entre tradiciones ligadas por el medio universal del lenguaje. Es, por el contrario, una historia tejida, como hemos visto, de discontinuidades, de diferencias, de acontecimientos dispersos, relaciones de fuerza, historia radicalmente no-trascendental: el devenir histórico no es la narración de ninguna verdad. Los acontecimientos no son portadores del sentido de la historia, o "centros de significación", como sugiere P. Ricœur.⁶¹ Para seguir planteando la cuestión del sentido de la historia, la historia hermenéutica se ve obligada a practicar el mismo bucle "histórico trascendental" que definía la historia metafísica. Como hemos dicho ya, Foucault pretende desplazarse de la misma cuestión del sentido de la historia. Pero esta toma de distancia implica una especie de "inversión" de la hermenéutica. En el espacio del desplazamiento, Foucault sostiene una concepción hermenéutica diferente por completo de la que posee la llamada "filosofía hermenéutica". La interpretación no es ya la obtención de un sentido y de una verdad que la

58 Cfr. AS, 131; ed. esp., 167.

59 "Interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y compensarla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella." (AS, 158; ed. esp., 203).

60 Cfr. AS, 212; ed. esp., 272. Véase, además sobre el rechazo de la hermenéutica, AS, 36, 42, 182, 263; ed. esp., 40, 48, 234, 338 respectivamente.

61 Para explicar su idea, cita Ricœur a P. Thévenaz: "Son en efecto los acontecimientos mismos los que hacen la realidad de la historia, los que soportan su racionalidad y le dan su sentido. La significación de la historia no está aparte de los acontecimientos, y si la historia tiene un sentido, es porque uno o varios acontecimientos centrales (bien entendido que siempre imbricados en una conciencia de historicidad) le dan un sentido, es porque el acontecimiento es de entrada el sentido mismo" (texto perteneciente a *L'homme et l'histoire*, citado en Ricœur, P., *Histoire et vérité*, ed. cit., p. 42).

preceden, sino un acto de violencia (algo en nada parecido al "diálogo hermenéutico" o a la "fusión de horizontes") por el que alguien se apropia de una interpretación ya existente. Así la describe Foucault en el texto "Nietzsche, Freud, Marx" (1967).⁶² Los signos, en general, las manifestaciones de la vida espiritual que parecen requerir interpretación, en realidad no reenvían a una cosa, sino que sólo recubren otras interpretaciones. Interpretar es entonces plegar esas interpretaciones a una voluntad nueva. En el texto "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), ha sacado Foucault las consecuencias de esta tesis para la historia: el devenir de la humanidad (la historia) es sólo una serie de interpretaciones que no obedece a teleología alguna, que no tiene más sentido que el azar de la batalla.⁶³ La historia, así entendida, es una historia de acontecimientos, no del advenimiento del sentido (no hay que confundir, pues, *événement* y *avènement*). Las interpretaciones son realidades históricas, acontecimientos, prácticas. ¿Qué otra cosa han pretendido las obras de Foucault, sino mostrar que detrás de cada forma de nuestro saber, de cada una de nuestras interpretaciones, está la dispersión de los acontecimientos y no el diálogo con la tradición fundado en la verdad? El diálogo con la tradición, esa forma de memoria, ¿no es posible, como muestra Nietzsche, por una serie de olvidos interesados? La labor de la historia foucaultiana es, con las palabras de Morey, "destruir la labor maquilladora de la memoria".⁶⁴ Más allá aún, ¿no hay detrás de todo diálogo una relación de poder, como hace ver Canetti?⁶⁵ En la base de esta hermenéutica foucaultiana está su ontología negativa, tal como deja ver "Nietzsche, Freud, Marx":

...no hay nada que interpretar . No hay nada absolutamente primero que interpretar, porque, en el fondo, todo es ya interpretación, cada signo es, en sí mismo, no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de

62 En VV.AA., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Paris, É. de Minuit, 1967, cfr. pp. 189-190 (en la ed. esp., *NFM*, 36).

63 Cfr. *DÉ*, II, 146 (en la ed. esp., *MP*, 18).

64 Morey, M., "Érase una vez...": M. Foucault y el problema del sentido de la historia", en VV.AA., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987, p. 47. No se trata, como interpreta equivocadamente Habermas, de que el historiador libere a sus objetos del contexto, rompiendo la trama de influencias que los liga a él, para proceder a una descripción estructuralista. El historiador genealógico no "se acerca desde fuera", sino que su historia es perspectivista, como más adelante mostraremos; cfr. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 299-300.

65 "Porque el efecto de las preguntas es realzar el sentimiento de poder del interrogador; (...) Quien responde se somete tanto más cuanto más cede a las preguntas. La libertad de la persona reside en buena parte en defenderse de las preguntas." (*Masa y poder*, 2, Madrid, Alianza Ed., 1983, p. 281.

otros signos. (en *Nietzsche*, ed.cit., p. 189; ed.esp. cit., pp. 35-6)

En esta oposición de Foucault a la historia hermenéutica se vislumbra, por tanto, más allá de un simple problema de método, una cuestión ontológica cuyas implicaciones sólo podrán tratarse más tarde.

La oposición a la dialéctica como principio de inteligibilidad de la historia se encuentra en el centro mismo de la crítica de Foucault a la filosofía de la historia o, como vimos más arriba, al "mito filosófico de la historia". El enfrentamiento entre la genealogía y la historia metafísica ha sido descrito por Foucault en "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*" en referencia, precisamente, a los temas nucleares de la filosofía hegeliana de la historia:

Una historia que tendría la función de recoger, en una totalidad completamente cerrada sobre sí, la diversidad por fin reducida del tiempo; una historia que permitiría que nos reconociéramos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. (DÉ,II,146; en ed.esp., MP,18)

Continuidad teleológica, totalización, reconciliación, nociones que disuelven el acontecimiento en el medio genérico del logos. La efectividad de la historia, a través de la lógica dialéctica, es disuelta en una narración de las peripecias de la razón. La dialéctica hegeliana es el prototipo de la reducción de todo acontecimiento histórico a simple advenimiento de la verdad.⁶⁶ Ricœur ha descrito acertadamente en qué consiste esta concepción hegeliana de la historia como "advenimiento de un sentido".⁶⁷ Esta historia se construye sobre la idea de que el conocimiento de sí pasa por -o coincide con- la historia de la conciencia, y de que esa coincidencia es posible. Es, de ese modo, una historia del *cogito* de carácter teleológico: "la historia como flujo de los *acontecimientos* debe ser tal que, a través de este flujo, advenga el hombre, un *advenimiento* del hombre se mediatice."⁶⁸ Para este tipo de historia, el "hilo de sutura" que une la historicidad de la razón y la significación de la historia es la historia de la filosofía. En ello consiste la identificación hegeliana entre filosofía, historia de la filosofía e historia. La historia de la filosofía, al poder

⁶⁶ Foucault caracteriza a la filosofía dialéctica de la historia como aquella "filosofía que encontrará en la historia y en la plenitud del presente el momento en el que lo universal se enuncia en su verdad" ("*Totalidad nacional y universalidad del Estado*", décima lección del curso 1976 en el Collège de France, en GR, 244).

⁶⁷ Ver: Ricœur, P., "Objectivité et subjectivité en histoire", "*L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai*", "*Histoire de la philosophie et historicité*", en *Histoire et vérité*. Cfr. en especial las pp. 37, 47 y 67.

⁶⁸ Ricœur, P., op.cit., p. 37.

encontrar la ley de su progreso interior, presenta la historia como una especie de "pedagogía del espíritu" en la que todas las filosofías no son más que una sola filosofía. Es esta historia entendida como "advenimiento" la que Foucault llama "historia interna de la verdad". La historia interna de la verdad se define por "el tema histórico-trascendental", caracterizado por aunar dos problemas:

¿cuál debe ser la historia, por qué proyecto absolutamente arcaico hace falta que sea atravesada, qué *telos* fundamental la ha establecido desde su primer momento (o más bien, desde lo que ha abierto la posibilidad de este primer momento) y la dirige, en la sombra, hacia un fin ya detenido, para que la verdad aparezca en ella, o para que reconozca, en esta claridad siempre retirada, el retorno de lo había ya ocultado el origen? Y enseguida se formula la otra cuestión: ¿cuál debe ser esta verdad o quizás esta abertura más que originaria para que la historia se despliegue en ella, no sin recubrirla, ocultarla, sumergirla en un olvido cuya repetición, recuerdo, lleva sin embargo esta historia y, por tanto, su memoria nunca consumada? ("Réponse au Cercle d'épistémologie", 1968, en DÉ, I, 731; en ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, p. 269)⁶⁹

Por esta conexión en que se basa la historia del pensamiento, se ha convertido en "el último refugio del orden dialéctico".⁷⁰ Es esta forma de historia dialéctica la que defiende, en contra de la arqueología, el supuesto interlocutor de Foucault en la conclusión de *L'archéologie du savoir*:

"Por ello, si estamos obligados a soportar, lo queramos o no, todos los estructuralismos, no podríamos aceptar que se toque esta historia del pensamiento que es la historia de nosotros mismos (*histoire de la pensée qui est histoire de nous-même*); no podríamos aceptar que se desaten todos los hilos trascendentales que la han ligado desde el siglo XIX a la problemática del origen y de la subjetividad. A quien se aproxime a esta fortaleza en la que estamos refugiados pero que estamos dispuestos a mantener sólidamente, le repetiremos, con el gesto que inmoviliza la profanación: *Noli tangere*."⁷¹

¿Qué problema hay con presuponer una teleología de la razón, una verdad que se manifiesta en la historia? Desde el punto de vista de Foucault la objeción es que, de ese modo, dejamos sin explicar la historia. La lógica

⁶⁹ Ver, sobre el "tema histórico-trascendental": "Réponse à une question", en DÉ, I, 675 (el "recurso histórico-trascendental" para definir la individualidad de un discurso) (ed. esp. en *Dialéctica y libertad*, ed. cit., p. 14); AS, 159, 273 ("el gran destino histórico-trascendental de Occidente"), 264 ("sujeción trascendental" de la historia del pensamiento), 247 ("análisis histórico trascendental") (ed. esp., 205, 353, 340, 318, respectivamente).

⁷⁰ "Sur les façons d'écrire l'histoire", 1967, DÉ, I, 586 (en la trad. esp., *El libro de los otros*, p. 62).

⁷¹ AS, 264; ed. esp., 340. El fragmento aparece en el texto entrecomillado porque se trata de la interpretación que Foucault hace de la postura defendida por su interlocutor ficticio.

dialéctica es, según su punto de vista, "realmente muy pobre -de un uso fácil, pero realmente muy pobre"⁷² para describir la sustancia de la historia, las relaciones de poder. Éstas son fenómenos complejos que no obedecen a ese tipo de lógica. Las luchas, los antagonismos, no constituyen contradicciones. En este contexto, Foucault considera que un concepto como el marxista de lucha de clases podría ser productivo si se entendiera, no ya sobre el modelo de la contradicción, sino sobre el modelo estratégico.⁷³ El concepto de "lucha", tomado como la simple oposición de dos partidos enfrentados no puede servir de principio de explicación para las relaciones de poder. Para que este concepto sea "operatorio" debe establecerse en concreto quién lucha, sobre qué, cómo se desarrolla la lucha, con qué instrumentos y siguiendo qué racionalidad.⁷⁴ Es cierto que la dialéctica es la filosofía de los conflictos y la contradicción, pero niega su carácter aleatorio y los acaba suprimiendo en una reconciliación final (¿cómo es que nada puede estar definitivamente perdido a causa de la muerte?). La contradicción dialéctica reduce todas las diferencias a la forma única y general de la negación lógica.⁷⁵ Las nivela, las pacifica, las disuelve. En su análisis de las formaciones discursivas, *L'archéologie du savoir* pretendía, frente a esta operación niveladora, diferenciar tipos, lugares y funciones de las contradicciones que pueden estar presentes en ellas. Así, el análisis arqueológico sostenía "la primacía de una contradicción que tiene su modelo en la afirmación y la negación simultánea de una sola y misma proposición." (AS,203; ed.esp.,262).

La crítica de Foucault a la dialéctica se enmarca, no sólo en el ámbito estricto de la historia, también en la búsqueda de una forma de pensamiento, de una lógica diferente a la lógica de la contradicción. Bajo la pretensión de pensar el acontecimiento, Foucault propone en "Theatrum Philosophicum" la

72 "Dialogue on Power", en DÉ,III,472; cfr. además sobre este tema: "Pouvoirs et stratégies", entrevista con J. Rancière, 1977, DÉ,III,426 (en ed.esp., MP,172); "Pouvoir et corps", 1975, en DÉ,II,754; "L'œil du pouvoir", entrevista con M. Perrot y J.-P. Barou, en Bentham, J., *Le Panoptique*, París, Belfond, 1977, cfr. p. 30, en DÉ,III,206; Ewald, F., "Anatomie et corps politique", en ed. cit., p.1235; Bodei, R., "Pouvoir, maîtrise de soi", en ed. cit., pp. 903, 908.

73 Cfr. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", en DÉ,III,606.

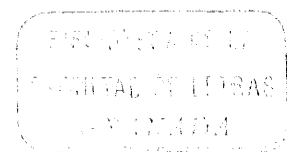
74 Cfr. "L'œil du pouvoir", en op.cit., p.30, en DÉ,III,206.

75 Sabemos que, para Hegel, lo concreto es la unidad de lo diferente. Lo concreto es puesto en movimiento por su contradicción interna. De este movimiento surgen las diferencias, que sólo encuentran su verdad al ser suprimidas-conservadas, es decir, doblemente negadas: "la diferencia, allí donde existe, tiende siempre a desaparecer, produciendo así la unidad total y concreta." (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1985, vol I, p. 30).

posibilidad de "pensar diferencialmente la diferencia", algo muy distinto a lo que hace el pensamiento dialéctico, que sólo busca lo común bajo la diferencia, entendiéndola como simple especificación en el concepto. La filosofía dialéctica, filosofía "de la representación", tiene por fin dominar (*maîtriser*) la diferencia convirtiéndola en contradicción. En el espacio de la representación busca parecidos globales que permitan la construcción de un cuadro (*tableau*) de diferencias medibles (de ese modo procede a una equiparación cuantitativa de las diferencias). En este cuadro, el origen de las abscisas y ordenadas es el punto del parecido perfecto de la representación y lo representado, mientras que las diferencias se distribuyen a distintos niveles en ese cuadro en función de su parecido mayor o menor con la cosa representada. Es decir, la diferencia aparece, según el pensamiento dialéctico, cuando la representación no representa exactamente lo que está presente, es decir, cuando *no es* lo mismo. De ese modo, la diferencia se integra en un sistema que articula los predicados opuestos en el modo de la negatividad: rojo/verde se reduce a rojo/no-rojo y, en definitiva ser/no-ser: "...la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de lo oposicional, lo negativo y lo contradictorio" ("Theatrum Philosophicum", 1970, en *DÉ*, II, 89; en *Critique*, nº cit., pp. 898-9). Bajo la máscara de una "subversión de lo Otro", de una liberación de lo diferente, la dialéctica hace trabajar secretamente la contradicción y garantiza, de ese modo, que ésta, antes o después, será atrapada.⁷⁶

Para pensar el acontecimiento hace falta, pues, un pensamiento no-dialéctico. Si pensamos que, para Foucault, la historia es "historia de los acontecimientos", vemos cómo la dialéctica no es un principio adecuado de inteligibilidad para ella. La búsqueda de un pensamiento tal y de un lenguaje que a diferencia del dialéctico le sea adecuado, la ha llevado a cabo Foucault en los años sesenta apoyándose en la experiencia literaria y, en particular, en Blanchot, Bataille y Klossowski. En "Préface à la transgression" (1963), artículo dedicado a Bataille, contrapone Foucault dos formas de experiencia, la de la transgresión y la de la contradicción. La transgresión no es negativa, no se opone a nada ya que no está (en contra de lo que creeríamos si la pensásemos dialécticamente) en el otro lado, más allá del límite. Es, pues, una afirmación, pero no positiva; su experiencia posibilita una "filosofía de la

⁷⁶ Cfr. "Theatrum Philosophicum" (originalmente publicado en *Critique*, nov. 1970, nº 282, en especial, las pp. 897-900), en *DÉ*, II, las pp. 87-91. Es cierto que la dialéctica hegeliana supera al pensamiento empírico o ingenuo, que sólo concibe una diferencia puramente exterior (la diversidad de las cosas) y una realidad meramente positiva; el pensamiento especulativo entiende la diversidad como oposición y ésta como contradicción en la cosa, desarrollando la idea de una diferencia (una negatividad) interna al mismo ser. Hay que tener, por tanto, la precaución de no criticar a Hegel, simplemente, que haya reducido la alteridad a contradicción. Ver sobre ello: Hyppolite, J., "Négation logique et négation spéculative", en *Logique et existence*, París, P.U.F., 1961, en especial, pp. 146-8, 156.



experiencia (*épreuve*) del límite".⁷⁷ Esta idea que, en este texto se asocia con la noción de transgresión de Bataille, se encuentra en el origen de la primera obra arqueológica, *Histoire de la folie*. Allí definía esa historia como "una historia de los límites" (Prefacio a la 1ª ed., III). Se trata de interrogar una cultura a partir de las "experiencias-límite" (p. IV), de las que nace su historia. La continuidad temporal del análisis dialéctico es contrapuesta por Foucault en ese texto al desvelamiento de una experiencia trágica, la dialéctica de la historia confrontada a "las estructuras inmóviles de lo trágico" (p. V). Estas estructuras definen un no-lugar, una "ausencia de obra", sólo sobre la cual es posible la historia y que corre inalterada a lo largo de ella, que habla un lenguaje sin sujeto ni interlocutor, murmullo anónimo.

Un antecedente, citado por Foucault en el texto sobre Bataille, de la idea de "afirmación no positiva", o "experiencia del límite", es la distinción kantiana entre *nihil negativum* y *nihil privativum*.⁷⁸ En todo caso, afirma Foucault, Kant ha articulado de manera insoslayable el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites. Pero la dialéctica "ha sustituido el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad" ("Préface à la transgression", en *DÉ*, I, 239). En este texto se sostiene que la búsqueda de un lenguaje que sea para la transgresión lo que la dialéctica para la contradicción, nos debe llevar a un "lenguaje no-discursivo" (*ibíd.*, 240).

Un lenguaje como éste es el de Blanchot. Su lenguaje, afirma Foucault en "La pensée du dehors" (1966), "no hace un uso dialéctico de la negación" (*DÉ*, I, 523; ed. esp., 25). A diferencia de la negación dialéctica, que hace que lo negado entre "en la interioridad inquieta del espíritu" (*loc. cit.*), el "lenguaje del afuera" se niega poniéndose fuera de sí mismo (*le faire passer sans cesse hors de lui-même*) y desposeyéndose de lo que dice. Es, el de Blanchot, un lenguaje que reposa en el vacío y, por ello, es "puro origen":

No reflexión, sino el olvido; no contradicción, sino la contestación (*contestation*) que borra; no reconciliación, sino la repetición (*ressassement*); no el espíritu a la conquista laboriosa de su unidad, sino la erosión indefinida

⁷⁷ Véase "Préface à la transgression", (*Critique*, agosto-septiembre 1963, n° 195-6, las pp. 754-9), en *DÉ*, I, 236-241. Acerca de Klossowski, véase "La prose d'Acteon", *N.R.F.*, marzo 1964, n° 135, pp. 444-459 (*DÉ*, I, 326-337): allí habla Foucault de una experiencia distinta a la de la contradicción, que ya no es el juego de negar, para luego afirmar una identidad, sino la experiencia (del simulacro) en que la identidad es dotada de un movimiento interior que separa a cada elemento (A=A) de su propia identidad; experiencia de la que no se obtiene ninguna verdad, sino un lenguaje no dialéctico (cfr. en especial, en *DÉ*, I, 328-9). Acerca del "hegelianismo desplazado" de Bataille, véase Derrida, J., "De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve", en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 369-407 (ed. española: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 344-382).

⁷⁸ Véase más adelante sobre esta distinción kantiana y el concepto foucaultiano de crítica, el último capítulo, § B.

del afuera; no la verdad resplandeciendo al fin, sino el fluir (*ruissellement*) y la deriva (*détresse*) de un lenguaje que ha comenzado ya siempre. (ibíd., 523; ed. esp., 25-6)

El "principio de contestación" de Blanchot es ejemplo de la "negación no-dialéctica". En el texto citado lo opone a la contradicción dialéctica. En "Préface à la transgression" aclara Foucault que la contestación no es una negación generalizada, sino "una afirmación que no afirma nada" (p. 238):

...la contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce cada uno de ellos a sus límites, y de ese modo, al Límite en que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser. (loc. cit.)

Pensar la historia de modo no-dialéctico, intentar pensar el límite, y en el límite, designan la apuesta más importante de la historia foucaultiana. Pero, al mismo tiempo, el riesgo al que se ve sometido su discurso filosófico. No basta con invertir o superar a Hegel. Los esbozos aquí presentados que partían de Bataille o Blanchot no han intentado hacerlo. Hemos de pensar el sinsentido de la historia pero, para ello, sólo disponemos de un lenguaje, el nuestro, la dialéctica. ¿Podemos pensar la historia sin que con ello trabajemos para la revelación de la verdad? ¿Qué sentido dar entonces a la filosofía si no debe ser "busqueda de la verdad"?

* *
*

CAPÍTULO SÉPTIMO: SUJETO, VERDAD E HISTORIA.

A. Temporalidad, espacio y sujeto.

La idea de una inteligibilidad no dialéctica de la historia presupone el alejamiento del concepto hegeliano de temporalidad como "negación de la negación" que es idéntica al concepto absoluto, al espíritu (*Geist*) en su existencia concreta (el tiempo es el *Dasein* del *Begriff*). El tiempo hegeliano es la propia automanifestación del espíritu, su autoconstitución y enriquecimiento en la evolución histórica.¹ Esta identidad resume toda la filosofía de Hegel, proporcionando la identificación de lógica e historia que es la base del sistema hegeliano.² La idea foucaultiana de la existencia de una negatividad no dialéctica, la propia de las relaciones de poder, hace pensar en las consecuencias que esta tesis tiene en lo concerniente a las relaciones entre ontología e historia (lo cual significa deliberadamente leer a Foucault desde la óptica de conceptos metafísicos que pueden forzar de ese modo su significado).

A diferencia del tiempo hegeliano, que es un tiempo humano, en el que prima el porvenir como dimensión propia de la aspiración, el deseo y el proyecto,³ el tiempo es, en Foucault, un tiempo "no-antropológico". La

¹ Podemos citar, como ilustración de esta tesis, un par de textos de Hegel: "El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras que no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro *externo* intuido, *no captado* por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo (...). El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo..." (*Fenomenología del espíritu*, VIII, § 2; ed. esp. F.C.E., p. 468). Hay, no obstante, textos en los que afirma, no que el espíritu esté *en* el tiempo, sino que el espíritu *es* tiempo (*Geist ist Zeit*) (cfr. Koyré, A., "Hegel à Iéna", en *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, Gallimard, 1971, p.179). "Cuando se dice del tiempo que, desde el punto de vista del absoluto, es negado, se le reprocha su inestabilidad [el hecho de que es efímero y pasajero] o su carácter negativo. Pero esta negatividad es el concepto absoluto mismo, lo infinito, el sí puro del ser para sí..." (*Jenenser Realphilosophie*, vol. II, p.10; la traducción se hace sobre la de Koyré, op.cit., p. 185).

² Cfr. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. cit., p. 372; Koyré, A., op.cit., p. 163.

³ Al menos, en una de sus interpretaciones posibles. Ver: Koyré, A., op.cit., pp.176-7, 187-8; Kojève, A., op.cit., pp. 367-380. La discordancia con la interpretación de Heidegger reposa, como Derrida muestra, en que su interpretación de la afirmación hegeliana de que el tiempo es el concepto, se construye sobre el texto de la *Enciclopedia* en que se define el tiempo por el ahora, según una descripción que pertenece a la filosofía de la naturaleza. Koyré ha mostrado la discordancia entre ese texto y el de la lógica de Jena: cfr. op.cit., p. 187.

identificación hegeliana del tiempo y del concepto es lo que permite concebir la historia como historia del discurso humano que revela el ser, es decir, como historia de la filosofía, advenimiento. Al contrario, la comprensión de la historia como acontecimiento, permite romper el lazo que unía internamente historia y verdad.

Que la historia foucaultiana pretende ser una historia no-antropológica ha sido declarado numerosas veces en *L'archéologie du savoir*. La intención de esta obra, tal y como era formulada en su introducción, era la de "definir un método de análisis histórico que esté liberado (*affranchie*) del tema antropológico" (AS,26; ed. esp.,26). O, dicho de otra manera, liberar a la historia del pensamiento de su "sujeción trascendental". La definición arqueológica del saber como conjunto de prácticas, y su distinción respecto del conocimiento o las ciencias, cortaban ese vínculo trascendental. La dimensión histórica del saber, así definida, se entendía según una forma de temporalidad diferente de la que, según Hegel, define el espíritu. Ya que el saber no se define por relación al hombre, sino a la diversidad de prácticas cuyo efecto e instrumento es, su temporalidad es la propia de esas prácticas. Respecto al conocimiento, esas prácticas sólo pueden verse como un exterior. Pertenecen al mundo material. Antes se ha visto cómo las prácticas son otro nombre de los acontecimientos y designan una materialidad "incorporal" que es efecto, relación, dispersión, acumulación. Pero, si su temporalidad no es la de la manifestación progresiva de la verdad, ¿cuál es la temporalidad de estos "materiales incorporales"? ¿Es la temporalidad lineal de las cosas físicas? No se trata para Foucault de abandonar el tiempo circular de la dialéctica y del advenimiento para acogerse al tiempo de la simple sucesión de hechos físicos. Al contrario, afirma Foucault que "lo que [la arqueología] deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto" (AS,220; ed. esp.,283). Y lo hace, precisamente, para "mostrar cómo puede haber sucesión" (loc. cit.).

Podemos intentar responder a la cuestión anterior en el lenguaje hegeliano. Para Hegel, sólo el mundo humano, lo espiritual, es propiamente temporal, mientras que la naturaleza es sólo espacio.⁴ Si el tiempo es el concepto existente empíricamente, es decir, la autorrevelación del ser en el discurso humano, no puede haber tiempo sino allí donde hay discurso humano. Dicho con otras palabras: no hay comprensión conceptual de la naturaleza. Hegel no ha llegado a afirmar esto último y, de ese modo, no ha sido consecuente, como sostiene Kojève, con aquella tesis. Ha considerado la vida como una manifestación del espíritu (cuando, por el contrario, la dialéctica del señor y el esclavo ha mostrado precisamente que la existencia humana es posible por el riesgo de la vida, es decir, negando la vida) y, para poder explicar la naturaleza, ha considerado también a ésta como ser vivo. La inteligibilidad dialéctica de la historia se extiende, de esta forma, a la realidad

4 Ver los dos párrafos finales de la *Fenomenología*.

como tal.⁵ Foucault ha sido, paradójicamente, más coherente con la dialéctica que Hegel: ha negado que exista una dialéctica de la naturaleza. Hay zonas de la realidad que están exentas de contradicción:

No hay dialéctica en la naturaleza. Reivindico el derecho de estar en desacuerdo con Engels; en revancha, en la naturaleza -y Darwin lo ha mostrado bien- se encuentran procesos antagonistas que no son dialécticos. ("Dialogue on Power", 1978, en DÉ, III, 471)

Pero ¿no ha mostrado Foucault, precisamente, que la historia tiene una sustancia material: los acontecimientos, las prácticas, las relaciones de poder? La inteligibilidad de la historia no es dialéctica porque, al igual que la naturaleza hegeliana, hecha abstracción del hombre y de su trabajo en la autoconstitución del espíritu, los acontecimientos tienen una temporalidad que es reductible a espacio. La historia foucaultiana da una primacía al espacio sobre el tiempo: la negación no-dialéctica adopta la forma de una *espacialidad que temporaliza los acontecimientos*. En la búsqueda de una temporalidad no antropológica, el naturalismo de Foucault es el intento de pensar una realidad en la que el hombre haya desaparecido.

La temporalidad que llamamos "no antropológica" deja de ser entendida como forma del sujeto. El tiempo de la historia no es el tiempo de la conciencia o del espíritu. La idea de una pluralidad de tiempos en la historia que se entrelazan y envuelven ha hecho que se abandone la imagen de un único tiempo continuo que coincidiría con el tiempo vivido.⁶ En coherencia con ello, *L'archéologie du savoir* ha mostrado cómo el análisis histórico tiene por misión estudiar los modos específicos de temporalidad que poseen los discursos.⁷ Esta temporalidad es irreductible a la de una historia de la razón,⁸ distinta por tanto a la temporalidad propia del flujo de conciencia husserliano.⁹ Esto es así porque los discursos no están referidos a ninguna actividad constituyente,¹⁰ sino que son prácticas que tienen "sus propias formas de encadenamiento y sucesión" (ibíd., 221; ed. esp., 284).

⁵ Cfr. Kojève, A., op.cit., pp. 377-8.

⁶ Cfr. "Revenir à l'histoire", en DÉ, II, 279; Veyne, P., op.cit., pp. 55 ss.

⁷ Cfr. AS, 153, 168, 215, 217 (ed. esp., 198, 216, 277, 280, respectivamente).

⁸ Cfr. ibíd., 168 (ed. esp., 216).

⁹ Cfr. ibíd., 220 (ed. esp., 284).

¹⁰ Cfr. ibíd., 260, 262 (ed. esp., 335, 337).

El abandono del modelo de la temporalidad de la conciencia tiene como contrapartida la adquisición de una gran importancia teórica del concepto de espacio. El concepto de espacio ha sido, según Foucault, descalificado por la filosofía moderna: el espacio era considerado lo muerto, inmóvil, lo no-dialéctico y, por tanto, lo no-histórico, mientras que el tiempo era considerado todo lo contrario.¹¹ Pero, además, la razón del privilegio de los análisis temporales en detrimento de los espaciales, es que, según Foucault, a fines del siglo XVIII (precisamente cuando comienza a desarrollarse una tecnología política del espacio) la física matemática desplaza a la filosofía de su antiguo derecho a hablar del cosmos y la empuja hacia la problemática del tiempo.¹² En esta misma línea de consideraciones históricas de largo alcance, señala Foucault que, aunque el siglo XIX ha estado obsesionado por el tema del tiempo y de la historia, el siglo XX es más bien la "época del espacio": "...el mundo se experimenta menos como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo que como una red (*reseau*) que liga sus puntos y que entrecruza su madeja" ("Des espaces autres", 1967, en DÉ, IV, 752). De esa forma, el tiempo aparece como uno más de los juegos de distribución posibles entre elementos repartidos en el espacio.¹³ En otro texto relaciona Foucault esta atención nueva al espacio con la experiencia literaria propia del siglo XX, que deshace la referencia (en que la literatura estaba prendida desde Platón) del lenguaje a la memoria del origen y abre la cuestión del espacio como fundamental.¹⁴ En esta nueva valorización del espacio ha tenido un papel importante el estructuralismo.¹⁵

Pero la preeminencia teórica del concepto de espacio no lleva consigo la negación absoluta de la temporalidad y, con ella, de la historia. Sólo significa el desplazamiento respecto de la historia continuista y evolutiva

11 Cfr.: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", 1976, en DÉ, III, 33 (en ed. esp., MP, 117); "La scène de la philosophie", 1978, en DÉ, III, 576. Sobre la querrela de la filosofía moderna contra el espacio, ver Pardo, J.L., *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992, pp. 23-6. En esta obra, Pardo propone, en una línea muy cercana a Foucault, una "geografía del pensamiento" como alternativa a la historia tradicional de la filosofía (véanse en especial las páginas 54-7, 128-9 y 362).

12 Cfr. "L'œil du pouvoir", 1977 (entrevista con J.-P. Barou y M. Perrot), en DÉ, III, 193 (en Bentham, J., *Le Panoptique*, París, Pierre Belfond, 1977, pp. 9-31; cfr. p. 13).

13 Véase "Des espaces autres", op. cit., p. 754.

14 Cfr. "Le langage de l'espace" (aparecido en *Critique*, n° 203, abril 1964, pp. 378-382), en DÉ, I, 407-8.

15 Cfr. "Revenir à l'histoire", en DÉ, IV, 752; "La scène de la philosophie", en DÉ, III, 579.

fundada sobre el privilegio del sujeto.¹⁶ El concepto foucaultiano de espacio tampoco es el espacio geométrico de la física. No se trata de resucitar un espacio homogéneo y plano, como el espacio hegeliano, espacio simplemente indiferente. Dar una nueva relevancia al concepto de espacio no debe interpretarse como el salto del primer término de la oposición tiempo/espacio al segundo. El concepto de espacio al que Foucault se refiere no es el reverso dialéctico del tiempo. Espacio heterogéneo, polimorfo, es definido por Foucault como emplazamiento (*emplacement*): espacio definido por las relaciones de vecindad entre elementos, relaciones que constituyen series.¹⁷ A diferencia del espacio estudiado por los fenomenólogos (y por Bachelard, a quien también cita Foucault), "espacio del adentro" (*espace du dedans*), es calificable como "espacio del afuera" (*espace du dehors*) (ibíd.,754). Se trata del espacio en que vivimos, donde se desarrolla nuestro tiempo y nuestra historia:

...no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior se podrían situar los individuos y las cosas. No vivimos en el interior de un vacío que se colorearía de diversas tonalidades, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen unos emplazamientos irreductibles entre sí y absolutamente imposibles de superponer. ("Des espaces autres", en DÉ,IV,755)

Este espacio que no es la negación del tiempo, que tampoco es reductible a él, sin embargo, posee una historicidad propia. A menudo, Foucault ha hablado de una "historia del espacio". Ésta es correlativa a una "historia de los poderes" que estudiaría el espacio desde el punto de vista político.¹⁸ La historicidad del espacio designa el hecho de que una sociedad dispone el espacio inscribiendo en él unas relaciones de fuerza.¹⁹ En la respuesta a las preguntas de la revista *Herodote* sobre la geografía, Foucault ha puesto de manifiesto cómo el uso de conceptos espaciales le ha permitido analizar las relaciones político-estratégicas que existen entre poder y saber, allí donde el análisis en términos de temporalidad continua sólo veía transformaciones de la

16 Cfr. "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ,34 (en ed. esp., MP,117-8). Sobre la idea de que la historia continua es el correlato de la función fundadora del sujeto, véase: "Réponse au Cercle d'épistémologie", en DÉ,I,730-1 (en ed. esp., AMF, 268-9); AS, 21-2, 265 (ed. esp., 19-20, 341, resp.).

17 Cfr. "Des espaces autres", en DÉ,IV,753.

18 Ver "L'œil du pouvoir", en DÉ,III,192 (en Bentham, J., *Le Panoptique*, ed. cit., pp.9-31). Ver además, sobre la historia del espacio: "Des espaces autres", en DÉ,IV,753; "La scène de la philosophie", en DÉ,III,576-7.

19 Cfr. "La scène de la philosophie", en DÉ,III,576-7.

conciencia.²⁰

La pérdida de la función privilegiada de la temporalidad en favor de la espacialidad significa que el tiempo deja de cumplir, según nuestra interpretación, la función ontológica fundamental que le era asignada por Kant, Hegel o Heidegger. No hay una temporalidad originaria en Foucault. El tiempo no posee un papel constituyente (ni autoconstituyente, como en Hegel), sino que, al igual que el sujeto, es constituido. El tiempo es constituido a partir de prácticas en interrelación, de lo que hemos visto antes puede ser llamado el "espacio del afuera". Pero que la realidad del tiempo sea derivada respecto al espacio quiere decir, además, que éste adopta en cierto modo una *función ontológica* análoga a la asignada al tiempo en las filosofías del sujeto. Pero no hay que olvidar que, ahora, el espacio no es el opuesto dialéctico del tiempo y que, por tanto, la ontología que funda no está montada sobre un concepto parmenídeo de ser, negación del devenir y de la historia, sino que es una "ontología histórica". No es, por supuesto, este espacio la mera pasividad del dato sensible, ni la facticidad histórica. Pero tampoco es un espacio originario que se diferencie por obra de la actividad espontánea del sujeto, ni de ningún principio que, como él, sea instancia de síntesis (la negatividad dialéctica). El espacio, como ámbito "exterior" al sujeto, es un espacio de diferencias irreductibles. El espacio mismo es "diferenciante". Es lo que Foucault ha llamado distancia (*distance*):

La distancia está por debajo del espacio y del tiempo.²¹ No es ni presencia ni ausencia de la cosa. Pertenece a la mirada (y parece imponerse desde el exterior a las cosas) pero también está en el corazón de la cosa. Es una espacialidad más profunda que la del mundo o las palabras.²² La distancia es la "relación universal" en que las cosas aparecen:

ella es más bien la relación universal (*l'universel rapport*), la muda, laboriosa e instantánea relación por la cual todo se anuda y se desanuda, por la cual todo aparece, brilla y se extingue, por la cual en el mismo movimiento las cosas se dan y escapan. ("Distance, aspect, origine", en DÉ,I,276; en *Théorie d'ensemble*, pp. 16-7)

La distancia restaura (*ramene*) el tiempo, pero no en un espacio en el que pudiéramos recorrer sus formas sucesivas, sino en una "dimensión sagital", como flechas que lo atraviesan en una superposición vertical (en la

²⁰ Cfr. "Questions à Michel Foucault sur la géographie" (publicado originalmente en *Herodote*, enero-marzo 1976, n°1, pp.71-85), en DÉ,III,33.

²¹ Cfr. "Distance, aspect, origine" (aparecido en *Critique*, nov. 1963; reeditado en Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, pp. 13-26; cfr. p.23), en DÉ,I,282.

²² Cfr. "Le Mallarmé de J.-P. Richard" (aparecido en *Annales*, n° 5, sep.-oct. 1964, pp. 996-1004; cfr. p. 1003), en DÉ,I,435.

que el pasado no es ni el suelo sobre el que estamos, ni aquello a lo que hemos de llegar a través de la memoria).²³ Se trata de un tiempo que está ordenado según el juego del aspecto (*aspect*), tiempo indeterminado, relativo, constituido más por una red espacial que temporal. Distancia y aspecto están, según Foucault, ligados de manera más estrecha que el espacio y el tiempo. El aspecto no ofrece el tiempo mismo, sino "el movimiento de su *venida (venue)*" (DÉ,I,282; en *Théorie. d'ens.*, p. 24). La distancia no ofrece "las cosas en su lugar, sino el movimiento que las *presenta* y las hace pasar" (loc.cit.).

Distancia y aspecto parecen ser los sustitutos de la pareja dialéctica espacio/tiempo. Designan el aspecto productor de realidad que poseen prácticas, relaciones de poder, acontecimientos. Los procesos de objetivación y subjetivación estudiados en la primera parte de este trabajo encuentran aquí su condición de posibilidad. No se trata de una constitución trascendental, ya que las prácticas designan el elemento de una exterioridad material irreductible a ningún principio subjetivo. La función constituyente del espacio, así entendido, se realiza en el lenguaje, ámbito donde, según se vio anteriormente, se anudan saber y poder de forma productiva. Desde este punto de vista se podría afirmar que no existe la realidad, sino sólo el lenguaje.²⁴ El espacio-distancia es lo que, en el lenguaje, "marca" o "da lugar a" la realidad de lo que no existe: locura, sexualidad, etc.²⁵

La distancia, afirma Foucault, es el alejamiento (*éloignement*) propio del lenguaje, por el cual éste se dispersa, se despliega y se abre. No es la distancia que el lenguaje mantiene respecto de las cosas, sino que "el lenguaje es la distancia de las cosas (*le langage, c'est leur distance*), la luz en que ellas

23 Cfr. artículo citado, en DÉ,I,276 (en *Théorie d'ensemble*, p.17): "Esta torsión tiene la propiedad maravillosa de restaurar el tiempo: no para hacer cohabitar sus formas sucesivas en un espacio susceptible de recorrerse (*espace de parcours*) (como en Robbe-Grillet) sino para dejarlas llegar en una dimensión sagital, -flechas que atraviesan el espesor ante nosotros. O incluso, llegan desde arriba (*viennent en surplomb*), no siendo el pasado ya el suelo sobre el que estamos, ni un ascenso hacia nosotros en la forma del recuerdo, sino al contrario *sobreviniendo* a pesar de las más viejas metáforas de la memoria, llegando del fondo de la distancia tan próxima y con ella: el pasado adopta una estatura vertical de superposición en que lo más antiguo es paradójicamente lo más cercano a la cima, línea divisoria (*ligne de faîte*) y línea de fuga (*ligne de fuite*), alto lugar del trastocamiento (*renversement*)."

24 Cfr. "Débat sur le roman" (aparecido en *Tel Quel*, nº 17, primavera 1964, pp. 12-54; cfr. p. 45), en DÉ,I,380: "...la realidad no existe, no existe más que el lenguaje...".

25 Ver, sobre "marcar" (*marquer*): "Naissance de la biopolitique", cinta magnetofónica del curso de 1979 en el Collège de France, París, Seuil, 1989, cara 2, casi al final: "La pareja (*couplage*) serie de prácticas y "régimen de verdad" forman un dispositivo de saber/poder que marca (*marque*) efectivamente en lo real lo que no existe (como real, como dependiendo de, o perteneciendo a, un régimen legítimo de verdadero o falso) y lo somete legítimamente a la separación verdadero/falso". Para "dar lugar" (*donner lieu*), ver "Distance, aspect, origine", en *Théorie d'ensemble*, ed. cit., p.24; en DÉ,I,283.

son y su inaccesibilidad, el simulacro en que se da solamente su presencia" ("Distance, aspect, origine", en DÉ,I,280; *Théorie d'ensemble*, 22). Es este espacio el que hace que el lenguaje hable, espacio que es común al lenguaje y a las cosas.²⁶ En estar "tejido de espacio" reside el poder del lenguaje.²⁷ La distancia es una abertura interior al lenguaje.²⁸ Pero esta abertura interior no reúne al lenguaje en ningún punto, sino que pertenece a su dispersión:

Es que la separación de la distancia y las relaciones del aspecto no dependen ni de la percepción, ni de las cosas, ni del sujeto, ni tampoco de lo que se designa ordinaria y curiosamente como el "mundo"; pertenecen a la dispersión del lenguaje (a este hecho originario por el cual no hablamos nunca en el origen, sino en lo lejano). ("Distance, aspect, origine", *Théorie d'ensemble*, p. 24; DÉ,I,283)

La distancia no es el camino de ninguna reconciliación, sino que es pura amenaza (*menace*), pero no la de ningún peligro concreto, sino la amenaza de su retirada y de su propia ausencia.²⁹ Es el hueco dejado por el origen ausente cuya retirada establece una de las condiciones de imposibilidad del pensamiento moderno.³⁰ Por eso, este espacio no revela nunca su esencia, no puede ofrecerse como presencia positiva.³¹ La abertura del lenguaje es un vacío, pero no laguna, es la ausencia de ser (*absence d'être*) que hace del lenguaje algo exterior: "el lenguaje es este vacío, este exterior en el interior del cual no deja de hablar: 'el eterno resbalar (*ruissellement*) del afuera'".³²

26 Cfr. "Le langage de l'espace", en DÉ,I,407,409 (en *Critique*, n° cit., pp.379-380); "Guetter le jour qui vient" (aparecido en *N.R.F.*, n° 130, oct. 1963, pp.709-716; cfr. p. 713), en DÉ,I,265.

27 Cfr. "Le langage de l'espace", en DÉ,I,411 (en *Critique*, p. 381).

28 Cfr. "Le langage à l'infini" (aparecido en *Tel Quel*, núm. 15, otoño 1963, pp. 44-53; cfr. pp. 45, 48, 52), en DÉ,I,251, 255, 259-260; "Guetter le jour qui vient", en DÉ,I,266 (en *N.R.F.*, p.714).

29 Cfr. "Guetter le jour qui vient", en DÉ,I,266 (en *N.R.F.*, pp. 714-5).

30 Cfr. "Distance, aspect, origine", en DÉ,I,283-4 (en *Théorie d'ensemble*, p.25). Sobre la retirada del origen como rasgo del pensamiento moderno, véase: MC, cap. IX, §6 (pp. 339 ss.; ed.esp., 319 ss.).

31 Cfr. "La pensée du dehors", en DÉ,I,526 (en ed.esp. p.34).

32 "Distance, aspect, origine", en DÉ,I,284 (en *Théorie d'ensemble*, p. 25); Cfr.también: RR,25 -"vacancia absoluta de ser"- (ed.esp.,28), 28 -"eclipse del ser- (ed.esp.,30).

La distancia es, como abertura y vacío, algo que está "en el centro" del lenguaje. Así lo plantea *Raymond Roussel* (1963). Pero, que sea interno y central al lenguaje, no quiere decir que esconda un secreto silencioso; como en el lenguaje de Roussel, este vacío es la incertidumbre ubicada en la superficie,³³ la inquietud del propio lenguaje.³⁴ Esta ausencia de ser en el lenguaje es la carencia (*manque*), "rica miseria" (*riche pauvreté*), que hace posible que la realidad aparezca: "vemos las cosas porque las palabras son deficientes; la luz de su ser es el cráter inflamado donde el lenguaje se desploma" (RR, 209; ed. esp., 188). Es la ausencia en la que *Histoire de la folie* ponía la condición de posibilidad de la historia.³⁵

La idea de un espacio concebido como exterioridad del lenguaje ha de ser entendida más allá de la oposición exterior/interior. En *L'archéologie du savoir* se refiere Foucault a cómo, desde esta oposición, en que se basan los análisis habituales del lenguaje, lo exterior es concebido como simple contingencia o pura necesidad material, y lo interior como núcleo esencial en el que se depositaría la subjetividad fundadora.³⁶ Frente a esta forma de análisis que pretende descubrir el ser del hombre o su subjetividad, la arqueología pretende "hacer que se manifieste lo otro y lo exterior" (AS, 172; ed. esp., 223), analizando los enunciados-acontecimientos "en la forma sistemática de la exterioridad" (ibíd., 158; ed. esp., 204). Pero se trata de restituir la dispersión de los acontecimientos en una exterioridad que no remite a ninguna forma opuesta de interioridad.³⁷ Esta exterioridad no dialéctica podría ser llamada "neutralidad", piensa Foucault, si no fuera porque esta palabra está demasiado cargada de las resonancias fenomenológicas por las que se podría entender como puesta entre paréntesis de toda posición de existencia (cuando se trata de todo lo contrario: devolver al lenguaje su existencia histórica negada). La neutralidad designa la puesta

33 Cfr.: RR, 19 (ed. esp., 20); cfr. tb. 24 ("blanco inserto en el lenguaje") (ed. esp., 27), 26, 28, 50, 207, 208-210 (ed. esp., 28, 30, 50, 186, 188-9, respectivamente). Ver además, "Le Mallarmé de J.P. Richard", en *DÉ*, I, 433 ("vacancia central") (en *Annales*, p. 1001).

34 Cfr. RR, 209 (ed. esp., 187).

35 Ver el prefacio a la primera edición, pp. V, VI: "Es este 'menos' lo que hay que interrogar, liberándolo de golpe de todo matiz peyorativo. Desde su formulación originaria, el tiempo histórico impone silencio a algo que no podemos aprehender más tarde más que bajo la forma del vacío, de lo vano, de la nada. La historia no es posible más que sobre el fondo de una ausencia de historia, en medio de este gran espacio de murmullos que el silencio acecha, como su vocación y su verdad..." (p. V).

36 Cfr. AS, 158-9 (ed. esp., 204-5).

37 Cfr. ibíd., 159 (ed. esp., 206).

entre paréntesis del otro lado de la oposición dialéctica (el lado de la interioridad) o, si se quiere, la afirmación de una relación de ausencia infinita, como la entiende Blanchot.³⁸ Considerar el lenguaje como "exterioridad neutral" supone, según Foucault: tratar los acontecimientos enunciativos, no como rastro de otra cosa (de una historia más fundamental que éstos ocultaran -historia de la razón o de la verdad), sino como "dominio práctico que es autónomo" (AS,160; ed.esp.,206): el lenguaje no es el lugar de la verdad; considerar el dominio enunciativo, no como referido al sujeto (individual, colectivo o trascendental), sino como campo anónimo que define el lugar de los sujetos: el sujeto no es el fundamento del lenguaje;³⁹ darse cuenta de que las transformaciones, derivaciones y series sucesivas de los acontecimientos enunciativos no obedecen a la temporalidad de la conciencia: el lenguaje no es el lugar de la temporalidad (al menos la del sujeto).⁴⁰ La arqueología, pues, al analizar el lenguaje como exterioridad, pretende borrar su referencia al *cogito*.⁴¹ Precisamente, al no referirse a él, sino a prácticas históricas, se separa de las filosofías del conocimiento.⁴²

La idea de un lenguaje vertido al exterior, que es él mismo, ha sido desarrollada por Foucault en un texto de 1966, dedicado a M. Blanchot, "La pensée du dehors". En el "lenguaje del afuera" está excluido el sujeto. Éste no es más que la inexistencia, el vacío, en el que el lenguaje se derrama (*épanche*):⁴³ "el ser del lenguaje es la visible desaparición (*effacement*) del que

38 "La relación neutra, relación sin relación, puede incluso dejarse indicar de otra manera: la relación del uno a la otra es doblemente disimétrica. Lo hemos reconocido varias veces. Sabemos -por lo menos presentimos- que la ausencia entre uno y otra es tal que las relaciones, si pudieran desplegarse, serían las de un campo no isomorfo en que el punto A estaría distante del punto B una distancia distinta que la que separaría al punto B del A, distancia que excluye la reciprocidad y que presenta una curvatura cuya irregularidad llega hasta la discontinuidad." (Blanchot, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 104).

39 Cfr. también "La volonté de savoir", resumen del curso de 1970-1971 en el Collège de France, en RC, 11.

40 Cfr. AS, 160 (ed esp., 207).

41 Cfr. *ibíd.*, 161 (ed.esp., 207).

42 Cfr. *ibíd.*, 251 (ed.esp., 324).

43 Cfr. "La pensée du dehors" (originalmente aparecido en *Critique*, nº 229, junio 1966, pp. 523-46), en DÉ,I,519 (ed.esp. p.11). Cfr. también p. 537 (el sujeto es un pliegue gramatical; desaparición del sujeto hablante) (ed.esp., 74, 75). Se puede ver además sobre el tema de un lenguaje sin sujeto: "Le Mallarmé de J.-P. Richard", en DÉ,I,432-4 (en *Annales*, pp. 966-1004); "Guetter le jour qui vient", en DÉ,I,264-266 (en *N.R.F.*, pp. 709-716); "Le langage de l'espace", en DÉ,I,408.

habla" (DÉ,I,537; ed.esp.,75). Pero la exclusión del sujeto no es una simple elección de estilo literario, sino expresión de la "hiancia" (*béance*) en que se encuentra el pensamiento actualmente: "el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto" (ibíd.,521; ed.esp.,16). Hay una incompatibilidad entre el lenguaje y la conciencia de sí.

Esta "extraña relación" (*étrange rapport*), como es llamada en "La pensée du dehors", entre lenguaje y sujeto, ha sido puesta de manifiesto en *Les mots et les choses*. Ella es el desafío al que está enfrentado el pensamiento actual: intentar pensar, "sin discontinuidad ni contradicción", el ser del hombre y el ser del lenguaje. Foucault reconoce que puede que esa relación sea una "hiancia imborrable" (*innefaçable béance*), precisamente en la cual existimos y hablamos.⁴⁴ Según Foucault, la *episteme* moderna, en la cual estamos todavía, se formó tras disociarse y desaparecer el reinado de la representación (en la cual se alojaba el lenguaje) que dominaba la *episteme* clásica, lo que obligó al lenguaje a fragmentarse y desplazarse hacia el ámbito de la objetividad. La aparición del hombre en el campo del saber sólo ha sido posible en la *episteme* moderna por esta desaparición correlativa del lenguaje. Actualmente, el resurgimiento de la cuestión del ser del lenguaje como fundamental en la literatura (Mallarmé), la filosofía (Nietzsche) y en algunas disciplinas formalizadoras como la lingüística (así como la etnología y el psicoanálisis), es signo de una "reunificación" posible del lenguaje. Pero la "extraña relación" entre el lenguaje y el hombre debe entenderse como una "no-relación": la unificación del lenguaje es, al mismo tiempo, la desaparición del hombre de los confines de la *episteme*.⁴⁵ El lenguaje, como exterioridad, no es otra cosa que la realidad vista desde "el vacío del hombre desaparecido" (MC,353; ed.esp.,333), aunque este vacío, como quiere Foucault, no haya de ser interpretado como carencia, sino como la apertura de un espacio donde se puede pensar de nuevo. Pensar el acontecimiento se revela, a un tiempo, tarea de pensar en y desde el vacío dejado por el hombre. Pero pensar esa realidad no humana es algo que, todavía, sin embargo, nos parece aberrante y paradójico:

Esta cuestión consistiría en preguntarse si realmente existe el hombre. Se cree

⁴⁴ Cfr. MC, 350 (ed.esp., 329). La traducción española de esta obra dice "hueco imborrable". Hemos optado por la traducción de *béance* que emplea el traductor español de "La pensée du dehors", a partir de la sustantivación del adjetivo *béante* ("que contiene hiatos").

⁴⁵ Cfr. MC, 315-7, 349-350, 397-398 (ed.esp., 296-297, 329, 374, respectivamente). Sobre la "no-relación", véase: "Ceci n'est pas une pipe", (aparecido en *Les Cahiers du chemin*, nº 12, enero 1968, pp. 79-105), en DÉ,I,640, 644 (ed. esp., traducción de una versión aumentada de este texto -publicada por Fata Morgana, Montpellier, 1973- pp. 39, 53); Blanchot, M., *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 6-7, 73, 309. Según Deleuze, la idea de no-relación es también de Blanchot: "¿Cómo explicar que, tanto para Foucault como para Blanchot, la no relación siga siendo una relación, e incluso una relación más profunda?" (*Foucault*, ed. cit., p. 91).

que es hacer paradojas suponer, un solo instante, *lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera*.(...) Nosotros que nos creemos ligados a una finitud que sólo nos pertenece y que nos abre, a través del conocer, la verdad del mundo, ¿no habría que recordarnos que estamos atados a la espalda de un tigre? (MC,332-3; ed.esp.,313; subrayado nuestro)

Frente al privilegio de la temporalidad y a la reducción del ser a tiempo, propios de la metafísica, Foucault acuña, pues, un concepto de ser como espacialidad. El espacio-distancia es la ausencia y el vacío que yacen en el fondo mismo de las cosas. Hasta las realidades más materiales están hechas de este vacío.⁴⁶ El espacio-distancia se halla también en el lenguaje: es la separación de -y la parte común a- las palabras y las cosas que hace posible el lenguaje y el pensamiento. El espacio es la extraña alianza de enunciabilidad y visibilidad que -en las obras del "período arqueológico": *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*, así como *Raymond Roussel* y *Ceci n'est pas une pipe*, fundamentalmente- Foucault considera constituyente de "dominios de experiencia" ("campos de enunciabilidad" y "campos de visibilidad").⁴⁷ Este espacio que une y separa lo enunciable y lo visible, es el de su irreductibilidad, puesta de manifiesto, por ejemplo, en la "relación infinita" que mantienen el lenguaje y la pintura, "relación de exclusión", o "no-relación" que sólo imaginariamente podría romperse, como ocurre con el caligrama que Magritte intenta reconstruir en su *Ceci n'est pas une pipe*.⁴⁸

46 Es esta idea la que inspira, según Blanchot, el pensamiento de Joubert, hasta tal punto que, decía éste, si se apretara el mundo para hacer salir de él el vacío, el mundo no rellenaría siquiera la mano (ver Blanchot, M., *Le livre à venir*, París, Gallimard, 1959, p. 81).

47 Esta alianza de palabras y cosas designaba el elemento posibilitador, el *a priori* concreto de la "experiencia de la locura", la "mirada clínica" o la "experiencia del orden". Sobre este tema se puede ver: HF, 28 ss., 446 (ed.esp., vol I, 34 ss., vol II, 133); NC, VII-VIII, 94-5, 116, 122-3, 162, 170 (ed.esp., 4-5, 138, 167, 175, 225, 236, respectivamente); MC, 9, 10, 25, 58, 143-5, 149, 264 (ed.esp., 3, 4, 19, 50, 132-3, 138, 247, resp.); RR, 125 ss., 155-6 (ed. esp., 117 ss., 141); "Ceci n'est pas une pipe" (aparecido en *Les Cahiers du chemin*, n° 2, 15 de enero de 1968, pp. 79-105), en DÉ, I, 638-644, 650 (ed.esp., 32-49, 79-80). Lo que en estas obras se planteaba en términos de "arqueología del saber", creemos, está en el núcleo de la ontología histórica que Foucault desarrollará en sus últimos escritos, y directamente relacionado con los escritos tempranos sobre literatura.

48 Sólo un caligrama podría ligar lo visible y lo enunciable en un único espacio, rompiendo el vacío existente entre palabra y cosa, al imaginar un discurso que figura y una imagen que habla. Una pintura como la de Magritte (en concreto, su pintura "ceci n'est pas une pipe"), podría interpretarse como la reconstrucción de un caligrama cuya finalidad es pervertir las relaciones tradicionales entre palabra e imagen: mostrar, a través de la sustitución de la semejanza (ligada a la representación y generadora de afirmaciones que acaban siendo discursivas) por la similitud (ligada a la repetición, no referida a ningún modelo y, vinculada, por tanto al simulacro), que la ausencia de lugar común es, no simple incompatibilidad, sino una forma determinada de relación. Así, es posible una representación cuya similitud con lo

Foucault retoma de Blanchot el tema de que "hablar no es ver".⁴⁹ El espacio ontológico no es una distancia medible que pueda ser reducida al servir de medio de contacto -y, paradójicamente, de elemento de intermediación-, como en la visión, entre lo visto y el ojo que ve: "Ver es entonces aprehender *inmediatamente* a distancia... inmediatamente a distancia por la distancia".⁵⁰ Se trata de la distancia irreductible que instauro el lenguaje -no el lenguaje de la desvelación que se presenta, realmente, como una visión liberada de las limitaciones de la óptica- y que se pone de manifiesto en la fascinación de la imagen onírica o literaria: "...la fascinación se produce cuando, lejos de aprehender a distancia, somos captados (*saisis*) por la distancia, investidos por ella" (ibíd., p. 41). La distancia se convierte en "exorbitante", "dejándonos en suspenso" -"fuera de" o "más acá de"- lo visible y lo invisible. El espacio-distancia señala una presencia que no es del orden de la luz, desvelamiento u ocultación:

Lo que nos fascina nos quita nuestro poder de dar un sentido, abandona su naturaleza "sensible", abandona el mundo, se retira más acá del mundo y nos atrae allí, no se revela ya a nosotros y sin embargo *se afirma en una presencia*

representado no supone referencia lingüística alguna, referencia que permitiría pasar del espacio hablado al espacio contemplado por recurso al artificio del nombre. Esta situación se establece por la aserción "esto no es una pipa", discurso que une figuras y palabras en el vacío de su diferencia, haciendo imposible una superficie común a ambas. Esta frase "esquiva el fondo de discurso afirmativo en el que descansaba tranquilamente la semejanza", socavando la identidad de lo semejante, pero abriendo la repetición indefinida de lo similar en lo similar (véase "Ceci n'est pas une pipe", en *DÉ*, I, 639, 640, 644 -ed. esp., 35, 38, 53). En el mismo sentido, *Les mots et les choses* planteaba la irreductibilidad de lo visible y lo enunciable: "No es que la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se esforzara en vano en recuperar. Son irreductibles la una a la otra: por bien que se diga lo que se ve, lo visto no se aloja nunca en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, a través de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en que ellas resplandecen no es el que despliegan los ojos, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis" (*MC*, 25; ed. esp., 19). En esta obra se plantea asimismo la posibilidad de un lenguaje desvinculado de la función representativa: "Si se quiere mantener abierta la relación del lenguaje y de lo visible, si se quiere hablar no contra su incompatibilidad, sino a partir de ella, de manera que queden lo más próximos el uno del otro, entonces hay que borrar los nombres propios y mantenerse en lo infinito de la tarea. Es quizás por el intermedio de este lenguaje gris, anónimo, siempre meticuloso y repetitivo por ser demasiado amplio, como la pintura, poco a poco, alumbrará su claridad" (loc. cit.).

⁴⁹ Un texto de Blanchot, contenido en *L'entretien infini*, se titula precisamente "Parler, ce n'est pas voir" (ed. cit., pp. 35-45). Emulando este título, seguramente, Foucault titula la última parte de *Ceci n'est pas une pipe*, "Pintar no es afirmar" (*Peindre, n'est pas affirmer*). Sobre la relación de Foucault y Blanchot en este punto, se puede ver Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., p. 91.

⁵⁰ Blanchot, M., "Parler, ce n'est pas voir", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 39. Sobre esto mismo, ver también "La solitude essentielle", en *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, pp. 28-9.

*extraña al presente del tiempo y a la presencia en el espacio.*⁵¹

El espacio-distancia es el lugar vacío en que todo está presente en su nulidad. En él se afirma la única presencia inmediata, que se nos da en la forma de la imposibilidad; el espacio es este mismo intervalo sin merma, relación de ausencia infinita (que por tanto no mediatiza) con lo inmediato de la presencia:⁵² presencia como ausencia, como afuera instalado en el corazón de cada cosa. El "vértigo del espaciamento", como lo llama Blanchot,⁵³ es el presente de la muerte donde aparece un impersonal Él (*Il*), un Se (*On*) anónimo, para el que todo se presenta en su no-humanidad, único sujeto sin rostro de un lenguaje sin sujeto que sólo dice el afuera.⁵⁴

El lenguaje del afuera "da lugar" (*donne lieu*) a lo que -afirma Foucault- se podría llamar con la "palabra neutra" de "experiencia".⁵⁵ No es una experiencia originaria, sino la que resulta de la ausencia del origen, no es una

51 Blanchot, M., "La solitude essentielle", en op. cit., p. 29. En "Parler, ce n'est pas voir": "Allí, no se trata de que las cosas se muestren, se escondan, tanto menos que estos movimientos serían juegos de luz. Y en la palabra que responde a la espera, *hay una presencia manifiesta que no es el gestarse del día*, un descubrimiento que descubre antes de todo *fiat lux*, descubriendo lo oscuro por ese desvío (*detour*) que es la esencia de la oscuridad" (en op. cit., p. 43). Los subrayados son nuestros. Como se verá más adelante, lejos de intentar hacer visible lo invisible, sometiéndose de ese modo a la exigencia óptica del pensamiento metafísico, Foucault acepta como tarea crítica del pensamiento "ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible".

52 "...la presencia inmediata es presencia de lo que no podría estar presente, presencia de lo no-accesible, presencia que excluye o desborda todo presente. Esto quiere decir que lo inmediato, desbordando infinitamente toda posibilidad presente por su presencia misma, es presencia infinita de lo que queda radicalmente ausente, presencia siempre infinitamente otra en su presencia, presencia de lo otro en su alteridad: no-presencia. (...)...si lo inmediato es presencia de lo que, desbordando, excluyendo todo presente, es infinitamente ausente, la única relación con lo inmediato sería una relación que reserva una ausencia infinita, intervalo que, sin embargo, no mediatizaría (no debería nunca hacer la función de intermediario)." ("Le grand refus", en *L'entretien infini*, ed. cit., p. 54).

53 Véase: *L'espace littéraire*, ed. cit., p. 28 y *L'entretien infini*, ed. cit., p. 66.

54 En Foucault se pueden encontrar las siguientes referencias a la idea de sujeto impersonal: "Guetter le jour qui vient", en *DÉ*, I, 264-266 (en *N.R.F.*, pp. 709-716); "Le langage de l'espace", en *DÉ*, I, 408; "Le Mallarmé de J.-P. Richard", en *DÉ*, I, 432-4 (en *Annales*, pp. 966-1004); "La pensée du dehors", en *DÉ*, I, 537 (ed. esp., 76). En Blanchot, ver: *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, pp. 21, 23, 27-8, 42, etc.

55 Cfr. "Distance, aspect, origine", en *DÉ*, I, 283 (en *Théorie d'ensemble*, p. 24): "Y el lenguaje que muestra esta profunda pertenencia [de distancia y aspecto] no es un lenguaje de la subjetividad; se abre y, en sentido estricto, "da lugar" a algo que se podría designar con la palabra neutra de experiencia."

experiencia prelingüística, sino la que se instituye en el lenguaje y nos hace pensables las cosas. Es, como la experiencia interior de Bataille, una experiencia no experimentada por ningún yo, ni vivencia ni estado anímico: "experiencia de la no-experiencia".⁵⁶ Este concepto de experiencia, asumido por Foucault, expresa y contiene la idea de un lenguaje y una realidad no-antropológicos, idea que estando presente ya en los primeros escritos de Foucault va a permanecer como el centro de la investigación histórico-crítica dirigida al ámbito de los acontecimientos. El sujeto de esta experiencia no es el individuo, sino, como se establecerá explícitamente a partir de *Surveiller et punir*, la práctica colectiva, la práctica en plural, el "régimen de prácticas" en que el poder funciona como algo anónimo.⁵⁷ Como se ha visto anteriormente, las prácticas forman "juegos de verdad" que son el *a priori* histórico que constituye la experiencia. La alianza definida por el espacio-distancia que unía y separaba lo visible/enunciado, palabras y cosas, constituyendo de ese modo la experiencia (según las "obras arqueológicas"), es reinterpretada en términos de dispositivo de poder/saber y de juego de verdad. La experiencia se entiende, de ese modo, como formada por tres ejes: saber, poder y sujeto; es la correlación entre estos tres ámbitos.⁵⁸

La historia foucaultiana tiene por objeto la experiencia así entendida: la experiencia tiene historia. Que la temporalidad de esta historia no sea la del sujeto, sino más bien una temporalidad constituida por el "espacio del afuera", quiere decir que esa historia tiene por tarea, mostrar la emergencia completamente eventual -detrás de la cual no hay ninguna naturaleza, ninguna necesidad y, por tanto, emergencia en que sólo aparece una ausencia infinita- de modos de objetivación y de subjetivación, ambos definidores de campos de experiencia que se producen a partir de los regímenes prácticos. La experiencia histórica no es, por tanto, la de un individuo, pero sin embargo, la forma de constitución de los sujetos es un elemento integrante esencial de esa experiencia. Paradójicamente al ser la historia de una experiencia sin sujeto, la historia foucaultiana es también historia de la subjetividad, "historia externa de la subjetividad".⁵⁹ La constitución histórica de los sujetos dentro de

56 Así la describe Blanchot en el texto "L'expérience-limite", publicado en *L'entretien infini*, ed. cit., ver p. 311.

57 Sobre la idea de anonimato del poder véase: *SP*, 179, 222 (ed. esp., 182, 223); "La poussière et le nuage", en *DÉ*, IV, 17 (en *L'impossible prison*, p. 37); *VS*, 125 (ed. esp., 115-6).

58 Cfr. *UP*, 10 (ed. esp., 8).

59 Así la designa en "A verdade e as formas jurídicas", en *DÉ*, II, 585 (ed. esp., *VFJ*, 83). Acerca de la "historia de la subjetividad, véase: "Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, ed. cit., pp. 297

juegos de verdad es la operación por la que las relaciones de poder, entendidas como formas de gobierno (*gouvernement*), definen la dimensión neutra, más allá de lo interior y lo exterior, en que la experiencia abre la presencia de las cosas (la relación de conocimiento que el sujeto establece con las cosas), la presencia a sí mismo (la relación a sí del sujeto *-rapport à soi*) y la relación a los demás (*rapport aux autres*). Se entiende, entonces, que Foucault no considere como problema fundamental el poder, sino el sujeto.⁶⁰ Esta constitución histórica de los sujetos en un campo de experiencia es correlativa de lo que antes hemos designado como la "función ontológica del espacio". Se trata de una constitución no-trascendental de los objetos que es, al mismo tiempo, constitución de la propia relación a sí mismo del sujeto, en el ámbito exterior de las prácticas sociales y por efecto de ellas (de las formas de gobierno).

La ontología negativa se muestra, al aparecer como historia de la experiencia, como una ontología histórica. La idea de una historia de la subjetividad y el proyecto iniciado en *Histoire de la sexualité* de una historia del cuidado de sí (*souci de soi*) no deben, por tanto, entenderse como una reubicación del sujeto en un papel fundamentador o constituyente. El sujeto de *Histoire de la sexualité* es también un sujeto constituido a través de ciertas prácticas históricas (*pratiques de soi*). Desde ese punto de vista hay que entender el análisis de las "tecnologías del yo", en las cuales se enmarcan las técnicas de vida (*techné tou biou*) griegas, y la idea de una "estética de la existencia", como puesta en juego de prácticas que pretenden operar, transformar, constituer el sí mismo como sujeto ético. Su identidad está también abierta al exterior; su interioridad es algo derivado del espacio del afuera.⁶¹ Foucault ha hecho este descubrimiento, dicho con las palabras que él

8. Ver también "Subjectivité et vérité", resumen del curso 1980-81 en el Collège de France, en *RC*, 134-5.

60 Cfr. sobre ello: "Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet", en op. cit., pp. 297-8; "Foucault" (artículo firmado con el pseudónimo de M. Florence), en *DÉ*, IV, 633-4 (en *Dictionnaire des philosophes*, pp. 942-3): allí confiesa que el hilo conductor de sus análisis es el constituido por las relaciones entre sujeto y verdad. Los juegos de verdad son, como lo afirma la introducción a *L'usage des plaisirs* (p. 12), junto con el sujeto, el elemento en que se se articulan los tres ejes de la experiencia. Ver además: "What is Enlightenment?", en *DÉ*, IV, 576 (en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., p. 49); "Technologies of the Self" (aparecido en Hutton, P.H., Gutman, H., Martin, L.H., -ed.-, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachussets Press, 1988, pp. 16-49), en *DÉ*, IV, 785 (ed. esp., *TY*, 49).

61 Así puede leerse este texto de *L'usage des plaisirs*: "Toda acción moral, es verdad, comporta una relación a lo real donde ella se efectúa y una relación al código al cual se refiere; pero implica también una cierta relación a sí; ésta no es sólo "conciencia de sí", sino constitución de sí como "sujeto moral", en la cual el individuo circunscribe la parte de él mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación al precepto que

mismo aplica a la experiencia romántica de la locura, "descubrimiento de que, en el hombre, el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto..." (HF,537; ed.esp. vol II,273).

La crítica de Foucault al humanismo y a la filosofía del sujeto asociada a él, en contra de lo que algunos textos de *Les mots et les choses* pudieran hacer pensar, no consiste en afirmar que podemos prescindir del sujeto o "liquidarlo". Foucault pone en cuestión un pensamiento que da al hombre el papel de sujeto soberano del discurso y de la historia. Y lo hace mostrando que "tiene una historia", que es producto, y no instancia originaria, que es una "figura reciente" en el ámbito del saber. Derrida tiene razón cuando afirma que, en el caso de la "crítica" de Foucault al sujeto,

se trata quizás de una historia de la subjetividad que, a pesar de ciertas declaraciones masivas sobre la desaparición de la figura del hombre, no ha consistido ciertamente en "liquidar" el Sujeto.(...) Para estos tres discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para algunos de los pensamientos que ellos privilegian (Freud, Marx, Nietzsche), el sujeto es quizás reinterpretado, resituado, reinscrito, no es ciertamente "liquidado".⁶²

Sin embargo, la reinterpretación que hace Foucault del concepto filosófico de sujeto, al mostrarlo como figura histórica que define nuestra modernidad, se sitúa en los límites que la circunscriben e investiga las posibilidades que, quizás ya al otro lado, se le abren.

B. Historia y verdad.

La historia foucaultiana es la historia de una experiencia "sin sujeto", o, si se quiere, de una subjetividad no constituyente, sino constituida, experiencia y subjetividad que se forman en el interior de juegos de verdad que están correlacionados con conjuntos de prácticas. Experiencia y sujeto son históricos, al igual que los juegos de verdad. Pero de nuevo surge la cuestión:

sigue, se fija un cierto modo de ser que valdrá como realización (*accomplissement*) moral de sí mismo; y para hacer esto, actúa sobre sí mismo, emprende la tarea de conocerse, se controla, se experimenta, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; no hay conducta moral que no apele a la constitución de sí mismo como sujeto moral; y tampoco hay constitución del sujeto moral sin unos "modos de subjetivación" y sin una "ascética" o unas "prácticas de sí" que los apoyen" (p. 35). Ver además: UP, 12, 16-19, 33, 36, 155-6; SS, 57-9, 65-9, 84, etc.; RC, 133-4, 137.

⁶² Derrida, J., "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", entrevista con J.-L. Nancy, en *Cahiers Confrontation*, nº 20, invierno 1989, p.92.

¿cómo puede tener la verdad una historia? Si la historia foucaultiana es, según hemos visto, algo muy diferente de una fenomenología histórica, sea hegeliana o husserliana, ¿cómo entender el rótulo con el que Foucault nombra su trabajo, "historia de la verdad"?⁶³ Ya no quiere decir que la historia tenga que relatar el advenimiento progresivo de la verdad. Porque ahora, "verdad" quiere decir otra cosa. Pero ¿puede entenderse la verdad de una manera distinta sin negarla? y, además, ¿puede ser negada realmente la verdad? Se plantea -y estas preguntas sólo son muestra de ello- en relación con la historia, el problema filosófico de la verdad.

Debemos partir de la afirmación hecha por Foucault: "la historia no tiene sentido". Lanzada contra los modelos hermeneúico y dialéctico de inteligibilidad de la historia, esta afirmación no implica, sin embargo, la irracionalidad de la historia, o la demostración de la "imposibilidad de la reflexión histórica" como cree Sartre,⁶⁴ sino sólo la negación de la filosofía de la historia. La historia foucaultiana destierra la pregunta típica de la filosofía de la historia, que es la pregunta por el sentido de los acontecimientos, o si se quiere, la pregunta por el fin de la historia. En contra de lo que se pudiera pensar, esta pregunta es eludible y la idea de racionalidad no tiene por qué estar entretejida con ella.⁶⁵ Pero la razón principal de este abandono de la filosofía de la historia no es la imposibilidad de la razón humana de dar respuesta a aquella pregunta. No se trata de que el sentido, el fin de la historia, se nos escape por estar más allá de nuestras facultades racionales, sino que no hay tal cosa como un sentido de la historia diferente de la explicación histórica. La historia no existe, sólo hay historias. Como Veyne afirma, "la historia es sólo la respuesta a nuestras preguntas".⁶⁶ Que no exista una realidad singular llamada historia es la otra cara de la afirmación "todo es histórico". Esta tesis es el resultado de desterrar de la historia el primado del sujeto soberano. No hay instancia universal de síntesis en la historia foucaultiana. El principio teleológico no es empíricamente verificable, tampoco aplicable regulativamente, como Idea subjetiva que posee realidad

63 En *L'archéologie du savoir* afirma explícitamente que la arqueología no es una fenomenología histórica (cfr. p. 265; ed. esp., 342). Sobre la denominación "historia de la verdad", ver: "A verdade e as formas jurídicas", en *DÉ*, II, 541 ("historia externa de la verdad"), 551 ("historia política de la verdad"), 628 ("historia real de la verdad") (ed. esp., en *VFJ*, 17, 29, 150 resp.); *VS*, 81 ("historia política de la verdad") (ed. esp., 76); *UP*, 12-3 ("historia de la verdad") (ed. esp., 10).

64 Sartre, J.-P., "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, n°30, 1966, p. 87.

65 Ver Landgrebe, L., "El problema filosófico del final de la historia", en *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, p. 212.

66 Veyne, P., op. cit., p.33.

práctica en la orientación de la conducta humana, tal como era entendido en la historia kantiana.⁶⁷ La idea de temporalidad está en el núcleo de esta imposibilidad de concebir una unidad teleológica del acontecer: desde el momento en que se concibe una historicidad no constituida por la temporalidad del sujeto, sea la temporalidad del representar (Kant) o la del proyecto existencial (Heidegger), la idea de un fin de la historia y, con ella, la filosofía de la historia, deja de tener objeto.⁶⁸

La exclusión de la filosofía de la historia se hace, sin embargo, como hemos visto anteriormente, apelando a una ontología histórica según la cual, lo que llamamos real, emerge como resultado de regímenes prácticos que constituyen campos de experiencia. La historia de la locura, de la clínica o de la sexualidad, han mostrado, en el sentido indicado, la emergencia de esos objetos, no limitándose a narrar las diversas maneras de concebir una misma realidad histórica. La historia foucaultiana, por consiguiente, demarcándose de la filosofía de la historia, posee sin embargo un carácter filosófico innegable. Hacer la historia de las objetivaciones es plantearse el problema filosófico de la "objetivación de las objetividades" (*l'objectivation des objectivités*), abordado como "una crítica nominalista que se formula a través de un análisis histórico".⁶⁹ El positivismo que consistía en afirmar la dispersión irreductible de los acontecimientos no debe entenderse como una simple tesis de metodología historiográfica por la que afirmáramos la obligación de atenerse a los hechos históricos, o la necesidad de principios subjetivos para seleccionar, de entre esa masa ingente, cuáles van a ser considerados como tales. La historia que Foucault practica, si esta calificación tiene por sí misma algún sentido, es propiamente filosófica. Pero ¿puede una "filosofía histórica"

67 Ver *Crítica del juicio*, § 76: "...resulta que el concepto de la finalidad de la naturaleza, en sus productos, será un concepto necesario para el juicio humano respecto a la naturaleza, pero no un concepto concerniente a la determinación de los objetos mismos; por lo tanto, será un principio subjetivo de la razón para el Juicio, principio que, como regulativo (no constitutivo), vale, para nuestro *Juicio humano*, tan necesariamente como si fuera un principio objetivo." (trad. de M. García Morente, Ed. Porrúa, 1978, p. 343). Ver también: "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", octavo y noveno principios; Landgrebe, L., op. cit., pp. 219-220.

68 Según muestra Landgrebe, la determinación kantiana del fin de la historia como Idea con realidad práctica no consigue explicar la historicidad debido a su concepto de temporalidad como simple forma del representar. De ese modo, Kant no consigue establecer el concepto de historia como unidad teleológica del acontecer. Esto, según este autor, sólo fue posible por los análisis, primero de Husserl, pero sobre todo de Heidegger, que muestran que la continuidad de la historia se basa en la temporalidad originaria del proyecto existencial, en la que lo pasado es retenido a instancias de una anticipación de posibilidades futuras, por lo que la finalidad de la historia se basa en la libertad del obrar. Cfr. Landgrebe, op. cit., pp. 222-233.

69 "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 34 (en *L'impossible prison*, p. 56). Foucault cita a Paul Veyne y emplea sus palabras para interpretarse a sí mismo.

dejar de ser una filosofía de la historia, en el sentido que, desde Voltaire, damos a esta expresión?

Bajo la indecisión, manifestada en ocasiones por Foucault, entre considerar su trabajo como historia o filosofía,⁷⁰ Veyne y Ariès han puesto de manifiesto la operación que define esta paradójica filosofía histórica:⁷¹ la filosofía y la historia intercambian sus contenidos. La historia se convierte en el análisis de lo que los hombres han llamado verdad. La filosofía adopta como tarea mostrar cómo se han producido esas verdades históricamente. Historia y verdad dejan de estar enfrentadas (y dejan de estarlo sin recurrir al artificio hegeliano de una manifestación histórica de la verdad). La filosofía no encuentra ya en la historia el escenario de su escepticismo (la lección de que toda verdad por ser histórica es negación de la verdad); la historia no encuentra ya en la filosofía el germen del dogmatismo (la pretensión de verdad parece ir en contra del reconocimiento de la historicidad de toda afirmación verdadera).⁷²

Pero hay que entender bien la forma en que Foucault desplaza esta aporía de verdad e historia. La filosofía histórica foucaultiana no se limita a sostener la tesis de que la realidad sea histórica. Quizás podría interpretarse así la *événementialisation*, como una historización de las realidades, hasta ahora consideradas exentas de devenir. Pero no sólo esto quiere decir "todo es histórico". Si fuera así, estaríamos en la órbita de lo que Engels consideró "el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana", la negación del carácter

70 En *L'archéologie du savoir*, ante la disyuntiva de tener que elegir como rótulo para designar su trabajo entre filosofía o historia, Foucault afirma: "Si la filosofía es memoria o retorno del origen, lo que yo hago no puede, en ningún caso, ser considerado como filosofía; y si la historia del pensamiento consiste en dar de nuevo vida a unas figuras medio borradas, lo que yo hago no es tampoco historia." ("Conclusion", p. 268; ed. esp., 345-6). La misma postura puede verse en la "Table ronde du 20 mai 1978", donde afirma: "Mis libros no son tratados filosóficos ni estudios históricos; son, a lo sumo, fragmentos filosóficos en unas canteras (*chantiers*) históricas" (en *DÉ*, IV, 21; en *L'impossible prison*, p. 41). En el mismo sentido, ver "Dialogue on Power", en *DÉ*, III, 466, 468.

71 Cfr.: Veyne, P., op. cit., pp. 230, 235; Ariès, Ph., "L'histoire des mentalités", en Le Goff y otros, *La nouvelle histoire*, París, CEPL, Les Encyclopédies du savoir moderne, 1978, p. 412. Morey muestra que el punto ciego en que filosofía e historia "cruzan sus afanes" es precisamente la cuestión del sentido de la historia; por ello, el discurso de Foucault se presenta como filosófico para los historiadores, e histórico para los filósofos (véase Morey, M., "Érase una vez...": Michel Foucault y el problema del sentido de la historia", en op. cit., p. 52).

72 Tomo estos términos de Ricoeur. Refiriéndose a esta aporía de historia y verdad, afirma: "en el límite, la historia no sería más que historia de los errores y, la verdad, suspensión de la historia." (*Histoire et vérité*, ed. cit., p. 46.).

definitivo de los resultados del pensamiento y la acción humanos.⁷³ Para Foucault, el historicismo, según se dice en "Naissance de la biopolitique" (1979), parte de la existencia de universales, que considera las rejillas de inteligibilidad (*grilles d'intelligibilité*) para deducir de ellos las prácticas concretas. La "reducción historicista" consistiría, entonces, en ver cómo se modifican esos universales a lo largo de la historia ("pasarlos por el tamiz de la historia"). La operación de Foucault es, con sus palabras, hacer "lo inverso del historicismo": se parte de que universales como el Estado, el poder, el sujeto, no existen y se analizan prácticas concretas que se emplean como rejillas a través de las que son pasados aquellos universales.⁷⁴

Pero la tesis historicista también afirma que lo que existe en la actualidad es resultado de una historia pasada. La tesis de Foucault no coincide tampoco con esa afirmación. La idea de que la realidad presente no es eterna, sino que es resultado, indica que el presente es consumación de un pasado que es momento constituyente conservado (suprimido y sublimado) en él. En la tesis hegeliana, el pasado encierra el germen del presente (y éste el del futuro) en la forma de una teleología del Absoluto. Que el valor del presente esté en su historia quiere decir, entonces, que el Absoluto está ya al principio operando como causa final de todo el proceso histórico. Hemos visto, precisamente, que al adscribirse a la genealogía nietzscheana, la historia de Foucault enseña un concepto de "resultado" muy diferente al dialéctico-historicista: ser resultado es emerger, "ser inventado", carecer de origen y fundamento. El historicismo hegeliano muestra todo presente como perecedero, al tiempo que lo consagra como momento necesario en la realización del Absoluto. Es, precisamente, esto último lo que la genealogía se niega a hacer. Pero, además, como ha mostrado Althusser en su crítica al historicismo hegeliano (y a la interpretación historicista del marxismo), todo historicismo se basa en la tesis empirista-especulativa que identifica lógica e historia, concepto y objeto.⁷⁵ En Hegel, como veíamos, reviste la forma de la identificación del tiempo y del concepto (el tiempo como *Dasein* del *Begriff*) y la consiguiente concepción de un tiempo continuo y homogéneo. La confusión de esos dos niveles es lo que hace que, para Hegel, la historia sea manifestación de la verdad y que, de esa manera, la historización (toda verdad es hija de su tiempo) no sea una simple negación de la verdad. En el presente del saber absoluto, nuestra conciencia será, al mismo tiempo, ciencia y, así, siendo expresión de su presente, el pensamiento será reflexión de toda la historia: un

⁷³ Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera Ed., 1968, p. 14. Ver también p. 57. La tesis "todo lo real es racional" también puede interpretarse "todo lo que existe merece perecer".

⁷⁴ Cfr. "Naissance de la biopolitique", ed. cit., principio de la cara A.

⁷⁵ Cfr. Althusser, L., *Lire 'Le Capital'*, cap. V, ed. esp. cit., pp. 130 ss.

punto fuera del tiempo en el tiempo.

Vemos que el historicismo es una tesis acerca de la verdad. Acerca de las relaciones entre historia y verdad. En general, puede entenderse como la reducción de todo conocimiento verdadero a relaciones sociales históricas. Pero, según la caracterización que más arriba hemos hecho de la filosofía histórica foucaultiana, como sustitución de la verdad filosófica por la historia, ¿no habría que considerarla historicista? Quizás nos enfrentamos aquí a una discusión puramente terminológica. Cuando Althusser argumenta en contra de la interpretación historicista del marxismo viene a concluir que la teoría científica de la historia, por oposición a lo que ocurre con la ideología, no es simplemente expresión del presente histórico, es decir, no está determinada históricamente (el materialismo histórico niega la identidad empirista-hegeliana- de lo lógico y lo histórico). Pero esto implica, al mismo tiempo, que la teoría científica de la historia "puede saltar sobre su tiempo" (esta afirmación vendría a equivaler a la científicidad de la teoría).⁷⁶ Si interpretamos el historicismo como aquella filosofía que niega la posibilidad de "saltar sobre nuestro tiempo" (no olvidemos que es una frase de Hegel), habría que aceptar que a la filosofía de Foucault se la llamara historicista (aun a costa de meter en la misma denominación demasiadas cosas diferentes).⁷⁷

En el sentido anterior, Foucault llega a considerar como una tarea prioritaria "tratar de ser historicistas". El historicismo sería entendido como la afirmación de que hay un lazo recíproco imposible de deshacer entre la guerra y la historia, de que la sustancia de la historia está formada por las relaciones entre fuerzas enfrentadas, y que, por tanto, el saber histórico no podría situarse al margen de este enfrentamiento, sino que es un arma en la guerra. Foucault caracteriza de este modo el historicismo en su análisis del discurso histórico que desde el siglo XVIII, representado fundamentalmente por Boulainvilliers, ha funcionado como arma política en la lucha contra la monarquía absoluta.⁷⁸ Lo que cuestiona el historicismo (y por eso es una

⁷⁶ Ver Althusser, L., op. cit., pp. 154, 214.

⁷⁷ En estos términos, el problema es interpretado de otra forma por Rorty, quien afirma que el historicismo es una variación del cartesianismo, y que su punto de contacto es la tesis de que hay una manera de elevarse por encima del presente. Frente a ello, afirma, Foucault es un "enemigo nietzscheano del historicismo" más que un "enemigo historicista del cartesianismo". (cfr. "Foucault y la epistemología", en Couzens Hoy -ed.-, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 55-6).

⁷⁸ Es el tema tratado por Foucault en el curso 75-6 en el Collège de France, publicado en castellano (no lo está en francés) a partir de las cintas magnetofónicas del curso, como *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992. Ver en especial, la octava lección: "La batalla de las naciones": "Pues bien, creo que el historicismo no es otra cosa que lo que acabo de evocar: el nudo, la pertenencia recíproca e insuperable, de la guerra y la historia y, recíprocamente, de la historia y la guerra. El saber histórico, por lejos que vaya, nunca

doctrina tan peligrosa a los ojos de muchos) es el axioma de que el saber y la verdad sólo pertenecen al registro del orden y de la paz y, por tanto, que no puede haber una verdad que esté implicada ella misma en las relaciones históricas de poder.⁷⁹

La historia genealógica, en contra de lo que opina Habermas, no busca un punto exterior a la historia.⁸⁰ De hecho, su problema es el lugar en que se levanta. Tal y como lo formula Foucault en la "Table ronde du 20 mai 1978", la cuestión que sus análisis históricos implican es "¿qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la separación verdadero/falso de la que depende ese saber?" (DÉ,IV,30;*L'impossible prison*, p. 51). La distinción entre lo lógico y lo histórico, subyacente a la negativa de Foucault a considerar la historia de las ciencias como historia de la razón (a considerar la historia, en definitiva, como historia de la verdad) no le lleva, pues, como al marxismo no historicista que interpreta Althusser, a sostener una idea de verdad que escape a toda determinación histórica. Esto parece abocar a la filosofía de Foucault al relativismo.

De hecho, historicismo y relativismo son frecuentemente identificados. Por ejemplo, así lo hace R. Aron. Según él, el relativismo histórico o historicismo es una filosofía del devenir, no una filosofía de la evolución, ya que de la observación de la variabilidad manifiesta de de las morales, las filosofías, las religiones, etc., pasa a la afirmación de una relatividad esencial

encuentra ni la naturaleza, ni el derecho, ni el orden, ni la paz. Por lejos que vaya, sólo encuentra lo ilimitado de la guerra, esto es, las fuerzas con sus relaciones y sus choques, y los acontecimientos donde estas relaciones se deciden de modo siempre provisional. La historia sólo encuentra la guerra, una guerra que la historia nunca puede superar o remover totalmente, una guerra cuyas leyes fundamentales no puede encontrar y a la cual no puede ponerle límites, justamente porque es la guerra misma la que sostiene, atraviesa, determina este saber, saber que no es sino un arma en la guerra, o mejor, un dispositivo táctico interno de la misma (pp. 182-3). La afirmación "tratar de ser historicistas" se encuentra en la p. 183. Al procedimiento empleado por este tipo de historia que funciona como "contrahistoria", se refiere Lévi-Strauss llamándolo precisamente "transformación de Boulainvilliers" (ver *El pensamiento salvaje*, ed. cit., p. 379, nota 6).

79 "Y bien, creo justamente que este nudo esencial entre el saber histórico y la práctica de la guerra es lo que constituye el núcleo del historicismo, núcleo irreductible y que siempre se pretende eliminar, si no de otro modo, mediante la idea retomada constantemente durante milenios, que corre pareja con toda la organización del saber occidental y que bien se podría llamar platónica (si fuera lícito atribuirle al pobre Platón todo lo que se quiere rechazar), según la cual el saber y la verdad sólo pueden pertenecer al registro del orden y de la paz, y nunca se pueden encontrar del lado de la violencia, del desorden y de la guerra." (ibíd., p. 183).

80 Véase Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 300. En "Le jeu de Michel Foucault", Foucault afirma: "Yo parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, y a partir del cual no se puede dejar de hablar. Lo tomo al pie de la letra, *no me coloco en el exterior porque eso no es posible...*" (en DÉ,III,320; en ed. esp., SV,152; subrayado nuestro).

sin ley, acumulación o progreso. De ese modo, es una filosofía disolvente de las ideas de verdad y de valor.⁸¹ Este era el nervio de la crítica de Husserl al historicismo de Dilthey, la reducción de la norma a la facticidad histórica. El intento de dar cuenta de la verdad desde dentro de una totalidad histórica determinada, que es una totalidad de hecho, finita, va en contra de la misma pretensión de verdad, que exige una totalización del tiempo y una universalidad sin límites. Por ello, toda *Weltanschauung*, siendo finita, choca con la verdad como Idea, con la propia filosofía. Por eso, para Husserl, el historicismo desemboca irremisiblemente en el relativismo y en el escepticismo.⁸² Sin embargo, Adam Schaff distingue entre el historicismo y el relativismo, sosteniendo que el marxismo es un historicismo pero no puede ser acusado de relativismo (la defensa de esta acusación parece estar también tras la tesis althusseriana de un marxismo no-historicista): mientras que el historicismo afirma la variabilidad histórica del conocimiento, el relativismo, además, negaría que esa variabilidad pudiera interpretarse como parcialidad en un proceso de desarrollo infinito. Aunque el historicismo rechazaría la posibilidad de una verdad absoluta en un momento determinado del tiempo, no reniega, sin embargo, de la objetividad de la verdad, garantizada en el límite de un devenir teleológicamente orientado. La crítica de Schaff al relativismo es, pues, que confunde la objetividad de la verdad con su absolutez.⁸³ Es decir, se podría ser historicista sin ser relativista. Pero este no es el caso de Foucault. No, si entendemos como Schaff que el historicismo no llega a dar el paso de poner en cuestión la idea normativa de verdad y racionalidad.

Veamos cómo define Foucault la verdad. Tomemos para ello dos textos equivalentes:

81 Cfr. Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, ed. cit., pp. 367 ss. La superación del relativismo que Aron pretende se basa en la afirmación de la existencia de valores universales que la filosofía descubre al reflexionar sobre su propia inserción histórica, y que conciernen a una idea del hombre que orienta regulativamente el conocimiento histórico. Estos principios universales resuelven, por tanto, para Aron, el problema de la objetividad del conocimiento histórico pero aceptando el *a priori* de una filosofía que permita poner en perspectiva el pasado y darle significación. Ver, acerca de la "superación del relativismo", op. cit., IX y pp. 14, 306, 377 ss., 466, 495.

82 Cfr. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, I. Según Derrida, esta crítica al historicismo emprendida por Husserl determina su interpretación de la descripción estructuralista como no-clausurada y su transición necesaria hacia una explicación genética que acaba en una metafísica de la historia (cfr. "'Genèse et structure' et la phénoménologie", en *L'écriture et la différence*, París, Ed. du Seuil, 1967, pp. 229-251; ver las pp. 232, 235, 247-251; ed. esp.: "'Génesis y estructura' y la fenomenología", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 211-232; cfr. pp. 214, 216, 228-232).

83 Cfr. Schaff, A., *Historia y verdad*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 223-238, 333, 362. Según Schaff, el marxismo concibe el conocimiento verdadero como proceso infinito de acumulación (sobre esto ver: op. cit., pp. 100, 103, 113, 233-5, 333, 343-4).

...por verdad, yo no entiendo una especie de norma general, una serie de proposiciones. Entiendo por verdad el conjunto (*ensemble*) de procedimientos que permiten en cada instante y a cada uno pronunciar enunciados que serán considerados verdaderos. ("Kenryoku to chi", "Pouvoir et savoir", entrevista con S. Hasumi en 1977, en DÉ,III,407)

...por verdad no quiero decir el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o que hay que hacer aceptar, sino el conjunto (*ensemble*) de reglas según las cuales se separa (*démêle*) lo verdadero y lo falso, y se ligan a lo verdadero unos efectos específicos de poder; entendiendo que no se trata de un combate en favor de la verdad, sino alrededor del estatus de la verdad y del papel económico-político que juega. ("Entrevista a Michel Foucault", entrev. con Fontana y Pasquino en 1976, en DÉ,III,159; en ed. esp., MP,188)

El análisis histórico de Foucault, entendido como "historia de la verdad", una historia, según hemos visto, "externa", ha tenido por idea directriz el estudiar el "régimen de producción de lo verdadero".⁸⁴ No se trata de estudiar si la verdad de un conocimiento consiste en su correspondencia con la realidad, en su coherencia, o en su aceptabilidad racional, sino analizar cómo ciertas relaciones de poder, regímenes prácticos, o formas de "gobierno" (en el sentido anteriormente especificado) producen discursos verdaderos, así como estudiar los "efectos de realidad" ligados a ellos.⁸⁵ La pregunta que Foucault hace a los discursos y sus verdades es, como bien ha visto F. Ewald, "¿de qué procedimientos (*procedures*) dependéis? ¿de que relaciones de poder procedéis? ¿qué tipo de sujeción (o de liberación) producís?".⁸⁶ Es, por ello, una "historia política de la verdad", como la llama en *La volonté de savoir*.⁸⁷ El objeto de la historia foucaultiana no es la verdad en el sentido tradicional,

84 "Yo quisiera, en suma, reubicar el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el corazón del análisis histórico y de la crítica política." ("Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,27; en *L'impossible prison*, p. 48).

85 *Ibid.*, en DÉ,IV,34 (en *L'impossible prison*, p. 55); En el mismo texto aclara (DÉ,IV,27; p.47): "por producción de verdad no entiendo la producción de enunciados verdaderos, sino la disposición (*aménagement*) de dominios donde la práctica de lo verdadero y de lo falso puede ser a la vez reglada y pertinente."

86 Ewald, F., "Anatomie et corps politiques" (aparecido en *Critique*, n° 343, diciembre 1975, pp. 1228-1265), p. 1230. Según Ewald, la verdad, desde la concepción foucaultiana, no es un objeto, sino una forma, una regla de procedimiento (cfr. p. 1265).

87 Cfr. VS, 81 (ed. esp., 76). También es llamada así en: "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,550 (en ed. esp., VFJ, 29); "Non au sexe roi", entrevista con B.-H. Lévy en 1977 (aparecida en *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 marzo 1977, pp. 92-130), en DÉ,III,257 ("historia política de la producción de verdad"), en español en DP,148.

sino los "juegos de verdad" (*jeux de vérité*). Éstos son, "no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso" ("Foucault", en DÉ,IV,632; en *Dictionnaire des philosophes*, p. 942). La palabra "juego" hace referencia, precisamente al conjunto de reglas o procedimientos de producción de verdad.⁸⁸ En "La scène de la philosophie", Foucault emplea una metáfora teatral para describir el tema de sus investigaciones. Lo que él ha querido hacer es una historia de la escena (*scène*) sobre la cual se ha distinguido lo verdadero y lo falso, aunque la distinción como tal entre lo verdadero y lo falso no sea interesante para él: se trata de describir "el teatro de la verdad".⁸⁹ No interesa, por tanto, si la psiquiatría es verdadera o falsa, que la medicina lo sea, o si los discursos sobre el sexo son ilusorios, sino cómo han sido puestas en escena la locura, la enfermedad o la sexualidad. La verdad es producida, es un efecto,⁹⁰ y es precisamente su "emergencia" lo que interesa a Foucault:

...cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio, entonces, con que ha sido pagada, sus efectos sobre lo real y la manera en que, ligando un cierto tipo de objeto a ciertos tipos de sujeto, ha constituido para un tiempo, un terreno y unos individuos dados el *a priori* histórico de una experiencia posible. ("Foucault", en DÉ,IV,632; en *Dictionnaire des philosophes*, p. 942)

El problema es si el que Foucault haya reservado su interés por este aspecto de la verdad, por su sola producción, implica que el contenido de la noción filosófica de verdad queda intacto. Esto sería así si la historia foucaultiana fuera -que no lo es- una simple historia social de la ciencia.

Afirmar que la verdad es producida en correlación con, o por regímenes prácticos, implica deshacer las relaciones de oposición entre las

88 "La palabra 'juego' puede inducirle a error: cuando digo 'juego', me refiero a un conjunto de reglas de producción de verdad. No es un juego en el sentido de imitar o de hacer la comedia de...; es un conjunto de procedimientos que conducen a un cierto resultado que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, ganador o perdedor." ("L'ethique du souci de soi comme pratique de liberté", entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, aparecida en *Concordia*, nº6, julio-diciembre de 1984, pp. 99-116, en DÉ,IV,725).

89 Cfr. DÉ,III,572. Esta metáfora era también utilizada por Foucault en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". Se hablaba allí de la emergencia de las interpretaciones como "acontecimientos en el teatro de los procedimientos" (ver DÉ,II,146; en ed. esp., MP, 18).

90 "Efectos de codificación en relación a lo que hay que saber (efectos de 'veridicción')" ("Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,22; en *L'impossible prison*, p. 42).

nociones de verdad y poder. El poder no limita o niega la verdad.⁹¹ Que algo pueda ser considerado verdadero sólo es posible dentro de ciertas relaciones de poder: "la verdad es de este mundo; es producida aquí gracias a múltiples imposiciones (*contraintes*)" ("Entrevista a M.F.", en DÉ,III,158; en ed. esp., MP,187). Esta idea de verdad constituida por el poder es incompatible con una noción normativa o trascendental de verdad. Si la verdad es poder, no tiene sentido plantearse qué será la verdad fuera de toda condición histórica determinada, es decir, fuera de toda relación de poder. El error es seguir pensando en la verdad desde la oposición tradicional verdad/poder. Desde esa opción tradicional, la filosofía foucaultiana aparece como innegablemente relativista.⁹² El problema de todo relativismo es el de su propio estatuto teórico. La acusación, por ejemplo, de Putnam a Foucault va en este sentido, el de la inconsistencia de su discurso:⁹³ ¿Cómo se puede afirmar que la verdad es producida por relaciones de poder y pretender que esta afirmación sea verdadera? El problema, así planteado, es si el discurso de Foucault no presupone sin quererlo la idea de verdad que sus análisis pretenden ignorar. Es decir, ¿es la historia de la verdad verdadera? Quizás sólo estemos dispuestos a darle valor filosófico a esa historia -y, en el mismo momento,

91 Foucault se refiere al "mito de la verdad sin poder" en varias ocasiones: "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,570 (en ed. esp., VFJ, 59); VS, 80-1 (ed. esp., 76): "la verdad no es libre por naturaleza, ni el error siervo, sino que su producción está completamente atravesada por relaciones de poder."; "Entrevista a Michel Foucault", en DÉ,III,160 (en ed. esp., MP, 189): "No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder -esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder (*la vérité est elle-même pouvoir*)-"; "La batalla de las naciones" (octava lección del curso 75-6 en el Collège de France, publicada sólo en español), en GR,183 (idea platónica de que el saber y la verdad pertenecen al registro del orden y la paz).

92 Acusaciones de relativismo a Foucault podemos encontrar, por ejemplo en: Olivier Revault d'Allones, "Les mots contre les choses" (aparecido en *Raison Présente*, nº 2, febrero-abril 1967, pp. 29-41), en la ed. esp., *Análisis de Michel Foucault*, pp. 34-5, 54. Amiot, M., "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault" (aparecido en *Les Temps Modernes*, nº 248, enero 1967, pp. 1271-1319), en la ed. esp., *ibíd.*, 90-1. Merquior, J.G., *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, en la edición española *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E., 1988, ver pp.131-2. Veyne, sin embargo, niega que Foucault sea relativista: según él, un relativista piensa que los hombres han pensado cosas diferentes a lo largo de la historia a propósito de un mismo objeto, pero no es ésta la tesis de Foucault; su ontología negativa, entonces, lo libraría de la acusación relativista (cfr. op. cit., pp. 234-5).

93 Cfr. Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 124, 164. Ver, del mismo autor, *Racionalidad y metafísica*, Valencia, Teorema, 1985, pp. 61, 63. El mismo problema de la inconsistencia del relativismo de Foucault es planteado por Merquior: "...hay por lo menos una afirmación de verdad que Foucault no abandona: su propia analítica del poder es verdadera." (op. cit., p. 272). Merquior cita a Cotesta (*Linguaggio, Potere, Individuo: Saggio su Michel Foucault*, Bari, Dedalo Libri, 1979, cfr. pp. 178-180) que ve también la contradicción entre los criterios de verdad defendidos por la teoría y la misma pretensión de verdad de la teoría.

negárselo por ser una teoría autocontradictoria- si podemos responder a esta pregunta afirmativamente. Es este un problema difícil y que Foucault considera el problema central.⁹⁴ Pero vayamos por partes. La crítica de inconsistencia hecha por Putnam sólo es válida si se considera que el hecho de que una verdad esté producida por el poder la convierte automáticamente en una falsedad. Pero hemos visto que, para Foucault, las relaciones de poder no son un obstáculo o un velo que dificulten el conocimiento y, con él, la verdad, sino que son aquello mismo que constituyen sujeto, objeto y verdad. La tesis de Foucault no es reductible a una variante de la paradoja de Epiménides: "la afirmación *todo es falso* es verdadera".⁹⁵ Simplemente, el discurso foucaultiano pertenece, como cualquier otro discurso, a un momento histórico en que están vigentes juegos de verdad que hacen posibles los discursos verdaderos. El problema que se plantea desde esta acusación de inconsistencia es que, entonces no podemos, con el ejemplo de Putnam, decir que la creencia medieval en el derecho divino de los reyes es falsa. Pero, según Putnam, considerar esta creencia como racional sería "degradar" la noción misma de racionalidad.⁹⁶ Foucault ha insistido en que él no quiere enjuiciar la historia como un todo. No se trata de analizar la racionalidad de ciertas prácticas o la verdad de ciertos discursos midiéndolos con un valor-modelo normativo de racionalidad o de verdad. Pero es indudable que a la cuestión del derecho divino de los reyes, Foucault respondería que es una creencia falsa. Y lo es porque no podemos dejar de "jugar" en nuestro régimen de verdad para conceder a los hombres medievales el derecho a la racionalidad. Pero esto es muy distinto a pensar que hay una norma de verdad y/o racionalidad que sobrevuela todo presente. Desde la historia foucaultiana no puede haber una razón inmanente y, a la vez, trascendente, regulativa, que sea la instancia de crítica de la irracionalidad en la historia, como quiere Putnam.⁹⁷ En ese sentido, Foucault es completamente positivista: todo es histórico.

En definitiva, es esta la acusación más grave de que ha sido objeto la empresa de Foucault, la de autorreferencialidad. Ha sido Habermas quien ha interpretado la filosofía de Foucault como una crítica radical a la razón que

⁹⁴ Cfr. "Conversazione con Michel Foucault" (entrevista con D. Trombadori aparecida en *Il Contributo*, nº 1, enero-febrero 1980, pp. 23-84), en *DÉ*, IV, 44, en la ed. inglesa, *Remarks on Marx*, New York, Semiotext(e), 1991, p. 32.

⁹⁵ Así lo piensa Merquior en op. cit., p. 274.

⁹⁶ Cfr. Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, ed.cit., p. 160.

⁹⁷ Cfr. Putnam, H., *Racionalidad y metafísica*, ed. cit., p. 60.

queda ella misma atrapada en sus redes.⁹⁸ Sin embargo, Foucault ha declarado que no ha intentado llevar a cabo una crítica de la razón.⁹⁹ El problema reside en que entre la razón y la violencia no hay incompatibilidad: hay "una racionalidad de lo abominable".¹⁰⁰ El análisis histórico de las prácticas no persigue juzgarlas a partir de un "valor-razón absoluto" que las presentaría como formas más o menos racionales, sino que busca mostrar cómo distintas formas de racionalidad se inscriben en esas prácticas, ya que, como se ha dicho anteriormente, no existen prácticas sin un cierto régimen de racionalidad.¹⁰¹ De ese modo, la racionalidad deja de ser para Foucault una invariante antropológica o algo acerca de lo cual -pensamos- sólo puede venir lo bueno (y de su negación lo malo): "El respeto del racionalismo como ideal no debe jamás constituir un chantaje para impedir el análisis de las racionalidades realmente puestas en ejercicio" ("Postface" a *L'impossible prison*, ed.cit., p. 317). Reconocer los peligros de la razón (su asociación a la violencia) no implica, sin embargo, afirmar la irracionalidad:

Mi problema no es hacer el juicio (*procès*) de la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. No es la razón en general lo que yo combato. No podría combatir la razón. ("Foucault Examines Reason in Service of State Power", 1979, en DÉ,III,803)

Foucault se niega a proporcionar un discurso universal que sea el

98 Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 296.

99 Sobre la negativa de Foucault a que su trabajo sea entendido como una crítica de la razón, véase: "Foucault Examines Reason in Service of State Power", 1979, en DÉ,III,803; "Postface" a *L'impossible prison*, ed. cit., p. 317, en DÉ,IV,36-7; "La poussière et le nuage", en *ibíd.*, pp. 35-6, en DÉ,IV,16; "Table ronde du 20 mai 1978", en *ibíd.*, p.47, en DÉ,IV,26; "Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, op. cit., pp. 299-300; "'*Omnes et singulatim*': Towards a Criticism of Political Reason" (aparecido en McMurrin, S. -ed.-, *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 223-254), en DÉ,IV,135 (en ed. esp., TY, 96); "What is Enlightenment?", en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., pp. 42-43, en DÉ,IV,571-2.

100 "Postface" a *L'impossible prison*, ed.cit., p. 317; Cfr. también: "Foucault Examines Reason in Service of State Power", en DÉ,III,803: "lo más peligroso en la violencia es su racionalidad". "La vie: l'expérience et la science" (aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, enero-marzo 1985, pp. 3-14; cfr. p.7), en DÉ,IV,767-8: "la razón a la vez como despotismo y como luz".

101 Cfr. "Table ronde du 20 mai", en DÉ,IV,26 (en *L'impossible prison*, p. 47).

medio en que se pueda conmensurar todo discurso racional posible.¹⁰² Pero, por ello, no piensa tampoco que la historia pueda desempeñar el papel de "una filosofía de las filosofías", el "lenguaje de los lenguajes".¹⁰³ La noción filosófica de una verdad y racionalidad normativas pertenece a ese discurso metahistórico del que Foucault intenta desplazarse. La verdad que su discurso sostiene es tan histórica como cualquier otra. Pero eso no lo invalida. El discurso de Foucault no se presenta como portando en sí su autojustificación. Huye de los discursos metateóricos. La negativa a apelar a una autojustificación es lo que ha llevado a Foucault a resistirse a definir la identidad o especificidad de su discurso, a defender la idea de que él habla desde un "lugar vacío", o que este discurso trata de iluminar ese lugar mismo desde el que habla.¹⁰⁴ La arqueología del saber se presentaba como un discurso no-fundamentado, sin *arché*: "...mi discurso -afirma Foucault en la conclusión de *L'archéologie du savoir*- lejos de determinar el lugar desde donde habla, esquivo el suelo en que podría apoyarse"(AS,267; ed.esp.,345). Asimismo, la arqueología es un discurso que no tiene aspiraciones a la totalidad, lo que expresa la renuncia manifestada por Foucault a la teoría y a los discursos generales. La idea de renuncia a la teoría es consecuente con su concepción como "caja de herramientas", como práctica regional que tiene un valor estratégico.¹⁰⁵ Por ello, arqueología y genealogía eran definidas como

102 Esta cuestión es también el núcleo del planteamiento de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, cap VIII.

103 Esto es lo que se afirma en "Sur les façons d'écrire l'histoire", donde se añade que ésta era la intención del historicismo del siglo XIX "que tendía a poner en la cuenta de la historia el poder legislativo y crítico de la filosofía" (en *DÉ*,I,598; en ed.esp., *El libro de los otros*, p. 77).

104 Ver, sobre el problema del *locus* foucaultiano: "Réponse au Cercle d'épistémologie", en *DÉ*,I,709-710, 720 (en ed.esp., *Análisis de Michel Foucault*, 239-240, 254, resp.); *AS*, 27-8, 172; ed.esp., 28-9, 222, resp.; "Polemics, Politics, and Problemizations", en *DÉ*,IV,593 (en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., p. 384). Sobre la fundamentación, véase: McCarthy, T., "Filosofía y teoría crítica en EE.UU. Foucault y la Escuela de Frankfurt", en *Isegoría*, n° 1, mayo 1990, p. 65 (la genealogía pretende promover nuestra auto-comprensión sin presuponer un sujeto capaz de auto-reflexión); Poster, M., *Foucault, el marxismo y la historia*, ed.cit., p.42 (el positivismo de Foucault como forma de evitar la autorreflexión); Veyne, P., "Foucault y la superación (o remate) del nihilismo", en *Michel Foucault, filósofo*, ed.cit., p. 337. Guédez, A., *Lo racional y lo irracional*, ed.cit., p. 80 (la no-fundamentación como tesis metafilosófica).

105 Sobre la renuncia a la teoría y a los discursos generales, ver: *AS*, 267-8 (ed.esp., 345); "Par-delà du bien et du mal", en *DÉ*,II,234 (en ed.esp., *MP*, 42); "A verdade e as formas jurídicas", en *DÉ*,II,552 (en ed.esp., *VFJ*, 31); "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*,IV,20 (en *L'impossible prison*, p. 41); "What is Enlightenment?", en *DÉ*,IV,574 (en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., p.46). Sobre la teoría como "caja de herramientas", práctica o saber estratégico, ver: "Les intellectuels et le pouvoir" (entrevista con G. Deleuze aparecida en

"actividad histórico-política" con la principal función de crítica transformadora de la realidad.¹⁰⁶ La verdad es perspectiva y estratégica.

El discurso de Foucault ha de entenderse como una posibilidad que hay que experimentar, "ofertas de juego" (*offres du jeu*), un ensayo que no habrá de ser juzgado por su verdad sino por su eficacia, su productividad y su pertinencia.¹⁰⁷ Esta idea del discurso como "experiencia" es considerada por Foucault el núcleo de su trabajo.¹⁰⁸ En esta cuestión se halla implicada la relación entre verdad y ficción.¹⁰⁹ Foucault afirma que su análisis histórico, por un lado, utiliza métodos que pertenecen al repertorio tradicional (prueba histórica, referencias a textos, relaciones entre ideas y hechos, etc.) y, desde

L'Arc, n° 49, 1972, pp. 3-10), en DÉ,II,308-9 (en ed. esp., MP, 79); "Pouvoirs et stratégies" (entrevista con J. Rancière aparecida en *Les Revoltes Logiques*, n° 4, invierno 1977, pp. 89-97), en DÉ,III,427 (en ed. esp., MP, 173); "Des supplices aux cellules" (entrevista con R.-P. Droit aparecida en *Le Monde*, n° 9363, febrero 1975, p. 16), en DÉ,II,720 (en ed. esp., SV, 88).

106 Véase sobre el carácter crítico-práctico de la arqueología y la genealogía: "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ,II,643-6 (en ed. esp., VFJ, 170-4; aquí define a la arqueología como "actividad histórico-política" y como "máquina crítica" que posee una función liberadora); "Corso del 7 gennaio 1976", (aparecido en Fontana, A. y Pasquino, P., *Microfísica del potere*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177), en DÉ,III,165 (en ed. esp., GR, 22; utilización de la genealogía en las tácticas actuales); "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,23 (en *L'impossible prison*, p. 44; función "teórico-política" de la *événementialisation*); especialmente importante es el texto "What is Enlightenment?", en que se definen arqueología y genealogía como dos aspectos de la crítica de nosotros mismos (en DÉ,IV,574 ss.; en ed. ing. cit., pp. 45 ss.); "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en DÉ,II,150 (en ed. esp., MP, 22; la genealogía como saber situado, que toma partido en la lucha, saber en perspectiva).

107 Véase: "Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,21 (en *L'impossible prison*, p. 41) ("oferta de juego"). Sobre el pensamiento como ensayo cfr.: UP, 13 (ed. esp., 11); "Le souci de la vérité", (entrevista con F. Ewald aparecida en *Magazine Littéraire*, num. 207, mayo 1984, pp. 18-23; cfr. p. 18), en DÉ,IV,668; "What is Enlightenment?", en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed. cit., p. 46, en DÉ,IV,574-5. Dreyfus y Rabinow afirman que el discurso de Foucault es una interpretación que habrá de juzgarse en términos del eco que encuentre en otros pensadores y de los resultados que produzca (cfr. op. cit., p. 364).

108 Cfr. "Conversazione con Michel Foucault" (entrevista con D. Trombadori), en DÉ,IV,46, en la ed. inglesa citada, p. 38.

109 Ver, sobre la ficción, además de los textos citados más abajo: "Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ,I,591 (en ed. esp., *El libro de los otros*, p. 69); "Le jeu de Michel Foucault", en DÉ,III,314 (en ed. esp., SV, 146); Revel, J.F., "Foucault et les historiens", en *Magazine Littéraire*, n° 201, 1975, p. 13 (según Revel, Foucault invierte o pervierte los discursos de los historiadores para hacer con ellos otra cosa); Morey, M., *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 225; "Introducción" a *Tecnologías del yo*, ed. cit., p. 18; "Érase una vez... Foucault y el problema del sentido de la historia", en ed. cit., p. 52; Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., p. 45; Dreyfus y Rabinow, op. cit., pp. 291-2.

ese punto de vista, podría ser verificado o refutado como cualquier obra de historia.¹¹⁰ Pero, sin embargo, el discurso de Foucault no se rige por las mismas reglas veritativas que la historia:

...mi discurso no pretende obedecer las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, ya que ésta tiene por fin sólo decir la verdad, decir lo que ha pasado, en el nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las transformaciones. Diría de manera mucho más pragmática, que en el fondo mi máquina es buena, no en la medida en que transcribe o aporta el modelo de lo que ha pasado, sino en la medida en que consigue dar de ello un modelo tal que permite liberarnos de lo que ha pasado. ("A verdade e as formas jurídicas", mesa redonda, en DÉ,II,644; en ed. esp., VFJ, 172)

Esa diferencia entre la historiografía y los análisis históricos foucaultianos se debe a que éstos son "ficciones históricas". La práctica histórico-filosófica de Foucault no se dirige a unos contenidos históricos ya elaborados, a unos hechos dados, sino que consiste en "fabricar como por ficción" la propia historia.¹¹¹ La finalidad de esta ficción histórica es "provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada" ("Foucault Examines Reason in Service of State Power", en DÉ,III,805). La ficción histórica pretende producir "efectos reales" sobre nuestro presente. Vemos entonces la ficción aliada a la función política de la historia. En la entrevista de 1978 con Ducio Trombadori, especifica Foucault esta conexión. La ficción histórica ha de ser considerada como "experiencia de lo que somos" (*expérience de ce que nous sommes; experience of what we are today*) o, también es llamada así, "experiencia de nuestra modernidad", que es experiencia, no sólo de nuestro pasado, sino de nuestro presente. De esta experiencia, piensa Foucault, hemos de salir transformados. Porque éste es el sentido que le da aquí a esa noción: "una experiencia es algo de lo que uno sale transformado".¹¹² Aunque no se trata de una experiencia simplemente personal, sino que aspira a ser accesible para otros e incluso a estar ligada a

¹¹⁰ "Conversazione con Michel Foucault", en DÉ,IV,44, en ed. ing. cit., pp. 32-3.

¹¹¹ "No es la experiencia interior, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores y acogidos como unos hechos completamente dados. Se trata, de hecho, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar como por ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción (*assujettissement*) que están ligados a él..." ("Qu'est-ce que la critique. Critique et *Aufklärung*", 1978, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84º, n° 2, abril 1990, p. 45).

¹¹² *Ibíd.*, en DÉ,IV,41; ed.ing., p. 27. Blanchot señala este mismo concepto de la experiencia (en particular, del arte como experiencia) recurriendo a A. Guide (véase *L'espace littéraire*, ed. cit., pp. 108-9).

una práctica colectiva y a un modo de pensar.¹¹³ En ese sentido de "obra-experiencia" (y no como "obra-verdad" u "obra-demostración") han de ser entendidos los trabajos de Foucault. Por ejemplo, *Histoire de la folie* ha constituido una transformación de nuestra relación con la locura, las instituciones psiquiátricas, en definitiva, con nuestro saber (*savoir*). Foucault reconoce que para que este libro permita hacer esa experiencia, hace falta que sus afirmaciones tengan un rango de verdad históricamente verificable y que, por tanto, no puede ser exactamente una novela. Pero lo esencial no concierne a este carácter veritativo (por lo menos respecto a la verdad así entendida), sino a la experiencia que permite hacer, la cual "no es verdadera ni falsa", sino siempre una ficción que no existe de antemano. Se trata de una difícil relación entre ficción y verdad:

Es esa la relación difícil a la verdad, la manera en que esta última se encuentra comprometida (*engagée; used inside*) en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta cierto punto, la destruye. (ibíd., en DÉ,IV,45; ed.ing.,36)

Este "juego de la verdad y la ficción" (de la evidencia -*constatation, evidence*- y de la fabricación) permite que aparezca lo que nos liga, sin ser conscientes de ello, a "nuestra modernidad", transformando al mismo tiempo esa relación.¹¹⁴

Que el discurso de Foucault sea una ficción no quiere decir, por tanto, que se sitúe fuera de la verdad. La ficción no es lo contrario de la verdad:

Me parece que es posible hacer trabajar a la ficción en la verdad, inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que no existe todavía, es decir, "ficcione". ("Les rapports de pouvoir passent à l'interieure des corps", 1977, en DÉ,III,236; en ed.esp., MP,162)

Con esta compleja relación entre ficción y verdad, Foucault replantea el tema nietzscheano de "la verdad y la mentira en sentido extramoral":

La diferencia entre ficción y verdad es relativa. La afirmación nietzscheana del carácter ilusorio de toda verdad -"las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son"- implica paradójicamente tanto la negación de la verdad como la afirmación de un contenido de verdad en la ficción. La tesis de Nietzsche se dirige críticamente contra la metafísica: todos sus conceptos son sólo ficciones "reguladoras" que posibilitan el conocimiento. Conceptos como los de cosas permanentes, sujeto, causalidad, igualdad, etc., son sólo falsificaciones simplificadoras a las que no corresponde nada en el

¹¹³ Cfr. "Conversazione con Michel Foucault", en DÉ,IV,46; ed.ing., pp. 38-9.

¹¹⁴ Cfr. loc. cit.

mundo real.¹¹⁵ El "mundo verdadero" de la metafísica se revela, de ese modo, como un "mundo falso".¹¹⁶ Pero esta tesis se extiende en general a todos los conocimientos humanos: nuestros conceptos no alcanzan a descubrir la verdad de las cosas, sino que sólo son residuos de metáforas. La verdad misma sólo es "una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos (...), metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal".¹¹⁷ La racionalidad es meramente la capacidad de disolver las metáforas intuitivas en esquemas conceptuales. Vivimos en una realidad antropomórfica cuyos orígenes humanos hemos olvidado; las verdades que hallamos son realmente el fruto de nuestra propia invención creadora y, por tanto no-verdades. La vida humana misma es impulso de construcción de metáforas, creadora de ficciones.

La doctrina nietzscheana parece, entonces, desbancar el mismo concepto de verdad. Las verdades son sólo ilusiones, pero éstas pueden tener un valor muy diferente en lo concerniente a su relación con la vida. Y aquí se apunta un nuevo concepto de verdad: una ilusión (una no-verdad) será verdadera si ofrece una ventaja para la vida, si la potencia y la favorece.¹¹⁸ La ilusión es necesaria a la existencia y, su empleo consciente, como en el caso del arte, es ventajoso. La verdad metafísica es falsa tanto en el sentido indicado más arriba, en que también lo es cualquier otra verdad (su falsedad deriva de su origen en operaciones falsificadoras que no corresponden a nada real), como en este segundo sentido: la ficción metafísica no persigue favorecer la vida sino acallarla, dominarla y vengarse de ella.¹¹⁹ Dicho de otro modo, la

115 Cfr. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", § 1.

116 Cfr. "La 'razón' en la filosofía", §§ 5-6; "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", en *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 48-9 y 51-2.

117 "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", § 1, ed. esp. en Cuadernos Teorema, Valencia, Universidad de Valencia, 1980, pp. 9-10.

118 "La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo (...). La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie" (*Más allá del bien y del mal*, § 4, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 24).

119 "Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de 'otra' vida distinta de ésta, 'mejor' que ésta" ("La 'razón' en la filosofía", § 6, en *El crepúsculo de los ídolos*, ed. esp. Alianza, p. 50).

creencia en la verdad tiene una fuente moral.¹²⁰ Se podrían dibujar así los dos sentidos de verdad distinguidos por Nietzsche: Toda verdad es una ficción (no hay verdad en el sentido 1), pero no toda ficción es verdadera (hay una verdad posible en la ficción: verdad en el sentido 2).¹²¹ Este nuevo concepto de verdad, como decíamos, no se opone al de ficción como el ser a la nada. El criterio de esta verdad es la utilidad: una ficción será verdadera por sus efectos, lo verdadero se identifica con lo eficiente. El pragmatismo de Nietzsche, como el de James, entiende la verdad, no como una propiedad inherente a un conocimiento, sino como algo que le ocurre a una idea, la verdad como acontecimiento.¹²² En 1872, Nietzsche afirmaba que éste es "el *pathos* más elevado de la verdad", la fecundidad de un conocimiento en el futuro.¹²³

120 Véanse: "El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento" (fragmentos póstumos del otoño-invierno de 1872), § 91, y los "esbozos" de "Verdad y mentira en sentido extramoral" (verano de 1873), § 177, en *El libro del filósofo*, ed. francesa, París, Flammarion, 1969, traducción, introducción y notas de Á. Kremer-Marietti, pp. 75, 134-5.

121 En la primera parte de la afirmación hay que aplicar la definición habitual de ficción como no-verdad; en la segunda, se acuña, junto al nuevo concepto de verdad, un nuevo concepto de ficción.

122 Véase, sobre las diferencias entre el pragmatismo nietzscheano y el de James, Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Seuil, 1966, pp. 482 ss. Granier señala cómo el pragmatismo nietzscheano se distingue del de James en que la verdad (cuyo criterio es la eficacia) sigue siendo en Nietzsche una ficción. Ésta, aunque sea verdadera (en el sentido 2), no deja de ser, en tanto que ficción, falsa (en el sentido 1). La pervivencia de los dos sentidos distingue el pragmatismo nietzscheano de lo que se podría considerar una postulación ingenuamente acrítica, como en el pragmatismo anglosajón, del concepto de verdad. No obstante, Granier sostiene que el pragmatismo vital, el cual identifica verdad y valor, es superado en el propio pensamiento de Nietzsche por una tendencia de "probidad filológica" y de Justicia con respecto al Ser, que da como resultado un concepto de Verdad ontológica. Esta doble verdad, vital y ontológica, es considerada por Granier como expresión de la "dualidad originaria" en el mismo ser que, como doble movimiento de trascendencia, es información (imperialismo vital, mentira del arte, pragmatismo) y desvelación de lo real (justicia, probidad filológica, verdad originaria). La "duplicidad del ser", como contradicción de vida y verdad, manifiesta un concepto trágico y "polémico" de ser como lucha eterna entre verdad e ilusión (ver pp. 532 ss.).

123 "Ahí, el filósofo está lleno del *pathos* más elevado de la *verdad*: el valor de su conocimiento le garantiza su *verdad*. Toda *fecundidad* y toda fuerza motriz se cifran en estas miradas *lanzadas sobre el porvenir*". ("El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento", en *El libro del filósofo*, § 61, ed. francesa citada, p. 61). En el § 47: "Ella [la vida] tiene necesidad de la creencia en la verdad, pero entonces la ilusión basta, las 'verdades' se demuestran por sus efectos, no por pruebas lógicas, por la prueba de la fuerza, Lo verdadero y lo eficiente son idénticamente válidos, aquí también nos inclinamos ante la violencia." (ed. fr., p. 53).

Nietzsche lleva a cabo, entonces, una relativización de los conceptos de verdad y ficción que permite concebir una ficción con valor de verdad, una mentira que es usada conscientemente para producir efectos de verdad. La ficción no niega la realidad, sino que *la afirma transfigurándola*:

El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, -dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*.¹²⁴

La ficción deja aparecer detrás de sí un valor, unas fuerzas y un poder. Según lo interpreta Deleuze refiriéndose a Nietzsche: "la verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que lo determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad 'a secas', de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cual es su sentido y cuál es su valor".¹²⁵ La ficción representa esa forma de verdad que ya no se opone al poder, sino que está inserta en una red de relaciones de poder, dentro de la cual actúa, verdad que no sólo dice cosas, sino que hace cosas. La ficción es aquel pensamiento que deviene verdadero cuando se hace real -tal como planteaba el texto de Foucault citado más arriba- en la forma de una experiencia de nosotros mismos, es decir, cuando es capaz de transformar críticamente nuestra relación con el presente en que vivimos.

Por tanto, la ficción no se opone a la realidad. Es la experiencia en la que emerge una realidad. En el texto "Distance, aspect, origine", se decía que el lenguaje de la ficción habla de y en la distancia en que se ofrece la presencia de las cosas. La ficción puede entenderse como el nombre que la verdad recibe en esa realidad no humana descubierta por Foucault: "la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es" ("Distance, aspect, origine", en *DÉ*, I, 280; en *Théorie d'ensemble*, ed. cit., p. 21). La historia foucaultiana, abierta a un universo de acontecimientos dispersos, no remite a una subjetividad fundadora. Las imágenes de su ficción -se decía en "La pensée du dehors"-, no envían a una interioridad que las dote de significados

¹²⁴ "La 'razón en la filosofía", § 6, en *El crepúsculo de los ídolos*, ed. esp., p. 50.

¹²⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 149. Sobre la idea nietzscheana de una verdad que, como ficción, afirma lo real duplicándolo, corrigiéndolo y elevándolo a la mayor potencia, ver pp. 145 y siguientes. Según estos presupuestos, Deleuze ve una nueva imagen del pensamiento propuesta por Nietzsche: lo verdadero ya no es el elemento del pensamiento; su estado negativo no es ya el error, sino la estupidez, respecto a la cual, la filosofía se dirige como una crítica de la estupidez presente. La idea de un pensamiento que se lanza contra el tiempo presente, siempre inactual, es también la que creemos encontrar en el corazón de la filosofía de Foucault.

preconcebidos, sino que quedan aligeradas del peso antropológico.¹²⁶ Por ello, la ficción tiene un efecto crítico sobre nuestro presente. Su cometido no es mostrar la esencia de lo que llamamos real, sino enseñar que nuestras evidencias no están cargadas por el peso del pasado, no son necesarias: "la ficción no consiste en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver cómo de invisible es la invisibilidad de lo visible" ("La pensée du dehors", en DÉ, I, 524; ed. esp., 27-8).¹²⁷

El discurso histórico de Foucault abandona las dimensiones de radicalidad fundamentalista y de universalidad, típicas de la filosofía tradicional. Pero este doble abandono no ha de ser interpretado como la coartada de Foucault ante el problema de la inconsistencia de su discurso y, en definitiva, ante la cuestión misma de la verdad. Esta doble renuncia responde a la concepción de la historia (o de la filosofía) como crítica. Y como una crítica del presente. Viéndola desde aquí, la acusación de inconsistencia deja aparecer tras de sí la apuesta que Foucault se plantea: pensar la relación que liga nuestros propios discursos a la actualidad sin recurrir a ningún principio trascendental que guíe esa reflexión; operar una crítica sobre ese presente que no dependa de ninguna norma de verdad, sino sólo del efecto crítico de las verdades que somos capaces de producir. Esto nos hace pensar que, si el peculiar positivismo histórico de Foucault puede ser interpretado negativamente como desvalorización relativista de los valores, también puede verse de forma positiva como la posibilidad de abrir la actualidad a una experiencia nueva:

Desde este punto de vista, toda mi investigación reposa sobre un postulado de optimismo absoluto. Yo no efectúo mis análisis para decir: así son las cosas, ustedes están atrapados. No digo aquellas cosas más que en la medida en que considero que eso permite transformar la realidad. ("Conversazione con Michel Foucault", en DÉ, IV, 93; ed. ing., p. 174)¹²⁸

¹²⁶ "La pensée du dehors", en DÉ, I, 524-5; en ed. esp., PA, 26-31.

¹²⁷ Ver, sobre esta enigmática fórmula, capítulo siguiente, § B.

¹²⁸ Véase sobre la ambivalencia de la denominación de optimismo/pesimismo: "Radioscopie de Michel Foucault" (entrevista con J. Chancel, París, Radio France, 3 octubre 1975, pp. 1-14), en DÉ, II, 799-780. Ver también "Est-il donc important de penser?" (entrevista con D. Eribon aparecida en *Libération*, nº 15, 30-1 mayo 1981, p. 21), en DÉ, IV, 182. Esta idea de una doble lectura, pesimista y optimista, del positivismo foucaultiano es de F. Ewald, en su artículo "Droit: systèmes et strategies", en ed. cit., p. 68. Dreyfus y Rabinow hablan del "pesimismo hiperactivo" de Foucault frente al optimismo de Heidegger (op. cit., pp. 363-4). Rorty equipara el pesimismo de Foucault con el de Nietzsche en su común cuestionamiento de la voluntad de verdad ("Foucault y la epistemología", en Couzens Hoy -ed.-, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 56). Merquior ve igualmente la actitud de Foucault como pesimismo pero, esta vez, como opuesto al optimismo nietzscheano (aunque contrapesado con él) (Merquior, J.G., op. cit., pp. 269-270). Hacking habla de la superación foucaultiana del optimismo y del pesimismo, una vez superado el mito humanista del sujeto trascendental (cfr. Hacking, I., "La arqueología de Foucault", en Couzens Hoy -ed.-, op. cit., p. 49).

CAPÍTULO OCTAVO: LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE.

Desde un comienzo, la investigación de Foucault ha pretendido ser histórica y crítica.¹ El punto en que se articulan esos dos aspectos es su común referencia al presente. Esto permite entender la ontología histórica de Foucault como una "ontología histórica del presente"² dirigida hacia la transgresión de nuestra propia forma de ser histórica.

A. El presente: objeto de la historia, problema de la filosofía.

La historia foucaultiana tiene por objeto el presente. Las investigaciones de Foucault sobre la locura, la clínica, las ciencias humanas, la penalidad o la sexualidad, no dejan de intentar circunscribir el momento histórico al cual pertenecemos, "nuestra modernidad".³ Ésta es la designación de un momento de la historia, mejor dicho, de un umbral temporal que abarca más o menos dos siglos, una época, cuya unidad es la que le presta la trama de una experiencia. Así lo decían las últimas palabras de *Naissance de la clinique*:

La cultura europea, en los últimos años del siglo XVIII, ha dibujado una estructura que aún no se ha desanudado; apenas se comienzan a desenrollar algunos de sus hilos, que nos son todavía tan desconocidos que los tomamos gustosamente como si fueran maravillosamente nuevos o absolutamente

¹ Sobre la idea de una investigación *histórica y crítica*, véase NC,XV (ed. esp., 15); "Réponse au Cercle d'epistémologie", en DÉ,I,720 (ed. esp., AMF,254); UP,11 (ed. esp.,9); "What is Enlightenment?", en DÉ,IV,574,577 (ed. ing. cit, 46,50; ed. esp., 16,17, respectivamente).

² Foucault le da diversos nombres equivalentes: "ontología histórica de nosotros mismos", "ontología crítica de nosotros mismos" ("What is Enlightenment?", en DÉ,IV,574,577 (ed. ing,45,50; ed. esp.,15,17, respectiv.); cfr. también la primera denominación en "Entretien avec H.L. Dreyfus y P. Rabinow", en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., p. 332); "ontología del presente", "ontología de nosotros mismos" ("Qu'est-ce que les Lumières?", en DÉ,IV,687; en ed. esp., SV,207).

³ Sobre "nuestra modernidad" como objeto del análisis histórico-crítico: MC, 15-16, 233 (ed. esp., 9-10, 216). La arqueología se definía como un análisis de los discursos liberado del tema antropológico que estudia, precisamente, la constitución de las categorías antropológicas: Cfr. AS,26 (ed. esp.,26). En el texto firmado por M. Florence, Foucault advierte que su interés por los juegos de verdad que constituyen el *a priori* histórico de una experiencia, no se extiende a cualquier juego de verdad, sino sólo a "aquellos en que el sujeto mismo está puesto como objeto de saber posible" ("Foucault", en DÉ,IV,632-3; en *Dictionnaire des philosophes*, p. 942).

arcaicos, mientras que, desde hace dos siglos (no menos y, sin embargo, no mucho más), han constituido *la trama oculta (sobre) pero sólida de nuestra experiencia*. (NC, 203; ed. esp., 279-280, subrayado nuestro)

Los trabajos históricos emprendidos son historias de la experiencia pero, en particular, de *nuestra* experiencia. Investigaciones que buscan determinar su *a priori* histórico. En *Surveiller et punir* ha formulado Foucault de manera explícita la idea de que su investigación es una "historia del presente".⁴ ¿Cómo ha de ser entendida? Dreyfus y Rabinow insisten en que no se trata de una historia presentista que leyera el pasado bajo el prisma de los intereses presentes, ni de una historia finalista que encontrara en el pasado los gérmenes de la actualidad.⁵

Pero el interés de la historia foucaultiana por el presente no sólo ha de ser visto como un rasgo que la distingue de otras metodologías históricas, sino que forma, él mismo, parte de las preocupaciones que definen nuestra actual forma de pensar. La "cuestión del presente" es el problema fundamental que la caracteriza. Desde 1978, Foucault dedica una serie de textos al opúsculo kantiano *Was ist Aufklärung?*, que buscan desentrañar, al tiempo que el sentido de este interés por el presente, nuestra pertenencia a una forma de experiencia, la moderna, que encuentra en ese interés su especificidad.⁶ Kant

4 Cfr. p. 35; ed. esp., p. 37. La genealogía es definida como "historia del presente" en "Le souci de la vérité", entrevista con F. Ewald, en *DÉ*, IV, 674, en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 21.

5 Cfr. Dreyfus y Rabinow, op. cit., pp. 174-5.

6 Los textos dedicados por Foucault a la cuestión de la *Aufklärung* son: "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]", ponencia de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía publicada póstumamente en 1990 en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84° año, abril-junio, pp. 35-63 (nuestra traducción ha aparecido en el n° 11, diciembre 1995, dedicado a Foucault, de la Revista *Daímon*; no ha sido posible incluir en este trabajo las referencias de las páginas de esta publicación); "Qu'est-ce que les Lumières?", extracto de un curso de 1983 en el Collège de France, aparecido como "Un cours inédit" en *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo 1984, pp. 35-39, reeditado en *DÉ*, IV, 679-688 (traducción española en *SV*, 197-207); "What is Enlightenment?", texto aparecido primero en inglés en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 (reimpreso en Penguin Books, 1991), y después en francés, a partir de los manuscritos de Foucault, en *Magazine Littéraire*, n° 309, abril 1993, pp. 61-74, y en *DÉ*, IV, 562-578 (traducción española con introducción y notas de J.A. Jácome en *Pensamiento Crítico*, n°1, mayo-julio 1994, pp. 5-22). Referencias a esta cuestión de la *Aufklärung* se encuentran en: "Postface" a *L'impossible prison*, ed. cit., pp. 317-8 (en *DÉ*, IV, 36-7); "Conversazione con Michel Foucault", en *DÉ*, IV, 73 (ed. ing. *RM*, 118); "Pour une morale de l'inconfort", en *DÉ*, III, 783; "Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., pp. 307-8; "Structuralism and Post-Structuralism", en *DÉ*, IV, 438, 448 (ed. esp. en *Revista de Pensamiento crítico*, n°1, mayo-julio 1994, pp. 60, 65, respectiv.); "La vie: l'expérience, la science", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90° año, n°1, enero-marzo 1985, cfr. pp. 5-7 (en *DÉ*, IV, 765-8).

introdujo con ese texto, publicado en 1784 en la *Berlinische Monatsschrift*, un nuevo tipo de cuestión en la filosofía, la "cuestión del presente" o "de la actualidad":

La cuestión que creo, en este texto de Kant, aparece por primera vez, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? Y ¿qué es este "ahora" en el interior del cual estamos unos y otros, y que define el momento en que escribo? ("Qu'est-ce que les Lumières?", en DÉ,IV,679; en ed.esp., SV,198)

Con esta pregunta, la filosofía plantea por primera vez, como problema fundamental, su propia actualidad discursiva, la pertenencia a un presente, entendido como acontecimiento singular que hay que descifrar.⁷ Podría decirse que, desde este momento, la filosofía ha dejado de tener relación exclusiva con la verdad para referirse también a la historia -ha planteado "la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal" (ibíd.,687; ed.esp.,206). Desde que esta cuestión fue planteada por Kant, la filosofía no ha parado de buscarle respuesta, de repetirla. Tan esencial es esta pregunta para la filosofía moderna que ésta puede caracterizarse, según Foucault, como "discurso de la modernidad y sobre la modernidad" (ibíd., 681; ed.esp.,199). Y esta cuestión de la modernidad, como cuestión del presente, es completamente diferente de la que se había planteado en la cultura clásica en relación "longitudinal" a la Antigüedad; se trata ahora, afirma Foucault, de plantear la pregunta por la modernidad en una relación "sagital" a la actualidad.⁸

La interpretación que Foucault da del texto kantiano *Was ist Aufklärung?* significa, por un lado, la caracterización de la filosofía moderna a partir de la cuestión fundamental que ese texto introdujo pero, por otro, el intento de autocomprensión filosófica de Foucault en términos de la adscripción de su filosofía a la filosofía moderna así entendida, como pregunta por la modernidad. Lo que Foucault emprende en esos textos dedicados a Kant es una "repetición" de la pregunta *Was ist Aufklärung?*,⁹ con la cual es propuesta una tarea para el pensamiento, lo que podría considerarse una

⁷ Cfr. "Qu'est-ce que les Lumières?", DÉ,IV,680 (ed.esp., SV,199).

⁸ Cfr. loc. cit. Como se decía en "Distance, aspect, origine", esta "dimensión sagital" del tiempo no es la de la disposición lineal de las formas temporales sucesivas, sino la de una superposición vertical en la que el pasado no es nuestro suelo, cuya sustancia no es la memoria, superposición cuyo espesor sólo es el blanco atravesado por las flechas de nuestra inquietud (cfr. "Distance, aspect, origine", en *Théorie d'ensemble*, ed.cit., p. 17; en DÉ,I,276. Ver el § A del capítulo anterior del presente trabajo).

⁹ Así lo declara Foucault en "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]", ed. cit., p. 45 y en "Structuralism and Post-Structuralism", en DÉ,IV,438.

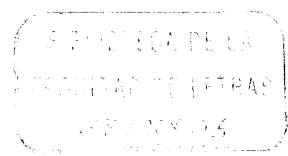
metafilosofía. Pero la inclusión de Foucault en la tradición de pensamiento moderno no nos debe engañar acerca del carácter que su pensamiento tiene, en otro sentido, de crítica de la modernidad. Se ha señalado anteriormente que, según Foucault, son dos las tradiciones críticas que parten de Kant: la "analítica de la verdad", ocupada de las condiciones formales del conocimiento verdadero, y la "ontología del presente", interesada en la cuestión de la actualidad.¹⁰ Estas cuestiones han estado frecuentemente unidas: Kant, Hegel, incluso Habermas, han querido responder a la cuestión de nuestra relación crítica con el presente sacando los criterios normativos de un ámbito de conocimiento verdadero.¹¹ Foucault propone, sin embargo, la posibilidad de "elegir" entre estas dos tradiciones de pensamiento. La forma en que su filosofía repite la cuestión de la *Aufklärung* es, como afirma en el texto "Qu'est-ce que la critique?" (1978), abordándola desde una óptica distinta a la de la legitimidad del conocimiento ("analítica de la verdad").

En el pensamiento moderno, la dependencia de la cuestión del presente, o de la *Aufklärung*, respecto de la cuestión del conocimiento verdadero, representa un desfase (*décalage*) entre *Aufklärung* y crítica, desfase vigente durante los dos últimos siglos, por el cual se ha continuado más la empresa crítica, tal y como fue definida por Kant, que la *Aufklärung* misma. La alianza entre la ciencia y la técnica, el desarrollo de las fuerzas productivas y los procedimientos estatales racionalizadores, hacen que este desfase tome la forma de una desconfianza acerca de los excesos de poder de los que es responsable la razón.¹² Es a causa del desfase introducido por el propio Kant entre *Aufklärung* y crítica, por lo que la cuestión de la *Aufklärung* ha sido planteada en términos de conocimiento: buscando los efectos de poder a los que iba a estar ligada necesariamente la ciencia moderna desde su constitución, analizando los errores, ilusiones, etc. derivados de ello. Esta forma de análisis, "investigación sobre la legitimidad (*enquête en légitimité*) de los modos históricos de conocer" se hace la pregunta: "¿qué falsa idea acerca de sí mismo se ha hecho el conocimiento y a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto,

¹⁰ Cfr. "Qu'est-ce que les Lumières?", *DÉ*, IV, 687-8 (ed. esp., en *SV*, 207).

¹¹ No es otra la tesis que Habermas sostiene, y en la que se basa su crítica a Foucault (la imposibilidad de separar la cuestión del presente de la "analítica de la verdad"), en "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: 'Was ist Aufklärung?'", en VV.AA., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987, pp. 9-12; cfr. p. 12 (aparecido en Habermas, J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1985).

¹² Cfr. "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 41-2. Foucault distingue entre la forma en que se ha desarrollado esta cuestión en Alemania y en Francia: en Alemania, como crítica de la racionalización hecha a partir de una teoría de la sociedad, y, en Francia, a partir de la fenomenología y, sobre todo, de la historia de las ciencias. Cfr. también "La vie: l'expérience, la science", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° cit., pp. 6-7 (en *DÉ*, IV, 767-8).



en consecuencia, a qué dominación se ha encontrado ligado?" ("Qu'est-ce que la critique?", ed.cit., p.47).

La repetición foucaultiana de la pregunta por la *Aufklärung* parte, para abordar la cuestión, no del problema del conocimiento, sino del problema del poder. Este procedimiento de análisis es llamado en "Qu'est-ce que la critique?", con una terminología ya empleada en la "Table ronde du 20 mai 1978", una "prueba de eventualización" (*épreuve d'événementialisation*). Su caracterización, ahora, es un tanto diferente de la hecha en aquella ocasión: se trata de tomar unos conjuntos de elementos acerca de los cuales pueden señalarse conexiones empíricas y provisionales entre "mecanismos de coerción" (en los que cabe incluir conjuntos legislativos, reglamentos, fenómenos de autoridad, etc.) y "contenidos de conocimiento". Estos últimos serán considerados en función de los efectos de poder de los que son portadores. En definitiva,

Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos (*affectés*), en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, eficaz técnicamente, etc. (ibíd., p.48)

El abandono de la cuestión de la legitimidad del conocimiento se manifiesta en el uso de dos términos que poseen un papel metodológico solamente, que no designan entidades o potencias (*puissances*), sino que tienen la función de operar "una reducción sistemática de valor", o sea, una "neutralización de los efectos de legitimidad" (loc. cit.). Estos términos, "rejillas de análisis", son los de *saber* y *poder*. Su papel es, entonces, a partir de su carácter concreto, plural, interdependiente, a partir del nexo (*nexus*) que forman, mostrar las "condiciones de aceptabilidad de un sistema, ya sea el de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc." (ibíd., p. 49). Se trata, pues, de analizar la efectividad de una forma de experiencia histórica, el hecho de que sea aceptada, es decir, su positividad, construyendo el "sistema de su aceptabilidad" a partir del juego saber-poder. Foucault piensa que las positivities no son algo evidente por sí mismo (*ne vont pas de soi*), su aceptación no reponde a ningún derecho, no deriva de ningún *a priori*, sino que reposa en un hecho bruto. Estas positivities, pues, son mostradas como acontecimientos (*événements*) singulares que han emergido en un momento dado; en esto consiste su "prueba de eventualización":

No era evidente que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el

sistema institucional y científico de la psiquiatría; no era tampoco algo dado que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vengan a articularse en un sistema penal; tampoco lo era que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, deban efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La detección (*repérage*) de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. (ibíd., p. 50)

El procedimiento foucaultiano establece una correlación entre el análisis de condiciones de aceptabilidad y la mostración de la contingencia de los sistemas o positividades vigentes. El segundo aspecto, aunque indisociable del primero, es el aspecto específicamente crítico de este procedimiento, sobre el que trataremos más adelante. En el texto "Qu'est-ce que la critique?", así como en "What is Enlightenment?", esta correlación de dos aspectos se presenta como la articulación de arqueología (análisis de las condiciones de aceptabilidad) y genealogía (mostración de la contingencia de las positividades).¹³

Plantear de nuevo la cuestión de la *Aufklärung* es, para Foucault, comprometerse con una "práctica histórico-filosófica" que, como se vio anteriormente, no se confunde con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía.¹⁴ Esta forma de análisis estudia los dominios de experiencia en tanto que atravesados por relaciones entre los discursos considerados verdaderos y los mecanismos de sujeción (*assujettissement*) ligados a ellos. Abordar la cuestión de la *Aufklärung* en estos términos, es plantear la cuestión: "¿qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen (*frange*), a este momento, a este instante de humanidad que es sujeto (*assujetti*) al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?" (ibíd., p. 46). La tarea de pensamiento que esta forma de interrogación propone es la de analizar el problema del sujeto y de la verdad. La cuestión de la *Aufklärung* se identifica para Foucault con la cuestión de las

¹³ Cfr. "Qu'est-ce que la critique?", ed.cit., pp. 49-50; "What is Enlightenment?", en *DÉ*, IV, 574 (en *The Foucault Reader*, ed. cit., p. 46).

¹⁴ Véase ibíd., p. 45. F. Vázquez ha tratado la postura de Foucault ante la Ilustración como "desplazamiento" ante las habituales posiciones de rechazo o aceptación de los ideales ilustrados (ver: "Rechazos y retornos de la Ilustración. La crítica foucaultiana de una ilusión", en García del Pozo, R. y Vázquez, F., *Perspectivas de Foucault*, Sevilla, 1987, pp. 37-41; del mismo autor se puede ver sobre este tema *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995, pp. 16-20). Estamos en desacuerdo con la tesis de J. Rajchman quien ve en Foucault, de manera demasiado simplificadora, "el gran crítico" de la Ilustración (véase Rajchman, J., *The Freedom of Philosophy by Michel Foucault*, N.Y., Columbia University Press, 1985, ed. francesa: *Michel Foucault. La liberté de savoir*, París, P.U.F., 1987, ver en especial pp. 43 ss. y 77).

relaciones entre la verdad y el sujeto.¹⁵ La *Aufklärung* de la que aquí se trata no es un período histórico -o no sólo eso- sino la manera de entender (y de operar sobre ella) la forma de relación con nuestro presente, forma de relación que define lo que somos. En definitiva, plantear de nuevo la pregunta kantiana es poner como blanco de la crítica filosófica el presente -saeta dirigida contra él.

La cuestión, así replanteada por Foucault, recibe una respuesta que concreta lo que hemos de entender por presente. En el texto kantiano, según afirma Foucault en "What is Enlightenment?", se encuentra el punto de partida de lo que se puede llamar la "actitud de modernidad". La modernidad no designa entonces un período de la historia, sino un *ethos*:

Por actitud, quiero decir un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de comportarse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Sin duda, un poco como lo que los griegos llamaban un *ethos*. ("What is Enlightenment?", en DÉ,IV,568; ed. ing. cit., p.39; ed. esp. cit., p.13)

El ejemplo que pone Foucault para caracterizar mejor en qué consiste esta actitud de modernidad es el de la descripción que hace Baudelaire del "pintor de la vida moderna". Baudelaire no coincide completamente con la caracterización que suele darse de la modernidad. Para él, no es sólo lo pasajero y lo novedoso, el vértigo de lo instantáneo. El pintor de la vida moderna es, ciertamente, pintor de la circunstancia pero, en especial, "de todo lo que ella sugiere de eterno",¹⁶ o también: "se trata, para él, de separar de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio" (ibíd., p. 797). A esta actitud del pintor de la vida moderna baudelaireano, la llama Foucault "heroización del presente" (DÉ,IV,569). La reflexión de Baudelaire se construye a partir de la distinción de dos elementos, siempre unidos, de la belleza, uno eterno e invariable, el otro variable y circunstancial. Éste último es "la envoltura divertida", "el aperitivo", que hace

¹⁵ Pareja que inevitablemente se abre a la tríada verdad-libertad-sujeto. Cfr. ibí., p. 47. En el texto que firma como M. Florence, también define Foucault su proyecto filosófico en términos del análisis de la pareja sujeto/verdad (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p.943 ; en DÉ,IV,634).

¹⁶ Baudelaire, Ch., "Le peintre de la vie moderne", en *Œuvres complètes*, París, Robert Laffont, 1992, p. 792. En su obra *Baudelaire y el artista de la vida moderna* (Pamplona, Ed. Pamiela, 1992), Félix de Azúa interpreta la modernidad en Baudelaire (a partir de Benjamin) como, exclusivamente, el gusto por el instante efímero, "lo fugitivo, lo contingente, lo transitorio" (p. 156), momento vacío descargado de pasado y de futuro. El problema, para nosotros, es si esa vacuidad del presente no lo dota de un valor extraordinario.

digerible para la naturaleza humana "el pastel divino".¹⁷ La modernidad es, entonces, definida en términos de esta belleza circunstancial: "La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable" (ibíd., p. 797). La modernidad es esa "belleza misteriosa que puede estar contenida [en una época], tan mínima o ligera como sea" (loc. cit.). Es, pues, lo que de belleza tiene el presente. Esta belleza particular tiene, entonces, algo irreductible a lo simplemente pasajero y completamente circunstancial. Precisamente, afirma Baudelaire, lo que distingue al pintor de la vida moderna del simple *flâneur*, hombre que vaga entre la multitud, es que éste busca sólo el placer fugitivo de la circunstancia, mientras que aquél busca lo que *en* la circunstancia hay sugerido de eterno. Foucault interpreta con agudeza este aspecto del texto de Baudelaire: "y esta actitud voluntaria, difícil, consiste en reconquistar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él" (DÉ, IV, 569). El pintor de la vida moderna busca, por tanto, otro tipo de eternidad que la que se define por estar fuera del tiempo, otro tipo de eternidad distinta a la divina. ¿Qué tipo de eternidad es ésta? Foucault aclara en qué consiste la "heroización del presente": no se trata de sacralizar el momento pasajero para perpetuarlo pero, tampoco, como hemos visto que era el caso de la *flânerie*, de recogerlo como una curiosidad interesante. Se trata de una "transfiguración" de lo real que no llega a anularlo, sino que es "el juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad" (ibíd., 570). Esta transfiguración sólo es posible a costa de no despreciar el presente y de reconocerle una realidad propia. La eternidad circunstancial, belleza del presente, a la que alude Baudelaire, no es otra cosa que este valor propio y singular que le concedemos. La modernidad, como actitud, consiste, en definitiva, en la revalorización del presente.

La filosofía de Foucault, adscrita a esta actitud moderna, no tiene otra misión que ésta, de revalorizar un presente que había sido desvalorizado por la metafísica. De nuevo, el ejemplo más importante de esta desvalorización es la filosofía hegeliana. Pero ¿no encontramos en Hegel la afirmación de que la filosofía es "el sondeo de lo racional, es con ello precisamente la comprensión de lo presente y real y no la erección de un más allá"?¹⁸ Es una tesis hegeliana la de que la filosofía es "hija de su tiempo" y, por tanto ha de ser fiel a su propio presente. La filosofía es expresión del espíritu de la época, pero expresión conceptual y reflexiva en que la época se reconoce a sí misma. Ahora bien, la estructura dialéctica de la historia hace de cada presente una etapa en que se conservan, negadas y sublimadas, las experiencias históricas anteriores de la humanidad. Esta conservación es una forma de recuerdo

¹⁷ "Le peintre de la vie moderne", ed. cit., p. 791.

¹⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, ed. Jubiläumsausgabe, p. 32, apud. Cerezo, P., "Teoría y praxis en Hegel", en Alvarez Bolado, Artola y otros, *En torno a Hegel*, ed. cit., p. 126.

histórico gracias al cual se mantiene la identidad del hombre a lo largo de la historia y a través de sucesivas contradicciones. Es, de esa manera, la historia, tradición consciente en que se guarda memoria del pasado.¹⁹ Las experiencias pasadas de la humanidad están presentes de manera inmanente en nosotros mismos. Somos su resultado al tiempo que su elevación y perfeccionamiento. Ese mismo sentido tiene la afirmación marxista de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de que "la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono".

Habermas ha mostrado cómo el intento hegeliano de una crítica inmanente de la modernidad ha fracasado al pretender criticar la subjetividad desde los supuestos de la filosofía del sujeto. Hegel ha encontrado la instancia normativa de esa crítica en el concepto de saber absoluto pero, con ello, "no solamente resuelve el problema inicial de un autocercioramiento de la modernidad, sino que lo resuelve *demasiado bien*".²⁰ Declarar lo real racional es la expresión de, hasta qué punto, la exigencia de dar cuenta del presente se convierte en el sistema del saber absoluto en la simple actividad de reflejar pasivamente lo que es. La actualidad es privada de su espesor propio, de su carácter de acontecimiento, y en ella todo está ya decidido por un destino racional. La consecuencia que extrae Habermas es clara: "...la filosofía de Hegel sólo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una *devaluación* de la actualidad y de una *neutralización* de la crítica".²¹

Esquivar el presente podría ser considerado, no sólo como un rasgo de la filosofía metafísica, sino también de la fenomenología de Husserl (quizás en lo que tiene de común con la fenomenología hegeliana). Es cierto que, en la fenomenología husserliana, el presente es el fundamento de la historicidad; pero se trata de un presente vivo, que guarda las retenciones de presentes pasados y las protenciones de presentes futuros. En este presente se guarda,

19 Cfr. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. cit., p. 503. Ver también Foucault, "Folie, littérature et société", entrevista con T. Shimizu y M. Watanabe, publicada originalmente como "Kyôki, bungaku, shakai", en *Bungei*, n°12, diciembre 1970, pp. 266-285; en *DÉ*, II, especialmente las pp. 124-5.

20 Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 59. Althusser se refiere a ello cuando analiza en *Lire 'Le Capital'* la posible lectura historicista hegeliana del marxismo: el presente puede aportar su autocrítica si es un "corte esencial" que hace visible la esencia en cada uno de los fenómenos (manifestaciones del espíritu de la época). En ese momento, la pertenencia de la filosofía a su presente no sería algo negativo porque ese presente contendría en él, realizada de forma visible en la realidad (*in der Wirklichkeit*), la verdad. Althusser objeta que ese presente tiene un nombre, es el presente del saber absoluto, donde coinciden conciencia y ciencia. Cfr. Althusser, L., *Para leer 'El Capital'*, ed. cit., pp. 133-7.

21 Loc. cit. Subrayado nuestro.

como en el hegeliano, memoria de la totalidad de sentido adquirida anteriormente: "la historia no es de entrada de juego otra cosa que el movimiento viviente de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la sedimentación de los sentidos originarios".²² Según lo interpreta Derrida, la historia es, para Husserl, "transmisión pura del sentido como tradición de verdad".²³ Esto permite que yo pueda, en mi presente histórico, concordar con el más lejano y diferente "otro", entendimiento posibilitado por la comunidad de su presente viviente, fundamento del presente histórico.²⁴

Esta forma de presente metafísico-fenomenológico aparece curiosamente devaluado por ser un presente demasiado pleno. Repleto de la historia entera, concentrado de ella, es un presente del que, como del Bien platónico, se podría extraer por explicitación, toda inteligibilidad, pero a costa de escamotear lo que tiene de particular e irreductible. La concepción foucaultiana esboza, frente a la anterior, una idea muy diferente del presente:

Foucault encuentra en Maurice Blanchot la réplica a la concepción fenomenológica vista más arriba. Para Foucault, Blanchot es "el Hegel de la literatura pero, al mismo tiempo, está en el lado opuesto a Hegel" ("Folie, littérature, société", en *DÉ*, II, 124). Al igual que Hegel ha reactualizado y dado un sentido nuevo a las grandes formas de la cultura occidental, Blanchot ha hecho algo parecido con las grandes obras literarias de nuestra tradición, ayudando a constituir, en gran medida, el lenguaje que hoy día hablamos. Pero mientras que Hegel lo ha hecho operando "una magnífica síntesis de la interiorización bajo la forma de la memoria" (loc. cit.), lo cual demuestra su platonismo, en Blanchot encontramos lo contrario: cuando se dirige a las grandes obras literarias, es con vistas a probar que nunca podrán ser inmanentes a nuestra experiencia histórica, sino que existen afuera (*qu'elles existent en dehors*), y que nuestra relación con ellas es de exterioridad. Ésta es nombrada por la palabra "neutralidad".²⁵ Frente a la "inmanencia compacta"

22 Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1990, p. 203.

23 Derrida, J., "Introduction" a *L'origine de la géométrie*, p. 160.

24 *Ibíd.*, pp. 114-5. En la página 112 afirma Derrida: "...todo presente cultural -y, entonces, todo presente científico- implica en su totalidad la totalidad del pasado. La unidad de esta totalización incesante que se opera siempre en la forma del Presente histórico (lo "Primordial en sí") nos conduce, si es correctamente interrogada, al Apriori universal de la historia. Como el Absoluto no modificable en sí del Presente Viviente en el cual está fundado, el Presente histórico no es de entrada más que *el lugar y el movimiento irreductibles y puros de esta totalización y de esta tradicionalización*". (subrayado nuestro)

25 Sobre "lo neutro", véase Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 102-4; *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, p. 195.

vemos dibujarse una "enigmática dispersión" (ibíd., 125). Frente a la memoria, el olvido, como forma de relación: "La relación entre las obras y este hombre que habla de ellas bajo la forma del olvido es exactamente lo contrario del efecto que se produce bajo la forma de la representación o de la memoria en Hegel" (loc. cit.).

El presente, desde este punto de vista, no reúne el tiempo, sino que lo abre a una "dispersión irreparable".²⁶ En Blanchot encontramos la idea de un presente que no se da a partir de un porvenir que reuniera el tiempo, ni remite a ningún pasado, sino que "es la dispersión del presente que no pasa, no siendo otra cosa que paso (*passage*), no se fija jamás en un presente, no remite a ningún pasado, no va hacia ningún porvenir: *lo incesante*".²⁷ Blanchot habla de la experiencia de un presente sin presencia, en el que "todas las cosas presentes y el yo que está allí presente son suspendidos, siempre exterior a él mismo, la exterioridad misma de la presencia".²⁸ La presencia es entendida como intimidad, "la intimidad como Afuera" (loc. cit.). En este *tiempo des-presentificado* aparece el hecho de que nada aparece, la ausencia de ser, que se hace presente: "...la presencia de la ausencia, pero a esta presencia como ausencia, a la ausencia como ausencia, a la ausencia como afirmación de ella misma, afirmación en que nada se afirma...".²⁹ Este presente no acepta siquiera la presencia de un recuerdo: ni siquiera admite el "ha sido una vez y ya nunca más", sino que es el presente de lo que "no ha tenido jamás lugar, nunca una primera vez, y sin embargo, recomienza, de nuevo, de nuevo, infinitamente".³⁰ Es el presente disperso de los acontecimientos singulares y

26 Hablando sobre la novela *Ouverture* de J. Thibaudau, Foucault escribe: "El presente, en la novela de Thibaudau, no es lo que reúne el tiempo en un punto para ofrecer un pasado restituido y centelleante; es, al contrario, lo que abre el tiempo sobre una irreparable dispersión" ("À la recherche du présent perdu", aparecido originalmente en *L'Express*, n° 755, 25 abril-1 mayo 1966, pp. 114-5; en *DE*, I, 505).

27 Blanchot, M., *L'entretien infini*, ed. cit., pp. 64-5.

28 Ibíd., p. 65.

29 Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris Gallimard, 1994, p. 26. La expresión literaria de este presente no-presente la halla Blanchot en Mallarmé. Para éste, la palabra poética, palabra esencial y pensante, tiene como misión, no ya dar las cosas en su presencia originaria, sino alejarlas y hacerlas desaparecer, mostrarlas como ausentes o, si se quiere, hacerlas aparecer en su ausencia (véase op. cit., pp. 38-9, 45, 47). Encontramos también la tesis de la irrealidad del presente en G. Colli con estas palabras: "...rechazar el presente como realidad, entender los pensamientos y los sentimientos, los objetos y las figuras del presente como disfraces que hay que desenmascarar", aunque su sentido es el de encontrar la "vida profunda" en el pasado más remoto. Véase *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1978, pp. 45 y 54.

30 Blanchot, M., op. cit., p. 26.

repetibles, materialidades que no afirman ninguna presencia, que, como vimos anteriormente, no son sustancias, no existen, propiamente, y son siempre efectos,³¹ pero que aún así constituyen lo que somos: la "filosofía del presente" se identifica con la "filosofía del acontecimiento".³²

En la idea de Blanchot de un presente sin presencia se deja traslucir el tema de la "des-presentación" (*Entgegenwärtigung*) heideggeriana, tratado en *Sein und Zeit*, ligado al intento de cuestionar, desde la ontología fundamental, la concepción metafísica del ser como presencia. Para Heidegger, la historicidad es una dimensión interna de la existencia (*Dasein*) porque ella misma es tiempo, no el sucesivo, sino un tiempo escindido en éxtasis cuya fusión constituye el gestarse propio de la vida humana. El *Dasein*, proyecto arrojado a la existencia, se encuentra abierto a posibilidades desde las que retorna a lo que ya es, su facticidad limita a la vez que abre dichas posibilidades. El pasado no es, entonces, una serie de acontecimientos que simplemente han sido ya, sino algo que está presente en la propia proyección de lo posible. En este contexto, la temporalidad originaria es, según Heidegger, una despresentación del hoy por la que, dejando de contemplar el presente en su exclusiva novedad y de comprenderlo sólo a partir de lo que está "ante los ojos", nos abrimos a las posibilidades que el pasado encierra.³³ La despresentación heideggeriana, al ser un elemento fundamental de la estructura de transmisión en que consiste la historicidad, es condición de una relación hermenéutica adecuada con la tradición y, por tanto, pertenece a la propia pre-estructura de la comprensión. Incluso la "destrucción de la historia de la ontología", iniciada en *Sein und Zeit*, persigue únicamente eliminar el posible aspecto encubridor de la pertenencia a la tradición con vistas a lograr una reapropiación fecunda del pasado.³⁴ No es ésta, sin embargo, la tesis de Blanchot, para quien se trata, como hemos señalado ya, de mostrar la exterioridad del pasado respecto de nuestra experiencia histórica. Tampoco es la tesis de Foucault, quien, en términos completamente afines a Blanchot, entiende la "irrealización" del presente como operación en que éste aparece en su valor irreductible al pasado, el presente como "diferencia de las

31 Cfr. *supra* capítulo sexto.

32 Así lo afirma Foucault en "La scène de la philosophie", en *DE*, III, 573.

33 Ver *Sein und Zeit*, §§ 75 y 77 (en la ed. española, especialmente las pp. 422 y 428).

34 Sobre esto se puede ver Rodríguez, R., "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R. (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid. Editorial Complutense, 1993, pp. 191-205, en especial, pp. 194-5.

diferencias" (*différence des différences*).³⁵

Pero no pensemos que es éste un presente de experiencias extraordinarias que salen fuera de la cotidianidad. Ocuparse del acontecimiento, piensa Foucault, es interesarse por aquellas cosas que nos angustian o interesan de modo directo: la locura, la enfermedad, la penalidad, el crimen, la sexualidad.³⁶ Todo un mundo de cosas que han sido soslayadas tradicionalmente por la filosofía. Mientras que ella se ha ocupado desde sus comienzos de encontrar, en este mundo fugaz, qué es *lo que no pasa*, la cuestión que ahora vemos plantearse es, precisamente, la contraria, *lo que nos pasa*: "¿Qué es lo que pasa actualmente y qué somos nosotros, nosotros que no somos, quizás, ninguna otra cosa y nada más que lo que pasa actualmente?"³⁷ El hecho de que la filosofía haya dejado de decir lo que existe eternamente y

35 "Ariane s'est pendue" (aparecido en *Le Nouvel Observateur*, nº 229, 31 marzo-6 abril de 1969, pp. 36-7), en *DÉ*, I, 770 (en la traducción española en *Archipiélago*, nº 17, otoño 1994, pp. 83-7, ver p. 87). No obstante, Julián Sauquillo propone una lectura heideggeriana de Foucault a través de los temas que éste recoge de Blanchot (véase: Sauquillo, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, en especial, pp. 156-161; "Foucault y la filosofía contemporánea", en *Revista de Pensamiento Crítico*, nº 1, mayo-julio 1994, pp. 25-38, en especial ver p. 29). Sobre Foucault y Heidegger se puede ver el artículo de Dreyfus "Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y Foucault", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., pp. 87-103. Foucault habla explícitamente de la "des-presentificación" (*dé-présentification*) en el contexto de la reducción arqueológica de "las cosas mismas" por la que se pretende hacer aparecer las reglas de formación de los objetos (ver *AS*, 65; ed. esp., 78 y capítulo segundo de este trabajo). Es quizás con el Heidegger posterior a *Sein und Zeit* con quien realmente guarda más parentesco la concepción de Blanchot. La idea heideggeriana de "historia del ser" conlleva la de que la aparición o desvelamiento implica la retracción o abstención del ser, la cual ya no puede ser interpretada como el desconocimiento que una época histórica tiene de sus antecedentes históricos. Si el ser aparece, es en una impronta destinal (*geschichtliche Prägung*) cuyo enviar retrae su envío. Toda presencia proviene de esta retracción e indica, pues, una ausencia más fundamental. La interpretación metafísica del ser, en la medida en que se atiene a la realidad dada y manifiesta, sólo puede entender el ser como el ser de esa realidad, sin experimentarlo en su proveniencia de un enviar que se retrae. De aquí la necesidad del salto (*Sprung*) a lo otro de la metafísica, por el que apropiarse de lo impensado en ella. La despresentación, en clave de historia del ser, se convierte, por tanto, en la fundación de lo propiamente histórico (*Geschichte*) en el destinar (*Geschick*) del ser (cfr. Rodríguez, R., art. cit., p. 203). El problema de la temporalidad del ser, ante el que quedaba en suspenso *Sein und Zeit*, viene ahora a ser replanteado en términos del concepto de *Ereignis* (acontecer-apropiador) del ser, acontecimiento histórico de entrega al hombre y apropiación recíproca ser/hombre, que plantea una relación nueva con el concepto de espacio, irreductible ahora a la temporalidad (ver Pardo, J.L., *Las formas de la exterioridad*, ed. cit., pp. 272-5).

36 Sobre la preocupación por lo cotidiano, cfr. "La philosophie analytique de la politique", publicado originalmente como "Gendai no Kenryoku wo tou" en *Asahi Jaanaru*, 2 de junio 1978, pp. 28-35; en *DÉ*, III, 542-3. Allí se afirma que si la filosofía es una "analítica de la política" esto quiere decir precisamente que tiene por objeto la actualidad.

37 "Non au sexe roi", (entrevista con B.-H. Lévy, aparecida en *Le Nouvel Observateur*, nº 644, 12-21 marzo 1977, pp. 92-130), en *DÉ*, III, 266; en ed. esp., *DP*, 159.

se ocupe del acontecimiento, de lo que pasa, la convierte en "diagnóstico" del presente. Desde los años sesenta, siguiendo la idea nietzscheana de una "ciencia de los remedios" que diagnostica la enfermedad,³⁸ Foucault ha considerado que ésta era la tarea de la filosofía. Frente a las empresas filosóficas de totalización (del mundo, del saber, de la experiencia), la filosofía es la actividad de diagnóstico que permite "decir qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir, de nuestro pasado" ("Foucault répond à Sartre", 1968, en DÉ, I, 665; en ed. esp., SV, 42). Hemos de poder diagnosticar los "procesos, los movimientos, las fuerzas" que nos atraviesan y que constituyen "lo que nos pasa".³⁹ La pregunta por la actualidad, por el acontecimiento, es una cuestión lanzada contra la cuestión filosófica por excelencia, la pregunta por la esencia. La negativa de Foucault a que su investigación pueda ser considerada como una teoría general y, por tanto, el problema del estatus del propio discurso foucaultiano, están estrechamente relacionados con esta fidelidad de la historia al presente. En sus obras sobre la locura, la clínica, las ciencias humanas, la prisión, etc., Foucault no ha intentado hacer la teoría general de los objetos que trataba, como si fueran esencias universales, sino cuestionar la supuesta evidencia que estas positividads tienen para nosotros, es decir, deshacer su identidad. No se trata de responder a la pregunta: *¿qué es la locura? ¿qué es el poder? ¿qué es la sexualidad?*, sino de analizar, en el modo de la diferenciación (*évènementialisation*), eso que *nosotros* llamamos locura, poder o sexualidad. Esta forma de análisis conduce a "irrealizar" nuestro presente. Frente al desvelamiento de la esencia, el descubrimiento de que las cosas están sin esencia. La "ontología negativa" es, por tanto, la base de la "ontología del presente": el ser es histórico porque el Ser no existe.

El presente foucaultiano es un "presente sin plenitud". La gramática del acontecimiento, tal como la plantea "Theatrum Philosophicum", gira alrededor de dos polos disimétricos, el modo infinitivo y el tiempo presente: "el sentido-acontecimiento es siempre a la vez punta desplazada del presente y la eterna repetición del infinitivo. (...) ¿Eterno presente? A condición de pensar el presente sin plenitud y lo eterno sin unidad: Eternidad (múltiple) del presente (desplazado)" (en DÉ, II, 82-3; en *Critique*, n° 282, 1970, p. 892). De nuevo, Blanchot nos ayuda a entender a Foucault: el presente sin presencia, donde lo nuevo no renueva nada, "es inactual": "no es, pero retorna, viene como ya y

³⁸ Cfr. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en DÉ, II, 149, en ed. esp., MP, 21-2.

³⁹ Cfr. "La scène de la philosophie", en DÉ, III, 573, 594. Ver además, sobre la idea de diagnóstico: "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", entrevista con G. Fellous, aparecida en *La Presse de Tunisie*, 12 de abril 1967, p. 3, en DÉ, I, 581; "Radioscopie de Michel Foucault", entrevista con J. Chancel, 10 marzo 1975, París, Éd. Radio France, 3 oct. 1975, pp. 1-14, en DÉ, II, 799-780; "Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ, I, 599, ed. esp., *El libro de los otros*, ed. cit., p. 77; AS, 171-3, 268 (ed. esp., 221-3, 345, resp.).

siempre ocurrido" (*L'espace littéraire*, ed. cit., p. 27). No es, sin embargo, la "inmovilidad ideal que se glorifica con el nombre de lo eterno" (ibíd. p. 26). Lo mismo que la gramática del acontecimiento, entre el infinitivo de la repetición y el presente del acontecimiento, se veía ejemplificada en la muerte, nunca localizable en el espesor de un momento, indefinidamente repetida,⁴⁰ el presente sin presencia de Blanchot, es el "presente muerto", en que es imposible realizar una presencia. La muerte, aclara Blanchot, escapa del tiempo del trabajo y del proyecto y, por eso, el suicidio es una especie de trampa, un juego de palabras en que el "yo quiero" se dirige a lo nunca presente, la muerte, haciendo de ese momento el instante absoluto, el presente más pleno.⁴¹

La decisión de referirse a un presente sin plenitud, característica de la actitud de modernidad que Foucault asume, resulta de la precaución metodológica de mantener un "escepticismo radical" respecto a nuestro presente:

...[escepticismo] que se da por principio no tomar el punto en que estamos como el resultado (*l'aboutissement*) de un progreso que tendríamos, precisamente, que reconstituir en la historia, es decir, tener respecto a nosotros mismos, a nuestro presente, a lo que somos, al aquí y al hoy, este escepticismo que impide que supongamos que es mejor o que es más. ("Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", en *DÉ*,II,750; en ed. esp., *MP*,98)

Para Foucault se trata de una actitud de modestia que nos haga ver que el momento en que vivimos no es "ese momento único, fundamental o irruptivo de la historia a partir del cual todo se acaba y todo recomienza" ("Structuralism and Post-Structuralism", en *DÉ*,IV,448; en ed. esp. cit., 65), aunque no dejemos de reconocer -"sin solemnidad", dice- que el momento actual es muy interesante y que necesita ser analizado. Y ha de serlo

...sin darse la facilidad un poco dramática y teatral de afirmar que este momento en que estamos es, en el hueco de la noche, el de la perdición más grande, o, en la cima del día, donde el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien, es un día que no es nunca exactamente como los otros. (loc. cit.)

Enseñar que las positividades aceptadas en el momento actual no son conjuntos evidentes por sí mismos, es la labor de esta forma de análisis: que no se han hecho aceptables por ningún derecho originario, ninguna necesidad inscrita en el corazón oculto de las cosas, que estas positividades no estaban inscritas en ningún *a priori*, en ninguna anterioridad. La ausencia de plenitud

⁴⁰ Cfr. "Theatrum Philosophicum", en *DÉ*,II,82; en *Critique*, n° cit., p. 892.

⁴¹ Cfr. Blanchot, op. cit., pp. 128-9.

del presente no hace más que mostrar su contingencia, el haber emergido como acontecimiento, a partir de otros acontecimientos.⁴² Sabemos que la genealogía, precisamente, pretende analizar las condiciones de aparición (procedencia y emergencia) de una singularidad. El presente "irrealizado" no es otra cosa que el presente desfundamentado por obra de la genealogía, "reducido a lo minúsculo", como antes se explicó, es decir, eventualizado. Sin embargo, la genealogía no renuncia, aunque niegue su prefiguración y necesidad, a explicar las relaciones causales que inciden en el presente. Ahora bien, lo que sí se rechaza es la determinación en última instancia, la existencia de un foco causal unitario, la necesidad o inevitabilidad. Se trata de analizar el presente desplegando una "red causal compleja y ajustada (*serré*) (...) que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario, piramidalizante y necesitante" (ibíd., 51). El acontecimiento singular es mostrado, no como producto, sino como efecto y, por tanto, no es reducido a otra instancia, sino afirmado en su frágil singularidad:⁴³ el presente tiene un valor propio e irreductible. Vemos aquí la diferencia respecto al presente heideggeriano. Lo que la historia del presente, impregnada de la actitud de modernidad, pone en cuestión es lo que podríamos llamar, siguiendo la denominación gadameriana, la "historia efectual" (*Wirkungsgeschichte*): la historia como un tejido de influencias y efectos en que la actualidad está ligada al pasado y al futuro por medio de "la cadena de un destino general" que asegura la continuidad de una tradición e incluso la pertenencia a ella de la acción revolucionaria.⁴⁴

42 Cfr. "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 49-50. No estamos de acuerdo por ello, con la interpretación que hace A. Gabilondo de la "historia del presente" como una "fundación del presente", sino que, como hemos venido mostrando, se trata al contrario de una des-fundamentación (ver Gabilondo, A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Anthropos, 1990, pp. 183-6).

43 El presente, afirma Foucault, es "este momento tan frágil del que no podemos separar nuestra identidad y que se irá con él" ("Pour une morale de l'inconfort", aparecido originalmente en *Le Nouvel Observateur*, nº754, 23-29 abril 1979, pp. 82-3; en *DÉ*, III, 783).

44 Así la define Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 25. La filosofía hermenéutica sostiene la posibilidad de comprender otro mundo histórico con la condición de adquirir conciencia crítica de nuestra pertenencia a una misma tradición que él, es decir, una conciencia reflexiva de los lazos que nos unen al pasado, "conciencia de la historia efectual". La superación de la particularidad de mi punto de vista, es decir, la objetividad, es posible porque los mundos históricos son horizontes abiertos. Esta objetividad es posible en la "fusión de horizontes" en un horizonte de mayor amplitud. La mediación de pasado y presente sería sólo el desplazamiento de este horizonte único. La reflexión así alcanzada no es ya la de un sujeto particular, sino la de la propia historia. En definitiva, la temporalidad radical del hombre no conlleva un subjetivismo relativista porque los contextos históricos en los que se halla son abiertos. Foucault pone en cuestión la existencia de un horizonte único que envuelva todos los presentes históricos, pasados y futuros. La mediación de dos presentes históricos, en la forma de la superación dialéctica, no es posible, ya que falta el elemento en que podría

La actitud de modernidad define el *ethos* del que se nutre la filosofía. Las referencias históricas empleadas por Foucault para caracterizarlo, Kant y Baudelaire, no deben ocultar una referencia fundamental: Nietzsche. Su concepción del presente aclara la idea foucaultiana de "historia del presente". En la "Segunda Intempestiva" arremete Nietzsche contra esa forma de sensibilidad moderna que es el sentido histórico. Éste es

...el placer que el árbol siente en sus raíces, la felicidad que se experimenta en no sentirse nacido ni de lo arbitrario ni del azar, sino de un pasado -heredero, floración, fruto-, lo que excusaría y justificaría hasta la existencia: eso es lo que se llama hoy, con cierta fruición, el sentido histórico. (*Obras completas*, ed. cit., vol II, p. 64)

La hipertrofia de este sentido lleva, sin embargo, a la "enfermedad histórica", una obsesión por el pasado muy perjudicial: introduce la contradicción entre el ser íntimo y el mundo exterior, debilitando la personalidad y limitando la acción; genera la ilusión de que el presente es más justo que cualquier otra época; destruye las ilusiones y el instinto creador; induce el escepticismo, el cinismo y el practicismo...⁴⁵ El sentido histórico produce entonces la momificación de la vida presente, la renuncia a la sorpresa y a la novedad, el hastío. Recoger la historia entera de los hombres como *historia propia*, lleva a la parálisis y a la pesadumbre, "...toda esa pesadumbre del enfermo que piensa en su salud, del anciano que piensa en sus años jóvenes..." (*Gay saber*, §337, ed. cit., p. 228). Nietzsche propone un antídoto para este veneno del sentido histórico: el olvido. Éste es condición de toda felicidad y de toda acción, en definitiva, de la vida. Un punto de vista no-histórico que proporcione una línea de demarcación de nuestro presente, es, según Nietzsche, necesario a la vida, porque "todo lo que vive no puede llegar a estar sano, a ser fuerte y fecundo nada más que en los límites de un horizonte determinado" ("Segunda intempestiva", § 1; ed. cit., p. 56). Pero si alguien, piensa Nietzsche, fuera capaz de dirigirse a la historia armado de este punto de vista no-histórico, sería capaz quizás de emplear la historia al servicio de la vida. Este hombre "supra-histórico" vería que, aun con toda su diversidad, presente y pasado son idénticos: "llamo 'supra-históricas' a las potencias que desvían del devenir la

producirse esa mediación. La idea de discontinuidad expresa la desaparición de un telón de fondo unitario de la historia en que se desarrollaran los procesos sintéticos tendentes a una autorreflexión (ya sea operada por la razón absoluta o por la humanidad finita). Desde esta perspectiva, la idea hermenéutica de una "conciencia de la historia efectual" se reduce en la "historia del presente" foucaultiana a la referencia eventualizadora del presente a acontecimientos pasados. Véase, sobre la "historia efectual", Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, §§ 9 y 12 (en especial, las pp. 370-7, 466-7, 477-8, 565-6).

⁴⁵ Cfr. "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", §§ 5 ss.; ed. cit., pp. 71 ss.

mirada, dirigiéndola hacia lo que da a la existencia un carácter de eternidad e identidad" (ibíd., p. 99).

Pero la actitud de Nietzsche ante el sentido histórico es ambivalente. Si es la enfermedad del hombre actual, es también lo que abre una posibilidad nueva para la vida.⁴⁶ Foucault entiende esta ambivalencia como la perversión que la genealogía hace del sentido histórico, que lo convierte en su instrumento máspreciado.⁴⁷ Si el sentido histórico deja de estar asociado a la historia entendida como reconocimiento, se convertirá en la "mirada disociante" que, introduciendo el devenir en lo que se creía más venerable, hace resurgir el acontecimiento en lo que tiene de único. El sentido histórico es la herramienta de la *wirkliche Historie*. Muestra los acontecimientos como emergidos del enfrentamiento de fuerzas que se repite indefinidamente. Este "gran juego de la historia" puede ser entendido como ese aspecto idéntico y eterno de la existencia del que hablaba la segunda intempestiva. A él se puede llegar desde el lado "no-histórico" o desde la más radical historización operada por la genealogía. Ese aspecto no es otro que el designado por la doctrina del eterno retorno. Y quizás tiene mucho que ver con la eternidad que el pintor de la vida moderna de Baudelaire buscaba en el presente. Klossowski lo ve así: ser moderno es, para Nietzsche, librarse de la historia lineal a través del conocimiento mismo de la historia (metamorfosis del sentido histórico), para acoger la imagen del círculo, en que todo está perdonado y donde todas las cosas son restituidas.⁴⁸ El eterno retorno representa la posibilidad de un instante que sea, como dice Klossowski, "vivido no ya como espectro de un instante anterior" (ibíd., p. 14), de un presente que adquiere de nuevo todo su valor, es decir, su voluntad creadora, al ser saldada su deuda con el pasado. Ese instante será vivido "como serenidad, ya no ciega sino lúdica, el universo mismo no aparecerá ya en cuanto *imperfectum*, sino bajo los rasgos de un *niño que juega* (loc. cit.).⁴⁹ En lugar de que el hombre capitule ante la

46 Véase el § 337 de *El Gay saber*.

47 Cfr. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire".

48 Cfr. Klossowski, P., "Sobre algunos temas fundamentales de la *Gaya ciencia* de Nietzsche", en *Tan funesto deseo*, Madrid, Taurus, 1980, p. 12. Del mismo autor, ver también *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969, pp. 89-112 y 177-249.

49 No obstante, Klossowski interpreta el gay saber como una recuperación auténtica del pasado obtenida por el intermedio del olvido (negación del sentido histórico). Desde este punto de vista, la historia es una sucesión retornante de olvidos que son condición de la voluntad creadora. La condensación de la humanidad en una sola alma de la que habla el § 337 de *El gay saber* representa el instante en que, bajo el supuesto del olvido de un presente determinado, el yo se metamorfosea en todo otro yo, condensa a la humanidad y "recuerda" algo de lo que no puede acordarse: la vida vivida innumerables veces, eterno retorno (cfr. también sobre esto "Oubli et anamnèse dans l'expérience de l'éternel retour de Nietzsche", en *Nietzsche et le cercle*

inevitabilidad de un pasado que ya se nos ha escapado -"lo que fue, fue", así se llama la piedra que la voluntad no puede remover", dice Zaratustra,⁵⁰ la idea de eterno retorno permite que el pasado sea también resultado de la propia elección de la voluntad de poder. Querer la repetición indefinida del pasado es convertirlo en objeto de una elección libre y soberana, disculpar, pues, al devenir de su culpa por la vanidad de la existencia: "Redimir a los que han pasado, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise' -¡sólo eso sería para mí redención!".⁵¹ La idea de eterno retorno permite dar al presente, paradójicamente, una dignidad ontológica. Esta idea acaba con la idea paralizante de que todo es efímero y sin valor, al tiempo que afirma la movilidad esencial de todas las cosas; exaltación del devenir y afirmación suprema del valor de la existencia:⁵² "lo eterno en la circunstancia", decía Baudelaire, "dar la eternidad a la menor cosa", dice Nietzsche.⁵³ Como ha visto Löwith, la doctrina nietzscheana del eterno retorno expresa la tentativa de una "recuperación del mundo", devaluado en la tradición metafísico-religiosa occidental. Es también el eterno retorno, en ese mundo de lo

vicieux, pp. 89 ss.). La interpretación de Klossowski es que el olvido es la condición de la revalorización del presente, lo que lo dota de voluntad creadora, y que ésto es una forma de memoria del pasado que asegura la eternidad. Esta interpretación no es diferente de la que, creemos, acerca Nietzsche a Foucault: la revalorización del presente se hace bajo la condición de referirlo al pasado (genealógicamente) para mostrar sus orígenes contingentes; sólo de esa forma, al presente le es devuelta su capacidad de innovación y de apertura de posibilidades. Más que la idea de eterno retorno, es la de genealogía, la que acerca a estos filósofos.

50 *Así habló Zaratustra*, "De la redención", ed. esp. Alianza Ed., p. 205.

51 *Ibíd.*, p. 204. En "De las tablas viejas y nuevas": "A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo 'fue', hasta que la voluntad diga: 'Mas así lo quise yo! Así lo querré'" (ed. cit., p. 276). Véase, sobre el sentido de la "redención del azar" nietzscheana: Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Universidad de Granada, 1986, pp. 335-9.

52 Cfr. Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, pp.575-6. En su ensayo "*Vergänglichkeit*" (caducidad), de 1915, Freud se rebela contra la idea de que el carácter perecedero y caduco de lo bello lleve consigo su desvalorización, siendo, al contrario, según él, expresión de su precioso valor: "En cambio, le negué al poeta pesimista que el carácter perecedero de lo bello involucrase su desvalorización. Por el contrario, ¡es un incremento de su valor! La cualidad de lo perecedero comporta un valor de rareza en el tiempo. Las limitadas posibilidades de gozarlo lo tornan tanto más precioso" (en ed. esp., "Lo perecedero", en Freud, S., *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973-3ª ed.-, vol II, p. 2118). Véase, sobre este concepto de caducidad: Rella, F., *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 82-110.

53 Citado por Granier, op. cit., p. 576, nota 1. Félix de Azúa entiende la conexión Baudelaire/Nietzsche como coincidencia en ambos del mismo "sustrato metafísico" nihilista (en op. cit., p. 165).

diferente, múltiple y en devenir, su única identidad y unidad, la "ley -como afirma Deleuze- de un mundo sin ser". O, si se quiere -así lo cree Jaspers-, el punto de cercanía máxima de los mundos del ser y del devenir.⁵⁴ El eterno retorno podría ser entendido, como han hecho Simmel, Jaspers y Deleuze, como un imperativo ético selectivo que afirmara "quiere de modo que desees volver a querer eso mismo infinitamente", similar al imperativo categórico kantiano.⁵⁵

La eternidad del momento presente no es, por consiguiente, la eternidad trascendente que tradicionalmente ha sido asignada a Dios. Ser moderno para Nietzsche, para Baudelaire y también Foucault, es buscar en la inmanencia de "lo que ocurre", "lo que pasa y lo que nos pasa", la potencia creadora y conformadora de nuestro propio destino. El azar, que es inocencia y ausencia de finalidad, se convierte en destino, esto es, en resolución de forjar mundos y en compromiso con la acción que yo mismo emprendo.⁵⁶ En suma, ser modernos es hacer reposar el peso de la existencia sobre nosotros mismos y aceptar que es nuestra voluntad quien moldea el presente. En eso consiste el heroísmo de la actitud de modernidad: encarar la ausencia de fundamento, de verdad, de sentido, de manera creativa.⁵⁷ Es el reto al que debe enfrentarse el hombre moderno. Esta actitud es la del pesimismo heroico que Nietzsche considera como "nihilismo extremo", del que es expresión la doctrina del eterno retorno al consagrar éste el carácter absoluto de este mundo desprovisto de sentido trascendente:

54 Cfr. Löwith, K., "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde" y Deleuze, G., "Conclusions: sur la volonté de puissance et l'éternel retour", en *Nietzsche*, Cahiers de Royumont, Minuit, 1967 (la cita de Deleuze es de la p. 284). De Jaspers: *Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1963, pp. 492-3.

55 Véase: Ávila, R., op. cit., pp. 329-334. R. Ávila ha señalado lo problemático de aceptar esta interpretación del eterno retorno, como principio normativo universal y necesario (cfr. pp. 334-5). La nietzscheana, al igual que la de Foucault, es una ética en la que no hay una norma universal necesariamente válida que funde la autonomía moral, sino una determinación autárquica que opera con leyes individuales y contingentes, en la línea quizás de Stirner y del pensamiento anarquista.

56 "Y mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y apartan de sí toda resignación. Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en *mi* puchero cualquier *azar*. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento *mío*." ("De la virtud empequeñecedora", *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 241). Sobre la conciliación de azar y destino, tiempo y eternidad, véase: Ávila, R., op. cit., pp. 346 ss.

57 Esta es también la interpretación que dan Dreyfus y Rabinow de la "actitud de modernidad" en "Habermas et Foucault. Qu'est-ce que l'âge d'homme?", en *Critique*, n° 471-2, agosto-septiembre 1986 (especial dedicado a Foucault), pp. 856-872; cfr. pp. 867-8 (traducción española como "¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de '¿Qué es el iluminismo?'", en Couzens Hoy, D.(ed.), *Foucault*, ed. cit., pp. 133-4).

Imaginemos esta idea bajo su forma más terrible: la existencia tal como es, sin significación y sin meta, pero retornando sin cesar de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: "el Eterno Retorno". ¡Es la forma extrema del nihilismo: la nada (el "sin-sentido") eterna!⁵⁸

Siguiendo la estela del pensamiento nietzscheano, vemos que la cuestión del presente se decide en términos de la pareja destrucción/construcción: la noción de presente encierra la idea de una destrucción de su valor (su irrealización, lo que Nietzsche llama "nihilismo activo") como condición de una creación o producción de la realidad y la verdad. La interpretación que Foucault hacía de Baudelaire apuntaba en este sentido cuando entendía la actitud de modernidad como articulación de "la verdad de lo real", valor del presente, y el "ejercicio de la libertad", la capacidad de abrir un horizonte de posibilidades nuevas para el hombre. En esta concepción revalorizada del presente, la filosofía es entendida como actividad de crítica y transformación de ese mismo presente:

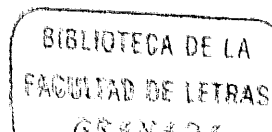
Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable del ardor (*acharnement*) de imaginarlo, de imaginarlo de otra forma diferente a como es y de transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en que la extrema atención a lo real está confrontada a la práctica de una libertad que a la vez respeta eso que es real y lo viola. ("What is Enlightenment?", en *DÉ, IV, 570*; ed. ing. cit., p. 41)

La actitud de modernidad define, de esta manera, por su preocupación por el presente, el *ethos* filosófico que consiste en "la crítica permanente de nuestro ser histórico" ("What is Enlightenment?", en *DÉ, IV, 571*; ed.ing. cit., 42). ¿Cómo ha de entenderse esta crítica destructora de las evidencias que definen nuestro presente y lo que somos? ¿De qué manera esta destrucción puede ser o abrir a una construcción?

B. ¿Qué es la crítica?

En el texto "Qu'est-ce que la critique?" plantea Foucault el problema de las relaciones entre *Aufklärung* y crítica. El texto en que Kant se hacía la pregunta por la *Aufklärung* inaugura una nueva actitud filosófica que, como hemos visto, consiste en la crítica permanente de nosotros mismos. ¿En qué consiste esta crítica? En principio, y de modo general, esta "actitud crítica" es "una cierta manera de pensar, de decir, de actuar igualmente, una cierta

⁵⁸ *La volonté de puissance*, ed. cit., p. 44. Véase sobre el nihilismo extremo o "extático" como pesimismo heroico, Granier, J., op. cit., p. 285.



relación (*rapport*) a lo que existe, a lo que sabemos, a lo que hacemos, una relación a la sociedad, a la cultura, una relación a los otros también..." ("Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., p. 36). La historia de la actitud crítica conduce a mayores precisiones:⁵⁹

La pastoral cristiana ha introducido la idea de que todo individuo debía ser gobernado y dejarse gobernar para ser guiado hacia su salvación. Ha introducido la idea, extraña a la cultura antigua, del arte de gobernar a los hombres. Es a partir del siglo XV, con la Reforma, cuando se ha operado una explosión de este arte de gobernar, por la que éste se ha desplazado, extendido y generalizado. A partir de este momento, la cuestión *cómo gobernar* se ha convertido en fundamental. Esta gubernamentalización es, cree Foucault, indisociable de la cuestión *cómo no ser gobernado*, no ya como negativa a ser gobernado en absoluto, sino como cuestionamiento de una forma determinada de gobierno: *cómo no ser gobernado de esa forma (comme cela)*. Habría aparecido en Europa hacia el siglo XV o XVI, como compañero (*partenaire*) y adversario de las artes de gobernar,

...como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y propondría entonces, *como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado (l'art de n'être pas tellement gouverné)* (ibíd., p. 38, subrayado nuestro).

Algunos puntos de anclaje concretan aún más qué hemos de entender por esta actitud crítica: a) la crítica, entendida de la manera anterior, está históricamente relacionada con los problemas de la interpretación de la Biblia y el magisterio eclesiástico; b) está también anclada en el problema de la ilegitimidad que pueden revestir ciertas leyes, frente a las cuales la crítica sería la afirmación de unos derechos universales e inalienables; c) la crítica está ligada también al problema de si hemos de aceptar como verdadero lo que la autoridad afirma que lo es o no. Estos tres puntos de anclaje designan, según Foucault, fenómenos capitales en la historia de la cultura occidental (el desarrollo de las ciencias filológicas, la reflexión jurídica y la reflexión metodológica) que han tenido lugar en el ámbito de juego de la gubernamentalización y la crítica. El "foco (*foyer*) de la crítica" se encuentra en el haz de relaciones de poder, verdad y sujeto: la gubernamentalización es el movimiento por el que se sujeta (*assujettit*) a los individuos por obra de mecanismos de poder ligados a formas de verdad; la crítica, entonces, en

⁵⁹ Cfr. "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 36 y ss.

correlación con la gubernamentalización, es

el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y el poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción (*désassujettissement*) en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (ibíd., 39).

Esta caracterización de la actitud crítica, ¿tiene alguna relación con el concepto kantiano de crítica? Curiosamente, la actitud crítica no corresponde, cree Foucault, a lo que Kant ha considerado la "crítica" (*Kritik*), sino a su noción de *Aufklärung*. Si recordamos en qué términos la definía Kant, se trataba de la salida de la minoría de edad, entendida como "incapacidad de servirse del propio entendimiento *sin la dirección de otro*", precisamente la misma idea que anteriormente ha servido para decir aquello que define la crítica, con palabras de Foucault, como "arte de no ser gobernado de tal modo", "arte de la inservidumbre voluntaria" o de la "indocilidad reflexiva" (siendo el lema de la *Aufklärung*, justamente, *sapere aude*). En relación con la *Aufklärung*, la crítica es, para Kant, la actividad de delimitación de nuestro conocimiento con vistas a fundar en la autonomía del sujeto todo pensamiento y toda acción. En Kant, entonces, la divisa *sapere aude*, ten el coraje de saber, se convierte en la llamada a investigar los límites del conocimiento y a no sobrepasarlos. De esa manera, se ha iniciado un movimiento por el que la actitud crítica ha oscilado hacia la cuestión de crítica del conocimiento, desviando la cuestión de la *Aufklärung* hacia esta última.

Foucault propone hacer el "camino inverso":⁶⁰ no plantear la cuestión de la *Aufklärung* (de la gubernamentalización y la sujeción) a partir de la cuestión del conocimiento, en dependencia, pues, de la solución del problema crítico (cuándo un conocimiento ha traspasado los límites de legitimidad, ligándose a efectos de dominación), sino a partir de la cuestión del poder (qué nexos de saber-poder hacen que sea aceptable y aceptada una positividad histórica actual). Con ello, la cuestión de la *Aufklärung* se convierte realmente en una cuestión crítica dirigida al presente, a las posibilidades de transformación que éste encierra, y no ya simplemente a los principios universales y verdaderos que deben regir la acción. Es la cuestión que trata sobre el poder, la verdad y el sujeto. La actitud crítica asume, entonces, esa actitud de modernidad de la que antes hemos hablado, cuya valorización del presente encierra a un tiempo la destrucción de sus certidumbres y la construcción de un horizonte nuevo de posibilidades. De esa manera, la actitud crítica se libera de la "analítica de la verdad" para convertirse en el talante

60 Cfr. ibíd., p. 53.

propio de la "ontología del presente".⁶¹

Dreyfus y Rabinow proponen como interpretación que el citado desfase observado en Kant entre crítica y *Aufklärung*, se debe a que, habiendo aceptado la pérdida del fundamento de la acción humana en una realidad metafísica, Kant ha intentado darle una nueva base en la epistemología. Puede ser, por ello, considerado moderno al enfrentar heroicamente el derrumbamiento del orden antiguo, pero no maduro, es decir, no ha alcanzado él mismo la mayoría de edad en que consiste la *Aufklärung* al no aceptar la posibilidad de que la acción deje de basarse en teorías universales. Kant intenta basar las normas morales y las afirmaciones verdaderas en la estructura de la finitud humana que contiene, entonces, las normas universales necesarias para esa fundamentación.

Foucault ha planteado fundamentalmente en dos textos, la Introducción a la *Antropología* de Kant (su tesis complementaria de doctorado de 1961) y *Les mots et les choses* (1966), en qué consiste el *impasse* en que la crítica ha entrado con Kant al caer en una "ilusión antropológica". El texto de 1961 sostiene que la antropología, desde Kant, ha sido una repetición de la crítica, realizada en el ámbito empírico, buscando en él, paradójicamente, el fundamento de las positividades.⁶² La antropología es el lugar de la confusión de tres elementos cuya dispersión irreductible caracteriza, según Foucault, la filosofía moderna: lo *a priori*, lo originario y lo fundamental (cfr. *ibíd.*, pp. 105-6). Ello hace que el pensamiento moderno oscile entre el análisis de las condiciones y la interrogación sobre la finitud. La antropología kantiana ha repetido, como "desde el exterior", el movimiento de la crítica, haciendo que lo dado (la finitud pensada en su positividad) funcione como *a priori*, pero sin poder hacer que la empiricidad se funde sobre ella misma: "La finitud, en la organización general del pensamiento kantiano, no puede entonces nunca reflexionarse (*se réfléchir*) al nivel de ella misma" (p. 120). De ese modo, piensa Foucault, la "ilusión trascendental" se ve acompañada de otra ilusión simétrica, la "antropológica" (cfr. pp. 124 ss.), que consiste en el desplazamiento del problema crítico de la transgresión de los límites de la experiencia hacia el problema antropológico de la finitud de la naturaleza humana. La "naturalidad" de la transgresión ha sido interpretada como naturaleza humana finita. De esa manera, la crítica de la ilusión trascendental

61 Para esta diferencia ver *supra* § A. Mostrar que la crítica foucaultiana opera un "desplazamiento" respecto de la crítica del conocimiento, ha sido el objeto de la primera parte de este trabajo.

62 Véase "Introduction à l'*Anthropologie* de Kant", (primer volumen de la tesis complementaria, dirigida por J. Hyppolite, para el doctorado en letras, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1961 - Biblioteca de la Sorbona; el segundo volumen de la tesis complementaria es la traducción anotada del texto kantiano, publicada como Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1964), pp. 101 ss.

ha sido referida y fundada en un nivel anterior más originario definido por la retirada de la verdad y la finitud humana. De ese modo, la crítica "no puede hablar más que el lenguaje del límite y de la negatividad" (p. 123). Tal y como lo plantea en este texto de 1961, la "verdadera crítica" de la ilusión antropológica (p. 126) ha de seguir el "modelo" nietzscheano, en que la crítica de la finitud es, al mismo tiempo, liberación respecto al hombre y al infinito, la muerte de Dios realizada en la muerte del hombre:

Y, sin embargo, hemos recibido el modelo de esta crítica desde hace más de medio siglo. La empresa nietzscheana podría ser entendida como punto de llegada por fin alcanzado por la proliferación de la interrogación sobre el hombre. La muerte de Dios ¿no se manifiesta efectivamente en un gesto doblemente mortífero que, dando un término a lo absoluto, es al mismo tiempo asesino del hombre mismo? Porque el hombre, en su finitud, no es separable del infinito, cuya negación y heredero es; es en la muerte del hombre donde se realiza la muerte de Dios. ¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto en relación con el hombre como con el infinito, y que mostraría que la finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en que el fin es comienzo? ("Introduction à l'*Anthropologie* de Kant", pp. 126-7).

Estas páginas de la Introducción a la *Antropología* de Kant prefiguran el desarrollo que más tarde hizo Foucault de este mismo tema en el capítulo IX de *Les mots et les choses*.⁶³ El pensamiento moderno es caracterizado allí como una "analítica de la finitud", en la cual ésta se dobla a sí misma y se desdobra en un nivel positivo y otro fundamental, abriéndose de esa manera en tres niveles: El de la confusión de lo empírico y lo trascendental, por la cual se hace del hombre empírico (biológico, económico o lingüístico) el fundamento de su propia finitud y el lugar en que se adquiere conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. El nivel de la interminable referencia (e interferencia) del *cogito* -cuya total transparencia nunca es accesible al hombre finito- y lo impensado que, como un exterior, habita en la propia finitud, y cuya apropiación se impone como única tarea ética al pensamiento moderno. Si la ética pre-moderna ha consistido, por lo general, en el descubrimiento de la ley del mundo, a partir de la cual se deducen las normas morales, la única ética que, según Foucault, conoce el pensamiento moderno es la del propio pensamiento convertido en acción, la de un pensamiento que se da por tarea apropiarse de lo impensado, ese sí mismo que es, no obstante, alteridad radical. Como bisagra (*charnière*), el pensamiento kantiano: el sujeto, en cuanto racional, se da a sí mismo una ley, funda la ética en su propia autonomía, aunque su legislación es, como lo era la de la ética pre-moderna, universal. El tercer nivel en que aparece la duplicidad del pensamiento moderno es el de la distancia siempre abierta por un origen en retroceso

⁶³ Véanse, en especial, los párrafos III-VIII de este capítulo noveno, "L'homme et ses doubles" (pp. 323-354; ed. esp., 303-333).

(*recul*) que, no obstante, es lo más cercano: el hombre es el ser-sin-origen y, en su vacío, sin embargo, comienza el tiempo y las cosas hacen su aparición (cfr. *MC*, 351; ed. esp., 330-1). *Les mots et les choses* señala, lo mismo que la Introducción a la *Antropología*, el "sueño antropológico" en que el pensamiento moderno se busca a sí mismo en vano. Este sueño es sólo una duplicación del "sueño dogmático", y la crítica antropológica, sólo un pliegue del dogmatismo (el análisis precrítico de lo que el hombre es, se convierte en la analítica del campo de experiencias posibles). La manera de despertar de ese sueño es la destrucción -"hasta sus fundamentos", dice Foucault- del pensamiento antropológico; el modelo de esa destrucción, que es la "verdadera crítica" a que se refería el texto de 1961, el proporcionado por Nietzsche: una crítica para la que la muerte de Dios es sinónimo de la desaparición del hombre (cfr. *MC*, 353; ed. esp., 332). ¿No es acaso esta misma exigencia la que se plasma en el desprendimiento de la actitud crítica respecto a la "analítica de la verdad", es decir, en la repulsa de una fundamentación normativa de la crítica en un principio universal, una forma de crítica dirigida al presente y ejercida desde ese mismo presente? La apuesta por una forma de crítica de los límites y de la finitud que no se deslice en la región más esencial del origen en retirada. La ontología histórica del presente es el intento de un pensamiento de la finitud radical, finitud que deja de estar referida y fundada en un infinito.

La acusación de autorreferencialidad (o de ausencia de fundamentos normativos) que por ejemplo Habermas lanza contra Foucault, se torna, entonces, en indicación de la coherencia y radicalidad de la empresa foucaultiana. El discurso de Foucault pretende analizar el propio espacio desde el que habla, no apoyarse en ningún "punto cero" que lo funde en su sentido: la verdad se encuentra en el interior de un flujo temporal ya comenzado y de un lenguaje ya hablado, el *a priori* es descargado del peso de lo originario y convertido en *a priori* histórico. La idea de que "todo es histórico" no significa otra cosa que negar que la crítica haya de apoyarse en fundamentos normativos universales. Esto hace ver a Didier Eribon que las objeciones de Habermas caen en el vacío: "¿para qué subrayar que el planteamiento de Foucault carece de la adhesión a normas universales, cuando todo el trabajo de Foucault apunta a mostrar que estas normas no existen?".⁶⁴

Vemos, pues, esbozada una crítica no antropológica pero que, sin embargo, paradójicamente, asume la actitud de modernidad y la cuestión de la *Aufklärung*, en el sentido anteriormente indicado. Esto parece conducirnos a un problema difícil: ¿no implica el espíritu de la *Aufklärung* la asunción también del humanismo moderno? y, si es así, ¿cómo puede invocar la crítica del pensamiento antropológico los propios ideales humanistas que sostienen a

⁶⁴ Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, ed. cit., p. 306. En el capítulo 9, dedicado a la "polémica" entre Foucault y Habermas, suscitada con motivo principalmente de los cursos dedicados por el primero al texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, Eribon muestra hasta qué punto este debate ha sido fabricado por el contexto intelectual americano.

aquel pensamiento? ¿Cómo interpretar la postura de Foucault ante esta objeción? Quizás podría pensarse que en los textos dedicados a la *Aufklärung*, Foucault rectifica su crítica feroz al humanismo, llevada a cabo en los años sesenta y setenta. Sin embargo, no hay realmente rectificación ni incoherencia. Foucault ha distinguido decididamente entre humanismo y *Aufklärung*, y ha hecho de esta distinción uno de los rasgos definidores (aunque negativamente) del *ethos* filosófico moderno consistente en la crítica de nosotros mismos.⁶⁵ Mientras que la *Aufklärung* es un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos (transformaciones sociales, instituciones políticas, formas de saber, etc.), el humanismo es un conjunto de temas ligados a juicios de valor que han variado a lo largo del tiempo en su contenido: desde un humanismo que critica la religión a un humanismo cristiano, desde el humanismo crítico de la ciencia al que pone sus esperanzas, al contrario, en ella, o desde el marxismo, el existencialismo, el personalismo, al nacional-socialismo o el stalinismo... La temática humanista, demasiado diversa e inconsistente no puede servir, piensa Foucault, de eje para la reflexión. Todo humanismo debe recurrir, para poder fundamentarse, a una u otra concepción del hombre tomada de la religión, la ciencia o la política. Frente a ello, la crítica que Foucault invoca, pretende ser "una crítica y una creación de nosotros mismos en nuestra autonomía" (*DÉ*,IV,573; ed.ing.,44), lo cual es, como hemos visto, un principio reclamado históricamente por la *Aufklärung*. Por este motivo, hay más bien una tensión, cree Foucault, entre *Aufklärung* y humanismo, que una identidad, lo cual debe invitarnos a escapar del "confusionismo histórico y moral" (loc. cit.) que mezcla estos dos temas.

La crítica foucaultiana, en tanto que no se refiere a una normatividad trascendente o trascendental, es una crítica ejercida "desde dentro", se podría decir, una crítica inmanente del presente. Pero esto ha de ser matizado. En "What is Enlightenment?", afirma Foucault que no se trata de caer en la alternativa del adentro y el afuera, sino que "hay que estar en las fronteras" (*il faut être aux frontières*). Por eso, a la actitud crítica, la llama *actitud límite*.⁶⁶ La crítica es análisis de los límites y reflexión sobre ellos pero, a diferencia de la cuestión crítica kantiana, que se preguntaba qué límites no debe franquear el conocimiento, es decir, era una crítica negativa, la crítica foucaultiana pretende convertirse (*se retourner*) en positiva. No se trata de fijar límites,

65 Cfr. "What is Enlightenment?", en *DÉ*,IV,572-3; ed. ind., pp. 43-5; ed. esp., p. 16.

66 Cfr. *DÉ*,IV,574; ed. ing.,45; ed. esp., 15. El contraste entre una acción fundada en fines universales y la "actitud límite" foucaultiana es señalado por Poster, M., en *Michel Foucault, el marxismo y la historia*, ed. española citada, p. 31.

sino de hacer aparecer "singularidades transformables".⁶⁷ Su sentido es formulado con claridad de la siguiente forma:

En lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿cuál es la parte de lo singular, contingente y debido a coacciones (*contraintes*) arbitrarias? Se trata, en definitiva, de transformar la crítica ejercida en la forma de limitación necesaria, en una crítica practicada en la forma de la transgresión (*franchissement*) posible. ("What is Enlightenment?", en DÉ,IV,574; ed. ing.,45; ed.esp. cit., 16)

La crítica foucaultiana no es trascendental, sino arqueológica y genealógica. No busca estructuras universales, rectoras de todo conocimiento o de toda acción moral, sino que su investigación histórica se dirige a "los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y reconocernos a nosotros mismos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos" (loc. cit.). A través del método arqueológico, analiza los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, es decir, como explicaba en "Qu'est-ce que la critique?", describe los nexos de saber-poder que explican la aceptación de una positividad histórica.⁶⁸ A través de la genealogía (que es la que marca la finalidad, según Foucault, de la crítica), la crítica

...no deducirá de la forma de lo que somos, lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que liberará, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, hacer o pensar ya, lo que somos, hacemos o pensamos. (loc. cit.)

Esta misma forma de crítica no trascendental que opera en los límites de lo que somos es la que *L'archéologie du savoir* llamaba "diagnóstico del presente". La arqueología, como descripción del archivo, muestra los sistemas que rigen la aparición y funcionamiento de los enunciados (entendidos como acontecimientos-cosas). Describe, pues, la ley de lo que puede ser dicho. Pero esta descripción no puede ser total y, en el caso del archivo al que aún pertenecemos, esta descripción no es posible ya que hablamos en el interior de las reglas que constituyen la propia posibilidad de lo que decimos: nuestro propio archivo "es incontorneable en su actualidad" (AS,171; ed.esp.,221). Esta imposibilidad demuestra que a la arqueología le interesa precisamente la relación reflexiva y problemática que establecemos con nuestro presente. Éste no puede ser objetivado, en ausencia de criterios históricos trascendentales que

67 Así lo dice Foucault en "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", la primera redacción de la introducción general a *Histoire de la sexualité*, que debía aparecer en el segundo volumen, *L'usage des plaisirs* (aparecido en Rabinow, P., *The Foucault Reader*, ed.cit., pp. 333-9), en DÉ,IV,580, en ed.ing, p. 335.

68 Cfr. "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., p. 49. No hay que olvidar que, según se establecía en *La volonté de savoir*, saber y poder se articulan en el discurso (cfr. p. 133).

le den un sentido en referencia a un origen o un telos, como si dispusiésemos de un punto de vista exterior a la historia que nos diera acceso completo de lo que constituye nuestros límites históricos.⁶⁹ Pero lo importante es que la arqueología "ilumina oblicuamente" (*éclairé de biais*) ese dominio al cual pertenecemos: la región en que trabaja el análisis del archivo es la formada por "el borde (*bordure*) de tiempo que rodea nuestro presente, que lo domina desde lo alto (*le surplombe*)⁷⁰ y que lo indica en su alteridad; es lo que fuera de nosotros nos delimita" (AS,172; ed.esp.,222). La arqueología debe dirigirse para iluminar nuestro presente a los discursos que ya no son los nuestros, que acaban de dejar de serlo, que dicen cosas que nosotros no podemos ya decir. Esto no debe hacer pensar que Foucault entre en contradicción con el trabajo concreto desarrollado en sus obras históricas. Por ejemplo, una obra como *Histoire de la folie* toma aparentemente por campo de estudio la época clásica, el siglo XVII. Si el tema de esta obra fuera estudiar cómo se concebía la locura en esta época, su interés quedaría meramente circunscrito al ámbito de la historiografía. En esta obra se procede a analizar el *a priori* histórico de lo que llamamos *actualmente* la locura, estudiando la experiencia histórica por la que la época clásica realiza su exclusión y conversión en una especie médica. En esta obra, como en *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses* o *Surveiller et punir*, se intentaba analizar el complejo antropológico del que depende nuestra actualidad, para lo cual procedía oblicuamente, analizando los acontecimientos de todo orden que, perteneciendo a épocas que hablan otro lenguaje que el nuestro, están situados en la procedencia y la emergencia de nuestras prácticas o nuestra forma de pensar.⁷¹ Igualmente, obras cuya referencia histórica es el mundo clásico, como *L'usage des plaisirs* o *Le souci de soi*, no tienen otra pretensión que la de plantear el problema de la imposibilidad en que nos encontramos actualmente de establecer una moral sobre fundamentos normativos universales. La mostración de una forma de moral en la Antigüedad que se entendía como "estética de la existencia", moral

69 A esta imposibilidad se refiere Foucault en "What is Enlightenment?", *DÉ*,IV,575; ed.ing.,47; ed.esp.,16.

70 El pasado está en relación al presente, no en una relación longitudinal, sino sagital, de verticalidad. Véase *supra* § A.

71 En la primera entrevista concedida a R. Bellour, afirma Foucault: "Este género de investigaciones no es posible más que como análisis de nuestro propio subsuelo. No es un defecto de estas disciplinas retrospectivas encontrar su punto de partida en nuestra actualidad. (...) Y es el subsuelo de nuestra conciencia moderna de la locura lo que he querido interrogar. Si no hubiera habido en este suelo algo como una falla, la arqueología no habría sido posible ni necesaria. (...) Son en los dos casos análisis críticos de nuestra condición" ("Michel Foucault, *Les mots et les choses*", aparecido en *Les Lettres françaises*, nº1125, 31 marzo-6 abril 1966, pp. 3-4, en *DÉ*,I,500, en ed. esp., *El libro de los otros*, ed. cit., p. 11). La interpretación que hacemos aquí se puede ver también en Merquior, J.G., op. cit., p. 100.

de elección personal y no de códigos y prohibiciones a seguir, persigue plantear una situación parecida a aquella en que estamos, que sirva para su diagnóstico.⁷²

La arqueología permite diagnosticar el presente. Pero no se trata, según se ha mostrado anteriormente, de que la arqueología reconstruya la trama histórica que nos une con nuestro pasado aportándonos la identidad en que nos reconocemos. El diagnóstico del presente no responde a la pregunta *quiénes somos o qué es el presente* sino operando una "irrealización": deshaciendo la continuidad teleológico-trascendental de pasado y presente de modo que éste aparezca sin plenitud, mostrando detrás de nuestra supuesta identidad una serie dispersa de falsas identidades. El diagnóstico del presente es, así entendido, diferencial y diferenciador (o quizás diferenciante):

El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que *somos diferencia*, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y encubierto (*recouverte*), es *esta dispersión que somos y que hacemos*. (AS,172-3; ed.esp.,223, subrayado nuestro)

El diagnóstico del presente, al desfundamentar nuestras certidumbres y enseñar que son aceptadas por el juego de acontecimientos dispersos, muestra que la actualidad es diferencia, es decir, que está también constituida por acontecimientos dispersos que ningún principio sintético trascendental puede convertir en unidades naturales o necesarias, supuestamente incambiables.⁷³ La crítica, como diagnóstico del presente, tiene el papel diferenciante de destruir las evidencias. Ésta es, según afirmaba Foucault en la "Table ronde du 20 mai 1978", la primera función "teórico-política" de la eventualización, la "ruptura de las evidencias, estas evidencias sobre las que se apoyan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas" (en DÉ,IV,23; en IP,44). Es, asimismo, la tarea del intelectual, o mejor, del "intelectual específico", como lo llama Foucault.⁷⁴ Lo que nos es familiar y próximo nos parece algo

⁷² Cfr. "Entretien avec H.L. Dreyfus y P. Rabinow", en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., pp.325, 328, 331. Véase también, para esta interpretación, Veyne, P., "Le dernière Foucault et sa morale", en *Critique*, agosto-septiembre 1986, n° 471-2, p. 939.

⁷³ Esto lleva a decir a algunos intérpretes de Foucault que su historia se caracteriza por su opción por la "dispersión", negándose a integrar las diferencias en ninguna *humanitas* común (véase Merquior, J.G., op. cit., pp. 130-1).

⁷⁴ Ver, sobre el intelectual "específico", como opuesto al "intelectual universal", entre otras, las siguientes referencias: "Entretien avec Michel Foucault", 1977, en DÉ,III,154-8 (en ed.esp., MP,183-7); "Non au sexe roi", 1977, en DÉ,III,268-9 (en ed.esp., DP,163-4); "Sei to seiji wo Kataru" (Sexualidad y política), entrevista con C. Nemoto y M. Watanabe, aparecida en *Ashi Jaanaru*, año 20°, n° 19, 12 mayo 1978, pp. 15-20, en DÉ,III,531;

que va de suyo (*qui va de soi*) y la crítica diagnóstica tiene la función de hacer resaltar las contingencias y azares de las que ha emergido.⁷⁵ En el texto "Qu'est-ce que la critique?", Foucault hablaba de estas evidencias familiares en términos de la "aceptación" de un sistema de pensamiento, tal como la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad. La eventualización consistía, precisamente, en ir desde el hecho de su aceptación o positividad al "sistema de su aceptabilidad" (que es correlativo de "las líneas de ruptura que marcan su emergencia", es decir, que lo hacen "difícil de aceptar").⁷⁶ La cuestión que se plantea el crítico diagnosticador del presente es: "¿lo que va de suyo debe efectivamente ir de suyo? (*Est-ce que ce qui va de soi doit effectivement aller de soi?*) ¿No hay que destruir (*soulever*) las evidencias, incluso las más pesadas?" ("L'intellectuel et les pouvoirs", en DÉ,IV,750).

La interrogación sobre las evidencias fundamentales acerca, como Foucault mismo reconoce, el diagnóstico foucaultiano a la fenomenología, pero su intención es completamente diferente ya que no se trata de construir, al modo cartesiano, "sobre un terreno que sea enteramente mío", sino de la operación contraria de desfundamentación. Y ésta implica una forma de captación de lo evidente, también por completo diferente a la *Wesensschau* o a cualquier visión intelectual.⁷⁷ El diagnóstico, afirma Foucault, "*hace visible lo que es visible*, hace aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, tan

"Qu'appelle-t-on punir?" (entrevista con F. Ringelheim, aparecida en *Revue de l'Université de Bruxelles*, nº 1-3, 1984, pp. 35-46), en DÉ,IV,638.

75 "...Es siempre en la confluencia de encuentros, de azares, al hilo de una historia frágil, precaria, como se han formado las cosas que nos dan la impresión de ser las más evidentes. Lo que la razón experimenta como su necesidad, o lo que las diferentes formas de racionalidad dan como siéndoles necesario, podemos perfectamente hacer su historia y *reencontrar las redes de contingencia de las que ha emergido*; lo que no quiere decir sin embargo que esas formas de racionalidad fueran irracionales; quiere decir que reposan sobre un zócalo de práctica humana y de historia humana, y puesto que estas cosas han sido hechas, pueden, a condición de que se sepa cómo han sido hechas, ser deshechas." ("Structuralism and Post-Structuralism", en DÉ,IV,449; en ed. española citada, p. 65, subrayado nuestro). Véase también "Pour une morale de l'inconfort" (aparecido en *Le Nouvel observateur*, nº 754, 23-9 abril 1979, pp. 82-3), en DÉ,III,787.

76 "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 49-50.

77 Foucault se refiere a su proximidad con la fenomenología por su interés en las evidencias, en "L'intellectuel et les pouvoirs", loc. cit. Martin Jay ha destacado cómo en Foucault, la preocupación constante por lo visual y la mirada se ve marcada por un "discurso anti-visual" que Foucault acogiera incuestionadamente -según este autor- del medio filosófico francés. Véase "En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX", en Couzens Hoy, D. (comp.), *Foucault*, ed. cit., pp. 193-223, ver en especial, pp. 194-6, 214-5.

íntimamente ligado a nosotros que a causa de ello no lo vemos".⁷⁸ La filosofía, así entendida como diagnóstico del presente, no tiene la misión de descubrir o dar a conocer lo que está oculto -a diferencia de la ciencia-, sino "hacer visible lo que sólo es invisible por estar demasiado en la superficie de las cosas" ("Michel Foucault explique son dernier livre", 1969, en DÉ,I,772). Se trata de "ver de nuevo lo que nunca se había perdido completamente de vista".⁷⁹ La evidencia es una forma de invisibilidad, propia de lo visible, que carga de presencia algún objeto, desconectándolo de la nube de acontecimientos fortuitos a los que debe su emergencia. La operación de hacer visible lo visible consiste en ver su invisibilidad: referir algo aceptado al sistema de aceptabilidad que lo sostiene.⁸⁰ "Hacer visible lo que es visible", esta paradójica operación definidora de la crítica, coincide con la caracterización que "La pensée du dehors" daba de la ficción: "La ficción consiste entonces, no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver cómo de invisible es la invisibilidad de lo visible (*combien est invisible l'invisibilité du visible*)" (DÉ,I,524; ed. esp., PA,27-8), claro que se trata de una ficción que "aligera de todos sus lastres" a las imágenes, igual que es también aligerado de su peso el presente al que se dirige la crítica. Como se dijo más arriba, la ficción es entendida por Foucault, precisamente, como "experiencia de lo que somos", "experiencia de nuestra modernidad", de la que hemos de salir

78 "La scène de la philosophie", en DÉ,IV,594 (subrayado nuestro). Casi las mismas palabras en "La philosophie analytique de la politique", en DÉ,III,540-1. Ver también "Préface à *les juges kaki*" (publicado en la obra citada de Debard, M. y Hennig, J.-L., publicada en París, A. Moreau, 1977, pp. 7-10), en DÉ,III,139.

79 "Pour une morale de l'inconfort", DÉ,III,787; allí añade: "...da la extraña impresión de que habíamos pensado siempre un poco lo que nunca habíamos dicho completamente, y ya dicho de mil maneras lo que nunca habíamos pensado realmente aún". Ver también "La philosophie analytique de la politique", en DÉ,III,541.

80 Éste es quizás también el tema de la *Überdeutlich* ("lo demasiado-claro") freudiana: algunos recuerdos "ultra-claros" tienen realmente la función de encubrir episodios más importantes de la vida psíquica al mostrar detalles irrelevantes con una evidencia sorprendente. En este caso, la visibilidad de lo *überdeutlich* es, al mismo tiempo, la invisibilidad de lo reprimido (su presencia es la ausencia de lo que oculta). El trabajo a realizar por el analista es, según Freud, el de "...liberar el fragmento de verdad histórica de sus distorsiones y sus relaciones con el presente y hacerlo remontar al momento del pasado al cual pertenece" ("Construcciones en psicoanálisis" (1937), en *Obras completas*, ed. cit., vol III, p. 3372); este trabajo implica la operación de eliminar de lo evidente su carga de realidad presente y enviarlo a la constelación pasada a que pertenece. Sara Kofman relaciona estos recuerdos-pantalla con la metáfora de la cámara oscura, empleada por Freud, Marx y Nietzsche, quien desplaza, por la generalización de esta metáfora, el sistema metafísico de verdad/ocultación hacia una topología diferencial de verdades que son, ellas mismas, velos o apariencias (y que, actuando como pantallas, frenan el insano e indecente impulso de "verdad a cualquier precio") (véase Kofman, S., "Nietzsche, la cámara de los pintores", en *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Eds. Josefina Betancor, 1975, pp. 59-94, en especial, pp. 83-4). Sobre el concepto de *überdeutlich* en Freud, véase: Rella, F., op. cit., pp. 85 (nota 17) y 137-140.

transformados.⁸¹ La ficción pretende producir efectos reales. Su relación con la crítica es, pues, directa.

¿Qué tipo de mirada es ésta, que "hace visible lo visible"? No es, como decíamos, la mirada metafísica, que ve lo invisible que la deslumbra, la ilumina y le "abre los ojos" (*dessille les yeux*).⁸² La operación diagnóstica es posible por "el pequeño gesto que consiste en desplazar la mirada" (*déplacer le regard*) ("La scène de la philosophie", en *DÉ*, III, 594). Era esta mirada oblicua la que, en *L'archeologie du savoir*, permitía analizar nuestro propio archivo en la diferencia del pasado y mostrarlo, él mismo, como diferencia. Frente a la mirada metafísica unificante, en busca de la certeza fundamental de una presencia plena, la mirada de reojo, el vistazo diferenciante y defundamentador lanzado como una flecha que atraviesa el ahora y lo vacía de presencia.⁸³ Es la única mirada posible de un afuera que nunca se ofrece a la presencia, de un tiempo presente que es, como el de Bataille, inaccesible al pensamiento.⁸⁴ La mirada de reojo es el gesto propio de una ontología no metafísica, como la ontología histórica foucaultiana. No se mira de reojo para abarcar pasado y presente en una totalidad, como hace el "Ojo de Dios", sino, al contrario, para referir el presente a los azares y luchas a los que debe su emergencia y, una vez hecho esto, conseguir "ver" el presente en su precariedad y, al mismo tiempo, en su apertura a una nueva potencialidad.

Pero, por ello, esta forma de mirada es lo más alejado de la simple contemplación. La crítica del presente, como trabajo realizado en sus límites, persigue su transgresión. Que la filosofía tenga por objeto la cuestión del

81 Cfr. el capítulo anterior, § B. La idea de la ficción como "experiencia de lo que somos" se encuentra en la entrevista con D. Trombadori, en *DÉ*, IV, 44-7, ed. ing. cit., pp. 32-42.

82 Cfr. "Le souci de la vérité", entrevista con F. Ewald, en *DÉ*, IV, 675; en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 22

83 Heidegger señala en el § 32 de *Kant und das Problem der Metaphysik* que la originalidad de la concepción kantiana del tiempo, fuera de la preeminencia de la presencia, reside en que la intuición pura intuye la sucesión de los ahora pero no como objeto, es decir, sin recibirla como un presente (*Anwesenden*). Se trata, según Heidegger, más bien de que la intuición pura da en sí un "vistazo sobre el ahora" (*den Anblick des Jetzt*) de tal forma que "pre-mire" (*vorblickt*) su 'dentro de un instante' y re-mire (*rückblickt*) su 'hace un instante'." (*Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1981, p. 149). Derrida, en una nota de "Ousia et Gramme" cita este texto y muestra que la supuesta, a los ojos de Heidegger, originalidad kantiana sólo transgrede el concepto vulgar de tiempo desarrollando una indicación aristotélica de *Física IV*, por lo que la destrucción heideggeriana de la metafísica es interior a la propia metafísica (cfr. *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 54-6; en ed. esp. cit., pp. 83-4).

84 "He presentado la cumbre como inaccesible. En efecto, por extraño que ello parezca, *el tiempo presente es siempre inaccesible al pensamiento*. El pensamiento, el lenguaje, se desinteresan del presente, lo sustituyen constantemente por la expectativa de futuro." (Bataille, G., *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1989, p. 186).

presente, hace que sea "enteramente política y enteramente histórica (...) es la política inmanente a la historia, la historia indispensable a la política" ("Non au sexe roi", en DÉ, III, 266; ed. esp. en DP, 160). Hacer que el presente deje de ser necesario, "des-racionalizarlo", es hacer que esté abierto a un cambio posible.⁸⁵ Ese trabajo en los límites es concebido por Foucault como una "actitud experimental" que debe ponerse a prueba en la actualidad para aprehender los puntos en que la transformación se puede llevar a cabo y cómo.⁸⁶ El diagnóstico trata de percibir las líneas de fragilidad del presente, los puntos débiles de las sujeciones actuales, es decir, "hacer un croquis topográfico o geológico de la batalla",⁸⁷ de tal forma que aparezcan los puntos en que es posible una inversión (*retournement*) o desenlazamiento (*dénouement*) de las relaciones de poder que fijan la situación actual. Según se plantea en "Qu'est-ce que la critique?":

La cuestión sería más bien ésta: ¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles (*possibles*), de aperturas, de indecisiones, de inversiones (*retournements*) y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no-permanentes, que hacen de estos efectos acontecimientos (*événements*), nada más y nada menos que acontecimientos? ¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities, ser no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados (*dénoués*) en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto

85 En el artículo dedicado a A. Glucksmann, "La grande colère des faits" (aparecido en *Le Nouvel Observateur*, n° 652, 9-15 mayo 1977, pp. 84-6), Foucault afirma que hoy día se experimenta una "sensibilidad impaciente, irritada, hacia lo que pasa", por la que hemos sido cogidos por "la cólera de los hechos". La tarea del pensamiento es hacer lo real inaceptable, irracional, en el sentido de quitarle la certeza tranquilizadora que el paso por una maquinaria teórica le daría. Según esto, la cuestión que habría que plantearse es: "¿Qué es lo que no se puede dejar que vaya de suyo (*laisser aller de soi*), es decir, en nuestro lugar y por nosotros?" (en DÉ, III, 277). Sobre el carácter práctico de la crítica diagnóstica, ver Vázquez, F., *Foucault. La historia como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 23-5.

86 Véase "What is Enlightenment?", en DÉ, IV, 574-5 (ed. ing. cit., p. 46). Cuando críticos como E. Kurzweil afirman que "los discursos de Foucault se reducen a creencias políticas" están, sin quererlo en absoluto, diciendo cuál es el valor fundamental de la filosofía de Foucault (ver "El neoestructuralismo de Michel Foucault", en Wuthnow, R., Hunter, J.D. y otros, *Análisis cultural*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 199). De este mismo autor, se puede consultar en castellano *Michel Foucault. Acabar la era del hombre* (Valencia, Teorema, 1979), muestra ejemplar de la incompreensión de los textos foucaultianos.

87 Cfr. "Pouvoir et corps" (aparecido originalmente en *Quel Corps?*, n°2, sep-oct. 1975, pp. 2-5), en DÉ, II, 759; ed. esp., en MP, 109. También "Non au sexe roi" (aparecido en *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 marzo 1977, pp. 92-130), en DÉ, III, 268-9; ed. esp., en DP, 163-4.

que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado? ("Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 52-3)

La crítica busca las líneas de fractura o inversión en las que se abre un "espacio de libertad" en que "lo que es podría no ser ya lo que es".⁸⁸ Pero la transformación de lo que es, no debe ser entendida simplemente como su negación superadora. La crítica foucaultiana pretende ser una crítica no-dialéctica. Más arriba se ha planteado la oposición entre dos formas de inteligibilidad de la historia, la dialéctica y la estratégica. Ahora reaparece de nuevo esta oposición en términos del concepto de crítica. ¿Cómo "traspasar" nuestro presente de manera no dialéctica? Al igual que el presente no es la negación superadora del pasado, la transformación del presente que la crítica foucaultiana propone no es tampoco su negación. El problema es poder pensar una acción transformadora tal que escape al imperio de la negatividad. En este punto, el pensamiento de Michel Foucault se apoya en Bataille, Blanchot y, curiosamente, de nuevo, en Kant:

La forma en que la crítica foucaultiana pretende operar sobre el presente la da el concepto de *transgresión* de Bataille. De él se ha ocupado Foucault en "Préface à la transgression". La transgresión es un gesto que se ha liberado del pensamiento dialéctico. En ella, nada es negativo. Es completamente afirmativa y, por supuesto, en absoluto diferente de la "negación de la negación" hegeliana. La transgresión es una afirmación que no afirma nada, "afirmación no positiva" (en DÉ,I,238, en *Critique*, n° cit., p. 756). Su ser es indisociable del límite y no lo contrario a él: su única existencia se agota en franquear un límite que tampoco es sino en relación con su franqueamiento posible. Por tanto, la transgresión no afirma otra cosa más allá del límite, no niega el límite del que su ser depende.⁸⁹ Es una "experiencia del límite" (*épreuve de la limite*) (loc. cit.). La crítica diagnóstica foucaultiana, según se ha visto anteriormente, no pretende negar el presente oponiéndole algo que esté más allá de él, es una crítica que se sitúa "en las fronteras", es también un "trabajo en el límite" ("What is Enlightenment?", última página). La destrucción de las evidencias que constituyen el momento

88 "Structuralism and Post-Structuralism", en DÉ,IV,449 (ed. esp. en *Pensamiento crítico*, n° cit., p. 65): "[Esta función de diagnóstico sobre lo que es el hoy] no consiste en caracterizar simplemente lo que somos, sino siguiendo las líneas de fragilidad del hoy, alcanzar a aprehender por dónde y cómo lo que es podría no ser ya lo que es. Y, en este sentido, la descripción debe ser siempre hecha según esta especie de *fractura virtual que abre un espacio de libertad*, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible." (subrayado nuestro).

89 "La transgresión no es, pues, al límite como lo negro es a lo blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada. Ella está ligada a él más bien según una relación en espiral (*en vrille*) en la que ninguna rotura (*effraction*) simple puede llegar a su término (*ne peut venir à bout*)" ("Préface à la transgression", en DÉ,I,237; *Critique*, n° cit., p. 755).

actual no se lleva a cabo apoyándose en ninguna otra evidencia fundamental ni en ningún principio universal o trascendental. Bataille opone, a la acción que tradicionalmente se apoyaba en una trascendencia, el "estado de inmanencia", coincidente con lo que llama la "negación de la nada",⁹⁰ inscrito en el presente y caracterizado por la "puesta en juego" que, lejos de subordinar el presente al pasado, tiene como meta la remisión del presente a lo que aún no es,⁹¹ actitud que resume el pensamiento de Nietzsche en la fórmula "voluntad de suerte", entendida como juego de búsqueda de infinitos posibles más allá de los límites. Pero en este juego del límite y la transgresión lo que se decide es la cuestión de la exterioridad que nos define, el afuera que constituye nuestro mismo ser. Siendo un tema, como hemos visto anteriormente, de Blanchot, es también el problema que planteaba Foucault en *Histoire de la folie*. La locura (aunque como una potencia sustancializada) aparecía en esta obra como ese Exterior que designa el límite y lo insoportable; excluido y considerado como lo Otro, representa para nosotros la extraña verdad de nuestro propio ser. Nuestra civilización se ha mantenido *en la distancia* de la locura, en su diferencia y ella misma como diferencia.⁹² El límite de nuestra época no es lo que la separa, como interioridad, de algo que es exterior, sino el margen de exterioridad que constituye nuestra intimidad como si fuera un pliegue del afuera. Deleuze ha puesto de manifiesto cómo, a lo largo de toda su obra, Foucault no ha dejado de estar preocupado por la idea de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera. Quizás, como piensa Deleuze, se trate de un pliegue que toma la forma del doble, redoblamiento de lo Otro como repetición de lo diferente que constituye la única forma de identidad de lo que no tiene identidad.⁹³ La idea

90 Cfr. Bataille, G., *Sobre Nietzsche*, ed. cit., p. 181.

91 "...la meta indefinida es apertura, superación de los límites del ser: la actividad presente tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Los dados echados lo son en vista de un más allá del ser: lo que aún no es. La acción excede los límites del ser." (ibíd., p. 186)

92 "...hemos mantenido con la enfermedad mental una relación profunda, patética, difícil quizás de formular para nosotros mismos, pero impenetrable para cualquier otro, y en la cual hemos experimentado el más vivo de nuestros peligros, y nuestra verdad más próxima. Se dirá, no que hemos estado *a distancia* de la locura, sino *en la distancia* de la locura." ("La folie, la absence d'œuvre", apéndice a *Histoire de la folie*, en *DÉ*, I, 414, ed. esp. cit. vol II, pp. 330-1). En este punto, el proyecto genealógico foucaultiano está en perfecta consonancia con la inspiración de la historia de la locura: sacar a relucir que somos diferencia señalando los acontecimientos y la exterioridad que nos constituyen.

93 Cfr. *Foucault*, ed. cit., pp. 128 ss. Pero el plegamiento del afuera, creemos, no señala "una tercera dimensión", aparte de la del saber y la del poder, la de la relación consigo mismo que constituye una subjetividad independiente de ellos. El afuera plegado en el sujeto no representa una irreductibilidad que defina la instancia histórica (la subjetividad) capaz, no obstante, de servir de norma a la crítica de las estructuras de saber-poder (ver Deleuze, op. cit., pp. 133-4), sino que representa el medio "neutro" en que se producen los acontecimientos

que Foucault sostiene de una crítica que no se ejerza en la forma del establecimiento de límites infranqueables, es decir, la idea de una crítica positiva, se entiende si los límites son sólo el aspecto contingente que el afuera adopta eventualmente y, dentro de lo que ellos delimitan, nos encontramos un afuera que somos nosotros. En este sentido, hablar de una "crítica inmanente", no tiene más sentido que lo que podríamos llamar una "crítica en el medio del afuera".⁹⁴ El afuera no designaría otra cosa que la región completamente histórica, eventual y no trascendental, que define la ontología de Foucault.

La idea de una "afirmación no positiva" que está en la base de la crítica no-dialéctica del presente tiene, como apunta Foucault,⁹⁵ un antecedente en la distinción kantiana entre *nihil negativum* y *nihil privativum*. Esta distinción fue introducida en la obra *Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas* (1763) y parte de la diferencia entre dos tipos de oposición, la lógica y la real. La primera es una oposición por contradicción en la que algo es afirmado y negado al mismo tiempo del mismo objeto; su consecuencia es algo inexistente e impensable, nada (*nihil negativum*). En la oposición real, dos predicados de una cosa se oponen pero no por el principio de contradicción, sino que lo que es puesto por un predicado, es suprimido por el otro; en este caso, su consecuencia es también nada, pero una nada (algo) pensable (*nihil privativum*). La regla fundamental de la oposición real es que "la oposición real no se produce más que en la medida en que, de dos cosas consideradas como *principios positivos*, una suprime la consecuencia de la otra".⁹⁶ De esta manera, en la oposición real, las determinaciones opuestas no son simplemente contradictorias entre sí, las unas no niegan las otras, sino que son predicados positivos. Por ejemplo, esto ocurre, según Kant, con la

históricos. Neutro de principios sintéticos, de unidades teleológicas, de verdades desveladas, de dialéctica.

94 La "experiencia de los límites" que constituye la crítica foucaultiana, es una "experiencia del afuera". En "La pensée du dehors" se dice que esta experiencia del afuera tiene su origen en Sade (al hacer hablar, como única ley del mundo, a la "desnudez del deseo") y en Hölderlin (al manifestar en su poesía la "ausencia resplandeciente de los dioses"). Según Foucault, esta experiencia reaparece en Nietzsche (cuando descubre que toda la metafísica está ligada a su gramática y a aquellos que detentan el derecho a la palabra), Mallarmé (al descubrir que el lenguaje implica la desaparición de aquello que se designa), Artaud (al presentar el lenguaje como ligado a la materialidad del cuerpo), Bataille (al devenir, en él, el pensamiento, discurso del límite y de la transgresión), Klossowski (al exponer la experiencia del doble y el simulacro) y, por fin, Blanchot, quien representa este pensamiento mismo que parte de la "experiencia del afuera" (Cfr. DÉ, I, 521-3, en ed. esp., PA, 18-22).

95 Cfr. "Préface à la transgression", en DÉ, I, 238, en *Critique*, n° cit., p. 756.

96 *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*; edición francesa: "Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives", en Kant, E., *Œuvres philosophiques*, París, Gallimard, 1980, vol. I, p. 271.

impenetrabilidad, que es una fuerza verdadera (una "atracción negativa"), el *displacer*, que no es sólo ausencia de placer, sino algo real, más que una simple negación (un "placer negativo"), el mal, que no sólo es ausencia de bien, sino un "bien negativo", el error, que es una "verdad negativa", etc. La idea de que lo que se opone a otra cosa, negándola, es algo afirmativo, permite entender una doble posibilidad: la de una negación que no acaba siendo asumida en la afirmación que la supera en la "negación de la negación", ya que no es simplemente lo contrario de esa afirmación, sino ella misma una afirmación (una negación positiva); la de una afirmación que, al afirmar, no suprime la negatividad de lo que afirma (una "afirmación no positiva", como la llama Foucault).

Bataille se ha replanteado este problema a partir de los términos de la filosofía hegeliana. En la hipótesis del fin de la historia, la negatividad queda "sin empleo".⁹⁷ Este plus de negatividad no se convierte en trabajo, en acción transformadora, en sentido, es decir, no se deja traducir en positividad. Blanchot ha entendido que el pensamiento de Bataille, al explorar una experiencia de negatividad tal, lleva al hegelianismo a su extremo más radical de cuestionamiento.⁹⁸ Derrida interpreta este "pensamiento de lo negativo" de Bataille como un "hegelianismo sin reserva" que opera una "repetición simulada del discurso hegeliano" para pervertirlo con sus mismas categorías.⁹⁹ En todo caso, la negatividad sin empleo y el *nihil privativum* parecen muy diferentes de la negatividad dialéctica. El *nihil privativum* kantiano no designa el "trabajo de lo negativo" hegeliano, sino más bien esta negatividad que no trabaja para la obra del sentido y de la razón absoluta. Pero el concepto

97 Cfr. Bataille, G., *El Culpable*, Madrid, Taurus, 1986, pp.63, 139-141.

98 "No, el hombre no agota su negatividad en la acción; no, no transforma en poder toda la nada (*néant*) que él es; quizás puede alcanzar lo absoluto equiparándose al todo y haciéndose la conciencia del todo, pero más extremo que este absoluto es entonces la pasión del pensamiento negativo [de Bataille], porque éste es todavía capaz, frente a esta respuesta, de introducir la cuestión que la suspende, frente al acabamiento de todo, de mantener la otra exigencia que, bajo la forma de contestación, relanza el infinito" (Blanchot, M., *L'entretien infini*, ed. cit., p. 304; todo el primer párrafo -"L'affirmation et la passion de la pensée négative"- del capítulo IX de esta obra, está dedicado a Bataille).

99 Cfr. Derrida, J., "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve", en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 369-407 (trad. esp.: "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp.344-382). Esta "perversión" se comprueba, por ejemplo, en el empleo que hace Bataille del concepto hegeliano de *Aufhebung*, empleándolo de manera analógica para expresar la relación de transgresión que liga el mundo del sentido (sólo en el cual trabaja la *Aufhebung hegeliana*) con el del sinsentido. Así dice Derrida: "Este desplazamiento es paradigmático: un concepto intrafilosófico, el concepto especulativo por excelencia, es forzado, en una escritura, a designar un movimiento que constituye propiamente el exceso de todo filosofema posible." (p. 406; ed. esp., p. 380).

kantiano introduce un desfase respecto a la negatividad sin empleo: mientras que ésta designa lo que no se reduce a acción, es decir, el gasto inútil, la ausencia de obra, el *nihil privativum* permite pensar, creemos, una forma de acción, pero una acción que escapa al trabajo dialéctico. Es esta forma de acción la que define el concepto de crítica que Foucault pone en juego. El concepto kantiano implica que la explicación de la supresión de algo exige un principio real, al igual que hace falta un principio real para producir algo que no existe. Para que algo desaparezca, igual que para que aparezca, es necesario un principio positivo operante que no es un principio lógico. Éste se limita a extraer de sí consecuencias según la regla de la identidad, pero no puede explicar cómo es que para que una cosa exista, o deje de existir, ha de existir otra. La existencia no es un predicado de la cosa que pueda ser afirmado o negado simplemente.¹⁰⁰ Desde el punto de vista en que Foucault aborda la crítica, este principio se traduce en que la acción crítica sobre el presente tendente a su transformación (lo que Kant llamaba la desaparición de algo) no es la negación lógica de lo que existe. La crítica de las sujeciones que definen el presente no es la operación de una subjetividad autónoma que, apoyada sólo en la verdad de sus principios racionales, escape a la trama de acontecimientos que define el momento actual. Lo que el principio kantiano permite afirmar es, entonces, que la crítica del presente no es posible haciendo pie fuera de ese presente en un supuesto criterio normativo universal que permitiera el juicio condenatorio de todo aquello que no es conforme a él.

Quizás no es otra cosa la que lleva a Max Stirner -cuyo pensamiento es, en algunos puntos, según creemos, gemelo del de Foucault- a poner en duda "el imperio del espíritu", el poder de la crítica que, con simples pensamientos y en nombre de un principio racional, cree poder transformar el mundo a impulsos de la pura verdad. Stirner se califica como "supraverdadero": "Yo hago lo mismo respecto de las verdades y de su poder, me elevo por cima de ellas, soy supraverdadero como soy suprasensible";¹⁰¹ como Foucault, para él, las verdades son realidades históricas ("...lo que hace que [las verdades] no tengan menos existencia que las demás cosas...": loc. cit.). Las verdades a las que apelamos (tanto da recurrir a Dios, a la Humanidad, o a la Libertad) son

¹⁰⁰ Cfr. "Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas", tercera sección, ed. cit., pp. 285-291, 300. Esta tesis de que la existencia no es un predicado real, anticipada por Hume, es la clave de la crítica kantiana a las demostraciones de la existencia de Dios.

¹⁰¹ Stirner, M., *El único y su propiedad*, Barcelona, Orbis, 1985 (basada en la edición publicada por La España Moderna, Madrid, 1904, traducción de Pedro González Blanco), vol. II, p. 200.

el signo de una dominación.¹⁰² La crítica está por ello viciada a causa de esa fe en la verdad: "...porque la crítica, hasta la más corrosiva, la que arruina todos los principios admitidos, lo hace en definitiva todavía en nombre de un principio. (...)... el secreto de la crítica es una 'verdad', tal es el arcano de su fuerza" (ibíd., p. 202). Stirner aborda el problema de la crítica en el mismo punto en que lo hace Foucault: "La crítica no ha hecho más que abatir una idea con otra".¹⁰³ Su apuesta común es esbozar una forma de crítica cuyo criterio ya no es la verdad.

Si la crítica no es simple negación de lo que hay, su dirección no puede estar predeterminada desde arriba. No puede decir "lo que hay que hacer", ya que esto sería más bien condenarla al anestesiamiento y la inmovilidad.¹⁰⁴ La crítica no se representa anticipadamente el estado de cosas que persigue, ya que no tiene más visión (y sólo indirecta) que la del presente; no es un proyecto reformista, ni la llamada a una subversión global revolucionaria (como hemos visto, su gesto es el de una afirmación que no afirma nada). La crítica foucaultiana es, como la genealogía de Nietzsche, un saber en perspectiva que "no rechaza el sistema de su propia injusticia" y que "mira desde un cierto ángulo", quizás el que hace que su mirada sea oblicua.¹⁰⁵ Es un saber situado, arma dentro de la batalla. Su acción sobre el presente no trasciende el campo estratégico en que se distribuyen las relaciones de poder:

La crítica no tiene que ser la premisa de un razonamiento que terminaría por: he aquí lo que os queda por hacer. Debe ser un instrumento para los que luchan, resisten y no quieren ya lo que es. Debe ser utilizada en unos procesos de conflictos, de enfrentamientos, de intentos de rechazo. No tiene que hacer la ley a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío en relación a lo que existe. ("Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,32; en *L'impossible prison*, ed. cit., pp. 53-4)

Foucault ha caracterizado su genealogía como una táctica que opera en las luchas actuales, actividad "histórico-política", saber estratégico que tiene

¹⁰² "En tanto quede una sola verdad a que el hombre deba consagrar su vida y sus fuerzas porque es hombre, está avasallado a una regla, a una dominación, a una ley, etc.; permanece siervo. El hombre, la humanidad, la libertad, son verdades de ese género." (ibíd., p. 201).

¹⁰³ *El único y su propiedad*, ed. cit., p. 209.

¹⁰⁴ Cfr. "Table ronde 20 mai 1978", en DÉ,IV,32, en IP,53. Según Foucault, no se trata de saber "qué hacer", sino justamente de que "ya no se sepa qué hacer".

¹⁰⁵ Así caracteriza Foucault a la genealogía en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en DÉ,II,150 (ed. esp., en MP,22).

efectos reales sobre el presente.¹⁰⁶ El papel de la ficción histórica, según vimos anteriormente, era precisamente producir una "verdad" en la realidad actual: un cambio en la manera de percibir la locura, la sexualidad, etc. La crítica foucaultiana deja de ser dialéctica desde el momento en que afirma como única sustancia de la historia las relaciones de poder. La afirmación de que todo es histórico impide hacer un juicio de la historia, dirigido al pasado o hacia el futuro en forma de proyecto político global, atendiendo a un principio ideal trans o meta-histórico. Criticar el presente es, como afirma Veyne, "hacer el diagnóstico de los posibles actuales y trazar su mapa estratégico".¹⁰⁷ Foucault piensa, y así lo dice en "Sécurité, territoire, population" (1978), que "la dimensión de lo que hay que hacer no puede aparecer más que en el interior de un campo de fuerzas real, campo de fuerzas que un sujeto no puede hacer sólo a partir de su palabra". La crítica opera con "indicadores tácticos" que nos permiten saber en qué líneas de fuerza nos situamos y actúa a partir de un discurso efectivo tácticamente. Este discurso se mueve en el "círculo de la lucha y de la verdad, es decir, en el ámbito de la práctica filosófica".¹⁰⁸

La cuestión de la verdad es fundamental en esta concepción crítica de la

¹⁰⁶ No sólo caracteriza así Foucault a la genealogía, sino también a la arqueología. Véase: "Corso del 7 gennaio 1976" (aparecido originalmente en Fontana y Pasquino, *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177), en DÉ, III, 165-7, en español, en MP, 130-1, en GR, 22-4; "A verdade e as formas jurídicas", en DÉ, II, 644-5, ed. esp., en VFJ, 171, 173 (la arqueología como actividad histórico-política); "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ, III, 29, ed. esp., en MP, 112; "Pouvoirs et stratégies", en DÉ, III, 427, ed. esp., en MP, 173. Algunos de los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France en 1975-6, se dedican a analizar la formación histórica de un discurso histórico-político sobre la sociedad en los siglos XVII y XVIII. Este discurso se opone al discurso filosófico-jurídico y entiende la guerra como relación social permanente y sustrato de todas las relaciones de poder. Funciona como "contra-historia" y está situado en relación a la lucha que describe. Apela a una verdad perspectiva y estratégica que funciona como un arma. Fue Boullainvilliers quien estableció por primera vez el *continuum* histórico-político, al definir las relaciones de poder como objeto de la historia, y establecer un modelo estratégico de inteligibilidad. La historia se convierte, entonces, en un saber de las luchas que soportan el equilibrio de fuerzas actual, un saber que pretende romper ese equilibrio. Foucault define su genealogía precisamente como "redescubrimiento exacto de las luchas y memoria bruta de los combates" (en "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ, III, 165, ed. esp., en GR, 22) y, sólo en ese sentido se puede entender como actividad de rememoración (la interpretación contraria, de que hay, en Foucault, una Memoria absoluta, se encuentra en Deleuze, G, *Foucault*, pp. 131, 140-1). Véase sobre este tema general: "Il faut défendre la société", en *Résumé des cours*, en especial, pp. 88-91; GR, capítulos 1 y 3-10.

¹⁰⁷ Veyne, P., "Le dernière Foucault et sa morale", en *Critique*, agosto-sep. 1986, n° 471-2, pp. 933-941; cfr. p. 838.

¹⁰⁸ "Sécurité, territoire, population", en *De la gouvernementalité*, ed. cit., principio de la cara A. Cfr. "Enfermement, psychiatrie, prison", entrevista con D. Cooper, J.P. Faye, M.-O. Faye, M. Zecca, (aparecida originalmente en *Change*, n° 22-3, octubre 1977, pp. 76-110), en DÉ, III, 348-9, ed. esp. en DP, 110.

filosofía. Cuando ésta hace un análisis histórico de los regímenes de verdad, está ejerciendo, al mismo tiempo, una crítica política. Eso hace decir a Foucault que la cuestión política "es la verdad misma".¹⁰⁹ Y cuando quiere definir su proyecto, afirma que su intención es "situar de nuevo el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el corazón del análisis histórico y de la crítica política" ("Table ronde du 20 mai 1978", en DÉ,IV,27; en *L'impossible prison*, p. 48). Al mostrar cómo las cosas aparecen en el interior de juegos de verdad, siendo su visibilidad un efecto de veridicción de regímenes prácticos, se descubre su no-necesidad y, por tanto, la posibilidad de que sean de otra manera. La visibilidad que el diagnóstico se encarga de hacer visible, no es otra cosa que el carácter de producto histórico contingente que una verdad (una certidumbre, una sensibilidad socialmente vigente, etc.) posee. Por ello, Foucault considera, como problema político esencial, el de "saber si es posible construir una nueva política de la verdad" ("Entretien avec Michel Foucault", 1976, en DÉ,III,160; ed. esp., en MP,189). Una nueva política de la verdad consistirá en una modificación estratégica de las relaciones de poder que tenga como efecto un cambio en las veridicciones, es decir, en aquellas cosas a las que damos un valor de verdad en nuestro presente.

Si la crítica toma partido en la lucha, su tarea es infinita. Una victoria no la agota, ya que siempre está ocupada en las desujeciones concretas del presente. Que la desujeción nunca pueda ser total es lo que mantiene a la crítica en vilo constante. La crítica está, entonces, comprometida en una negatividad quizás -como la de Bataille- radical, "sin empleo", que sólo se liga a la forma del cuestionamiento. En tanto que puesta en cuestión radical, es posiblemente el "movimiento de contestación", definido por Blanchot, el que caracteriza adecuadamente la tarea transgresora e infinita de la crítica foucaultiana.¹¹⁰ Más que negar la realidad vigente, la contestación lleva a esa realidad a sus límites y muestra el hueco de irrealidad, el afuera, que define el ser del presente, lo desfundamenta y abre a un nuevo ámbito de libertad. Como contestación, la crítica "...busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad" ("What is Enlightenment?", en DÉ,IV,574; ed. ing., 46). Pero, ¿cómo hablar de libertad si toda crítica no es más que una estrategia de lucha inscrita en unas relaciones

109 Cfr. "Entretien avec Michel Foucault", 1976, en DÉ,III,160; ed. esp., en MP,189. Véase también "Table ronde du 20 mai 1978", donde se pregunta Foucault: "¿No es el problema político más general el de la verdad?" (en DÉ,IV,30; en *L'impossible prison*, p. 51).

110 "La contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el *gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites*, y por ello, al Límite en que se realiza la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío en que el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser" ("Préface à la transgression", en DÉ,I,238; en *Critique*, n° cit., p. 756; subrayado nuestro). Véase, sobre la contestación: Blanchot, M., *L'entretien infini*, ed. cit., p. 302.

de poder?

C. La libertad y el poder.

La libertad y el poder son conceptos que usualmente se presentan como antitéticos. El poder tiende a ser concebido como un límite trazado a la libertad y, correlativamente, ésta se entiende como liberación del poder. La libertad pertenecería a la propia dimensión ontológica de la existencia, a la parte más íntima y soberana del ser humano, alienada por ciertos procesos históricos y convertida en tarea por la que el hombre debe reapropiarse su esencia. La libertad como condición de la acción al tiempo que su finalidad: la acción política tendría, al perseguir la libertad, la finalidad de permitirnos llegar a ser lo que somos. Sin embargo, para Foucault, la libertad consiste más bien en "dejar de ser lo que somos".¹¹¹ La crítica foucaultiana rechaza el concepto humanista de libertad esbozado más arriba. ¿Implica ese rechazo la negación misma del concepto de libertad y la cruda afirmación de lo real y lo necesario frente a lo posible? En la entrevista "Par-delà le bien et le mal", de 1971, define el humanismo en esos términos:

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos por los cuales se ha dicho al hombre occidental: "Cuando incluso no ejerces el poder, tu puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más sometido estés a lo que se te impone, más soberano serás." El humanismo es lo que ha inventado sucesivamente estas soberanías sometidas (*assujetties*) que son el alma (soberana sobre el cuerpo, sumiso a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio; sumisa en el orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sumiso a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y acordada a su destino). (en DÉ,II,226; en ed.esp., MP,34)

Definición dialéctica de la libertad. Aunque, para esta concepción humanista, la libertad es lo opuesto al poder, admite, sin embargo, que el sometimiento (la sujeción) sea como su contrapartida inevitable, su condición negativa: el humanismo como discurso de la "servidumbre voluntaria" que, afirmando la soberanía del alma, de la conciencia, del individuo y de la propia libertad, también afirma la necesidad de su contrario. En el ámbito de esta concepción, se ha esbozado un "gran mito escatológico": que el conocimiento

¹¹¹ Sobre la idea de "dejar de ser lo que somos" o "desprendernos de nosotros mismos", ver: UP,14 (ed.esp.,12); "Le souci de la vérité" (entrevista con F. Ewald), en DÉ,IV,675 (en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 22); "Radioscopie de Michel Foucault" (1975), en DÉ,II,801; "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., p. 308.

del hombre (proporcionado a partir del s. XIX por las ciencias humanas) ha de tener el efecto de producir una verdad que lo libere de todas sus alienaciones.¹¹²

La analítica foucaultiana del poder ha roto esta definición dialéctica y humanista de la libertad al deshacer el nudo que ligaba la libertad con la verdad y oponía este conjunto al poder.¹¹³ Hemos mostrado anteriormente cómo la producción de la verdad está atravesada por relaciones de poder, de tal forma que aquella no es posible sin la presencia de éstas. El poder no niega la verdad, sino que la produce. ¿Se puede entender, entonces, también que el poder sea compatible con la libertad? La analítica del poder ha mostrado que más que hablar de *el* Poder, hemos de hablar de relaciones de poder que se dan en un campo estratégico de interacciones. Desde este punto de vista, la libertad no es lo contrario del poder. En tanto que relaciones estratégicas, las relaciones de poder están asociadas, piensa Foucault, a "un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión (*renversement*) posible" ("Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., p. 52). No se trata, entonces, de que haya un afuera del poder en que la libertad tenga su sitio.¹¹⁴ El poder "está en todas partes", decía *La volonté de savoir*,¹¹⁵ pero esto no quiere decir que estemos atrapados por él completamente como si fuera una trampa en que caemos sin poder salir.

La situación estratégica que define las relaciones de poder está siempre abierta a la posibilidad de un cambio:

112 Cfr. "Foucault répond à Sartre", 1968, en DÉ,I,663 (ed. esp., en SV,40): "que pudiese, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, volver a ser o llegar a ser por primera vez dueño y poseedor de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pudiera devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia." Ver además "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", 1984, en DÉ,IV,710.

113 Cfr. VS,80; ed. esp.,76.

114 "Pouvoirs et stratégies", en DÉ,III,424 (ed. esp., en MP,170): "Es verdad, me parece, que el poder está 'siempre ya ahí'; que no se está nunca 'afuera', que no hay 'márgenes' para la piraeta de los que están en ruptura. Pero eso no quiere decir que haya que admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda nunca estar 'fuera del poder' ('*hors pouvoir*') no quiere decir que se esté completamente atrapado." En *La volonté de savoir*: "...uno no se 'escapa' del poder, que no hay, en relación a él, un exterior absoluto..." (p. 126; ed. esp.,116). En "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de la identité" (entrevista con B. Gallagher y A. Wilson, publicada en *The Advocate*, nº400, 1 agosto 1984, pp. 26-30), en DÉ,IV,740: "Nunca podemos ponernos *fuera* de la situación [estratégica de poder], y en ninguna parte somos libres de toda relación de poder." Véase, sobre este asunto, Ewald, F., "Un poder sin afuera", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., pp. 164 ss.

115 VS,122 (ed. esp.,113)

Las relaciones de poder son relaciones estratégicas, es decir, que cada vez que uno hace alguna cosa, el otro que está enfrente despliega una conducta, un comportamiento que contraataca (*contre-investit*), trata de escapar a él, actúa oblicuamente (*biaise*), se apoya sobre el ataque mismo. Entonces, nada es nunca estable en estas relaciones de poder. ("Radioscopie de Michel Foucault", 1975, en DÉ,II,799)

Las relaciones de poder se caracterizan, como se mostró anteriormente, por ser un modo de acción sobre la acción de otros, una "conducción de conductas" que no anula aquello sobre lo que actúa, sino que opera sobre el campo de posibilidad en que se inscribe el comportamiento de los sujetos que actúan, facilitándolo, dificultándolo, incitándolo o limitándolo y, en definitiva, "ajustando su probabilidad".¹¹⁶ El poder pertenece, según Foucault, en ese sentido, al orden del "gobierno", entendido como modo de acción más o menos reflexiva por la que se estructura el campo de acción eventual de los otros.¹¹⁷ Las relaciones de poder no implican una determinación de la conducta. En una situación de esclavitud absoluta, no hay relación de poder, sino una relación física de coacción (*contrainte*).¹¹⁸ Las relaciones de poder han de ser distinguidas por ello de las simples relaciones de dominación, en las que aquéllas se encontrarían bloqueadas o fijadas. La dominación es un estado en que toda reversibilidad y movimiento se verían impedidos, tendría la forma del "tú haces esto, o te mato".¹¹⁹

Desde esta concepción estratégica del poder, Foucault puede mantener las afirmaciones correlativas de que "el poder está en todas partes" y que "hay

116 Cfr. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., p. 314. Cfr. también "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en DÉ,IV,720.

117 Ver las referencias textuales a estos conceptos de "gobierno" y "gubernamentalidad" (*gouvernementalité*) en el capítulo tercero, § E.

118 Cfr. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", en op. cit., p. 314.

119 Cfr. "Pouvoir et savoir" (entrevista con S. Hasumi, aparecida en *Umi*, diciembre 1977, pp. 240-56), en DÉ,III,407. Ver también: "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en DÉ,IV,710-11; "Corso del 14 gennaio 1976", en DÉ,III,180 (en ed. esp., GR, 39). En la concepción "negativa" o "jurídico-discursiva" del poder es frecuente entenderlo de esta manera como dominación absoluta o represión que se ejerce de forma negativa. Ya se mostró anteriormente cómo ésta no es la concepción foucaultiana, sino al contrario, la de un poder productivo y positivo.

libertad en todas partes" (*il y a de la liberté partout*).¹²⁰ Libertad y poder no están en un *vis-à-vis* por el que hubiera entre ellos una relación de exclusión, sino en un juego "agonístico" de doble condicionamiento:

En este juego, la libertad va a aparecer como condición de existencia del poder (a la vez como condición previa, ya que es preciso que haya libertad para que el poder se ejerza, y también sus soporte permanente, ya que si se sustrajese enteramente al poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería por este hecho y debería encontrarse un sustituto en la coerción pura y simple de la violencia); pero la libertad no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que tiende a fin de cuentas a determinarla completamente. (...) ...en el corazón de la relación de poder, "provocándola" sin cesar, está la renuencia (*rétivité*) del querer y la intransitividad de la libertad. Mejor que de un "antagonismo" esencial, habría que hablar de un "agonismo" -de una relación a la vez de incitación recíproca y de lucha; menos de una oposición término a término que los bloquea, el uno enfrente del otro, que de una provocación permanente.¹²¹

La libertad, incluso, potencia las propias relaciones de poder, entendidas como relaciones "gubernamentales": "cuanto más libres son las personas, unas en relación con otras, mayores son sus ganas de determinar la conducta de los otros. Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante es" ("L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en DÉ,IV,729). De ahí que no se pueda atribuir a Foucault la intención de negar la libertad,¹²² sino que, muy al contrario, como antes hemos visto, la función que reserva a la crítica es, en contra de toda afirmación determinista, precisamente, la de la "creación de la libertad", la apertura de "espacios de

120 Cfr. "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en DÉ,IV,720: "Yo respondo: si hay relaciones de poder a través de todo campo social, es porque hay libertad en todas partes."

121 "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", op. cit., pp. 314-5. Por ello, afirma Foucault que "...no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres" ("L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en DÉ,IV,720). En "What is Enlightenment?", caracteriza Foucault su investigación histórico-crítica como análisis de "conjuntos prácticos" que, junto al aspecto tecnológico (las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer), tienen una vertiente estratégica: "...la libertad con la cual actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros, modificando hasta un cierto punto las reglas del juego." (en DÉ,IV,576; ed.ing.,48).

122 Se pueden leer afirmaciones como estas: "Creo en la libertad de los individuos" ("Truth, Power, Self", 1982, -entrevista con R. Martin, en Hutton, Gutman y Martin, *Technologies of the self*, op. cit., pp. 9-15-, en DÉ,IV,782, en ed. esp., TY,149). O como "Creo sólidamente en la libertad humana" ("Interview de Michel Foucault", 1984, -entrevista con C. Baker, aparecida en *Actes: cahiers d'action juridique*, n° 45-6, junio 1984, pp. 3-6-, en DÉ,IV,693). "Nosotros somos siempre libres" ("Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de la identité", en DÉ,IV,740).

libertad" producidos por la fractura de nuestro presente. Ahora bien, en lugar de entender la libertad como una propiedad (perteneciente por naturaleza o por ley al hombre y posteriormente negada), hemos de concebirla como una práctica que el sujeto ejerce con vistas a modificar unas relaciones estratégicas de poder no-necesarias. Rajchman lo ha visto con claridad: "...nuestra libertad no reside en la liberación de una mítica naturaleza humana, pretendidamente alienada por unas prácticas, sino en nuestro poder de contestar estas mismas prácticas".¹²³ La genealogía ha mostrado precisamente esa contingencia de toda configuración de poder. La libertad es el juego que opera sobre esa contingencia con la pretensión de llevar al mínimo posible la dominación.¹²⁴ El sujeto que ejerce esa práctica de libertad no se sitúa fuera de toda estrategia para reposar sólo en su autonomía íntima y a la vez universal, no se opone a todo juego de poder o gobierno, sino sólo a una forma determinada. "Qu'est-ce que la critique?" relacionaba esta práctica de libertad que consiste en la negativa a ser gobernado *de esa forma* (*comme cela*) con el origen de la actitud crítica, definible, entonces, como "arte de no ser de tal modo gobernado" (*l'art de n'être pas tellement gouverné*), por el que se obtiene la mayoría de edad en que consiste la *Aufklärung*.¹²⁵

Pero la libertad, entonces, no es el ejercicio por el que nos hacemos más cercanos a nuestra esencia. Su finalidad no es nuestra identificación sino, al contrario, la ruptura de nuestra identidad. La libertad está ligada a lo que pasa, a la dispersión del acontecimiento.¹²⁶ La "práctica de la libertad" es una lucha contra aquello que identifica a los individuos convirtiéndolos en "sujetos", es una crítica de la "sujeción" (*assujettissement*) a que nos someten los juegos de poder vigentes que operan según la doble coacción, de individualización y de totalización, propia del "poder pastoral". Por eso,

123 Rajchman, J., *Michel Foucault, la liberté de savoir*, ed. cit., p. 125.

124 Cfr. "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en *DÉ*, IV, 727. La "práctica de libertad" ha de ser, entonces, distinguida, piensa Foucault, de la "práctica de liberación", que es la que presupone una situación de dominación o represión.

125 "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 38-41.

126 Con las palabras que Foucault emplea refiriéndose a M. Clavel: "Él la había [la libertad] atado al rayo que golpea, al relámpago de Dios, a lo que invierte en el hombre al hombre mismo. La libertad no estaba para él en los rincones de la reflexión, en la sabiduría del esclavo encadenado, ni en el pensamiento del filósofo que cree reconocerla bajo el rostro necesario de la totalidad. *La aprehendía en el inevitable acontecimiento que lo rompe todo y el Todo.*" ("Vivre autrement le temps", en *DÉ*, III, 789). Subrayado nuestro.

nuestra tarea, hoy, es "rechazar lo que somos".¹²⁷ Pero este rechazo de lo que somos es una tarea, tanto ética como política. La ética no es otra cosa que la "práctica reflexiva de la libertad"¹²⁸ por la que, a través de nuestra acción sobre el juego estratégico de relaciones de poder existente, deshacemos nuestra identidad sujeta y buscamos inventar nuevas relaciones con nosotros mismos y con los demás. En la libertad se unen la "relación a sí" (*rapport à soi*) y la "relación a los otros" (*rapport aux autres*).

Foucault ha estudiado en sus últimos escritos la manera en que, en el mundo grecorromano, la libertad se ha reflejado éticamente como "preocupación de sí" (*souci de soi*) por la que el sujeto ha buscado constituirse a sí mismo como una obra de arte a través de toda una serie de "prácticas de sí". Esta "estética de la existencia" de la Antigüedad aporta, entonces, la idea de un sujeto ético que funda su existencia libre, no en una serie de prescripciones, códigos o verdades universales, sino en la invención de sí mismo.¹²⁹ La ética que Foucault esboza coincide con la práctica de la libertad que caracteriza la "actitud de modernidad", entendida como *ethos* de crítica permanente de nosotros mismos. Quizás, más adecuadamente, entonces, cabe entender que Foucault define la actitud crítica como ética. El sujeto ético es, desde este punto de vista, un sujeto "mayor de edad", que tiene el coraje de conducirse "sin la dirección de otro", es decir, un *Aufklärer*. Comparte con el dandy, en quien Baudelaire veía una de las figuras de esa actitud de modernidad, esta facultad de construirse una originalidad en el cultivo de sí mismo.¹³⁰ En

127 Véase "pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en Dreyfus y Rabinow, op. cit., pp. 302-8. El poder pastoral se ha desplegado en Europa desde el siglo XVI, y combina técnicas de individualización (ligadas a la producción de verdad a través de la confesión, entrevistas, etc.) y procedimientos totalizadores (con el nacimiento del Estado moderno que refuerza la administración del poder pastoral a grandes conjuntos de población, aparecen procedimientos como el de la policía, la higiene pública, etc.). Sobre la crítica como "desujeción" (*désassujettissement*) ver "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., p. 39. Sobre el "poder pastoral" véase: "Securité, territoire, population" (resumen del curso 77-8 en el Collège de France), en RC, 99-100; "Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason" (aparecido en McMurrin, S., -ed.-, *The Tanner Lectures on Human Values*, t.II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254), en DÉ, IV, 136 ss. (en ed. esp., TY, 98 ss.); "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., pp. 304-7; "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 36-7.

128 Cfr. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", en DÉ, IV, 711: "pratique réfléchie de la liberté".

129 Ver sobre este asunto: UP, 16, 275 (ed. esp., 13-4, 228, respect.); SS, 215 (ed. esp., 173); "Technologies of the Self", en DÉ, IV, 788-9 (en ed. esp., TY, 54).

130 Cfr. Baudelaire, Ch., "Le peintre de la vie moderne", ed. cit., p. 807. Junto a ello, dice Baudelaire, el dandy posee un "carácter de oposición y de revuelta", es el "último resplandor de heroísmo en las decadencias..." (loc. cit.).

"What is Enlightenment?", se refería Foucault a esto:

El hombre moderno, para Baudelaire, no es el que parte al descubrimiento de él mismo, de sus secretos y de su verdad oculta; es el que busca inventarse a sí mismo. Esta modernidad no libera al hombre en su ser propio; lo constriñe a la tarea de elaborarse él mismo (en DÉ,IV,571, ed. ing. cit., p. 42)

El sujeto que se inventa a sí mismo es autónomo porque se ha fundado en la práctica de su propia libertad, pero su autonomía no tiene ley. Su libertad es, precisamente, la ausencia de normas universales. La ética aparece, así, como una cuestión de elección (*choix*) personal que no pretende aportar un modelo de conducta válido para todo el mundo. La ética, así entendida, es "...la elaboración de una forma de relación a sí que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral" (UP,275; ed.esp.,228).¹³¹

La idea de una autonomía sin ley acerca de nuevo el pensamiento de Foucault al de Stirner. Para éste, la libertad es siempre la liberación de algo determinado y, su otra cara, la perspectiva de una nueva dominación: "La Revolución podía sí, 'inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad'; pero no tenía, sin embargo, en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la ley".¹³² A esta noción idealista de libertad, vinculada a la servidumbre a Dios, al Deber, o a la Humanidad, Stirner opone un concepto de libertad radical que rechaza toda instancia superior o más fundamental que el propio individuo creador: "yo soy sin regla, sin ley, sin modelo" (ibíd., p. 34). Esta libertad sin norma no excluye el poder, sino que es la plena posesión del poder creador del yo ("mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mi poder", ibíd., p. 20). Es cierto que, en Stirner, esta idea desemboca en la negación de todo esfuerzo moral y en la sola afirmación de la originariedad del yo egoísta: "... aprended a conocer lo que sois realmente y abandonad vuestros esfuerzos hipócritas, vuestra manía insensata de ser otra cosa de lo que sois" (ibíd., p. 18). Para Foucault, el imperativo es, por el contrario, dejar de ser lo que somos, siendo el yo un producto no-originario. Pero, en ambos pensadores, se halla la ruptura de la matriz verdad/libertad y la correlativa disolución de la oposición libertad (verdad)/poder. La idea de una autonomía no sujeta a ley está claramente enfrentada a la noción kantiana de autonomía, que presupone una legalidad universal-racional en la base misma de la libertad. En Stirner, frente a la universalidad de la razón, el Único reclama la singularidad de su posición

¹³¹ En la misma página de UP: "...los griegos no han buscado definir un código de conductas obligatorias para todos, pero tampoco han buscado organizar el comportamiento sexual como un dominio que dependiera en todos sus aspectos de un único y mismo conjunto de principios." Cfr. también: "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", 1983, en Dreyfus y Rabinow, op. cit., p.323.

¹³² *El único y su propiedad*, ed. cit., vol II, pp. 13-4.

de sí mismo como sujeto autárquico -"autócrata", dice Stirner-. En Foucault, el individuo no reclama ningún privilegio fundamental, y su negación de la autonomía kantiana se traduce más bien en la idea de un sujeto anárquico que radicaliza efectivamente el principio stirneriano de "yo no he basado mi causa en nada" (reducido en Stirner, en realidad, a: "he basado mi causa sobre mí mismo") en la forma de un cuestionamiento permanente de sí y una contestación sin tregua de lo establecido.¹³³

La autonomía del sujeto moral no implica para Foucault una exterioridad respecto a las relaciones de poder. El sujeto autónomo continúa siendo un "sujeto" constituido por prácticas y operante en el interior del campo particular y disperso de acontecimientos que es, propiamente, un juego estratégico. En *L'usage des plaisirs*, uno de los aspectos estudiados como constituyentes de la "relación a sí" es, precisamente, el "modo de sujeción" (*mode d'assujettissement*), manera en que los individuos tienden a reconocer las obligaciones morales a ellos impuestas, no en la forma de lo permitido o lo prohibido, sino en la del "ajustamiento" reflexivo que define "lo que hay que hacer".¹³⁴ La sujeción ética está transida de sujeción política. La libertad es, entonces, inmediatamente política: en su forma más plena y positiva, es, como Foucault ha mostrado en relación a la *sophrosyne* griega, un poder que el individuo ejerce sobre sí mismo en el poder que ejerce sobre los otros.¹³⁵ El concepto de "gubernamentalidad" (gobierno de sí y gobierno de los otros) designa el punto de contacto (*rencontre*) de la relación a sí y de la relación a

133 Morey encuentra en esta crítica de la dimensión normativa la línea de fuerza que gobierna el discurso de Foucault (ver "Sobre el estilofilosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., pp. 116 ss.). Rorty encuentra en esta idea foucaultiana de autonomía, razones para emparentarlo más bien con J. Dewey, quien también la define sin apelar a justificaciones universales. Según Rorty, sin embargo, Dewey no niega la solidaridad y la esperanza en una sociedad mejor, tal y como, a su juicio, hace Foucault cuando desplaza erróneamente su ética de la autoinvención al terreno político, dando lugar a una teoría social anarquista e individualista (véase Rorty, R., "Science sociale et espoir social", traducción del capítulo XI de *Consequences of Pragmatism*, 1982, en *Critique*, n° 471-2, agosto-septiembre 1986, pp. 873-897, en especial, ver pp. 894-7; ver también "Identidad moral y autonomía privada", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., ver en especial pp. 326-9). Sobre esta idea de autonomía se puede ver Rajchman, J., *Michel Foucault, la liberté de savoir*, ed. cit., p. 115. Sobre la lectura anarquista de la política foucaultiana: Merquior, J.G., *Michel Foucault o el nihilismo de la cátedra*, ed. cit., pp. 287 ss.

134 Cfr. *UP*, 34, 63-4 (ed. esp., 27-8, 51-2, respect.). Ver también "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu d'un travail en cours", ed. cit., p. 333.

135 Cfr. *UP*, 91-3 (ed. esp., 76-8).

los otros (tecnologías de coerción y tecnologías del yo).¹³⁶ El sujeto ético, pues, carece de interioridad esencial, ya que está atravesado por la exterioridad misma las relaciones de poder.¹³⁷ Él mismo, como el presente en que se inserta, es sólo, con la expresión de Deleuze, un "pliegue" del afuera: "es como si las relaciones del afuera se plegasen, se curvasen para hacer un doblez, y dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya un adentro que se abre y se desarrolla...".¹³⁸ Pero, en contra de lo que cree Deleuze, la relación a sí no adquiere independencia con respecto a las relaciones de poder y de saber. Si la ética representa "un nuevo eje" respecto a los del saber y el poder, no supone la emergencia de una dimensión no-eventual, última e inanalizable, que fuera el verdadero núcleo difusor de la actitud crítica. La ética es sólo la manera reflexiva en que los acontecimientos históricos constituyen un campo "gubernamental" subjetivo que está atravesado de relaciones políticas y de saber. Representa sólo uno de los tres ejes cuya ligazón constituye una experiencia histórica y, por tanto, sólo una de las dimensiones de la "ontología histórica",¹³⁹ pero no el nivel determinante del que derivaría toda causalidad. El objetivo de Foucault no es señalar dimensiones emergentes, sino estudiar cómo los procesos de una dimensión

136 Así define la "gubernamentalidad" en "Technologies of the self", en *DÉ*, IV, 785. En las notas de las conferencias de Berkeley "Truth and Subjectivity" (1980), se afirma: "Gobernar [governing] es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el 'uno mismo' [the self] es construido y modificado por sí mismo" (Centre Michel Foucault, documento D-2 (1y2)/2888.1987, clasificado reservado, apud. Morey, M., "Introducción: la cuestión del método", en Foucault, M., *Tecnologías del yo*, ed. cit., p. 34).

137 La crítica, entendida como "desujeción", creemos, tiene sentido si es la crítica a *esa forma* de sujeción, pero no a la sujeción en absoluto, y ésto por la misma razón por la que no puede haber una oposición en bloque a toda forma de gobierno. Además, si queremos ser coherentes con la idea de que el poder es productivo de formas de subjetivación, hemos de sostener lo anterior. Pudiera ser, no obstante, que el papel "subjetivador" de las prácticas sea algo sólo restringido al régimen de prácticas que define nuestra actualidad.

138 Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., p. 132. Sobre esta tesis de Deleuze, ver las pp. 131 ss.

139 "...se entiende por experiencia la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad [poder] y formas de subjetividad [ética]." (*UP*, 10; ed. esp., 8). Se puede ver la misma definición de experiencia en "Préface a l'*Histoire de la sexualité*", en *DÉ*, IV, 579. En "Le retour de la morale" se dice que estos tres ejes sólo pueden comprenderse unos en relación con otros (en *DÉ*, IV, 697). La "ontología histórica" es descrita de la siguiente forma: "Primero una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento; luego, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder donde nos constituimos en sujetos actuando sobre los otros; por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos en agentes éticos" ("À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", ed. cit., p. 332).

condicionan los de las demás y viceversa.¹⁴⁰ La dimensión del sujeto ético pasa a formar parte del *ensemble* productivo saber-poder. El sujeto está presente como un *constitutum* en los tres niveles, el saber, el poder y el sí mismo, que son tres niveles de prácticas: discursivas, políticas, de sí (*pratiques de soi*). Pero a ese nivel ético, el sujeto se dobla a sí mismo haciendo de su relación consigo el producto de una constitución libre.¹⁴¹

La idea foucaultiana de sujeto ético libre que se inventa a sí mismo no implica que todas sus sujeciones sean desatadas por fin. Si es un sujeto formado por prácticas históricas y su relación a sí es parte de una experiencia completamente singular, los procesos de subjetivación que le han dado lugar son también formas de sujeción. Representan la inserción del sujeto en la historia. La dimensión de autonomía del sujeto no puede residir en la negación de *toda* forma de sujeción, ya que esto supondría su salida del campo de acontecimientos históricos y, por tanto, la negación de la misma subjetividad, un sujeto que no es "sujeto". La crítica, entendida como ética, promueve la desujeción determinada. La pregunta es por qué criticar *esa* forma de sujeción en particular. No podríamos responder diciendo que se hace para disminuir la sujeción del sujeto, ya que subjetividad y sujeción son procesos correlativos. La crítica de *una* forma de sujeción no lleva a playas de ilimitada libertad, sino que lleva sólo a otra sujeción. El problema es, de nuevo, que entendamos la sujeción como lo opuesto a la libertad. Si no es así, ¿cómo pensar la libertad de un sujeto necesariamente "sujeto"? En esta perspectiva cabe pensar que la libertad es el propio ejercicio crítico, ahora convertido en ético, por el que la

140 "De una cierta manera, se podría decir sin duda que intento analizar las relaciones entre ciencia, política y ética. Pero no creo que ésta sea una representación completamente exacta del trabajo que quiero hacer. No quisiera quedarme a ese nivel; yo busco más bien ver cómo los procesos han podido interferir los unos en los otros en la constitución de un dominio científico, de una estructura política, de una práctica moral" ("Polemics, Politics, Problemizations", 1984, -entrevista con P. Rabinow aparecida en Rabinow, P. *The Foucault Reader*, op. cit.- en DÉ,IV,595, en ed.ing., p. 387).

141 Por eso, en algunos textos, Foucault considera como común a estos tres dominios el hecho de que, en ellos, se constituye el sujeto en un juego de verdad. En "What is Enlightenment" (DÉ,IV,576): constitución de nosotros mismos como sujetos de nuestro saber, como sujetos "que ejercen o sufren relaciones de poder", como sujetos morales de nuestras acciones. En "Foucault" (DÉ,IV,633): ya sea en relación con el saber (el sujeto como objeto de las ciencias humanas), con el poder (como objetivado por prácticas escindientes como las de la psiquiatría, la medicina clínica o la penalidad), o en relación consigo mismo (como objeto para sí mismo en la experiencia de la sexualidad, por ejemplo). Que en estos textos, se dé primacía a la cuestión del sujeto (encontrando el "hilo conductor" que define la experiencia histórica en las relaciones de sujeto y verdad) no debe hacernos pensar, por tanto, que la dimensión ética, la que tiene que ver con la constitución del sujeto en relación a sí mismo, sea la fundamental o la dimensión irreductible a las demás. Cuando Foucault afirma que "el objetivo de mi trabajo no es el poder, sino el sujeto" ("Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", ed. cit., p. 297), no se refiere a que por fin haya descubierto el nivel en que se explican los otros y del que la crítica pudiera sacar su fuerza normativa (aunque sí es cierto que es el último nivel descubierto por él).

negación de una forma de subjetividad ya establecida da paso a la creación de una forma nueva. La actitud crítico-ética operaría en el interior de unas relaciones de poder establecidas invirtiendo sus puntos frágiles, modificando la dirección de sus líneas de fuerza, reestructurando sus estratos, en una palabra, trabajaría estratégicamente. No se puede, entonces, plantear la cuestión de si la nueva forma de subjetividad es más libre que la anterior, ya que la libertad consistiría en la misma posibilidad de crear formas de subjetividad nuevas. El "trabajo de la libertad" sería el *infinito ejercicio de des-identificación y re-invencción de sí mismo*,¹⁴² por el que sin adherirnos a ninguna forma estable de subjetividad, no cesamos en la tarea de autocreación. Paradójica ética quizás, la de una creación de sí mismo en el desprendimiento constante de lo que somos. El sujeto gana un lugar teórico en el pensamiento de Foucault en tanto que designa el movimiento por el que se arriesga la identidad que hace de él, precisamente, un sujeto.¹⁴³

Pero la actitud crítico-ética, al definir la autonomía moral en el terreno histórico circunscrito por el presente, es también necesariamente una actitud crítico-política. A este segundo nivel, político, la cuestión de la libertad plantea el problema específico de las resistencias al poder y, en definitiva, de la revolución. Como antes se ha anunciado, la construcción de una nueva forma de subjetividad es correlativa de la posibilidad de una "inversión" o modificación de las relaciones de poder vigentes. En este ámbito se dibuja una propuesta política paralela a la propuesta ética estudiada:

La afirmación de que no hay relaciones de poder sin libertad se concreta ahora en la de que no hay relación de poder sin resistencias.¹⁴⁴ Éstas no están nunca fuera del poder, como su negativo, sino "en" el poder:

142 Este trabajo es el mismo "trabajo del pensamiento": "El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que habitaría secretamente todo lo que existe, sino sentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático todo lo que es sólido" ("À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", ed. cit., p. 325-6). La libertad, entendida de esta manera, representa para Rajchman "el principio ético del escepticismo foucaultiano" (ver op. cit., p. 11). Véase también Vázquez, F., *Foucault. La historia como crítica de la razón*, ed. cit., p. 149.

143 Así lo cree P.A. Rovatti en "D'un lieu risqué du sujet", en *Critique*, n° 471-2, p. 921. Asimismo, Rajchman llama a esta ética "ética del riesgo de sí" (op. cit., p. 149).

144 "...que allí donde hay poder hay resistencia..." (VS, 125; ed. esp., 116). "Que no existen relaciones de poder sin resistencias" ("Pouvoirs et stratégies", en *DÉ*, III, 425, ed. esp. en *MP*, 171). "...si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder." ("Michel Foucault, an Interview: Sexe, Power and the Politics of Identity", en *DÉ*, IV, 740). Sobre la idea de que no hay poder sin resistencias, ver también: "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en *DÉ*, IV, 720. "Pouvoir et savoir", en *DÉ*, III, 407. "Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici", 1978 (entrevista con P. Pasquino aparecida en *Aut-Aut*, n° 167-8, septiembre-diciembre 1978, pp. 3-11), en *DÉ*, III, 631. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", ed. cit., pp. 319-320.

[Las resistencias] juegan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para agarrarse. Estos puntos de resistencia están presentes en todas partes en la red (*réseau*) de poder. No hay, entonces, en relación al poder, *un* lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura de lo revolucionario. Sino *unas* resistencias... (VS,126; ed.esp.,116)

Las resistencias existen en el interior del campo estratégico de las relaciones de poder. Por ello, pueden ser consideradas "estrategias de enfrentamiento" (*stratégies d'affrontement*).¹⁴⁵ Y su eficacia depende justamente de que se formen allí donde el poder se ejerce.¹⁴⁶ Siempre se conjugan en plural, tanto en número como en ubicación, ya que su distribución es irregular, igual que las propias relaciones de poder. Los puntos de resistencia son móviles y transitorios, y forman también un enjambre (*essaimage*) que atraviesa toda la sociedad.¹⁴⁷ La existencia de resistencias en el corazón mismo de las relaciones de poder se deriva del carácter estratégico que estas relaciones poseen, su movilidad, apertura, su pertenencia al ámbito de la posibilidad y no de la determinación unívoca. Las resistencias son el "punto de derrocamiento (*renversement*) posible" que es inherente a toda relación de poder. Ésta encuentra su tope o límite en aquellas y viceversa: cuando el poder intenta someter absolutamente toda insumisión, reduciéndola a una impotencia total (la relación de poder es sustituida por una victoria), o convirtiendo a aquellos que manifiestan esa insumisión, de gobernados en adversarios; inversamente, toda resistencia encuentra su cumplimiento y su puesta en suspenso cuando el antagonismo es sustituido por mecanismos estables de "conducción de conductas", es decir, cuando se fija en una relación de poder.¹⁴⁸

En el régimen de poder disciplinario, propio de las sociedades modernas, donde hay un investimiento (*investissement*) político del cuerpo, las resistencias se hallan, paradójicamente, a ese nivel de los cuerpos. El desarrollo del poder a través de los procedimientos disciplinarios persigue el adiestramiento (*dressage*) detallado de los cuerpos, la explotación de su

145 Así se hace en "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", ed. cit., p. 319.

146 Cfr. "Pouvoirs et stratégies", en *DÉ*,III,425, ed. esp. en *MP*,171. También: "Michel Foucault, an Interview: Sexe, Power and the Politics of Identity", en *DÉ*,IV,741: "La resistencia toma siempre apoyo, en realidad, sobre la situación que combate."

147 Cfr. *VS*, 127; ed.esp., 117.

148 Cfr. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", ed. cit., pp. 319-320.

utilidad, su docilidad, mediante una "anatomopolítica del cuerpo humano";¹⁴⁹ junto a ella, una "biopolítica de la población" permite la intervención y el control de la población (el cuerpo-especie) a nivel de los procesos biológicos (nacimientos y mortalidad, salud, etc.). Esta forma moderna de "bio-poder" ya no se ejerce, como el viejo poder del soberano, en la amenaza de muerte, sino en la gestión y administración de la vida a través de su inserción en un dispositivo histórico. En este contexto, la vida se convierte en objeto político y en la apuesta de las luchas:

Y contra este poder todavía nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten han tomado apoyo sobre aquello mismo que él inviste -es decir, sobre la vida y el hombre en tanto que está vivo. (VS,190; ed.esp.,175)

El ejercicio del bio-poder se opera a través, fundamentalmente, del dispositivo de sexualidad. Pero no se trata de que las resistencias al poder tomen la forma de una liberación del sexo reprimido. El sexo, elemento histórico producto de ese dispositivo, articula la anatomía disciplinaria sobre el cuerpo y el control de las poblaciones, convirtiéndose en el "blanco central del poder" (VS,193; ed.esp.,178), pero también en algo a que tenemos que dirigirnos para acceder a nuestra propia identidad e inteligibilidad como sujetos. Si el cuerpo es la clave de las resistencias al poder,¹⁵⁰ no lo es en la forma de sexualidad liberada del poder represor sino, al contrario, como liberación (*retournement tactique*) del dispositivo de sexualidad a través del cual se nos impone un tipo de subjetividad. Frente al poder, "los cuerpos y los placeres":

No creer que diciendo sí al sexo, se dice no al poder; se sigue, al contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Es de la instancia del sexo de lo que hay que liberarse si, por una inversión (*retournement*) táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad, se quiere hacer valer contra las embestidas (*prises*) del poder, los cuerpos, los placeres, los saberes, en su multiplicidad y su posibilidad de resistencia. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres. (VS,207-8; ed.esp.,191)

La reivindicación del cuerpo como punto plural de resistencia no nos lleva a reclamar un fondo de naturaleza pre-discursiva en que tomara ésta su apoyo. Ese cuerpo no-histórico no existe, para Foucault, ya que no hay realidad que posea una identidad independiente de las prácticas históricas: el cuerpo es también un acontecimiento. El cuerpo resistente al poder es sólo un elemento interior a una estrategia, el punto de apoyo de una inversión posible. Más aún,

¹⁴⁹ Véase, para lo que sigue, VS, 183-208; ed.esp., 168-191.

¹⁵⁰ La importancia del problema del cuerpo para la política es lo que caracteriza, según Foucault, las luchas recientes, a partir del mayo del 68. Ver: "Pouvoir et corps", en DÉ,II,756; en ed.esp., MP,105.

la fórmula "cuerpos-placeres" no tiene su máximo valor en lo que Foucault quiera designar con ella, sino en el efecto perlocucionario perseguido: la llamada a quebrar los dispositivos de poder actuales y a dejar de ser lo que somos.¹⁵¹

Las resistencias, entendidas como reverso y límite del poder, coinciden con lo que, en "Pouvoirs et stratégies" (1977), ha llamado Foucault "la plebe" (*la plèbe*). La plebe es "lo que escapa de una cierta manera a las relaciones de poder" (en DÉ,III,421; ed. esp. en MP,167). Pero no es el "fondo permanente de la historia", algo así como el blanco al que se dirigieran todos los sometimientos y, al mismo tiempo, el foco de donde surgirían todas las revueltas. No es una "materia primera", sino "el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo que se escapa" (loc. cit.). En este sentido, afirma Foucault, "la plebe no existe", para añadir enseguida: "...pero hay plebe" (*il y a "de la" plèbe*). No designa una realidad estable y unitaria, sino que su existencia es meramente adjetiva y accidental:

Hay plebe (*Il y a de la plèbe*) en los cuerpos, y en las almas, hay plebe en los individuos, en el proletariado, en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías, unas irreductibilidades diversas. Esta parte de plebe es menos el exterior en relación con las relaciones de poder, que su límite, su anverso, su contragolpe; es lo que responde a toda avanzada del poder con un movimiento para librarse de él; es entonces lo que motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder. (DÉ,III,421; en ed. esp., MP,167)

La plebe no es, entonces, el sujeto de la revolución. Como mostraba *La volonté de savoir*, lo que hace a ésta posible es, precisamente, la codificación estratégica de los puntos de resistencia internos a las relaciones de poder.

Desde los presupuestos anteriormente establecidos, Foucault intenta repensar la cuestión político-filosófica de la revolución. El problema de la revolución es para él una de las cuestiones fundamentales de la filosofía actual. Es, junto con la cuestión de la *Aufklärung*, la interrogación que caracteriza a la filosofía moderna como discurso sobre el presente. Así se plantea en "Qu'est-ce que les Lumières?" (1983). Cuando Kant dio a la Revolución francesa el valor de un signo que informa acerca de si el género humano progresa hacia lo mejor, no se refería al proceso revolucionario mismo, sino a la estimación positiva y entusiasta levantada por el acontecimiento en sus espectadores imparciales. Es este entusiasmo por la revolución lo que define también nuestro interés actual, el interés del pensamiento:

Las dos cuestiones "¿Qué es la *Aufklärung*?" y "¿Qué hacer con nuestra voluntad de revolución?", definen por sí mismas el campo de interrogación

¹⁵¹ Así la interpreta Pedro M. Hurtado en su libro *Michel Foucault, un proyecto de ontología histórica*, Málaga, Ágora, 1994, p. 237. Muestra, asimismo, que el cuerpo aludido por Foucault no es ni el cuerpo "reprimido" de Marcuse, ni el cuerpo "libilinal" de Lyotard o el "cuerpo sin órganos" de Deleuze-Guattari (ver pp. 234-7).

filosófica que trata sobre lo que nosotros somos en nuestra actualidad. ("Qu'est-ce que les Lumières?", en DÉ,IV,687)¹⁵²

La cuestión de la revolución es la forma que adopta la cuestión del presente desde el punto de vista de la crítica política. Y el problema de qué sea la revolución se plantea para Foucault en el espacio definido por la idea de crítica antes esbozada y en oposición a las dos principales interpretaciones que la modernidad ha conocido de la revolución, la liberal y la marxista.¹⁵³ Para la primera, la revolución consiste en la apropiación del poder político por parte del pueblo; para la segunda, la apropiación no lo es tanto del propio Estado, cuanto de los medios de producción. En las dos interpretaciones, la revolución es una reapropiación, el fin de una usurpación de la soberanía. Ambas comparten un axioma fundamental: la soberanía absoluta del sujeto.¹⁵⁴ Mientras que el concepto liberal-marxista de revolución designa un proceso global y unitario que llevan a cabo una nación, un pueblo o una clase, para Foucault se trataría por el contrario de unas luchas definidas por su carácter local y múltiple; mientras que la revolución global prometía subvertir completamente el poder establecido oponiéndole una liberación total, este concepto diferente de revolución propondría una forma de acción estratégica en el seno de las relaciones de poder.¹⁵⁵ Estas luchas se dirigirían a formas concretas de poder que se imponen a los individuos y los controlan, tales como las que pueden llevar a cabo las mujeres, los prisioneros, los homosexuales, etc. Son luchas "inmediatas" por las que la gente critica las instancias de poder más próximas a ellos y en las que no se deposita la solución a su problema en

152 Ver también, sobre la trascendencia filosófica de la pregunta por la revolución: "Non au sexe roi", en DÉ,III,266 (ed. esp. en DP,160-1).

153 A. Campillo ha mostrado este aspecto en su artículo "Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault", en Bello, E. (ed.), *Filosofía y revolución*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 241-277. Foucault se refiere con más frecuencia a la concepción marxista; se trata, para él, de poner en cuestión "la identidad marxismo=proceso revolucionario" ("Pouvoir et corps", 1975, en DÉ,II,756; en ed. esp., MP,105).

154 Ver: Campillo, A., op. cit., p. 252. Junto a este axioma, ambas interpretaciones comparten una concepción del poder, la "jurídico-discursiva", cuya crítica y sustitución por un modelo estratégico ha llevado a cabo Foucault. La formulación básica de esta interpretación liberal-marxista podría ser ésta: "...[la Revolución es] la acción consciente y soberana de todo un pueblo por la que éste se afirma a sí mismo como sujeto, como dueño y responsable, en definitiva, como autor de su propio destino histórico." (ibídem., p. 270).

155 Cfr. "La philosophie analytique de la politique", en DÉ,III,547. En "What is Enlightenment?", el carácter local de la crítica se entiende como "actitud experimental" que, como experiencia de los límites que podemos traspasar, se concreta en transformaciones precisas (en DÉ,IV,574-5 -ed. ing., pp. 46-7).

ningún porvenir.¹⁵⁶ Frente a las programaciones políticas, las luchas actuales son "anárquicas".¹⁵⁷ Es precisamente porque las relaciones de poder inundan todo el cuerpo social y están situadas en lugares múltiples, por lo que estas luchas no pueden pretender cambiar la sociedad entera de modo unitario y deben ser luchas menores y marginales: "Se trata de multiplicar en el tejido político los 'puntos de repulsión' y de extender la superficie de las disidencias posibles" ("Préface" à *Les juges kaki*", en DÉ,III,140). Frente al pensamiento revolucionario clásico, que ha visto el poder sólo en el aparato del Estado y ha hecho de éste su objetivo, este concepto foucaultiano de revolución es coherente con la multiplicidad y dispersión de las relaciones de poder, propias de las sociedades modernas. Es más, Foucault ha mostrado que el Estado no tiene esencia, sólo es algo que se monta sobre pequeñas tácticas incluidas en estrategias de conjunto.¹⁵⁸

Esta idea de revolución cuestiona el "gran mito escatológico" de que el conocimiento es la base de la liberación humana, antigua idea que liga la revolución a la verdad.¹⁵⁹ No se trata de operar sobre la conciencia de la gente o criticar la ideología, desvelando así la verdad liberadora. Sino más bien, como antes hemos afirmado, de operar sobre el régimen de producción de lo verdadero, en la medida en que en éste se fijan (y a través de él se ejercen) las relaciones de poder vigentes.¹⁶⁰ Vemos aquí el resultado del

156 Véase sobre este carácter "inmediato": "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", ed. cit., p. 301. "La philosophie analytique de la politique", en DÉ,III,546-7. "Les intellectuels et le pouvoir" (1972), en DÉ,II,315 (ed. esp. en MP,86).

157 Cfr. "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet", ed. cit., p. 301.

158 Cfr. "La fobie d'État" (resumen del curso pronunciado en el Collège de France el 31 de enero de 1979, publicado en *Libération*, 30 junio- 1 julio 1984, p. 21), en *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, ver p. 309. En "Pouvoir et savoir", 1977 (en DÉ,III,406) se dice que hay, en toda sociedad, infinitas "micro-luchas", "pequeñas relaciones de poder", sin las cuales no puede funcionar una estructura estatal. El Estado utiliza, en una estrategia, todas esas pequeñas tácticas locales.

159 Cfr. VS,14 (ed. esp.,13-4): "Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar el uno a otro la iluminación, la liberación y las voluptuosidades ilimitadas...". A. Campillo ha visto que este acto revolucionario es de naturaleza dual, teórica y práctica a la vez: desvelamiento de la naturaleza del hombre y realización de su perfección moral; de esa forma, la revolución es un acto performativo por el cual se "hacen cosas con palabras". La revolución es, desde ese punto de vista, un acontecimiento discursivo con valor empírico y a la vez trascendental (cfr. Campillo, A., op. cit., pp. 252, 271-2).

160 Véase sobre esta polaridad: "Entrevista a Michel Foucault" (1976), en DÉ,III,160; ed. esp. en MP,189. "Par-delà le bien et le mal" (1971), en DÉ,II,231; ed. esp. en MP,39-40. En "Les intellectuels et le pouvoir" (1972) se contraponen la práctica psicoanalítica del "traer a conciencia" y la verdadera lucha (en DÉ,II,313; ed. esp. en MP,84).

cuestionamiento del lazo que unía verdad y libertad, oponiéndolas al poder. La revolución, entendida desde esta ruptura, deja de tener como base una antropología, para la cual, en ella, se jugaría una libertad originaria que pertenece esencialmente al hombre y de la cual el poder lo ha desposeído. Tanto la ética como la política de Foucault no dependen de una doctrina positiva de lo que somos o hemos de llegar a ser: ética y política no-antropológicas.¹⁶¹ No se lucha porque se tenga una idea positiva del Bien (o, en concreto, porque se tome conciencia de unos derechos o nos representemos una causa justa), sino porque sentimos que algo no puede ser tolerado. Se ha señalado que en el centro del problema moral foucaultiano está la cuestión de lo intolerable.¹⁶² Lo intolerable no es objeto de teoría, sino de una percepción, de una evidencia de tipo negativo. En el texto leído en 1981 en Ginebra, "Face aux gouvernements les droits de l'homme", Foucault se refiere al sufrimiento humano como la base del derecho a resistir al poder: "El sufrimiento humano no debe ser nunca un resto mudo de la política. Funda un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder".¹⁶³ El fin de la política no es, desde ese punto de vista, lo que entendía el humanismo tradicional, procurar la felicidad (*bonheur*).¹⁶⁴ En la evidencia negativa de lo intolerable y del sufrimiento, se funda lo que Glücksmann llama

161 En la conversación con P. Caruso (1969), afirma Foucault: "Creo que se puede definir el óptimo funcionamiento social obteniéndolo gracias a una cierta relación entre crecimiento demográfico, consumo, libertad individual, posibilidad de placer para cada uno, *sin apoyarse nunca sobre una idea de hombre*. Un funcionamiento óptimo puede ser definido de manera interna sin que se pueda decir "para quién" es mejor que sea así" ("Conversazione con Michel Foucault", en DÉ, I, 617; ed. esp. en Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit., p. 87).

162 Así lo ha hecho A. Glücksmann en "El nihilismo de Michel Foucault", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., pp. 332-3. Sobre "lo intolerable", ver: "Les intellectuels et le pouvoir", 1972, en DÉ, II, 315 (ed. esp. en MP, 86): "Pero si luchamos contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como *lo intolerable*, pueden emprender la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia." (subrayado nuestro) y "'Préface' à *Les juges kaki*", 1977, en DÉ, III, 139.

163 En DÉ, IV, 708; ed. esp. en *La vida de los hombres infames*, ed. cit., p. 314. La actitud de Foucault de defensa de los derechos humanos se cifra en que éstos no dependen de ninguna antropología: la *Declaración* sólo se basa en el rechazo al despotismo, se funda de manera negativa en la inhumanidad, y no en una doctrina de lo que es o debe ser el hombre.

164 Cfr. "Conversazione con Michel Foucault", en DÉ, I, 618 (ed. esp. cit., p. 88-9): "Considero que el humanismo, al menos en un plano político, podría definirse como toda actitud que considera que el fin de la política es producir la felicidad. Ahora bien, no creo que la noción de felicidad sea verdaderamente pensable. La felicidad no existe, la felicidad de los hombres existe aún menos."

un "humanismo negativo".¹⁶⁵ El nihilismo, entendido como la negación de un bien y valores supremos, se revela, de esa forma, como la condición de la ética y de la política: "La acción moral es posible porque el hombre no pone nada en el lugar de Dios y, porque el hombre capta lo intolerable antes de saber lo que es la buena sociedad, es posible la acción moral y que ésta tenga un objeto: resistir a lo intolerable".¹⁶⁶

Como afirma Morey, lo intolerable no es lo que no nos deja ser lo que somos, sino lo que *nos hace ser lo que somos*. Lo intolerable es invisible, por ello es tolerado. Y es invisible a fuerza de ser familiar, inevitable y evidente en su aparente tolerabilidad. La sensibilidad ante lo intolerable, pues, sólo puede tomar la forma negativa de la visión de la invisibilidad de lo visible, operación que define lo esencial de la crítica en Foucault.¹⁶⁷ En el Prefacio a *Les juges kaki* (1977), Foucault señala la conexión entre la percepción de lo intolerable y la crítica desfundamentadora, entre lo familiar y lo que, en ello, hay de exorbitante:

¿Cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hacen casi invisible? ¿Cómo hacerla salir de nuevo de entre la neblina de los mecanismos generales que le dan el aire de ser inevitable y, por tanto, a fin de cuentas, tolerable? (...) ...reducir el umbral a partir del cual soportamos aquellos [mecanismos de poder] que existen ya, trabajar para hacer más irritables las epidermis y más indóciles (*rétives*) las sensibilidades, afilar la intolerancia ante los hechos de poder y los hábitos que los acallan, hacerlos aparecer... (DÉ,III,139-140)

En la política de Foucault, el entusiasmo kantiano ante la Revolución queda traducido por la sensibilidad ante lo intolerable, y convertido en la actitud de crítica permanente de lo que somos.

La idea moderna de revolución tiene también su ascendencia religiosa en la concepción escatológica judeo-cristiana: traspone en clave secular la

¹⁶⁵ Loc. cit. La constatación de este mismo negativismo lleva -erróneamente, creemos- a Bernauer a comparar la filosofía de Foucault con la teología negativa y con el misticismo, y a llamarla "pensamiento extático" (*Ecstatic Thinking*): "...el pensamiento crítico de Foucault está mejor descrito como una teología negativa que como una antropología negativa porque su vuelo (*flight*) desde el hombre es un escapar hacia otra conceptualización del Absoluto" (*Michel Foucault's Force of Flight. Toward an Ethics for Thought*, ed. cit., p. 178).

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 333. Esto mismo lleva a J. Bernauer a considerar la ética de Foucault como una "contraética" (ver "Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de auschwitz", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., p. 264).

¹⁶⁷ Véase Morey, M., "Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., p. 123. En la percepción de lo intolerable, Morey ve la expresión del procedimiento típicamente foucaultiano, "procedimiento de lo intempestivo", que coincide básicamente con la operación desfundamentadora que hemos descrito como "hacer visible la invisibilidad de lo visible".

esperanza mesiánica de redención (el tiempo lineal e irreversible judeo-cristiano se constituye como un tiempo progresivamente liberador) y se sirve del modelo del Éxodo como esquema narrativo de todo proceso liberador: "revolución de acuerdo con la Ley".¹⁶⁸ Es quizás, esta misma ascendencia judeo-cristiana, lo que es puesto en cuestión en el concepto foucaultiano de revolución. Como hemos visto anteriormente, la concepción nietzscheana de un tiempo descargado de su deuda con el pasado, es la clave de la idea foucaultiana de irrealidad del presente. La revolución no designa entonces el hecho que cumple la promesa y redime la deuda original, sino precisamente el momento "redentor" del devenir, el azar, el acontecimiento.¹⁶⁹ Esta forma de revolución escapa a la sujeción trascendental a que la condenaba el pensamiento antropológico: deja de pertenecer al tiempo del proyecto y del sentido, excede el trabajo de lo negativo; más que marcar el destino de la historia, es decir, presentarse como un acontecimiento que perteneciera a la historia de la verdad que se desvela (por tanto, un acontecimiento de significado universal, un "advenir", más que un "acontecer"), escapa a esa historia como ruptura e instante. Lo que se halla puesto en cuestión es, entonces, la idea de una revolución entendida como Acontecimiento que inaugura una nueva historia, la Historia (o si se quiere, que marca "el final de la historia"), a la vez que consume, de esa forma, el *telos* de la humanidad libre; la idea foucaultiana pone en entredicho la concepción de una revolución como "realización de la Idea" que, en definitiva, es el sentido que la filosofía

¹⁶⁸ Sobre esta ascendencia, ver: Marramao, G., "Los 'ídola' de lo posmoderno. Consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia", en Vattimo, G.(ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 153-174. Marramao se basa en los análisis de Löwith y Walzer.

¹⁶⁹ Quizás en la noción de Benjamin de "ahora" (*Jetztzeit*) como momento cargado de esperanzas mesiánicas, se vuelve a encontrar la dimensión religiosa originaria del concepto moderno de revolución. Como ruptura del *continuum* de la historia, la revolución designa el tiempo pleno de un presente que no es transición, sino que detiene "mesiánicamente" el tiempo (cfr. "Tesis sobre la filosofía de la historia", ed. española en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 177-191): "...cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías" (p. 191). "El tiempo-ahora, que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo" (loc. cit.). "El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos." (p. 178). Sin embargo, la concepción de Foucault coincide con la de Benjamin en su crítica de la idea de un tiempo homogéneo y vacío, propio de la filosofía de la historia; en los dos autores, la revolución no pertenece a ese tiempo, sino a su ruptura. Véase, sobre la concepción benjaminiana de la historia como expresión de la búsqueda de un autocercioramiento, propia de la modernidad: Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 21-27; "Modernity versus Postmodernity", en *New German Critique*, nº 22, invierno 1981, pp. 3-14.

moderna ha dado a este concepto.¹⁷⁰

Frente a esa idea de revolución, Foucault defiende los derechos de lo que denomina "levantamiento" (*soulèvement*):¹⁷¹

La revolución se organiza según toda una economía interior al tiempo: unas condiciones, unas promesas, unas necesidades; se aloja en la historia, hace en ella su cama y, finalmente, se acuesta en ella. El levantamiento, cortando el tiempo, *coloca a los hombres en la vertical de su tierra y de su humanidad*. ("Vivre autrement le temps", 1979, en DÉ, III, 790; subrayado nuestro)

La contraposición entre revolución y levantamiento es afín a la diferencia establecida por Stirner entre revolución y revuelta (o insurrección): mientras que la primera es el intento global de trastornar el orden institucional establecido para sustituirlo por un orden nuevo y unas instituciones futuras, la revuelta es la expresión de unos individuos que se alzan ante el orden vigente. La revuelta no es, para Stirner, la negación destructora de lo establecido y no tiene su origen en ninguna idea positiva del nuevo orden que se quiere instaurar. Procede del "descontento de los hombres" y representa el "esfuerzo por desprenderme del presente que me oprime". Como el levantamiento foucaultiano, su fuente es la sensibilidad negativa ante lo intolerable; su sentido ya no es el de una negación dialéctica que prolonga la línea del tiempo, sino el de la elevación (sub-levación) por encima de lo establecido:

[la insurrección] no procede más que del descontento de los hombres; no es un motín o un alboroto, sino el acto de individuos que se alzan, que se levantan, sin preocuparse por las instituciones que van a cruzar bajo sus esfuerzos, ni por las que de ellos podrán resultar. (...) Es una lucha contra lo que se halla establecido, en el sentido de que, cuando vence, lo que se halla establecido se derrumba ello sólo. Es mi esfuerzo por desprenderme del presente que me oprime (...). En suma, no siendo mi objeto derribar lo que es, sino elevarme por encima de ello... (Stirner, M., *El único y su propiedad*, ed. cit., vol. II, p. 169)

El "levantamiento" es el instante sin plenitud en que el presente ve rotos los lazos que lo disolvían en la continuidad de la historia, deja de referirse a ella según una dimensión longitudinal, para concentrar y dispersar, al mismo tiempo, toda la historia en la relación sagital a sí mismo. Es, el

¹⁷⁰ Cfr. Campillo, A., op. cit., pp. 246, 265.

¹⁷¹ Sobre el levantamiento, ver: "Vivre autrement le temps", en DÉ, III, 790. "Inutile de se soulever?", 1979, (aparecido en *Le Monde*, n° 10661, 11-2 mayo 1979, pp. 1-2), en DÉ, III, 790. "L'esprit d'un monde sans esprit", 1979 (entrevista con P. Blanchet y C. Brière, aparecida en Blanchet y Brière, *Iran: la révolution au nom de Dieu*, París, Seuil, 1979, pp. 227-241), en DÉ, III, 749. Rajchman afirma que, a "la filosofía idealista de la emancipación última", Foucault contrapone una "filosofía nominalista de la revuelta siempre recomenzada" (ver *Michel Foucault. La liberté de savoir*, ed. cit., p. 116).

levantamiento, "la revolución sin Ley". Como afirma Foucault, está "'fuera de la historia' y en la historia",¹⁷² quizás el único instante que, ni más allá, ni más acá, está *en el límite*. La revolución así entendida es el momento en que nuestro presente queda desplazado de sí mismo y "dejamos de ser lo que somos". El levantamiento consiste en un cambio de nosotros mismos, de nuestra propia experiencia.¹⁷³ Momento en que "la subjetividad (...) se introduce en la historia y le da su soplo" ("Inutile de se soulever?", en DÉ,III,793). Momento, si se quiere, en que por fin "es posible pensar de nuevo": unidad problemática de voluntad de revolución y voluntad de verdad.

* *
*

172 "Inutile de se soulever?", en DÉ,III,791.

173 Cfr. "L'esprit d'un monde sans esprit", en DÉ,III,749.

EPÍLOGO: ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?

El ser no justifica nada. Lo pensado es igual que lo no pensado; la piedra de la calle es y mi representación de ella es igualmente; la piedra y su representación ocupan simplemente espacios diferentes, estando la una en el aire y la otra en mi cabeza, en mí; porque yo soy espacio como la calle. (Stirner, M., *El único y su propiedad*)

La actividad ético-política es, en Foucault, una crítica constante de lo que somos. La filosofía, en tanto que *ethos*, se identifica con esa actividad crítica: filosofía vertida a la praxis, convertida en acción, ¿disuelta en un trabajo puramente negativo? Lejos de hacer una propuesta ética positiva -el bien moral es esto o aquello-, la ética foucaultiana sólo conoce un imperativo formal: "deja de ser lo que eres". Sin proponer un programa político determinado, la política sólo afirma: "levántate contra lo que percibes intolerable". En ausencia de una verdad que buscar, la filosofía no afirma una doctrina, sino sólo la voluntad de producir verdades que sirvan como arma en las luchas actuales: la autonomía moral, sustituida por el coraje de la ilustración, la revolución, por la voluntad de revolución, la verdad, por la voluntad de verdad. ¿Qué se encierra en todo este juego de desplazamientos?

La libertad y la verdad ganan un nuevo parentesco: dejan de ser el objeto del deseo que nos define y se convierten en la propia actividad de rechazo de toda identidad. Frente a la identidad definidora, la indefinición como identidad. El deseo de verdad/libertad definía nuestra identidad dejando su cumplimiento siempre pendiente (frustración del deseo). Foucault ve nuestra identidad cumplida en el incesante desprenderse de toda identidad. Quizás nos hallamos ante el nuevo humanismo "negativo". Pero ¿por qué hablar de negatividad cuando tan fácil es asimilar este concepto al pensamiento dialéctico? La humanidad más positiva: aquella que no se deja identificar, que se construye a sí misma sin más límite que el que ella misma se marca. Humanidad sin Idea, an-arquetípica. ¿Ha olvidado ya suficientemente que existieron Dios y el Hombre?

La obra que ahora se edifica, ¿dónde se cimenta?, ¿es la obra más sólida? ...Quizás no hay que hacer estas preguntas: tras ellas resuenan las voces de lo eterno y del fin de la historia. El artífice de esa obra no es un principio ordenador ni providente. Es un principio crítico: el pensamiento. ¿Cómo puede el pensamiento, por sí solo, convertirse en acción? Detrás de esta cuestión parecen oírse los despreocupados golpes de un martillo que golpea...

El pensamiento no-antropológico marca, al mismo tiempo, el fin de la filosofía y su recomienzo. Se aloja en el espacio que une y separa a la vez el fin del hombre y la posibilidad de pensar de otra manera. Pero él, sólo abre esa posibilidad, no la consume en doctrina:

Si el descubrimiento del Retorno es ciertamente el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno del comienzo (*le retour du commencement*) de la filosofía. En nuestros días, no se puede pensar ya más que en el vacío del hombre desaparecido. Porque este vacío no ahonda una carencia; no prescribe una laguna a rellenar. No es nada más, nada menos, que el despliegue de un espacio donde, por fin, es de nuevo posible pensar. (MC, 353; ed. esp., 332-3)

Foucault acota un espacio para la filosofía: el espacio del pensamiento como experiencia de los límites. El pensamiento como juego permanente con lo impensable, tentativa de superación no dialéctica de sí mismo en que se realiza una experiencia de lo que hace a ese pensamiento innecesario y, a lo impensable, posible. Este espacio es el de una búsqueda incesante, pero siempre consumada de antemano: no la búsqueda de una verdad que se esconde y aplaza su encuentro, sino la búsqueda *como* verdad. La filosofía como experiencia del fin de la filosofía, en la cual, el lenguaje filosófico se convierte en "un lenguaje circular que reenvía a sí mismo y se repliega sobre una puesta en cuestión de sus límites". En esta experiencia se manifiesta efectivamente el "fin del filósofo", la fractura del sujeto como forma soberana del lenguaje filosófico. Y si la filosofía no ha finalizado, se ve forzada sin embargo a reencontrarse a sí misma y a retomar la palabra sólo en "los bordes de sus límites", allí donde el sujeto se ve dispersado en un lenguaje que no le pertenece y que lo niega sistemáticamente. La filosofía encuentra su espacio, entonces, en la posibilidad de una transgresión de sí misma (la posibilidad del filósofo loco).¹

Esto no significa una disolución de la filosofía en otras actividades, aunque sí una dispersión de la actividad filosófica. Tampoco una superación de la filosofía por otra forma nueva de pensar, sino una re-fundación de la filosofía en su propio abismo: su verdad y su libertad residen en la misma imposibilidad de que ese pensamiento se solidifique como filosofía universal. El proyecto filosófico de Foucault se desmarca de los discursos con pretensiones de universalidad "jurídico-filosófica". Y lo hace, en coherencia con lo que está ocurriendo en la cultura occidental actualmente. No pretende desempeñar el papel de árbitro o de juez con que los legisladores y los filósofos han soñado desde Solón a Kant: "colocarse entre los adversarios, en el centro y por encima del tumulto, imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilie."² La filosofía, tradicionalmente, ha querido dar su ley, desde el exterior, a otras esferas de la cultura, decir dónde está su verdad y qué

¹ Se pueden ver las anteriores afirmaciones en "Préface à la transgression", en DÉ, I, 244; en *Critique*, n° cit., p. 762.

² "Il faut défendre la société" (resumen del curso 75-6 en el Collège de France), en RC, 89. Ver, además, sobre la "universalidad jurídico-filosófica": "Questions à Michel Foucault sur la géographie", en DÉ, III, 29 (en ed. esp., MP, 113); UP, 15 (ed. esp., 12); "Corso del 7 gennaio 1976", en DÉ, III, 163 (en ed. esp., GR, 20).

camino deben recorrer para encontrarla. Ese tipo de filosofía como teoría unitaria, legisladora y totalizante, no tiene, según Foucault, cabida en la actualidad. Ha sido sustituida por una serie de "actividades filosóficas" dispersas en dominios diferentes como las matemáticas, la lingüística, la historia o la política: pluralidad del trabajo filosófico.³ De ese modo, la filosofía tradicional ha perdido su autonomía y su función fundamental para la cultura. Como "elección original" (*choix originel*) que se encuentra en la base de una cultura -elección que delimita un conjunto constituido por el saber, las actividades humanas, la manera de percibir, etc.-, ha funcionado hasta Hegel. La esencia de la filosofía hegeliana ha sido, precisamente, no operar una "elección", sino recuperar en el interior de su filosofía todas las "elecciones" que en la historia fueron hechas. A partir de entonces, la cultura occidental ha hecho sus elecciones originales -por tanto, filosóficas- en dominios que no dependían ya de la filosofía (los análisis de Marx, de Freud o de Saussure, no son, propiamente, filosóficos pero han representado elecciones de gran importancia para nuestra cultura, mayor que las de las filosofías de sus contemporáneos), dominios que designan campos de actividades muy diversas: políticas, científicas, literarias.⁴

Frente a aquella forma de filosofía, el nuevo espacio que se abre, y que Foucault explora, es el de la fluidez del pensamiento. Éste no habita en el interior de un sujeto, sino que se esparce como un líquido por la superficie terrosa de la realidad. Pensamiento anónimo, que la filosofía debe "cercar en todas las cosas o gestos mudos que le dan una figura positiva, dejarlo desplegarse en esta dimensión del 'se' en que cada individuo, cada discurso no

3 En la segunda entrevista con R. Bellour: "Me parece que la filosofía hoy no existe ya, no porque hubiera desaparecido, sino porque se ha diseminado en una gran cantidad de actividades diversas: así, las actividades del axiomático, del lingüista, del etnólogo, del historiador, del revolucionario, del hombre político, pueden ser unas formas de actividad filosófica." ("Sur les façons d'écrire l'histoire", en DÉ, I, 597; en ed. esp., *El libro de los otros*, ed. cit., p. 76). En la entrevista con J.P. El Kabbach: "Uno tiene la impresión de que, este tipo de filosofía, ahora no puede funcionar, que, si usted quiere, la filosofía, si no se ha volatilizado, se ha como dispersado, que hay un trabajo teórico que se conjuga en plural de alguna manera. La teoría, la actividad filosófica, se producen en diferentes dominios que están como separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el dominio de la historia de las religiones o en el dominio de la historia como tal, etc. Y, finalmente, es ahí, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, donde se realiza una filosofía que no ha encontrado todavía su pensamiento único y su discurso unitario." ("Foucault répond à Sartre", en DÉ, I, 662-3; en ed. esp., SV, 39-40). Sobre las "actividades filosóficas", como diferentes de la filosofía unitaria, ver también "Conversazioni con Foucault", en DÉ, I, 620 (ed. esp. cit., p. 91).

4 Sobre la idea anterior de "elección original", véase: "Folie, littérature, société" (1970), en DÉ, II, 105-7.

forma nada más que el episodio de una reflexión".⁵ Si la filosofía se mueve en este elemento del pensamiento, se hace una con su objeto: no tiene una primacía respecto a los acontecimientos de que trata, sino que es ella misma un acontecimiento entre otros, una práctica discursiva que se halla en el mundo de las prácticas como una gota de agua en el agua. La filosofía ha quedado eventualizada ella misma por esa "maquinaria" -como la llamaba Foucault en *L'ordre du discours*- que introduce el azar, lo discontinuo y la materialidad en la misma raíz del pensamiento. La frontera que la separa de la no-filosofía es ahora completamente permeable.⁶ La filosofía, en la dimensión del "se dice", busca "lo que hay de pensamiento" en las prácticas,⁷ ya que éstas son modos de actuar y de pensar a la vez,⁸ "sistemas de acción" habitados por el pensamiento.⁹ El pensamiento, así entendido, es "la forma misma de la acción", es "la acción en tanto que implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación a sí mismo y a los otros".¹⁰ Si el pensamiento es acción, no es su presupuesto, su significado o su

5 "Une histoire restée muette" (aparecido en *La Quinzaine littéraire*, nº 8, 1-15 julio 1966, pp. 3-4), en DÉ, I, 548.

6 Véase OD, 61 (ed. esp., 49). La idea de permeabilidad de la frontera entre filosofía y no-filosofía se puede ver en "Michel Foucault, passe-frontières de la philosophie", 1986 (entrevista con R.-P. Droit, no incluida en DÉ, publicada en *Le Monde*, 6 de septiembre 1986, traducción española en *El País*, jueves 11 septiembre 1986, suplemento "Libros", pp. 3-4; ver p. 4). Antonio Campillo llama la atención sobre la importante idea de eventualización del pensamiento en: "¿Cómo no hablar de Foucault?", en VV.AA., *Textos de filosofía*, Universidad del País Vasco, 1990, pp. 557-573 (ver en esp., pp. 558 y 572-3) y "Usos de Foucault", en *Daímon*, nº 2, 1990, pp. 229-239 (ver en esp., p. 238). Véase también Rajchman, J., *Michel Foucault, la liberté de savoir*, ed. cit., p. 120.

7 "Michel Foucault, *Les mots et les choses*" (primera entrevista con R. Bellour en 1966), en DÉ, I, 503 (en ed. esp., *El libro de los otros*, p. 16).

8 Ver "Foucault", en DÉ, IV, 635 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 943).

9 "Si es verdad que las representaciones han sido demasiado frecuentemente interpretadas en términos de ideología (primer error); que el saber ha sido demasiado considerado como un conjunto de representaciones (segundo error), el tercer error consiste en olvidar que la gente piensa, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitados por un pensamiento" ("Le style de l'histoire" -entrevista con A. Farge, F. Dumont y J.-P. Lommi-Amunategui, aparecida en *Le Matin*, nº 2168, 21 febrero 1984, pp. 20-21-; en DÉ, IV, 654).

10 "Préface a l'*Histoire de la sexualité*", en DÉ, IV, 580. En este texto, el pensamiento es definido así: "Por 'pensamiento' entiendo lo que instaura, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, por consiguiente, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y

condición: el pensamiento es distinto de las representaciones y de las actitudes de los sujetos; no es lo que da sentido y determina una conducta, sino lo que permite dar un paso atrás frente a lo que uno hace y cuestionarlo: "el pensamiento es libertad en relación a lo que uno hace, el movimiento por el que uno se destaca de ello, lo constituye como objeto, y reflexiona sobre ello como problema" ("Polemics, Politics and Problemizations", en DÉ,IV,597, ed. ing.,388). El pensamiento no es lo familiar: su reino no es la certeza, sino la incertidumbre.

La filosofía, entendida como "historia del pensamiento", se basa en varios principios metodológicos: a) El pensamiento es irreductible a las determinaciones concretas de la existencia social y a las estructuras universales que la experiencia singular lleva consigo, es decir, toda experiencia se constituye en el medio del pensamiento. b) El pensamiento posee la singularidad de un acontecimiento, lo cual quiere decir que posee una historicidad propia en la que se ponen en juego formas universales y que está relacionada de modo complejo con otras determinaciones históricas.¹¹ c) La historia del pensamiento es una actividad crítica que analiza las condiciones históricas de constitución de las relaciones a la verdad, a la regla y a sí (que son las dimensiones de una experiencia histórica singular),¹² sin fijar fronteras infranqueables, sino mostrando singularidades que pueden ser transformadas a través de "un trabajo del pensamiento sobre él mismo".¹³ ¿Qué quiere decir que el pensamiento "trabaje sobre sí mismo"? La transformación de una práctica, por ejemplo, la práctica punitiva, presupone la liberación de su sistema de racionalidad subyacente, es decir, del tipo de pensamiento que

constituye al ser humano como sujeto ético" (p.579). Otra definición del pensamiento (en este caso, en términos de la relación sujeto/objeto) se encuentra en "Foucault": "...por pensamiento se entiende el acto que pone (*pose*), en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto..." (en DÉ,IV,632; en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 942).

¹¹ Sobre la idea de que el pensamiento tiene historia, ver: "Le souci de la vérité", en DÉ,IV,669 (en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 18); "Est-il donc important de penser?" (entrevista con D. Eribon aparecida en *Libération*, n° 15, 30-31 mayo 1981, p. 21), en DÉ,IV,180: "Hay que librarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como viento esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir, el pensamiento. El pensamiento existe..."

¹² En "What is Enlightenment?", estos tres ejes de la experiencia se describen de manera algo diferente: "Estos conjuntos prácticos dependen de tres grandes dominios: el de relaciones de dominio (*maîtrise*) sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones a uno mismo." (en DÉ,IV,576; ed.ing., p. 48).

¹³ Sobre lo anterior, ver "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", en DÉ,IV,580; ver también: "Est-il donc important de penser?", en DÉ,IV,181; UP,14-5 (ed.esp.,12).

sostiene esa práctica.¹⁴ La crítica consiste en ver sobre qué evidencias o formas de pensamiento no reflexionadas, reposan las prácticas que aceptamos como válidas:

La crítica consiste en cazar (*débusquer*) este pensamiento [el que habita en las instituciones más tontas (*sottes*) y en las costumbres mudas] y en intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como uno cree, hacer de tal manera que aquello que uno acepta como yendo de suyo, no vaya de suyo. Hacer la crítica, es hacer difíciles los gestos más fáciles. ("Est-il donc important de penser?", en *DÉ*, IV, 180)

La crítica es un trabajo, entonces, indispensable para la transformación de la realidad e inseparable de ella.¹⁵ Como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, hace más visibles los conflictos y más urgentes y profundas las transformaciones. Si la transformación de la realidad no fuera unida a la crítica, es decir, al trabajo efectuado sobre los modos de pensamiento, es decir, los modos de acción, la transformación sería muy superficial y rápidamente fagocitada por las formas habituales institucionales o de comportamiento. Esas transformaciones realizadas por la acción del pensamiento sobre sí mismo darán lugar a una nueva relación de fuerzas.¹⁶

Que el nuevo espacio de la filosofía, definido por Foucault, sea el del pensamiento que trabaja sobre sí mismo, quiere decir que la filosofía es crítica al modo de la táctica en una lucha. En la medida en que el pensamiento se ha convertido en un acontecimiento histórico, puede entonces ser una acción de transformación de la realidad. Es acción y, en tanto que tal, puede actuar sobre los modos de acción aceptados. No se trata, por tanto, de una invitación a dejar de pensar simplemente para, de una vez -como quería Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*- revolucionar prácticamente la realidad. Y tampoco, por supuesto, es la llamada inversa a una revolución sólo en el pensamiento. La filosofía, transformada en pensamiento ella misma (vertida a la historia y, al mismo tiempo, histórica; análisis de los acontecimientos y, al mismo tiempo, acontecimiento), puede ser, entonces, crítica, y una crítica carente de presupuestos normativos y de verdades fundamentales: la filosofía por fin convertida en praxis, consumación de la política (la política convertida en filosofía), trabajo incesante de la libertad, producción de verdades

¹⁴ Cfr. "Qu'appelle-t-on punir?" (entrevista con F. Ringelheim aparecida en *Revue de l'Université de Bruxelles*, nº1-3, 1984, pp. 35-46), en *DÉ*, IV, 636-7.

¹⁵ "Creo que el trabajo de transformación profunda no puede hacerse más que en el aire libre y siempre agitado de una crítica permanente" (ibíd., p. 181).

¹⁶ Ver loc. cit.

estratégicas.¹⁷

La invocación de la proximidad de "un nuevo pensamiento", de que están llenos los primeros escritos de Foucault -hecha en el tono profético nietzscheano del anuncio del superhombre- se convierte, en esta concepción de la filosofía como crítica permanente de lo que somos, en la llamada a "pensar de otra manera":

Pero ¿qué es entonces la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo y si ella, en lugar de legitimar aquello que ya se sabe, no consiste en intentar saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera? (UP, 14-5; ed. esp., 12)

La filosofía como transformación crítica de la realidad, trabajo del pensamiento sobre sí mismo, no es aquél pensamiento auroral, ni siquiera quizás su condición. Un "nuevo" pensamiento seguiría siendo objeto de esta crítica permanente. Nunca se llega a la absoluta "otra manera" de pensar. La alternativa entre una forma de pensar y otra, sólo subsiste en el pensamiento dialéctico. El pensamiento no-dialéctico opera sobre el propio pensamiento introduciendo en él el principio crítico de la diferencia. El desafío que propone Foucault es, quizás, imaginar un pensamiento que difiere de sí mismo constantemente. La dialéctica destrucción/construcción o, si se quiere, desmitificación/remitificación, ha sido sustituida por un pensamiento infinitivo, nómada, que se mueve en el intersticio de esas parejas dialécticas. La cuestión, entonces, del fin y del recomienzo de la filosofía, sólo designa en el lenguaje dialéctico el problema al que se enfrenta un pensamiento crítico y no trascendental, histórico pero no dialéctico, moderno en su *ethos* al mismo tiempo que cuestionador de los conceptos claves de la filosofía moderna: filosofía y antifilosofía.¹⁸ La cuestión que se plantea es la de hasta qué punto,

¹⁷ La interpretación que J. Bernauer hace de la filosofía de Foucault como una "ética del pensamiento", creemos que no llega a entender que el pensamiento y, por tanto, la actividad filosófica, no es la simple realización de una verdad prometida, sino que es un acontecimiento ligado por lazos eventuales a otros acontecimientos. La crítica foucaultiana de una acción guiada por principios universales es interpretada, erróneamente, como la condena de la ética a la "simple esfera del pensamiento", en la que, correlativamente, se coloca toda la potencia mística de un "extático" trascendimiento de sí mismo. (cfr. Bernauer, J.W., *Michel Foucault's Force of Flight. Towards an Ethics for Thought*, ed. cit., pp. 179-184; también: "Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz", en *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., ver pp. 263-7).

¹⁸ La filosofía de Foucault puede ser considerada, tal y como ha hecho J. M. Navarro Cordón, (en "Zum 'philosophischen Projekt' Foucaults", en Rühle, V. -ed.-, *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, München, Alber-Reihe Philosophie, 1992, pp. 191-210) como antifilosofía. Se opondría, entonces, punto por punto, a la idea moderna de proyecto. La idea de la filosofía como "camino a recorrer desde un origen o comienzo hasta un término o fin, caminar en el que se progresara en la realización y apropiación de lo buscado de antemano como fin (como *telos*), asegurándose en lo posible de toda incidencia, accidente o evento que descarríe

para seguir pensando, es necesario preguntarse si no podríamos pensar de otra manera: "Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si puede pensarse de otra manera distinta a aquella en que se piensa y percibir de otra manera que como se ve, es indispensable para continuar mirando y reflexionando" (UP,14; ed. esp., 12). Se trata de ver si el pensamiento puede cambiar por acción de la alteridad que encierra en sí mismo como su afuera interior: "pero [el discurso filosófico] está en su derecho de explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado por el ejercicio que hace *de un saber que le es extraño (étranger)*" (UP,15; ed. esp.,12; subrayado nuestro). La "otra forma de pensar", extraña al pensamiento, no es la finalidad a la que éste aspira y que al mismo tiempo implica su final. Esa "otra forma de pensar" no es más que el principio crítico contenido en el propio pensamiento, que lo lleva más allá de sí mismo dejándolo permanecer como pensamiento. Nuestra "impaciencia por la libertad" no nos ha de llevar al otro lado, sino que adquiere la forma de un "trabajo en los límites".¹⁹ Filosofía del límite, entonces, no filosofía del futuro.

La "filosofía de los límites" no demanda un comienzo absoluto, sino que es sólo la ola que sigue a otras olas, el eco de otros comienzos, escritura sobre otras escrituras (reescritura, como la arqueología), interpretación que se sabe tal (que asume el partido tomado) y no por ello renuncia a su verdad. El "poder de la verdad"²⁰ sigue siendo su motor, pero ahora sabiéndose compañero del poder productor de verdades. Como la genealogía de Nietzsche, esta filosofía, más que interpretar el devenir de la humanidad, lo muestra como una serie de interpretaciones que no son más que la apropiación de un sistema de reglas que se pliegan a una nueva voluntad y adquieren un significado nuevo. Interpretaciones de otras interpretaciones, acontecimientos perdidos entre millares de acontecimientos.²¹ La "filosofía del límite" se revela, entonces, como una hermenéutica en busca de sí misma. Interpretación

nuestro paso firme..." (p. 191), ha definido la filosofía desde Descartes hasta Husserl pasando por Kant y Hegel. La filosofía, a partir de esta idea de proyecto, se ha concebido como la totalización efectuada por la actividad de un sujeto proyectante que funda y recoge el sentido en el retorno a sí mismo. Frente a los temas definidores de esta filosofía "metódico-proyectiva" (totalización, memoria del origen, manifestación de la esencia), el discurso de Foucault ha ensayado otra interpretación del "carácter itinerante del pensamiento" (p. 194), aunque a costa de arriesgar su pertenencia a la tradición filosófica moderna. Este artículo pertenece al libro, aún sin publicar, *Historia de la verdad y ontología del presente (Un diálogo con Foucault)*.

19 "What is Enlightenment?", en DÉ,IV,578 (ed.ing., p. 578).

20 Ver, sobre el "poder de la verdad", expresión que daba título a una obra proyectada por Foucault: VS,79 (ed. esp.,75); "Non au sexe roi", en DÉ,III,258 (ed. esp.en DP,148); Deleuze, *Foucault*, ed. cit., p. 125.

21 Cfr. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en DÉ,II,146 (ed. esp. en MP,18).

ella misma, sólo busca interpretar su propia actualidad, sus límites, su presente. Y, en la misma operación, actuar en el teatro de la historia y cambiar el juego de fuerzas del que ella misma depende (aunque eso signifique un trabajo ascético de rechazo de sí misma). Hermenéutica autorreferencial-"hermenéutica que se envuelve sobre sí misma, entra en el dominio de los lenguajes que no dejan de implicarse a sí mismos..."-22 cuyo medio es un lenguaje que repite un murmullo infinito. El modelo de este lenguaje es el que, según Foucault, proporciona la literatura actual, lenguaje que sólo habla de sí mismo,²³ lenguaje "cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra".²⁴ En la referencia a sí mismo del lenguaje, que no es sino el reenvío de una interpretación a otra, se define un espacio en que se aloja el pensamiento: el afuera.²⁵ El afuera es el hueco dejado por la ausencia de la Palabra que habría que restituir, de la Realidad que tendríamos que encontrar debajo de todas las interpretaciones, vacío de la ausencia de Origen y Fundamento. Esa ausencia, depositada en el lenguaje, es el lugar en que se hacen presentes las cosas-interpretaciones, materialidades incorpóreas. En el afuera se halla aquello que la filosofía, como hermenéutica, interpreta y ella misma como interpretación. La fórmula "pensamiento del afuera" designa, entonces, tanto la actividad filosófica (el pensamiento como tarea) como su objeto (el pensamiento como problema): una única corriente de pensamiento anónimo que se extiende en la exterioridad de los acontecimientos.

En este espacio del pensamiento ya siempre comenzado, la filosofía permanece en un juego sin fin con la historia. La filosofía se plantea el interrogante de si el pensamiento puede tener una historia (puede entenderse como algo existente, como acontecimiento singular); la historia se ocupa del

22 "Nietzsche, Freud, Marx", en *Cahiers de Royaumont*, ed. cit., p. 192 (ed. esp., 42).

23 Véase sobre esto: "Le langage à l'infini", en DÉ,I,251-2, en *Tel Quel*, n° 15, 1963, p.45-6; MC,313 (ed. esp.,293-4); "La folie, l'absence d'œuvre", en DÉ,I,418-420 (ed. esp., HL,II,337-9); "La pensée du dehors", en DÉ,I,519-520 (ed. esp.,11-4).

24 "La folie, l'absence d'œuvre", en DÉ,I,418 (ed. esp., HL,II,337).

25 "Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger de ella más que su invencible ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para aprehender su fundamento o justificación, sino para reencontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan, desde el momento en que se pone allí la mirada, sus certidumbres inmediatas; este pensamiento, en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que se podría llamar con una palabra 'el pensamiento del afuera'" ("La pensée du dehors", en DÉ,I,521; ed. esp., 16-7). Esta misma tesis, de que el pensamiento es relación con el afuera, es la de Deleuze: cfr. *Foucault*, ed. cit., pp. 116, 128-131, 151-158.

pensamiento puesto en juego en las prácticas históricas.²⁶ Según se vio más arriba, la cuestión aquí planteada es: "¿cómo es que el pensamiento, en tanto que tiene relación con la verdad, puede tener también una historia?", ¿puede seguir reclamando para sí una verdad el pensamiento -es decir, se puede seguir pensando- si éste se convierte en un factor histórico?, en definitiva, ¿son compatibles la verdad del pensamiento y su materialidad? La tentativa de Foucault para profundizar esta pregunta (más que para responderla) es que si queremos seguir pensando, hemos de introducir la crítica en el corazón del pensamiento. El pensamiento puede seguir reclamando una verdad si se convierte en un pensamiento productor de verdades estratégicas que intervienen en la historia al mismo nivel de los acontecimientos históricos. La posibilidad del juego histórico-filosófico viene dada por el elemento común del pensamiento, objeto tanto de la filosofía como de la historia.²⁷ Esto implica, como vimos anteriormente, un trueque en los contenidos de la historia y la filosofía: la historia adquiere una dimensión filosófica al preocuparse de lo que los hombres consideran verdad; la filosofía se ejerce de modo histórico necesariamente al tener como tarea mostrar la producción histórica de esas verdades. De ese modo, por un lado, la historia saca a relucir los acontecimientos históricos al tomar en cuenta los efectos de poder que la verdad les da; por otro lado, la cuestión filosófica queda desubjetivada al recurrir a los acontecimientos históricos.²⁸ La práctica histórico-filosófica que así se halla definida, es nombrada por Foucault "historia del pensamiento":²⁹

26 "[La historia de los sistemas de pensamiento] mantiene siempre una doble referencia: a la filosofía, a la que hay que preguntar cómo es posible que el pensamiento tenga una historia; y a la historia, a la que hay que pedir que produzca, en los aspectos concretos que pueden tomar (sistema de representaciones, instituciones, prácticas) las diversas formas del pensamiento. ¿Cuál es el precio, para la filosofía, de una historia del pensamiento? ¿Cuál es el efecto, en la historia, del pensamiento y de los acontecimientos que le son propios? ¿Cómo dependen, las experiencias individuales o colectivas, de las formas singulares del pensamiento, es decir, de lo que constituye al sujeto en sus relaciones a lo verdadero, a la regla, a sí mismo?" ("Préface à *l'Histoire de la sexualité*", en DÉ,IV,580-1).

27 Esta duplicidad no es otra que la que, según hemos visto, caracteriza al lenguaje autorreferencial en que se enuncia algo (historia) al mismo tiempo que el lenguaje que lo hace descifrado (verdad).

28 Véase "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., p.46: "Desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta; ésta es, si quieren, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica."

29 Esta denominación (que fue la que Foucault eligió para nombrar la cátedra por él ocupada en el Collège de France: "Historia de los sistemas de pensamiento"), se encuentra, entre otros, en los siguientes textos: "Foucault", en DÉ,IV,631 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 942); "Polemics, Politics and Problemizations", en DÉ,IV,597-8 (ed. ing., p. 388-9);

investigación que se ocupa del aspecto diferencial del pensamiento, constante interferencia de verdad e historia; investigación que se constituye en un pensamiento de esa diferencia (de la diferencia).

El "cuerpo vivo" de esta filosofía histórica es el ensayo, es decir, "una experiencia modificadora de sí mismo en el juego de la verdad" (UP,15; ed. esp., 12). Una experiencia no entendida en el sentido fenomenológico, sino como la entienden Nietzsche, Bataille y Blanchot, como experiencia de des-subjetivación, experiencia límite en que el sujeto es sacado de sí mismo (*arraché à lui même*). La filosofía es, entonces, una "experiencia de lo que somos" en la que, a través del juego de la verdad y la ficción, hacemos inteligibles ciertas prácticas aceptadas (mostramos su sistema de aceptabilidad en términos del nexo saber-poder o, con otras palabras, mostramos su "sistema de pensamiento") y, al mismo tiempo, nos distanciamos de ellas y las percibimos de otra manera (su emergencia contingente las hace inevidentes; cambia nuestro modo de acción, o de pensamiento, respecto a ellas).³⁰ La filosofía se identifica con la crítica como experiencia y actitud (*ethos*). El pensamiento se convierte en tarea ética de creación de la libertad y deja de ser una teoría, una doctrina, un cuerpo de conocimientos que se atesoran.³¹

Esta misma concepción de la filosofía es la que expresa el concepto de "problematización". El terreno donde surge con claridad esta noción es el de la reflexión sobre la moral greco-romana que Foucault emprende en los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, aunque, según él confiesa, sirve de "forma común" a las investigaciones emprendidas desde *Histoire de la folie*.³² En esta última obra se trataba de saber como había sido problematizada la locura, en un cierto momento, a través de una serie de prácticas institucionales y de saber. En *Surveiller et punir*, se analizaban los

"Truth, Power, Self", 1982, en DÉ, IV, 777 (ed. esp. en TY, 142); "Le souci de la vérité", en DÉ, IV, 668 (en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 18).

30 "La experiencia por la cual llegamos a aprehender de manera inteligible ciertos mecanismos (por ejemplo, el encarcelamiento, la penalización, etc.) y la manera en que conseguimos destacarnos de ellos percibiéndolos de otra manera, no deben ser más que una y la misma cosa. Es ciertamente el corazón de lo que yo hago." ("Colloqui con Foucault", en DÉ, IV, 46; ed. ing. p. 38) Ver también "Qu'est-ce que la critique?", ed. cit., pp. 49-51.

31 "La ontología crítica de nosotros mismos hay que considerarla, no como una teoría, una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es a la vez el análisis histórico de los límites que nos son puestos y la prueba (*épreuve*) de su transgresión posible." ("What is Enlightenment?", en DÉ, IV, 577; ed. ing., p. 50).

32 Ver "Le souci de la vérité", en DÉ, IV, 669 (en *Magazine Littéraire*, n° cit., p. 18). Se dice, no obstante que, hasta las dos últimas obras, esta noción no había sido "suficientemente aislada".

cambios en la problematización de las relaciones entre castigo y delincuencia a partir de finales del siglo XVIII y durante el XIX, a través de las prácticas penales, las instituciones penitenciarias y las ciencias humanas. En *Histoire de la sexualité* se trata de estudiar la forma en que la ética antigua problematizaba la actividad sexual, problematización que estaba ligada a unas prácticas de sí que constituyen al sujeto ético como artífice de sí mismo. Si el comportamiento sexual se ha convertido en objeto de preocupación moral, piensa Foucault, no es porque sobre él recayeran una serie de prohibiciones o las reglamentaciones de los códigos, sino porque, en un cierto momento histórico, los seres humanos han transformado en problema lo que eran, lo que hacían y el mundo en que vivían.³³ Se trata, en las tres obras citadas, de estudiar las formas de problematización de la locura, de la criminalidad o de la sexualidad, a partir de ciertas prácticas.

El análisis de las problematizaciones define (así se plantea en la introducción a *L'usage des plaisirs*), en correlación con el estudio de las prácticas a partir de las cuales éstas se forman, la historia de la verdad, con sus dos dimensiones, arqueológica y genealógica, respectivamente.³⁴ Los modos de problematización constituyen, por tanto, el objeto de la filosofía histórica foucaultiana. Pero, ¿justifica esto la afirmación de que la filosofía misma es una actividad de problematización? Nos encontramos, quizás, con el mismo bucle que el formado por el pensamiento (es el objeto de la filosofía y la propia actividad filosófica) y la experiencia (experiencia cuyas formas históricas son investigadas; filosofía como experiencia), bucle que define a la filosofía, al mismo tiempo, como ontología y crítica del presente. Las nociones de "experiencia", "pensamiento" y "problematización" parecen formar, en los análisis de Foucault, una red muy complicada y quizás no siempre suficientemente analizada. Las tres son descritas por Foucault de la misma forma, en términos de una triple relación: a los objetos (formas de saber), a las formas de normatividad (a los otros; relaciones de poder), a sí mismo.³⁵ Al ser estas tres relaciones las que definen los ejes de la ontología histórica, las nociones de "experiencia", "pensamiento" y "problematización", parecen apuntar, en sus diferencias, al núcleo definidor de la ontología de Foucault.

Estas tres nociones tienen como común denominador el representar instancias históricas de constitución de los sujetos en el interior de juegos de verdad: como sujetos de conocimiento, sujetos políticos y sujetos éticos. La

33 Cfr. UP, 16 (ed. esp., 13).

34 Véase UP, 17-8 (ed. esp., 14-5).

35 La problematización es definida también como constituida por los tres ejes del saber, del poder y del sujeto: "...una cierta forma de problematización que define unos objetos, unas reglas de acción, unos modos de relación a sí." ("What is Enlightenment?", en DÉ, IV, 577; ed. ing., p. 49).

ontología histórica muestra que la historicidad de la realidad consiste en que ésta se constituye como una forma singular de experiencia que define a los sujetos (y no al contrario) en relación con la verdad (cuyos juegos constituyen el *a priori* histórico de esa experiencia), en su triple aspecto de sujetos de conocimiento (de verdad, en sentido restringido), de poder y de sí mismos.³⁶ Esta experiencia de la realidad que tiene un sujeto incluye formas de saber, tipos de normatividad y formas de relación a sí mismo. En esa experiencia, la constitución de los sujetos (los modos de subjetivación) es correlativa a la constitución de los objetos (los modos de objetivación) en su triple dimensión también:³⁷ objetos de conocimiento, objetos de acción política (o de gobierno de los otros), objetos de preocupación moral (o de gobierno de sí mismo). Foucault ha estudiado, como precisa en su texto de 1984, "Foucault", sólo aquellos juegos de verdad en los que el sujeto mismo es el objeto (de saber, de poder, se sí). Y ha estudiado, a través del análisis de "dispositivos" de saber/poder/sujeto, la relación inmanente que existe entre esas tres especies de objetivación/subjetivación.³⁸

Las formas de problematización designan, entonces, los procesos de objetivación que hacen que algo devenga objeto de conocimiento, objeto de una normatividad o de preocupación moral. Es decir, el concepto de problematización está referido al proceso por el que, algo que no existe de manera universal, se convierte en una realidad existente históricamente, es decir, en parte de la experiencia singular de una época.³⁹ La emergencia de la locura, la sexualidad, etc., como realidades que no existen, "materialidades incorporales", se produce cuando lo que los hombres hacen es problematizado. Cuando ciertas formas de actuar pierden su evidencia o naturalidad y se

36 Ver "What is Enlightenment?", en DÉ,IV,576 (ed. ing., pp.48-9).

37 Ver "Foucault", en DÉ,IV,632 (en *Dictionnaire des philosophes*, ed. cit., p. 942).

38 Foucault destaca en cada caso alguna de las formas de objetivación del sujeto: en *Les mots et les choses*, destaca el aspecto cognoscitivo (el sujeto trabajador, hablante y viviente como objetos de las ciencias humanas); en *Histoire de la sexualité*, destaca el aspecto ético (el sujeto como objeto de gobierno de sí mismo). Es quizás en *Histoire de la folie, Naissance de la clinique* y *Surveiller et punir*, donde los tres aspectos cognoscitivo, político y ético de las objetivaciones y subjetivaciones, se hallan recorridos en el análisis de los dispositivos de poder/saber (El sujeto loco, el enfermo, el delincuente, objetos del poder normalizador y de prácticas de saber). Foucault confiesa que, antes de *Histoire de la sexualité*, había considerado sólo los dos primeros aspectos sin tener en cuenta el tercero, ético, aunque sólo se pueden comprender los unos en relación a los otros (ver: "Le retour de la morale", en DÉ,IV,697; "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", en DÉ,IV,581-4).

39 Véase el texto, citado anteriormente, de "Naissance de la biopolitique" (cinta magnetofónica), cara 2, casi al final.

destacan como objetos.⁴⁰ En este proceso, tienen un papel constituyente las prácticas. La problematización y, por tanto, la aparición como real de algo, se produce por obra de una serie de prácticas que están relacionadas con un régimen de verdad; esta relación no designa otra cosa que el doble aspecto de las prácticas, productoras de efectos de prescripción en relación a lo que hay que hacer (efectos de "juridicción") y de codificación en relación con lo que hay que saber (efectos de "veridicción").⁴¹ Las prácticas, como las del internamiento de los locos, de la punición legal o las de sí mismo, están en la base de la constitución histórica de la locura, de la delincuencia, de la autonomía moral (así como de los sujetos cognoscitivos, políticos y éticos que se definen en relación con cada una de esas tres realidades históricas).

Para que algo entre en el dominio del pensamiento, es decir, de la acción, ha debido perder su familiaridad habitual, es decir, ha debido ser problematizado por obra de un cierto número de factores que dependen de procesos sociales, económicos o políticos. La problematización, no obstante, no es un simple reflejo, traducción o manifestación de las dificultades creadas por esos factores, sino lo que responde a ellas de modo original elaborando un marco en que son posibles diversas respuestas concretas. La problematización ("la forma general de problematización") define los elementos a los que intentarán responder las diferentes soluciones. Por ejemplo, el desarrollo de una nueva problematización ética en los dos primeros siglos de nuestra era, que dio lugar al despliegue de una "cultura de sí" (*culture de soi*), fue suscitado por una serie de modificaciones sociales: la nueva importancia concedida al matrimonio y a la pareja, una redistribución de los papeles políticos, etc. Esta nueva forma de problematizar la relación a uno mismo que representa la cultura de sí, no es ni la consecuencia necesaria de esos factores sociales, ni su expresión en el orden ideológico, sino que constituye, en relación con ellos, "una respuesta original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia" (SS, 89; ed. esp., 69). La problematización es, entonces, la "transformación de un dato en una cuestión" o, si se quiere, dicho de otra forma, es lo que hace visible la invisibilidad de lo visible, lo cual designa el sentido nuclear del

⁴⁰ En *L'usage des plaisirs* aparece claramente qué se entiende por "problematicidad" con respecto al papel sexual que los muchachos debían jugar en la antigüedad: "...nada impide ni prohíbe que un adolescente sea a los ojos de todos el compañero sexual de un hombre. Sin embargo, en ese papel, hay como una dificultad intrínseca: algo que, a la vez, impide definir claramente y precisar bien en qué consiste este papel en la relación sexual, y que llama sin embargo la atención sobre este punto y hace dar una gran importancia y mucho valor a lo que debe o no debe pasar allí. Hay ahí todo junto, como una tarea ciega y un punto de sobrevaloración. El papel del muchacho es un elemento donde vienen a unirse *mucha incertidumbre y un interés intenso*" (UP, 239; ed. esp., 200; el subrayado es nuestro).

⁴¹ Véase "Table ronde du 20 mai 1978", en *DÉ*, IV, 22; en *L'impossible prison*, p. 42.

"trabajo del pensamiento" como crítica.⁴² El pensamiento, afirma Foucault, "no es lo que nos hace creer en lo que pensamos, ni admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que somos nosotros mismos" ("À propos de la généalogie de l'éthique...", en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, ed. cit., p. 325). Al problematizar, el pensamiento es constituyente de la realidad pero de una manera no trascendental, ya que el pensamiento no lo es de un sujeto, sino que es la acción de unos acontecimientos históricos sobre otros.

El pensamiento no se limita a reflejar especularmente lo que sucede fuera, en otra parte. Él mismo es acción y, por ello, puede actuar sobre esas prácticas. Designa el grado de libertad que la acción conserva en el interior de los sistemas prácticos.⁴³ Su trabajo es el ejercicio de esta misma libertad. La constitución de un objeto es obra de esta libertad del pensamiento: es posible cuando este objeto es problematizado, se realiza gracias a la operación crítica consistente en que una manera de actuar (y de pensar) evidente, deja de serlo por la acción de factores diversos que suscitan su problematización, factores que pertenecen al mismo dominio de las prácticas que aquellas formas de actuar (y de pensar). El concepto ontológico clave en la filosofía de Foucault

42 Sobre lo anterior, ver "Polemics, Politics and Problemizations", en *DÉ, IV, 597-8* (ed. ing. en *The Foucault Reader*, ed. cit., p.389): "Esta elaboración de un dato (*donée*) en cuestión, esta transformación de un conjunto de contrariedades (*embarras*) y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán dar una respuesta, es esto lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento." (p. 599; ed.ing.,389). Louis Althusser ha puesto también de manifiesto el carácter crítico de la problematización y su relación con la dependencia necesaria de visibilidad e invisibilidad. En *Lire 'Le Capital'* -a propósito de la "novedad" teórica de Marx respecto a la economía política clásica- se define la visibilidad como condicionada por el horizonte de una problemática, y la vista, como "la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas" (ed. esp. cit., p. 30), por tanto, no como acto de un sujeto individual. Lo invisible, correlativamente, es "lo excluido definido" del campo de visibilidad, lo invisible *de* lo visible, exterior que le es, paradójicamente, interno. La "mirada instruida" (p. 32) puede ver esta invisibilidad (como hizo la mirada de Marx) si se desplaza al nuevo terreno, desde el cual aparece como un problema con "carácter crítico" (p. 30) que es índice de una revolución teórica; este problema se hará visible positivamente, como objeto, desde el campo de visibilidad definido por el nuevo horizonte teórico. La afirmación del carácter crítico de la problematización, en Althusser deriva del carácter histórico y real del pensamiento (entendido por él como modo de producción de conocimientos -ver p. 47), pero está pendiente de la distinción entre ciencia e ideología, concibiendo la problematización como mutación que funda una ciencia e invierte ("pone sobre sus pies") el marco teórico ideológico (cfr. ed. cit., pp. 166-7). La crítica althusseriana está recorrida, por tanto, por la dialéctica de la verdad, lo que la aleja definitivamente de la foucaultiana, que, además, nunca podría admitir la distinción de Althusser entre objeto de conocimiento y objeto real.

43 Cfr. "What is Enlightenment?", en *DÉ, IV, 576*; ed.ing., p. 48. Aquí se habla del "aspecto estratégico" de las prácticas como "la libertad con la cual actúan los hombres en los sistemas prácticos, reaccionando a lo que los otros hacen, modificando las reglas del juego, hasta un cierto punto."

es, entonces, el de libertad.⁴⁴ En él se anuda la ontología con la crítica. La creación de la libertad es la tarea del pensamiento.

Las maneras de problematización designan, en el particular bucle que esta concepción permite, tanto el objeto de investigación de la historia del pensamiento, como la propia tarea que Foucault reserva a la filosofía. La filosofía, actividad histórico-crítica, tiene la función de problematizar nuestro presente, las supuestas evidencias que lo constituyen. Al hacerlo, la dimensión destructiva y desfundamentadora de la crítica se identifica con la dimensión constructiva, hasta ahora quizás no establecida con claridad en nuestro análisis: la problematización de la realidad permite poner algo como un objeto nuevo, "crear" un elemento inexistente que transformará nuestra experiencia de la realidad, nuestro pensamiento y a nosotros mismos. Optimismo de la filosofía.⁴⁵ Si la clave de la creatividad histórica (los procesos por los que lo que no existe es marcado como real) está en la problematización, la filosofía, como trabajo de la libertad, será un factor esencial de producción de acontecimientos, es decir, de transformación histórica. La filosofía, acontecimiento histórico y motor de la historia: fin y recomienzo de la filosofía.

* *
*

44 Rajchman considera, asimismo, que el problema de la libertad está en el corazón de la filosofía de Foucault (ver op. cit., pp. 124 y 146). Sería interesante rastrear las filiaciones conceptuales de la noción foucaultiana de libertad, entendida como trascendimiento sin transcendencia o negación de toda coagulación en una forma, con la noción aristotélica de materia prima (*hylé proté*) entendida en su desconexión del acto puro, mera disponibilidad que siempre guarda un vacío remanente. Puntos de anclaje de esta investigación serían la ontológica estoica y el concepto romántico de ironía como resistencia a la identificación y trascendimiento sin fin (la indicación de esta línea de investigación se la debo al director de este trabajo, Pedro Cerezo Galán).

45 Se trata, de un optimismo no-ingenuo, lo que podríamos llamar un "optimismo crítico": "Hay un optimismo que consiste en decir: de todas maneras, eso no podría ser mejor. Mi optimismo consistiría más bien en decir: tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas a más contingencias que necesidades, a más arbitrariedad que evidencia, a más contingencias históricas complejas pero pasajeras que a constantes antropológicas inevitables... Usted sabe, decir: somos mucho más recientes de lo que creemos, no es una manera de cargar sobre nuestras espaldas todo el peso de nuestra historia. Es más bien poner a disposición del trabajo que podemos hacer sobre nosotros mismos la parte más grande posible de lo que nos es presentado como inaccesible" ("Est-il donc important de penser?", en *DÉ*, IV, 182).

A MODO DE RESUMEN

El presente trabajo parte del supuesto de que es posible encontrar, a través de la dispersión y marginalidad temática de los escritos de Michel Foucault y de su carácter aparentemente no-filosófico, una propuesta filosófica coherente, aunque problemática, cuya radicalidad es la de plantear la cuestión del propio sentido y posibilidad de la filosofía en la actualidad. En nuestra investigación hemos intentado reconstruir esa metafilosofía, articulándola a partir de un concepto rector que es el de crítica.

En nuestro trabajo hemos adoptado un conjunto de decisiones metodológicas:

No hemos considerado, como definitorias de nuestro problema teórico, las circunstancias relativas a la evolución del pensamiento del autor, las inflexiones o posibles rectificaciones, los cambios de marcha, de metodología, etc. Nuestro problema no ha sido establecer una periodización de la obra de Michel Foucault. Por ese motivo, no hemos entendido en ningún momento como "superada" ninguna cuestión que hubiera podido plantearse en un momento anterior de su obra. En muchos casos, hemos tomado los textos de Foucault como piezas de un puzzle que habría que recomponer. Nuestro estudio no ha considerado pertinente, pues, el enfoque histórico-evolutivo de un pensamiento que -como el de Foucault- no cesa de replantearse y reformularse como proyecto. Por otra parte, en algunos casos, los textos de otros autores han sido puestos en pie de igualdad con los de Foucault a la hora de circunscribir una cuestión que nos aclarara su pensamiento (nuestro objeto teórico). Al investigar el tema que nos propusimos, la filosofía de Foucault, tampoco hemos tenido, por tanto, un interés psicológico o biográfico que nos llevara a profundizar en la relación de esa filosofía con su autor, como expresión de su talante o personalidad, sino que la hemos abordado como síntoma de un tiempo y de una circunstancia presentes. Por último, en nuestro trabajo no hemos intentado dar una visión exhaustiva de los temas concretos y variados sobre los que Foucault investiga, sino que hemos reparado con preferencia en la forma de cuestionamiento que es común a esas investigaciones.

Las líneas fundamentales de la investigación han sido las siguientes:

1. Nuestra investigación ha intentado reconstruir la filosofía de Foucault en el contexto teórico que representa su filiación con el pensamiento de Kant y de Nietzsche, y su confrontación radical con el pensamiento

hegeliano, aspecto éste, no suficientemente destacado por la bibliografía crítica:

Foucault ha definido y practicado su actividad teórica en los términos establecidos por la filosofía kantiana, como crítica, análisis de condiciones de posibilidad de la experiencia. La arqueología del saber ha sido un análisis de este tipo, aplicado a la experiencia de la locura, la experiencia médica, etc. Pero Foucault ha transformado y radicalizado este proyecto crítico, surgido en el ámbito de la filosofía moderna del sujeto, siguiendo las directrices del pensamiento nietzscheano: la crítica de Nietzsche al trascendentalismo ha supuesto que el punto de partida de la crítica no sea ya el conocimiento y el sujeto, sino el lenguaje (los discursos efectivos) y la historia. Este "giro lingüístico" de la crítica es también su "giro histórico": la arqueología de Foucault se ha planteado como una investigación crítica que se define, precisamente, por dejar de interesarse por las condiciones *trascendentales* del *conocimiento* y analizar las condiciones *históricas* de los *discursos*. Su objeto ya no es el conocimiento, sino el saber (*savoir*). El ámbito al que se refiere la crítica ya no es el trascendental, sino el histórico.

El problema de esta crítica, "desplazada" respecto a la filosofía del sujeto, es el de las relaciones de la verdad y la historia: "¿cómo puede tener el pensamiento, además de relación con la verdad, una historia?". La manera de abordar este problema fundamental es radicalmente antihegeliana. Hegel había entendido la relación entre verdad e historia como una relación de coincidencia y reconciliación: la verdad adviene en la historia; la historia es la medio de ese advenimiento. La historia posee, desde este punto de vista, un argumento lógico y universal. Los acontecimientos tienen su sentido y su unidad oculta en la verdad que la historia va revelando lenta pero indefectiblemente. Hegel acuña una historia que está hecha a la medida de la filosofía metafísica: la historia es, en sí misma, historia de la filosofía, autoconocimiento del sujeto absoluto, memoria. Foucault recurre a la genealogía de Nietzsche y al Kant de *Was ist Aufklärung?* para construir una forma de análisis histórico-crítico que no sea dialéctico.

La genealogía de Nietzsche permite a Foucault pensar una forma de historia como "contra-memoria", antiplatónica y antihegeliana, que presta su atención a la singularidad de los acontecimientos sin reducirlos a ninguna instancia de síntesis como podría serlo la teleología de la razón o la epifanía de la verdad. Esto permite el hallazgo de un terreno completamente positivo y no-trascendental en que ejercer el análisis: el ámbito de los acontecimientos. La verdad no "adviene" (*avènement*) en la historia, sino que es un "acontecimiento" (*événement*) más entre otros, que tiene una historia al ras de esos acontecimientos. La filosofía de Kant, no ya en su vertiente de filosofía trascendental, sino de investigación preocupada por la actualidad a que pertenecen nuestros discursos (como decíamos, el Kant de *Was ist Aufklärung?*), permite a Foucault pensar una forma de historia que, en lugar de

limitarse a establecer nuestra conexión longitudinal con el pasado en términos de continuidad con él, o en términos de superación dialéctica, tiene como objeto la especificidad del presente en que vivimos.

La oposición a Hegel, en los términos kantianos y nietzscheanos vistos, permite una nueva alianza entre historia y crítica, que corre paralela a la pareja verdad/historia: la historia no trascendental es un análisis crítico del presente que, en la misma operación genealógica de mostrar la procedencia y la emergencia eventual de nuestras verdades (sus condiciones efectivas e históricas de posibilidad), lleva a cabo su desfundamentación crítica y transformadora. La crítica ha dejado de ser absorbida por la lógica dialéctica y de ser deudora de una norma de verdad trascendente a la historia, para convertirse en la acción histórica que la verdad de nuestro discurso, como acontecimiento, tiene sobre el resto de acontecimientos que llamamos "nuestro presente". La transformación de la crítica, como efecto de la radicalización nietzscheana, es correlativa a la transformación del concepto de verdad: verdad que, ahora, ya no es concebida como opuesta al poder, sino de modo estratégico y pragmático. El nuevo concepto de filosofía como crítica opta, de ese modo, por el abandono de la "analítica de la verdad", forma de filosofía epistemológica y normativa preocupada por la legitimidad del conocimiento (y por la verdad en el sentido trascendental), y la acogida de la tarea que marca la "ontología del presente", forma de investigación crítica, también iniciada por Kant, que se ejerce sobre el presente sin recurrir a un principio o norma suprahistóricos. De Kant a Kant, de la epistemología a la crítica transformadora, a través de Nietzsche y contra Hegel, Foucault ha planteado un concepto de crítica que, al mismo tiempo que análisis de condiciones, es una transformación práctica del presente.

2. Al hilo de la reconstrucción del contexto teórico del pensamiento de Foucault, hemos prestado atención a la definición de una concepción no metafísica de la realidad, lo que Foucault mismo llama una "ontología histórica":

La investigación de las condiciones históricas de posibilidad de los saberes ha sido llevada a cabo por Foucault sin referencia a la universalidad del sujeto o de la razón, mostrando su dimensión de prácticas sociales y, en definitiva, de acontecimientos históricos. La radicalización nietzscheana de la crítica conduce a esta investigación a admitir la tesis de la inexistencia de realidades previas al lenguaje e independientes de toda interpretación. Ésto es lo que hemos denominado "ontología negativa". En el contexto de la investigación arqueológica, esta tesis se plasma en la idea de que los objetos que consideramos reales son constituídos históricamente por la acción de formas de poder/saber que se anudan en el discurso y que constituyen regímenes de verdad. Los objetos, de ese modo, no tienen más consistencia que

la de ser acontecimientos marcados como reales por obra de esos regímenes: la locura, la sexualidad, etc., no existen sustantivamente, es decir, son completamente históricas, realidades sin entidad propia, "materialidades incorporales", como las llama Foucault, acontecimientos. La ontología no-metafísica del acontecimiento es, fundamentalmente, una ontología histórica. Si la Realidad no existe, la realidad es histórica.

Pero la ontología histórica no es simple teoría de la realidad, sino tarea crítica. La genealogía estudia las condiciones históricas de algo, la procedencia y emergencia contingentes de que procede. Mostrando que una realidad no es más que un acontecimiento histórico entre otros, en cuya base no se encuentra la dignidad del origen esencial, sino una mera dispersión de acontecimientos, el análisis foucaultiano une la ontología histórica con la desfundamentación crítica. La tarea ontológico-crítica se dirige hacia el presente, respecto al cual lleva a cabo una "eventualización" (*événementialisation*) que lo descarga de su necesidad e identidad, mostrándolo como diferencia. La "des-presentificación" del presente es la condición de la actividad crítico-transformadora: sólo mostrando la contingencia (la inexistencia) de las cosas que en el presente se nos aparecen como familiares e inevitables, pueden éstas ser cambiadas.

3. Nuestro trabajo ha estudiado la conversión de la crítica -en su concepto foucaultiano- en una actitud ética y política de contestación incesante. La crítica se dirige a nuestra propia identidad histórica, como trabajo constante de destrucción de lo que nos define como sujetos y reinención de nuevas formas de subjetividad. La ética propuesta por Foucault coincide con esta actitud de crítica permanente de nosotros mismos y autoinención de sí. No obstante, el sujeto ético no es exterior a la historia, también él está constituido por una serie de prácticas sociales, y es esta misma constitución la que lo define como "sujeto" (en los dos sentidos de la palabra, como iniciativa de acción y como sometimiento a relaciones de poder). La ética así planteada no tiene como misión promover una libertad que acabara con todas las sujeciones a que se ven sometidos los individuos. Foucault abandona este concepto humanista de libertad. La libertad que ahora se delinea ya no es opuesta al poder, sino que designa el juego por el que las relaciones estratégicas son inestables y modificables. El sujeto ético no basa su autonomía en una ley universal (como en Kant), sino en la ausencia de normas de este género. Su autonomía le dicta un único imperativo: "deja de ser lo que eres", abandona tu propia identidad y reinventate a tí mismo a partir de ese vacío normativo. A nivel político, la misma naturaleza estratégica de las relaciones de poder hace que éstas siempre conlleven resistencias, siendo la transformación de esas relaciones algo que ocurre en el interior del juego estratégico, no desde un exterior que pretendiera suspender en absoluto esas relaciones. Desde ese punto de vista, el concepto tradicional de una revolución global que instaura un orden más racional, resulta congruente con una

concepción dialéctica y metafísica de la historia. La revolución representaría el intento de ver en la historia el escenario de la desvelación de la verdad o la realización de la Idea. Frente a este concepto de revolución, Foucault defiende el de levantamiento (*soulèvement*), acción local y anárquica, ya que no responde a ninguna idea del orden que se pretende instaurar, nunca definitiva. La crítica del presente aparece, a nivel político, como la exigencia de una sublevación permanente contra "lo intolerable", que por su familiaridad y aparente necesidad sólo puede ser percibido como una evidencia negativa. Desde estos presupuestos, el único contenido de la ética y la política es la crítica permanente, aunque en el sentido no-dialéctico antes señalado.

4. Este trabajo ha intentado circunscribir el concepto original de filosofía que las investigaciones de Foucault aportan, marcando un estilo de filosofar que, creemos, es enormemente productivo. Frente a la filosofía metafísica que se interesa por lo estable y permanente, la filosofía -según esta concepción- tiene por objeto lo que nos pasa, el presente: filosofía del acontecimiento. Pero, además, la filosofía misma ha de ser entendida como acontecimiento, como una materialidad que opera en la historia. El pensamiento no es simple reflejo ideal, pura teoría, sino que tiene una historia irreductible a su sentido. La propuesta metafilosófica de Foucault se forja en el intento de esbozar un tipo de pensamiento no-dialéctico ni antropológico. Para ello, Foucault se ha mantenido a lo largo de toda su obra (y no sólo en los escritos dedicados a la literatura) en la esfera de cuestionamiento definida por Bataille y Blanchot, esfera que hemos intentado reconstruir. Se trata de un pensamiento que se interroga a sí mismo de un modo radical y cuya única función es problematizar, pensamiento que se define más por ser una forma de experiencia que una teoría. La filosofía, entonces, como una actitud experimental que ensaya constantemente la transgresión de los límites que la definen, sin dar no obstante el salto a ningún exterior. La crítica que pone en juego es inmanente, aunque constantemente vertida al afuera que socava su identidad esencial. Filosofía que asume la actitud de modernidad, entendida como la inacabable tarea de crítica de nosotros mismos, cuya apuesta es hacer posible "otra forma de pensar" que, sin embargo, nunca será una novedad absoluta, sino paradójicamente la misma. El concepto de filosofía propuesto por Foucault, sin estar en una continuidad formal con el proyecto filosófico moderno -de manera que representara su simple prolongación-, y sin dar el paso hacia un pensamiento "posmoderno" que se desentendiera de la dimensión crítica de la filosofía, "repite" el *ethos* crítico de la filosofía moderna y su afán de cuestionar sus propios límites. De ese modo, la filosofía que Michel Foucault acuña, presenta la alternativa de un pensamiento no-desvelador frente al pensamiento fenomenológico, de una crítica no-trascendental frente al trascendentalismo lingüístico de Habermas y Apel, y de una hermenéutica crítica del sentido y la verdad, frente a la filosofía hermenéutica gadameriana.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE FOUCAULT:

1.1. SEGÚN ORDEN CRONOLÓGICO DE APARICIÓN:

Maladie mentale et personnalité, París, P.U.F., 1954. Edición española: *Enfermedad mental y personalidad* (traducción de E. Kestelboim de la segunda edición francesa, de 1962), Barcelona, Paidós, 1988.

Histoire de la folie à l'âge classique (edición de 1972), París, Gallimard, collection Tel, 1990, (la impresión de 1990 no incluye los apéndices que incluía la de 1972). Edición española: *Historia de la locura en la época clásica* (traducción de J. J. Utrilla, sobre la segunda edición francesa de 1972), Madrid, F.C.E., 1985, dos volúmenes.

Naissance de la clinique (edición de 1972), París, Quadrige/P.U.F., 1990 (la edición de 1972 modifica sustancialmente la primera, de 1963). Edición española: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (traducción de F. Perujo de la primera edición francesa de 1963), México, S. XXI, 1966.

Raymond Roussel (edición de 1963), París, Gallimard, coll. Le Chemin, 1986. Edición española: *Raymond Roussel* (traducción de P. Canto), Buenos Aires, S. XXI, 1973.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (edición de 1966), París, Gallimard, 1989. Edición española: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (traducción de E. C. Frost), México, S. XXI, 1986.

L'archéologie du savoir (edición de 1969), París, Gallimard, 1989. Edición española: *La arqueología del saber* (traducción de A. Garzón del Camino), México, S. XXI, 1988.

L'ordre du discours (edición de 1971), París, Gallimard, 1994. Edición española: *El orden del discurso* (traducción de A. González Troyano), Barcelona, Tusquets, 1987.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle présenté par Michel Foucault (edición de 1973), París, Gallimard-Julliard, coll. "Archives", 1990. Edición española: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* (traducción parcial, sin nombre de traductor), Barcelona, Tusquets, 1976.

Surveiller et punir. Naissance de la prison (edición de 1975), París, Gallimard, 1990. Edición española: *Vigilar y castigar* (traducción de A. Garzón del Camino), Madrid, S. XXI, 1984.

La volonté de savoir, histoire de la sexualité, tomo I, (edición 1976), París, Gallimard, 1990. Edición española: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (traducción de U. Guiñazú), Madrid, S. XXI, 1984.

Herculine Barbin dite Alexina B. (edición de 1978), París, Gallimard, 1985. Edición española: *Herculine Barbin llamada Alexina B.* (traducción de una selección del texto francés, realizada por A. Serrano y A. Canellas), Madrid, Ed. Revolución, 1985.

Le desordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille, présenté par Arlette Farge et Michel Foucault, París, Gallimard-Julliard, coll. "Archives", n° 91, 1982.

L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, tomo II, (edición de 1984), París, Gallimard, 1990. (Edición española: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (traducción de M. Soler), Madrid, S. XXI, 1987).

Le souci de soi, histoire de la sexualité, tomo III, París, Gallimard, 1984. Edición española: *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (traducción de T. Segovia), Madrid, S. XXI, 1987.

1.2. ARTÍCULOS, CURSOS, CONFERENCIAS Y COMPILACIONES DE ARTÍCULOS EN LENGUA FRANCESA:

Résumé des cours (1970-1982), París, Julliard, 1989.

De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979, París, Seuil, 1989 (dos cassetes de noventa minutos de duración cada una).

"Qu'est-ce que la critique [Critique et *Aufklärung*]", en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84º, nº 2, abril-junio 1990, pp. 35-63 (exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, sesión de 27 de mayo de 1978, seguida de una discusión. No está incluido en *Dits et écrits*. Traducción española de J. de la Higuera, aparecida en *Daímon. Revista de filosofía*, especial "A partir de Michel Foucault", nº 11, julio-diciembre 1995, pp. 5-25).

Dits et écrits. 1954-1988, París, Gallimard, 1994; cuatro volúmenes: I (escritos de 1954-1969), II (1970-1975), III (1976-1979), IV (1980-1988). Edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. Contiene una completa cronología de Foucault; así como, por supuesto, la bibliografía completa de los artículos, conferencias, entrevistas, etc., publicados en Francia y en el extranjero, y también un complemento bibliográfico con referencias de los textos no autenticados por Foucault, póstumos, reediciones parciales, etc., que no figuran en *Dits et écrits*.*

1.3. ALGUNOS TEXTOS PUBLICADOS EN FORMA DE LIBRO EN OTRAS LENGUAS:

"Conversación con Michel Foucault", en Caruso, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969 (traducción de F. Serra Cantarell de la entrevista con P. Caruso, publicada como "Conversazione con Michel Foucault", en Caruso, P. -ed.-, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault y Jacques Lacan*, Milan, Mursia, 1969, pp. 91-131).

Nietzsche, Freud, Marx, Barcelona, Anagrama, 1970 (traducción de A. González Troyano, del artículo "Nietzsche, Freud, Marx", aparecido en VV.AA., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, París, Minuit, 1967, pp. 183-192).

"Respuesta al Cículo de epistemología", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 221-271 (traducción de B. Stolor del texto "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", aparecido en *Cahiers pour l'analyse*, nº 9, verano, 1968, pp. 9-40).

"Entrevista con Michel Foucault", en Bellour, R., *El libro de los otros*, Barcelona,

* Nos ha parecido innecesario citar los artículos, conferencias, entrevistas, etc. de Foucault, de modo individual, ya que están todos recogidos en *Dits et écrits*. Allí aparecen las referencias de la edición original de cada uno de ellos. Nosotros hemos citado, no obstante, en las notas a pie de página de este trabajo, la referencia a *Dits et écrits* y la edición original de los textos que en cada caso son mencionados.

Anagrama, 1973, pp. 7 ss. (traducción de F. Serra Cantarell y N. Pérez de Lara de una entrevista con R. Bellour, "Michel Foucault, *Les mots et les choses*", aparecida en *Les Lettres françaises*, nº 1125, 31 marzo-6 abril 1966, pp. 3-4).

"Segunda entrevista con Michel Foucault", ibíd., pp. 61-79 (entrevista con Bellour aparecida como "Sur les façons d'écrire l'histoire" en *Les Lettres françaises*, nº 1187, 15-21 junio 1967, pp. 6-9).

"La naturaleza humana, ¿justicia o poder?", en Foucault, M. y Chomsky, N., *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?*, Valencia, Teorema, 1976 (traducción de A. Sánchez del texto "Human Nature: Justice versus Power", discusión entre Chomsky y Foucault aparecida en Elders, F., -ed.- *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 195-197).

"Respuesta a una pregunta", en VV.AA., *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres-Editor, 1976, pp. 11-48 (no aparece el traductor; traducción de "Réponse à une question", aparecido en *Esprit*, nº 371, mayo 1968, pp. 850-874).

Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1979 (edición y traducción realizada por J. Varela y F. Álvarez-Urfa, de una serie de artículos de Foucault reunidos en italiano en Fontana, A. y Pasquino, P., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turín Einaudi, 1977).

Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza Editorial, 1981 (traducción e introducción de M. Morey, de una serie de entrevistas, algunas publicadas también en *Microfísica del poder*).

La verdad y las formas jurídicas, México, Gedisa, 1983 (traducción de E. Lynch del texto "A verdade e as formas jurídicas", *Cadernos da P.U.C.*, Universidad Pontificia de Río de Janeiro, 1974, pp. 5-133).

The Foucault Reader, editado por Paul Rabinow, Nueva York, Pantheon Books, 1984; reeditado en Londres, Penguin, 1991 (recopilación de una serie de textos y entrevistas, algunos de los cuales, como "What is Enlightenment?", no habían sido publicados en francés hasta fecha muy reciente).

Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1985 (edición, traducción y prólogo de J. Varela y F. Álvarez-Urfa, de una serie de artículos y entrevistas de Foucault, alguno de ellos publicado antes en español).

El pensamiento del afuera, Valencia, Pre-Textos, 1988 (traducción de M. Arranz del artículo "La pensée du dehors", publicado en *Critique*, nº 229, junio 1966, pp. 523-546).

Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte, Barcelona, Anagrama, 1989 (segunda ed. esp., traducción de F. Monge, de la segunda edición de *Ceci n'est pas une pipe*, aparecida en Montpellier, Fata Morgana, 1973; la primera edición de ese texto, diferente de la primera, se publicó en 1968 en *Les Cahiers du chemin*, nº 2, 15 de enero, pp. 79-105).

Tecnologías del yo, Barcelona, Paidós, 1990 (traducción realizada por M. Allendesalazar, con una introducción de M. Morey, de dos textos y una entrevista, publicados anteriormente en inglés).

La vida de los hombres infames, Madrid, La Piqueta, 1990 (traducción de J. Varela y F. Álvarez-Urfa, con una presentación de Fernando Savater, de textos de procedencias diversas, entre los cuales hay algunos resúmenes de los cursos de Foucault en el Collège de France).

Remarks on Marx, Nueva York, Semiotext(e), 1991 (edición americana de las conversaciones mantenidas con Ducio Trombadori, publicadas primero en italiano en

10/17, cooperativa editrice, 1981; traducción de R. J. Goldstein y J. Cascaito).

Genealogía del racismo, Madrid, La Piqueta, 1992 (traducción de A. Tzveibely, de las lecciones y del resumen del curso de 1975-6 que impartió Foucault en el Collège de France; sólo las dos primeras han sido editadas en francés; de ellas hay versión parcial en *Microfísica del poder*; el curso de Foucault está publicado en italiano en 1990 por la editorial Ponte alle Grazie, Florencia, a partir de la grabación magnetofónica).

2. OBRAS SOBRE FOUCAULT:

2.1. LIBROS:

- BERNAUER, J. W., *Michel Foucault's Force of Flight. Toward an Ethics for Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1992.
- BAUDRILLARD, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 1986.
- BLANCHOT, M., *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (edición francesa en Éditions Fata Morgana, 1986).
- COUZENS HOY, D. (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988 (traducción de *Foucault: A Critical Reader*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell Ltd., 1986).
- DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987 (edición francesa en Minuit, 1986).
- DREYFUS, H. L. Y RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1987 (edición original inglesa *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982).
- ERIBON, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1989 (edición francesa en Flammarion, 1989).
- Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994.
- GABILONDO, A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Athropos, 1990.
- GARCÍA DEL POZO, R. Y VÁZQUEZ, F., *Perspectivas de Foucault*, Sevilla, G. C. y Gráfica Los Palacios, 1987.
- GIARD, L. (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Éds. Jérôme Millon, 1992.
- GUÉDEZ, A., *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1976 (edición francesa en Éditions Universitaires, 1972).
- HURTADO, P. M., *Michel Foucault, un proyecto de ontología histórica*, Málaga, Ágora, 1994.
- KREMER-MARIETTI, A., *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, París, Librairie Générale Française, 1985.
- KURZWEIL, E., *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia, Teorema, 1979 (publicado originalmente en la revista *Theory and Society*, vol. 4, nº 3, 1977).
- MERQUIOR, J. G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E., 1988 (publicado originalmente por Fontana Paperbacks, Londres, 1985).
- MEGILL, A., *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley,

- University of California Press, 1987.
- MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1986.
- POSTER, M., *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987 (publicado originalmente por Polity Press y Basil Blackwell Ltd., 1984).
- RABINOW, P., *The Foucault Reader*, Londres, Penguin Books, 1991 (publicado antes por Pantheon Books, 1984).
- RAJCHMAN, J., *Michel Foucault. La liberté de savoir*, París, P.U.F., 1987 (edición original en Columbia University Press, 1985).
- RUBY, C., *Les archipels de la différence*, París, Éds. du Félin, 1989.
- SAUQUILLO, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- SERRANO GONZÁLEZ, M., *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.
- VÁZQUEZ, F., *Michel Foucault y los historiadores*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1988.
- Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995.
- VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970 (incluye el texto de Foucault "Respuesta al Círculo de epistemología").
- VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990 (edición francesa en Seuil, 1989).
- VV.AA., *A partir de Michel Foucault, Daímon. Revista de filosofía*, nº 11, julio-diciembre 1995.

2.2. ARTÍCULOS SOBRE FOUCAULT:

- AMIOT, M., "El relativismo culturalista de Michel Foucault", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 58-93.
- BARTHES, R., "Por ambas partes", en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix-Barral, 1983, pp. 201-210.
- BELLOUR, R., "L'homme, les mots", en *Magazine Littéraire*, nº 101 (dossier Michel Foucault), 1975, pp. 20-23.
- "Sobre la ficción", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 145-152.
- BERNAUER, J., "Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 254-275.
- BODEI, R., "Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 898-917.
- BLANCHOT, M., "Le grand renfermement", en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 291-299.
- BOUCHINDHOMME, C., "Foucault, la moral, la crítica", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 313-322.
- BURGUELIN, P., "La arqueología del saber", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 9-33.

- CACCIARI, M., "Poder, teoría, deseo", en *El viejo topo*, febrero 1979, pp. 24-27.
- CAMPILLO, A., "¿Cómo no hablar de Foucault?", en VV.AA., *Textos de filosofía*, Universidad del País Vasco, 1990, pp. 557-573.
- "Usos de Foucault", en *Daímon*, nº 2, 1990, pp. 229-239.
- "Para una crítica de la revolución: la filosofía política de Foucault", en Bello, E. (ed.), *Filosofía y revolución*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 241-277.
- "Foucault y Derrida: historia de un debate -sobre la historia", en *Daímon. Revista de filosofía*, nº 11, julio-diciembre 1995, pp. 59-82.
- CANGUILHEM, G., "¿Muerte del hombre o agotamiento del *cogito*?", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 122-147 (originalmente publicado en *Critique*, nº 242, julio 1967, pp. 599-618).
- "Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement", en *Le Débat*, nº 41 (especial Michel Foucault), septiembre-noviembre 1986, pp. 37-40.
- COLOMBEL, J., "Contrepoints poétiques", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 775-787.
- COUZENS HOY, D., "Introducción", en Couzens Hoy, D. (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 7-33.
- CULLER, J., "Language and knowledge", en *The Yale Review*, otoño 1972, pp. 290-296.
- DELEUZE, G., "¿Qué es un dispositivo?", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 155-163.
- DREYFUS, H. L., "Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y en Foucault", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 87-103.
- DREYFUS, H. L. y RABINOW, P., "Habermas et Foucault. Qu'est-ce que l'âge de l'homme?", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 856-872.
- EWALD, F., "Michel Foucault, une pensée sans aveu", en *Magazine Littéraire*, nº 127-8 (dossier Michel Foucault), septiembre 1977, pp. 23-26.
- "La fin d'un monde", en *Magazine Littéraire*, nº 207 (dossier Michel Foucault), mayo 1984, pp. 30-33.
- "Droit: systèmes et stratégies", en *Le Débat*, nº 41 (especial Michel Foucault), septiembre-noviembre 1986, pp. 63-69.
- "Anatomie et corps politique", en *Critique*, nº 343, diciembre 1975, pp. 1228-1265.
- "Un poder sin un afuera", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 164-169.
- "Michel Foucault et la norme", en Giard, L. (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Eds. Jérôme Millon, 1992, pp. 201-221.
- "Une expérience foucauldienne: les principes généraux du droit", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 788-793.
- FLYNN, T. R., "Foucault and the Spaces of History", en *The Monist*, vol 74, nº 2, abril 1991, pp. 165-186.
- FRANK, M., "Sobre el concepto de discurso en Foucault", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 107-115.

- FRASER, N., "Michel Foucault: A 'Young Conservative'?", en *Ethics*, n° 96, octubre 1985, pp. 165-184.
- GLÜCKSMANN, A., "El nihilismo de Michel Foucault", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 332-334.
- HABERMAS, J., "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: 'Was ist Aufklärung?'", en VV.AA., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago, 1987, pp. 9-12.
- "Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica de la razón", en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 285-317.
- "Aporías a la teoría del poder", en *ibíd.*, pp. 319-349.
- HACKING, I., "La arqueología de Foucault", en Couzens Hoy, D. (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 35-50.
- HOLLIER, D., "Las palabras de Dios: 'Estoy muerto'", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 127-139.
- HONNET, A., "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité", en *Critique*, n°471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 800-815.
- JANICAUD, D., "Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, pp. 279-297.
- JAY, M., "En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX", en Couzens Hoy, D. (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 193-223.
- KREMER-MARIETTI, A., "De la materialité du discours saisi dans l'institution", en *Revue internationale de philosophie* (especial Foucault), vol 44, n° 173, 2/1990, pp. 241-261.
- KURZWEIL, E., "El neoestructuralismo de Michel Foucault", en Wuthnow, R., Hunter, J.D. y otros, *Análisis cultural*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 153-200.
- LARDREAU, G., "Une figure politique", en *Magazine Littéraire*, n° 207 (dossier Michel Foucault), mayo 1984, pp. 48-50.
- LE BON, S., "Un positivista desesperado: Michel Foucault", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 94-121.
- LÉONARD, J., "L'historien et le philosophe. A propos de *Surveiller et punir*", en Perrot, M. (ed.), *L'impossible prison*, París, Seuil, 1980, pp. 9-28.
- MACHADO, R., "Arqueología y epistemología", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 15-30.
- MOREY, M., "La cuestión del método", introducción a Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 9-44.
- "Érase una vez...': Michel Foucault y el problema del sentido de la historia", en VV.AA., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987, pp. 45-54.
- "Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 116-126.
- MCCARTHY, T., "Filosofía y teoría crítica en Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Frankfurt", en *Isegoría*, n° 1, mayo 1990, pp. 49-84.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., "Zum 'philosophischen Projekt' Foucaults", en Rühle, V. (ed.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Munchen, Alber-Reihe Philosophie, 1992,

- pp. 191-210.
- PARSONS, S., "Foucault and the Problem of Kant", en *Praxis International*, vol. 8, nº 3, octubre 1988, pp. 317-328.
- PASQUINO, P., "De la modernité", en *Magazine Littéraire*, nº 207 (dossier M. F.), mayo 1984, p. 44.
- PIZZORNO, A., "Foucault y la concepción liberal del individuo", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, 198-206.
- POSTER, M., "Foucault, el presente y la historia", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 298-312.
- RAJCHMAN, J., "Foucault: la ética y la obra", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 209-218.
- REVAULT D'ALLONNES, O., "Michel Foucault: las palabras contra las cosas", en VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 34-57.
- REVEL, J., "Le moment historiographique", en Giard, L. (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1992, pp. 83-96.
- RIPALDA, J. M., "¿Otra historia de la filosofía?", en *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 219-231.
- ROCHLITZ, R., "Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 242-253.
- RORTY, R., "Foucault y la epistemología", en Couzens Hoy, D. (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 51-60.
- "Identidad moral y autonomía privada", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 323-331.
- "Science sociale et espoir social", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 873-897.
- ROVATTI, P. A., "D'un lieu risqué du sujet", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 918-924.
- SARTRE, J.-P., "Jean-Paul Sartre répond", en *L'Arc*, nº 30, 1966, pp. 87-96.
- SAUQUILLO, J., "Foucault y la filosofía contemporánea", en *Revista de Pensamiento Crítico*, nº 1 (especial Foucault), mayo-julio 1994, pp. 25-38.
- SEITTER, W., "Onirocríticas", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 140-144.
- SLUGA, H., "Foucault à Berkeley. L'auteur et le discours", en *Critique*, nº 471-2 ("Michel Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 840-856.
- TRÍAS, E., "Nietzsche, Freud y Marx: ¿Revolución o reforma?", introducción a Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 7-20.
- VÁZQUEZ, F., "Ontología y crítica de la razón después de Foucault", en *Er. Revista de filosofía*, nº 12-13, invierno 1991, pp. 259-267.
- "Ambivalencias de Bentham en la lectura de Foucault", en *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. I, nº 2, junio 1992, pp. 81-90.
- VÁZQUEZ, F. y MORENO MENGÍBAR, A., "Un solo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV-XIX)", en *Daímon. Revista de filosofía*, nº 11, julio-diciembre 1995, pp. 95-112.

VEYNE, P., "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1979, pp. 201-242.

"Le dernier Foucault et sa morale", en *Critique*, n° 471-2 ("M. Foucault: du monde entier"), agosto-septiembre 1986, pp. 933-941.

"Foucault y la superación (o remate) del nihilismo", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 335-339.

WAHL, F., "¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?. La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 74-86.

2.3. ALGUNOS ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS:

CLARK, M., *Michel Foucault. An Annotated Bibliography*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1983.

NORDQVIST, J., *Michel Foucault: a Bibliography*, Santa Cruz (California), Reference and Research Service, 1986.**

3. OTRAS OBRAS Y ARTÍCULOS:

3.1. CLÁSICOS:

DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, (traducción, introducción y notas de J. M. Navarro Cordón), Madrid, Alianza Editorial, 1984.

ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor, 1968.

FREUD, S., "Lo percedero", en *Obras completas* (traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres), Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, vol. II, pp. 2118-2120.

"Construcciones en psicoanálisis", en *Obras completas*, edición citada, vol. III, pp. 3365-3373.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, I, Lógica* (traducción de E. Ovejero y Maury), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1917.

Lecciones sobre filosofía de la historia universal (traducción de J. Gaos), Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Fenomenología del espíritu (traducción de W. Roces), Madrid, F.C.E., 1982.

Lecciones sobre la historia de la filosofía (traducción de W. Roces), México, F.C.E., 1985, vols. I y III.

Filosofía del derecho, México, U.N.A.M., 1985.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo* (traducción de J. Gaos), Madrid, F.C.E., 1980.

Kant y el problema de la metafísica (trad. de G.I. Roth), México, F.C.E., 1981.

** Además, se puede ver el estudio bibliográfico que cierra el libro de Sauquillo, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989, pp. 395-440.

- La pregunta por la cosa* (Trad. de E. García Belsunce y Z. Szankag), Buenos Aires, Sur, 1964.
- "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas* (trad. de Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 68-99.
- "La sentencia de Anaximandro", *Ibíd.*, pp. 265 ss.
- HUSSERL, E., *L'origine de la géométrie* (traducción e introducción de J. Derrida), París, P.U.F., 1990 (1ª ed. 1962).
- KANT, I., *Crítica de la razón pura* (traducción de P. Ribas), Madrid, Alfaguara, 1983.
- Crítica del juicio* (traducción de García Morente), México, Porrúa, 1978.
- Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* (traducción de L. Guillermit), París, Vrin, 1973.
- "Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives" (traducción de J. Ferrari), en *Œuvres philosophiques*, París, Gallimard, 1980, vol. I, pp. 261-302.
- "Respuesta a la pregunta '¿qué es la Ilustración?'" (trad. de E. Estiú), en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 58-67.
- "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita", *Ibíd.*, pp. 39-57.
- MARX, K., "Tesis sobre Feuerbach" (trad. de W. Rocés), en Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T., *Antología de textos filosóficos*, Madrid, Anaya, 1982, pp. 490-491.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. de L.M. Valdés), en Valencia, Teorema, 1980.
- Le livre du philosophe* (trad. de A. Kremer-Marietti), París, Flammarion, 1969.
- Así habló Zaratustra* (trad. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- La genealogía de la moral* (trad. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- El crepúsculo de los ídolos* (trad. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Más allá del bien y del mal* (trad. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Aurora* (trad. de P. González Blanco), Madrid, José Olañeta Editor, 1978.
- Humano, demasiado humano* (trad. de C. Vergara), Madrid, EDAF, 1979.
- La volonté de puissance* (trad. de Henri Albert), París, Librairie Générale Française, 1991.
- El gay saber* (trad. de L. Jiménez Moreno), Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
- "De la actualidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida" (trad. de Ovejero y Maury), en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1951, vol. II, pp. 53-101.
- STIRNER, M., *El único y su propiedad* (traducción de Pedro Jiménez Blanco), Barcelona, Orbis, 1985.

3.2. OTROS:

- ALTHUSSER, L., *Para leer 'El Capital'*, Madrid, S. XXI, 1985.
- Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a J. Lewis*, Madrid, S. XXI, 1974.
- La transformación de la filosofía*, Granada, Universidad de Granada, 1976.

- "Philosophie et justesse", en *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), París, Maspero, 1974, pp. 55-66.
- APEL, K. O., "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 315-340.
- ARIÈS, PH., "L'histoire des mentalités", en Le Goff y otros, *La nouvelle histoire*, París, CEPL, 1978.
- ARON, A., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 1986 (1ª ed. 1938).
- ÁVILA CRESPO, R., *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Universidad de Granada, 1986.
- "El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos", en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R., *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 413-423.
- AZÚA, F. DE, *Baudelaire y el artista de la vida moderna*, Pamplona, Ed. Pamiela, 1992.
- BACHELARD, G., *Études*, París, Vrin, 1970.
- BARTHES, R., "La actividad estructuralista", en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pp. 255-262.
- "Por ambas partes", en *ibíd.*, pp. 201-210.
- BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1989.
- El culpable*, Madrid, Taurus, 1986.
- BAUDELAIRE, CH., "Le peintre de la vie moderne", en *Œuvres complètes*, París, Robert Laffont, 1992, pp. 790-815.
- BAUDRILLARD, J., *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- BENJAMIN, W., "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 177-191.
- "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 89-124.
- "París, capital del siglo XIX", en *ibíd.*, pp. 125-138.
- BLANCHOT, M., *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955.
- L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- Le livre à venir*, París, Gallimard, 1959.
- La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1976 (trad. de J. A. Doval).
- "Qui?", en *Cahiers Confrontation*, nº 20, invierno de 1989, pp. 49-51.
- BLOCH, M., *Introducción a la historia*, Madrid, F.C.E., 1980.
- BOLÍVAR, A., *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985.
- CARUSO, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- CEREZO GALÁN, P., "Teoría y praxis en Hegel", en Álvarez Bolado, Artola y otros, *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 89-144.
- "Prólogo" a Bolívar, A., *op. cit.*, pp. 9-20.

- "Metafísica, técnica y humanismo", en Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 59-92.
- CULLER, J., "La base lingüística del estructuralismo", en VV.AA., *Introducción al estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 37-59.
- CANETTI, E., *Masa y poder 2*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- COLLI, G., *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1978.
- El libro de nuestra crisis*, Barcelona, Paidós, 1991.
- DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant*, París, P.U.F., 1963.
- Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.
- "Conclusions: sur la volonté de puissance et l'éternel retour", en VV.AA., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, París, Minuit, 1967, pp. 275-287.
- "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en Châtelet, F. (dir.), *Historia de la filosofía. Ideas y doctrinas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, vol. 4, pp. 576-599.
- "Bartleby, ou la formule", en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, pp. 89-114.
- "Un concept philosophique", en *Cahiers Confrontation*, nº 20, invierno 1989, pp. 89-90.
- DERRIDA, J., "Introduction" a Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, París, P.U.F., 1990 (1ª ed. 1962), pp. 3-171.
- "La différance", en Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, pp. 43-68.
- "'Génèse et structure' et la phénoménologie", en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 229-251.
- "De l'économie restreinte à l'économie générale", en *ibíd.*, pp. 369-407.
- "Ousía et Grammè", en *Marges de la philosophie*, París, De Minuit, 1972, pp. 31-78.
- "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", entrevista con J.-L. Nancy, en *Cahiers Confrontation*, nº 20, invierno 1989, pp. 91-114.
- DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1982.
- "A propos de la 'critique du sujet' et de la critique de cette critique", en *Cahiers Confrontation*, nº 20, invierno 1989, pp. 115-129.
- FEBVRE, L., *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Seuil, 1966.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- "La idea de la lógica de Hegel", en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 75-107.
- "Hegel y Heidegger", en *ibíd.*, pp. 125-146.
- GÓMEZ PIN, V., *Exploración de la alteridad*, Barcelona, La gaya ciencia, 1977.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.

- El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- "Modernity versus Postmodernity", en *New German Critique*, nº 22, invierno 1981, pp. 3-14.
- HYPOLITE, J., "Histoire et 'phénoménologie'", en *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*, París, Aubier/Montaigne, 1967 (primera ed. 1946), vol. I, pp. 31-53.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969.
- "Sobre algunos temas fundamentales de *La gaya ciencia* de Nietzsche", en *Tan funesto deseo*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 7-28.
- KOFMAN, S., *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1975.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1992 (1ª ed. 1947).
- KOYRÉ, A., "Hegel à Iéna", en *Études historiques de la pensée philosophique*, París, Gallimard, 1971, pp. 147-189.
- "L'évolution philosophique de Martin Heidegger", en *ibíd.*, pp. 271-304.
- LANDGREBE, L., "El problema filosófico del final de la historia", en *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Eds., 1975, pp. 211-233.
- LÉVI-STRAUSS, C., "Historia y dialéctica" en *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1984, pp. 355-390.
- LÖWITH, K., "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde", en VV.AA., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, París, De Minuit, 1967, pp. 45-76.
- LYOTARD, J.-F., *La fenomenología*, Buenos Aires, E.U.E.B.A., 1973.
- A partir de Marx y Freud*, Madrid, Fundamentos, 1975.
- ¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989.
- MANNHEIM, K., *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990.
- MARRAMAIO, G., "Los 'ídola' de lo posmoderno. Consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia", en Vattimo, G. (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 153-174.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., "Introducción" a Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 7-57.
- "Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica", en Álvarez Bolado, Artola y otros, *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 259-314.
- "Técnica y libertad. (Sobre el sentido de los *Beiträge zur philosophie*)", en Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 139-162.
- PARDO, J. L., *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., "La fenomenología hermenéutica ante la aporética de los dos tiempos", en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R., *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 391-395.
- PIAGET, J., *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980.
- PUTNAM, H., *Racionalidad y metafísica*, Valencia, Teorema, 1985.
- Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

- RELLA, F., *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*, Barcelona, Paidós, 1992.
- RICEUR, P., *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955.
- "El eclipse de la narración", en *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987, vol. I, pp. 173-212.
- "Préface à *Heidegger et le problème de l'histoire*", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992, pp. 294-303.
- "Structure et hermenéutique", en *ibíd.*, pp. 351-384.
- ROCKMORE, T., "Subjectivity and the Ontology of History", en *The Monist*, vol. 74, nº 2, abril 1991, pp. 187-205.
- RODRÍGUEZ, R., "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en Navarro Cordon, J.M. y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit., pp. 191-205.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- ROSEN, S., "El futuro anterior", en Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 113-133.
- ROSSET, C., "Estética del artificio", en *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 93-127.
- "La ilusión metafísica: el mundo y su doble", en *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993, pp. 51-76.
- SCHAFF, A., *Historia y verdad*, Barcelona, Crítica, 1988.
- TRÍAS, E., "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite", en Vattimo, G. (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 283-296.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Paidós, 1990.
- VÁZQUEZ, P., *Estudios de teoría y metodología de la historia*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989.
- VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1979.
- VV.AA., *Introducción al estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- VV.AA., *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Calden, 1969.
- VV.AA., *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres-Editor, 1976 (incluye el texto de Foucault "Respuesta a una pregunta").
- ZUBIRI, X., "Hegel y el problema metafísico", en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 267-287.