

DRIVUS



MAS ALLA DEL
ESTRUCTURALISMO Y
LA AMERICANICA

B2430
.F67
D7418



* 2 6 1 5 7 *

UNAM INST. INV. SOCIALES

**MICHEL FOUCAULT:
MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO Y LA HERMENÉUTICA**

COLECCIÓN PENSAMIENTO SOCIAL

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

HUBERT L. DREYFUS Y PAUL RABINOW

MICHEL FOUCAULT:
MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO
Y LA HERMENÉUTICA

Traducción:
Corina de Iturbe



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1988

Título original en inglés:

Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, 1979

The Harvester Press



INVESTIGACIONES SOCIALES

Ds 26157

Primera edición en español: 1988

DR ©1988, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-0686-5

CONTENIDO

Prefacio	7
Lista de abreviaturas	11
Introducción	13
I. LA ILUSIÓN DEL DISCURSO AUTÓNOMO	
1. Prácticas y discurso en los primeros escritos de Foucault	25
<i>La historia de la locura</i>	25
<i>La arqueología de la medicina</i>	34
2. La arqueología de las ciencias humanas	39
<i>El surgimiento de la representación en la época clásica</i>	41
<i>El hombre y sus dobles: la analítica de la finitud</i>	48
<i>Lo empírico y lo trascendental</i>	53
<i>El cogito y lo impensado</i>	55
<i>El retroceso y el retorno al origen</i>	58
<i>Conclusión sobre los dobles</i>	62
3. Hacia una teoría de la práctica discursiva	65
<i>Una fenomenología para acabar con todas las fenomenologías</i>	65
<i>Más allá del estructuralismo: de las condiciones de posibilidad a las condiciones de existencia</i>	73
<i>El análisis de las formaciones discursivas</i>	79
<i>Objetos</i>	82
<i>Modalidades enunciativas</i>	88
<i>La formación de los conceptos</i>	90
<i>La formación de las estrategias</i>	92
<i>Las transformaciones históricas: el desorden como un tipo de orden</i>	94
<i>Las estrategias discursivas y el trasfondo social</i>	96
4. El fracaso metodológico de la arqueología	101
<i>Poder explicativo</i>	101
<i>Más allá de lo serio y del sentido</i>	106
<i>Conclusión: doble dificultad</i>	111

II. LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUO MODERNO:
LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA DEL PODER,
LA VERDAD Y EL CUERPO

5. La analítica interpretativa	125
<i>La genealogía</i>	125
<i>La historia del presente y la analítica interpretativa</i>	138
6. De la hipótesis represiva al bio-poder	147
<i>La hipótesis represiva</i>	148
<i>El bio-poder</i>	154
7. La genealogía moderna del individuo moderno como objeto	163
<i>Tres figuras del castigo</i>	163
<i>La tortura como instrumento del soberano</i>	164
<i>La reforma humanista</i>	167
<i>La detención normalizadora</i>	170
<i>La tecnología disciplinaria</i>	172
<i>Las ciencias sociales objetivantes</i>	180
8. La genealogía del individuo moderno como sujeto	187
<i>Sexo y bio-poder</i>	188
<i>La tecnología de la confesión</i>	192
<i>Las ciencias sociales subjetivantes</i>	196
9. Poder y Verdad	203
<i>Poder</i>	203
<i>Los rituales meticulosos del poder</i>	207
<i>Paradigmas y prácticas</i>	215
<i>Poder y verdad</i>	220
Conclusión	223
<i>Preguntas</i>	223
<i>La verdad</i>	223
<i>La resistencia</i>	224
<i>El poder</i>	225
Postfacio por Michel Foucault	227
EL SUJETO Y EL PODER	227
<i>Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto</i>	227
<i>¿Cómo se ejerce el poder?</i>	235
<i>¿En qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?</i>	238
<i>¿Cómo debe analizarse la relación de poder?</i>	240
<i>Relaciones de poder y relaciones estratégicas</i>	242

PREFACIO

Este libro nació de un desacuerdo entre amigos. Paul Rabinow, asistente al seminario impartido en 1979 por Hubert Dreyfus y John Searle —el cual se refería, entre otras cosas, a Michel Foucault— objetó la caracterización de Foucault como “estructuralista” típico. Tal objeción suscitó una discusión que condujo a la propuesta de un artículo conjunto. Era evidente, a medida que la discusión se prolongaba a lo largo del verano, que el “artículo” sería un libro corto. Se trata ahora de un libro de tamaño regular pero debería ser más largo.

Inicialmente iba a llamarse *Michel Foucault: del estructuralismo a la hermenéutica*. Pensábamos que Foucault había sido un tanto estructuralista en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*, pero que se había desplazado a una posición interpretativa en sus obras posteriores sobre las prisiones y la sexualidad. Un grupo de especialistas en literatura y filósofos, al que presentamos nuestras ideas, nos aseguró con gran convicción y sin discusión alguna que Foucault nunca había sido estructuralista y que odiaba la interpretación.

El segundo título de nuestro libro fue *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. En esta fase, argumentamos que si bien estrictamente hablando Foucault no había sido estructuralista, pensó que el estructuralismo era la posición más avanzada en las ciencias humanas. Sin embargo, él no practicaba las ciencias humanas; analizaba el discurso, como un ámbito autónomo desde el exterior. Esta vez andábamos por buen camino. Foucault nos dijo que el verdadero subtítulo de *El orden de las cosas* era *Una arqueología del estructuralismo*. Ahora el lío consistía en que si bien su lenguaje y enfoque estaban fuertemente influidos por la moda estructuralista en Francia, Foucault nunca postuló una teoría universal del discurso, sino que más bien intentó describir las formas históricas de las prácticas discursivas. Probamos el efecto de esta versión con Foucault y estuvo de acuerdo en que nunca fue estructuralista, pero que quizá no se resistió tanto como podía haberlo hecho a los avances seductores del vocabulario estructuralista.

Desde luego, aquí no se trataba solamente de una cuestión de vocabulario. Foucault no niega que a mediados de los años sesenta su trabajo se desvió del interés por las prácticas sociales que conforman tanto las instituciones como

los discursos, hacia un énfasis casi exclusivo en las prácticas lingüísticas. En el límite, tal enfoque condujo, por su propia lógica y contra el mejor juicio de Foucault, a una explicación objetiva de la manera regulada como el discurso se organiza, así mismo y también a las prácticas e instituciones sociales, y en un descuido de la manera como las propias prácticas discursivas se ven afectadas por las prácticas sociales en las que ellas mismas y el investigador se encuentran insertos. Esto es lo que llamamos la ilusión del discurso autónomo. Nuestra tesis consiste en que esta teoría de las prácticas discursivas es insostenible, y que en su obra posterior Foucault ha convertido en objeto de su análisis crítico al vocabulario estructuralista que engendró esta ilusión del discurso autónomo.

Una segunda tesis consistía en que así como Foucault nunca fue estructuralista, a pesar de haber sido tentado por el estructuralismo, del mismo modo estaba más allá de la hermenéutica, aun cuando era sensible a sus atractivos. Estábamos todavía sobre la pista. Resulta que Foucault planeaba escribir una "arqueología de la hermenéutica", el otro polo de las ciencias humanas. Fragmentos de este proyecto son evidentes en algunos de sus escritos sobre Nietzsche en este periodo. Foucault nunca se vio tentado por la búsqueda de significados profundos, pero influyeron en él tanto la lectura interpretativa de la historia del pensamiento occidental de Nietzsche —que revelaba que no había nada a lo que pudiera dársele una interpretación profunda, como las ideas de que, sin embargo, la locura, la muerte y el sexo subyacen al discurso y se resisten a la apropiación lingüística.

Argumentamos que el trabajo de Foucault en los setenta ha sido un esfuerzo sostenido y ampliamente exitoso por desarrollar un nuevo método. Tal método combina un tipo de análisis arqueológico que conserva el efecto distanciador del estructuralismo y una dimensión interpretativa que desarrolla la intuición hermenéutica de que el investigador siempre se encuentra situado y debe comprender el significado de sus prácticas culturales desde su interior. Al usar este método, Foucault es capaz de explicar la lógica de la pretensión del estructuralismo de ser una ciencia objetiva y también la manifiesta validez de la contra-tesis hermenéutica, según la cual las ciencias humanas sólo pueden proceder legítimamente mediante la comprensión del significado más profundo del sujeto y su tradición. Al usar este nuevo método, que denominamos analítica interpretativa, Foucault puede mostrar cómo los seres humanos se han convertido, en nuestra cultura, en el tipo de objetos y sujetos que el estructuralismo y la hermenéutica describen y analizan.

Sin duda el tema del poder es central en el diagnóstico que hace Foucault de nuestra situación actual. Sin embargo, como decimos en el texto, no es ésta una de las áreas más desarrolladas por él. En algunas discusiones Foucault estuvo de acuerdo en que su concepto de poder sigue siendo evasivo pero importante. Generosamente aceptó dar otro paso para remediar esta situación, ofreciéndonos un texto inédito sobre el poder, para que fuera incluido en este libro, por lo cual le estamos muy agradecidos.

Quisiéramos, además, dar las gracias a las muchas personas que nos proporcionaron atención y sugerencias generosas, en particular a quienes asistieron a nuestras reuniones en Berkeley.

Hubert Dreyfus agradece especialmente a David Hoy, Richard Rorty, Hans Sluga y, sobre todo, a Jane Rubin, su ayuda.

Paul Rabinow da las gracias especialmente a Daniel Defert, Lew Friedland, Martin Jay y Michael Meranze por la suya.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>AS</i>	<i>La arqueología del saber</i>
<i>HS</i>	<i>Historia de la sexualidad</i>
<i>NC</i>	<i>El nacimiento de la clínica</i>
<i>PC</i>	<i>Las palabras y las cosas</i>
<i>VC</i>	<i>Vigilar y castigar</i>

INTRODUCCIÓN

Este es un libro sobre cómo estudiar a los seres humanos y sobre lo que nos enseña tal estudio. Nuestra tesis es que los intentos modernos de mayor influencia para lograr esta comprensión —fenomenología, estructuralismo y hermenéutica— no han cumplido las expectativas que ellos mismos proclamaron. Michel Foucault ofrece, en nuestra opinión, elementos de un medio de comprensión alternativo que es poderoso y coherente. Sus obras, pensamos, representan el esfuerzo contemporáneo más importante para desarrollar un método para el estudio de los seres humanos y para diagnosticar la situación actual de nuestra sociedad. En este libro analizamos, cronológicamente, los escritos de Foucault para mostrar cómo ha buscado refinar sus instrumentos de análisis y afilar su intuición crítica de la sociedad moderna y de sus descontentos. Asimismo, intentamos ubicar el pensamiento de Foucault entre el de otros pensadores con quienes su enfoque tiene temas en común.

Foucault ha mostrado ampliamente que las biografías oficiales y las opiniones corrientemente admitidas de los intelectuales cimeros no conllevan ninguna verdad transparente. Más allá de los expedientes y de la autoconciencia de cualquier época están las prácticas históricas organizadas que hacen posible, dan significado y sitúan en un terreno político a estos monumentos del discurso oficial.

Los datos que contienen tales documentos oficiales son, con todo, relevantes y esenciales. Quizá el modo más irónico y eficiente (si no el mejor) de empezar un libro sobre Michel Foucault es simplemente reproducir el expediente biográfico impreso en la solapa de las traducciones al inglés de sus obras. Una reciente dice así:

Michel Foucault nació en Poitiers, Francia, en 1926. Ha sido catedrático en muchas universidades en todo el mundo y fue Director del Institut Français en Hamburgo y del Institut de Philosophie de la Faculté des Lettres en la Universidad de Clermont-Ferrand. Escribe con frecuencia en periódicos y revistas franceses y tiene una cátedra (Historia y Sistemas del Pensamiento) en la institución más prestigiosa de Francia, el Collège de France.

Además de su estudio clásico, *Historia de la Locura*, M. Foucault es autor de *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* y *Yo, Pierre Rivière*. Su último libro, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, fue publicado por Pantheon en 1978.

Esta noticia encomiástica publicitaria fue publicada en la contraportada de la traducción al inglés de la *Historia de la sexualidad*. Podríamos añadir que Foucault también ha publicado un ensayo introductorio, del tamaño de un libro, sobre el psicoanalista heideggeriano Ludwig Binswanger, un libro sobre el escritor surrealista Raymond Roussel y un libro corto sobre enfermedades mentales y psicología.

Volviéndonos de los expedientes al recibimiento oficial entre la alta *intelligentsia*, en una reseña de Clifford Geertz (profesor de ciencias sociales en el Instituto para Estudios Avanzados de Princeton) aparecida en *The New York Review of Books* el 26 de enero de 1978, leemos:

Michel Foucault irrumpió en la escena intelectual a principios de los setenta con su *Histoire de la Folie*; una historia no convencional pero todavía razonablemente reconocible, de la experiencia occidental de la locura. A partir de entonces se ha convertido en una especie de objeto imposible: un historiador no-histórico, un científico de las ciencias humanas antihumanista y un contraestructuralista estructuralista. Si a esto añadimos su estilo terso, impactante, que logra ser imperioso y dominado por la duda al mismo tiempo, además de un método que apoya el resumen general con el detalle excéntrico, el parecido de su obra con un dibujo de Escher —escaleras que suben a plataformas inferiores a ellas, puertas abiertas hacia afuera que conducen de nuevo al interior— es completo.

“No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable”, escribe en la introducción de su única obra puramente metodológica (*La arqueología del saber*), que es en su mayor parte una colección de rechazos a posiciones que él no sostiene, pero de las cuales considera probable que lo acusen los “mimos y saltimbanquis” de la vida intelectual. “Es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación”, afirma. “Que nos deje en paz cuando se trata de escribir”. Quienquiera que sea, o lo que sea, él es lo que le haría falta ser a cualquier sabio francés en la actualidad: evasivo.

Sin embargo (y en esto difiere de mucho de lo que ha tenido lugar en París desde la aparición del estructuralismo), la dificultad de su obra surge no sólo del interés por sí mismo y del deseo de fundar un culto intelectual al cual sólo pueden unirse los instruidos, sino de un pensamiento poderoso y genuinamente original. En tanto no pretende nada más que una Gran Renovación de las ciencias humanas, no es sorprendente que más de una vez sea oscuro, o que cuando consigue ser claro no sea menos desconcertante.

El expediente presenta los hechos esenciales, la reseña crítica nos los ubica. Ahora podemos ocuparnos de los libros de Foucault.

Centramos nuestro argumento en los problemas que aborda Foucault en sus obras. Nuestro libro no es una biografía, una psichistoria, una historia intelectual o un compendio del pensamiento de Foucault, aunque, desde luego, hay elementos de los dos últimos. Es una lectura de su obra que tiene en cuenta cierto conjunto de problemas, es decir, una interpretación. Hemos tomado de Foucault lo que es útil para enfocar y abordar tales problemas. Puesto que utilizamos la obra de Foucault para ayudarnos, no pretendemos abarcar en toda su extensión los temas que, en distintos momentos, han sido su objeto de estudio. Ello nos parece legítimo ya que es precisamente la manera como Foucault trata a los maestros pensadores del pasado.

Foucault piensa que el estudio de los seres humanos dio un giro decisivo al final del siglo dieciocho, cuando los seres humanos fueron interpretados como sujetos cognoscentes y, al mismo tiempo, objetos de su propio conocimiento. Esta interpretación kantiana define al "hombre". Kant introdujo la idea de que el hombre es ese ser único que se encuentra totalmente involucrado en la naturaleza (su cuerpo), en la sociedad (relaciones históricas, económicas y políticas) y en el lenguaje (su lengua materna), y que al mismo tiempo encuentra un fundamento firme para todos estos involucramientos en su actividad organizadora y dadora de significado. Seguiremos el análisis que hace Foucault de las diversas formas que tomó en los siguientes dos siglos esta problemática (llamada por Foucault en *Las palabras y las cosas* la analítica de la finitud).

Para poder situar a Foucault, es importante tener presente que en las dos últimas décadas las ciencias del hombre han estado divididas entre dos reacciones metodológicas extremas frente a la fenomenología, las cuales heredan pero buscan trascender la división kantiana de sujeto/objeto. Ambos enfoques intentan eliminar la concepción husserliana de un sujeto trascendental que confiere significado. El enfoque estructuralista intenta prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el descubrimiento de leyes objetivas que rigen toda la actividad humana. La posición opuesta, que recogemos bajo el rubro general de hermenéutica, abandona el intento de los fenomenólogos de comprender al hombre como un *sujeto* que confiere significado, pero intenta conservar el significado ubicándolo en las prácticas sociales y en los textos literarios producidos por él. Para triangular los movimientos de Foucault, es importante establecer con precisión las tres posiciones: estructuralismo, fenomenología y hermenéutica. /

Los estructuralistas intentan tratar científicamente la actividad humana encontrando elementos básicos (conceptos, acciones, clases de palabras) y las reglas o leyes mediante las cuales se combinan. Hay dos tipos de estructuralismo: el estructuralismo atomista, en el cual los elementos se especifican completamente al margen de su papel en un todo más extenso (por ejemplo, los elementos del cuento popular en Propp)¹ y el estructuralismo diacrónico u holista, en donde lo que cuenta como elemento *posible* se define al mar-

¹ Vladimir Ja. Propp, *Morphology of the Folktale*, The Hague, Mouton, 1958.

gen del sistema de elementos, pero lo que cuenta como elemento *real* es una función de todo el sistema de diferencias del cual el elemento dado es parte. Foucault, como veremos, distingue de manera explícita su método del estructuralismo atomista, por lo que compararemos y contrastaremos su método arqueológico con el método del estructuralismo holista con el cual tiene un parecido más cercano.

Lévi-Strauss enuncia tal método de manera sucinta:

El método que adoptamos [...] consta de las siguientes operaciones:

- 1) definir el fenómeno bajo estudio como una relación entre dos o más términos, reales o supuestos;
- 2) construir una *tabla de permutaciones posibles* entre estos términos;
- 3) tomar esta tabla como objeto general de análisis el cual, sólo en este nivel, puede producir conexiones necesarias, siendo el fenómeno considerado al principio sólo una combinación posible entre otras, cuyo *sistema completo* debe ser reconstruido con anterioridad.²

Todo depende de los criterios de individualización de los términos o elementos. Para los estructuralistas holistas, como Lévi-Strauss, todos los términos posibles deben definirse (identificarse) con independencia de cualquier sistema específico; el sistema específico de términos determina, entonces, cuáles términos posibles cuentan en realidad como elementos, esto es, el sistema proporciona la individualización de los elementos. Por ejemplo, para Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, crudo, cocido y podrido se identifican como tres elementos *posibles*; cada sistema *real* de elementos determina entonces cómo se individualizarán en ese sistema estos tres elementos posibles. Por ejemplo, pueden agruparse en oposiciones binarias tales como crudo *vs.* cocido y podrido, o crudo y podrido *vs.* cocido, o cada uno de los elementos puede valer por sí mismo.³

La fenomenología trascendental, tal como la define y practica Edmund Husserl, es diametralmente opuesta al estructuralismo. Acepta la tesis de que el hombre es totalmente objeto y totalmente sujeto, e investiga la actividad dadora de significado del ego trascendental, el cual otorga significado a todos los objetos incluido su propio cuerpo, su propia personalidad empírica y la cultura e historia que "constituye" como condiciones de su yo empírico.

La fenomenología trascendental de Husserl dio origen a un contramovimiento existencial conducido por Heidegger en Alemania y por Maurice Merleau-Ponty en Francia. Foucault estaba versado en el pensamiento de ambos fenomenólogos existenciales. En la Sorbonne escuchó a Merleau-Ponty exponer lo que más adelante llamó la fenomenología de la experiencia vivida. En sus conferencias y en su influyente libro, *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty intentaba mostrar que el cuerpo vivido, más que el ego trascendental, organiza la experiencia, y que el cuerpo, como conjunto

² Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 16 (cursivas nuestras).

³ Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Nueva York, Harper and Row, 1969.

integrado de habilidades, no podía ser sometido al tipo de análisis intelectualista en términos de reglas, desarrollado por Husserl. Foucault también estudió la reconsideración clásica de Heidegger de la fenomenología, *El ser y el tiempo*, y presentó con simpatía la ontología hermenéutica de Heidegger en su primer trabajo publicado, una larga introducción a un ensayo del psicoterapeuta heideggeriano Ludwig Binswanger.⁴

La fenomenología de Heidegger subraya la idea según la cual los sujetos humanos se conforman por medio de las prácticas histórico-culturales en las cuales se desarrollan. Tales prácticas forman un trasfondo que nunca puede mostrarse todo explícitamente, y, por tanto, no puede comprenderse en términos de las creencias de un sujeto que confiere significado. Las prácticas histórico-culturales contienen, con todo, un significado; encarnan un modo de comprender y de arreglárselas con las cosas, personas e instituciones. Heidegger llama a este significado que se encuentra en las prácticas, una interpretación y propone hacer patentes ciertas características generales de tal interpretación. En *El ser y el tiempo* llama hermenéutica a este método, que consiste en dar una interpretación de la interpretación encarnada en las prácticas cotidianas. El uso heideggeriano de este término se remonta a Schleiermacher para quien la hermenéutica significaba la interpretación del significado de los textos sagrados, y a Dilthey, quien aplicó el método interpretativo de Schleiermacher a la historia. Heidegger, mediante la generalización del trabajo de Dilthey y su desarrollo en un método general para la comprensión de los seres humanos, introdujo el término y el enfoque en el pensamiento contemporáneo.

De hecho, hay dos tipos distintos de investigación hermenéutica en *El ser y el tiempo*, que corresponden a las secciones I y II, y cada uno de ellos ha sido desarrollado por una de las dos escuelas de filósofos contemporáneos que llaman hermenéutico a su trabajo.

En la sección I, Heidegger elabora lo que llama "una interpretación del *Dasein* en su cotidianidad".⁵ Ahí establece el modo como el *Da sein* se interpreta a sí mismo en su actividad cotidiana. Esta "comprensión primordial" en nuestras prácticas y discurso cotidianos, la cual no es tomada en cuenta por los practicantes, pero que reconocerían si se les señalara, es objeto de gran parte de la investigación hermenéutica reciente. Harold Garfinkel, sociólogo,⁶ y Charles Taylor, científico político,⁷ se identifican explícitamente con este tipo de método hermenéutico. Una ramificación de este tipo de hermenéutica de la cotidianidad es la aplicación del mismo método a otras

⁴ Ludwig Binswanger, *Le Réve et l'Existence*, trad. Jacqueline Uerdeaux. Introducción y Notas de Michel Foucault, París, Desclée de Brouwer, 1955.

⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁶ Cfr. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1967.

⁷ Cfr. Charles Taylor, "Interpretation and Sciences of Man", en Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science*, Berkeley, University of California Press, 1979.

culturas (por ejemplo, el tipo de antropología de Clifford Geertz)⁸ o a otras épocas de nuestra cultura (la aplicación de Thomas Kuhn a la física aristotélica⁹ de lo que ahora explícitamente llama el método hermenéutico).

En la sección I de *El ser y el tiempo* Heidegger muestra que la comprensión en nuestras prácticas cotidianas es parcial y por tanto deformada. Tal limitación se corrige en la sección II, en la cual no toma la interpretación de la sección I en su valor nominal, sino que la ve como un ocultamiento motivado de la verdad. Heidegger lo expresa así:

[...] la forma de ser del "ser ahí" requiere de una exégesis ontológica que se ha propuesto por meta el exhibir los fenómenos en su originalidad, que se haga dueña del ser de este ente contra la tendencia peculiar del mismo al encubrimiento. Por eso para la interpretación cotidiana con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible de suyo, tiene constantemente el análisis existencial el carácter de algo violento.¹⁰

Heidegger sostiene haber descubierto que la verdad profunda encubierta por las prácticas cotidianas es la inquietante falta de fundamento de una forma de ser que es, por así decirlo, interpretación de principio a fin. Este "descubrimiento" es un caso de lo que Paul Ricoeur llamó la hermenéutica de la sospecha. Podría haberse encontrado que la verdad oculta subyacente era la lucha de clases, como lo revela Marx, o los vuelcos de la libido, como lo descubre Freud. En cualquiera de estos casos, alguna autoridad que ya ha visto la verdad debe guiar al participante engañado por sí mismo a verla también. (En *El ser y el tiempo*, esta autoridad se llama la voz de la conciencia). Asimismo, en cada caso, el individuo debe confirmar la verdad de esta interpretación profunda reconociéndola. Y puesto que en este caso la causa del sufrimiento son las defensas represivas, el efecto de enfrentar la verdad es una especie de liberación, ya sea la creciente flexibilidad que resulta del darse cuenta que nada está fundamentado y que no hay principios guía, como sostiene Heidegger, el poder desatado al advertir que la propia clase es explotada, o la madurez adquirida con el enfrentamiento de los secretos profundos de la propia sexualidad.

Hans-Georg Gadamer, en *Truth and Method* (Verdad y método),¹¹ confiere a la hermenéutica profunda una dirección más positiva como método para la reapropiación de una comprensión profunda del Ser, preservada en las prácticas lingüísticas tradicionales. Según Gadamer, nuestra única esperanza frente al nihilismo es la reinterpretación de esta verdad salvadora.

Foucault no tiene interés en rescatar la autointerpretación cotidiana inadvertida del hombre. Estaría de acuerdo con Nietzsche y la hermenéutica

⁸ Cfr. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Harper and Row, 1973.

⁹ Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. xiii. (*La tensión esencial*, México. Fondo de Cultura Económica, 1982).

¹⁰ Heidegger, *El ser y el tiempo*, cit. p. 339.

¹¹ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, Seabury Press, 1975.

de la sospecha en que tal interpretación sin duda elude lo que realmente sucede. Sin embargo, Foucault no cree que una verdad profunda oculta sea la causa de la falsa interpretación contenida en nuestra autocomprensión cotidiana. Aprehende todas estas posiciones junto con la de Gadamer en un nivel apropiado de abstracción cuando define comentario “como reaprehensión a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental” (PC, 362). Tal explicación de la interpretación, afirma “nos entrega a una tarea infinita [...porque] se apoya sobre este postulado de que la palabra es acto de ‘traducción’ [...] la Exégesis, que escucha [...] el Verbo de Dios, siempre secreto, siempre más allá de sí mismo” (NC, 11-12). Foucault rechaza este enfoque con la siguiente observación, “habíamos esperado en vano, durante siglos, la decisión de la Palabra” (NC, 12). Obviamente, la terminología en esta área es confusa y causa confusión. En nuestra discusión, clasificaremos los diversos tipos de interpretación o exégesis utilizando “hermenéutica” como un término neutral amplio, “comentario” para la recuperación de los sentidos y verdades de nuestras prácticas cotidianas o las de otras épocas o culturas y “la hermenéutica de la sospecha” para la búsqueda de una verdad profunda, encubierta a propósito.

Al seguir las estrategias cambiantes de Foucault para el estudio de los seres humanos, veremos que constantemente buscó ir más allá de las alternativas recién discutidas —las únicas alternativas que les quedan a quienes todavía intentan comprender a los seres humanos dentro de la problemática heredada del fracaso del marco humanista—; buscó evitar el análisis estructuralista que elimina por completo nociones de significado y las sustituye por un modelo formal del comportamiento humano como transformaciones gobernadas por reglas de elementos carentes de significado; procuró evitar el proyecto fenomenológico de reconstruir todo el significado a partir de la actividad dadora de significado de un sujeto trascendental, autónomo; y finalmente, intentó evitar el proyecto del comentario de descifrar el significado implícito de las prácticas sociales así como la extremación de la hermenéutica de un significado diferente y más profundo, del cual los actores sociales sólo se percatan de manera oscura.

Las primeras obras de Foucault (*Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*) se centran en el análisis de sistemas de instituciones y prácticas discursivas históricamente situados. Las prácticas discursivas se distinguen de los actos lingüísticos de la vida cotidiana. Foucault sólo se interesa en lo que llamaremos actos lingüísticos *serios*: lo que los expertos dicen cuando hablan como expertos. Además, restringe sus análisis a los actos lingüísticos serios en aquellas disciplinas “dudosas” que llegaron a llamarse ciencias humanas. En *La arqueología del saber*, busca purificar su análisis del discurso, abandonando temporalmente su análisis institucional. Argumenta que aquello a lo que puede aludirse como ciencias del hombre, puede tratarse como sistemas autónomos de discurso, pero nunca abandona su posición inicial de que las instituciones sociales influyen en las prácticas discursivas. En la *Arqueología*,

con todo, intenta mostrar que las ciencias humanas podrían analizarse como autónomas e internamente auto-reguladas. Por otra parte, propone tratar arqueológicamente los discursos de las ciencias humanas, esto es, evitar caer en discusiones sobre si lo que dicen es verdadero, o incluso sobre si sus enunciados tienen sentido. Más bien propone tratar todo lo que se dice en las ciencias humanas como "objeto-discursivo". Foucault aclara que su método arqueológico, en tanto debe permanecer neutral respecto a la verdad y significado de los sistemas discursivos que estudia, no es una teoría más sobre la relación de palabras y cosas. Sostiene, sin embargo, que es una teoría sobre el discurso —ortogonal a todas las disciplinas con sus conceptos aceptados, temas legitimados, objetos dados por sentado y estrategias preferidas, que producen tesis cuya verdad puede justificarse. Como él lo expresa, "he creído hablar desde el mismo lugar que esos discursos, y que al definir su espacio, situaría mi enfoque pero ahora debo reconocerlo: desde donde mostré que aquéllos hablaban sin decirlo, ya no puedo hablar yo mismo" (CE, 102).

Estrictamente hablando, Foucault nunca fue estructuralista o postestructuralista, y más adelante incluso se retracta de sus afirmaciones fuertes en la *Arqueología* según las cuales el discurso es un sistema gobernado por reglas similar al presentado por las diversas versiones del estructuralismo; y que es autónomo y referido a sí mismo, como afirmaban en ese momento los postestructuralistas. Sin embargo, es importante confrontar su posición en la *Arqueología* justamente porque comparte ciertos supuestos fundamentales con el enfoque estructuralista. Argumentaremos detalladamente que el proyecto de la *Arqueología* fracasa por dos razones. Primero, el poder causal atribuido a las reglas que gobiernan los sistemas discursivos es ininteligible y vuelve incomprensible el tipo de influencia que tienen las instituciones sociales —influencia que siempre ha estado en el centro de las preocupaciones de Foucault. Segundo, en la medida en que Foucault toma la arqueología como un fin en sí mismo, excluye la posibilidad de que sus análisis críticos se relacionen con sus preocupaciones sociales.

Frente a esta dificultad insuperable, donde el solo método de la *Arqueología* no le permite dedicarse al orden de problemas y preocupaciones que moldean su obra, Foucault pasó un tiempo repensando y reconstruyendo sus instrumentos intelectuales. Después de la *Arqueología* abandona claramente el intento de desarrollar una teoría del discurso, y utiliza la genealogía de Nietzsche como punto de partida para el desarrollo de un método que le permita tematizar la relación entre verdad, teoría y valores y las instituciones y prácticas sociales en las cuales emergen. Ello lo conduce a prestar más atención al poder y al cuerpo en su relación con las ciencias humanas. Sin embargo, el método arqueológico no es rechazado: Foucault sólo abandona el intento de desarrollar una teoría de sistemas de prácticas discursivas gobernados por reglas. Como técnica, la arqueología está al servicio de la genealogía. Como método para aislar objetos discursivos, sirve para distanciar y desfamiliarizar el discurso serio de las ciencias humanas. Esto, a su vez, le

permite plantear preguntas genealógicas: ¿Cómo se utilizan estos discursos? ¿Qué función desempeñan en la sociedad?

La *Arqueología* apareció en 1969. El siguiente libro de Foucault, *Vigilar y castigar*, apareció seis años después. Pretendemos argumentar que en este libro Foucault se concentra en las prácticas “carcelarias” que dieron origen a las ciencias del hombre y le dieron al hombre y a la sociedad una forma susceptible de análisis objetivo (arqueológico). Por tanto, muchos de los términos clave tales como, “gobierno”, “regular”, “transformación”, “elemento”, “regla”, “series”, “exterioridad” y “sistemas”, sobre los cuales gira la *Arqueología*, aparecen como red interpretativa generada por prácticas históricas específicas.

Asimismo, en *La historia de la sexualidad* (1977), Foucault cuestiona la creencia hermenéutica en un significado profundo, al trazar la emergencia de la confesión sexual, relacionándola con prácticas de dominación social. Muestra la importancia de prácticas confesionales tales como la psicoterapia o los procedimientos médicos, como lo revela el enorme crecimiento del interés en la psique en todos los ámbitos de la vida. Tales prácticas, supuestas reveladoras de un significado profundo accesible únicamente a una interpretación alegórica, infinita, producen el discurso múltiple de los “sujetos hablantes”. Creemos que Foucault deduce de esto que no podemos asumir simplemente la presencia de significados profundos por investigar sólo porque nuestra cultura así lo señala. Esto es únicamente otra manera de decir que la noción de significado profundo es una construcción cultural. Foucault ofrece, así, una demostración concreta de las dos dimensiones estratégicas de las prácticas totalizadoras en desarrollo, las cuales no sólo producen al hombre como objeto y sujeto, sino también de manera importante, ambas se preservan en nuestra sociedad objetivada, obsesionada con el significado.

Esta combinación le permite a Foucault desarrollar un diagnóstico general de nuestra situación cultural actual. Aísla e identifica la organización penetrante de nuestra sociedad como “poder-bio-técnico”. El biopoder es el ordenamiento creciente en todos los ámbitos con el pretexto de mejorar el bienestar del individuo y de la población. Para el genealogista, este orden dirigido por nadie y con todos cada vez más atrapados en él, cuyo único fin es el acrecentamiento del poder y del orden mismo, se revela como una estrategia.

Hay muchas otras maneras de leer nuestra historia y Foucault no es el primero en leerla de este modo. Se inscribe claramente en la línea de pensadores tales como Nietzsche, Weber, el último Heidegger y Adorno. Su contribución, con todo, consiste en una creciente sofisticación metodológica y un énfasis único en el cuerpo como lugar en donde se vinculan las prácticas sociales más insignificantes y locales con la organización en gran escala del poder.

Foucault combina la mejor reflexión filosófica con la atención escrupulosa al detalle empírico. No obstante, se mantiene de manera consciente frustantemente evasivo cuando se trata de capturar nuestra condición actual

en fórmulas generales, como el intento de Heidegger de definir la esencia de la tecnología como la postulación, ordenamiento y puesta a nuestra disposición de todos los entes. Pero Foucault es consistente con las consecuencias de su análisis, esto es, que tales generalidades son o bien vacías o pueden servir como justificación para promover justo aquello que Foucault quiere resistir. Una vez que se advierten la penetración, dispersión, confusión, contingencia y estratificación de nuestras prácticas sociales, también se advierte que cualquier intento de resumir lo que ocurre será inevitablemente una distorsión potencialmente peligrosa.

Asimismo, Foucault fastidia a muchos con su insistencia en un enfoque pragmático para toda la historiografía significativa. Dice que escribe la historia del presente, y nosotros llamamos analítica interpretativa al método que le permite hacerlo. Ello significa que mientras el análisis de nuestras prácticas actuales y de su desarrollo histórico es una demostración concreta, disciplinada, que podría ser la base de un programa de investigación, el diagnóstico de que la creciente organización de todo es el tema central de nuestro tiempo no es de ningún modo empíricamente demostrable, más bien surge como una interpretación. Tal interpretación resulta de preocupaciones pragmáticas y tiene un propósito pragmático, y por esa misma razón pueden debatirla otras interpretaciones originadas en otras preocupaciones.

Ahora podemos ver el sentido en que la obra de Foucault está y siempre ha estado más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Durante el periodo de la *Arqueología* su reducción del sujeto a una función del discurso y su intento de tratar el discurso serio como un sistema autónomo gobernado por leyes (aunque jamás pretendió encontrar leyes universales ahistóricas) lo condujo a decir que su método no era "enteramente ajeno a lo que se llama análisis estructural" (AS, 25 trad. mod.). Al abandonar la arqueología como proyecto teórico, sin embargo, Foucault no sólo se distancia del estructuralismo, sino que sitúa históricamente el proyecto estructuralista en un contexto de las prácticas cada vez más aislantes, ordenadoras, sistematizadoras de lo que llama la tecnología disciplinaria. Conserva, sin embargo, la técnica estructural de centrarse tanto en el discurso y en el hablante como objetos construidos, como paso necesario para liberarse de tomar los discursos y las prácticas de esta sociedad como simples expresiones del modo de ser de las cosas.

Antes de adoptar técnicas estructuralistas, en la introducción a un ensayo de Binswanger —su primera obra publicada—, Foucault se identifica claramente con la tradición de la ontología hermenéutica, cuyo origen es *El ser y el tiempo* de Heidegger. Sin embargo, a medida que se desarrolló su interés en los efectos sociales más que en el significado implícito de las prácticas cotidianas, Foucault simplemente abandonó las preocupaciones de la posición hermenéutica. Mediante la lectura de Nietzsche volvió, una vez más, a la necesidad y a los peligros del enfoque interpretativo. La genealogía de Nietzsche sobre la manera como el poder utiliza la ilusión de significado para promoverse le dio motivos suficientes para criticar la hermenéutica tanto en

su forma de comentario sobre la vida cotidiana como en su forma relacionada de exégesis profunda de lo encubierto por las prácticas cotidianas. Sin embargo, este mismo análisis genealógico condujo a Foucault a la posición que él llama *déchiffrement*. Esto viene a ser una comprensión de las prácticas sociales como poseedoras de una inteligibilidad radicalmente diferente de aquélla asequible a los actores, para quienes, según la explicación hermenéutica, las prácticas son superficialmente significativas, profundamente significativas o incluso profundamente carentes de significado.

Foucault desarrolló esta interpretación —y sostenemos que en ello radica su contribución más original, aun cuando no lo tematice como tal— señalando ejemplos convenidos sobre cómo debe organizarse un ámbito de actividad humana. Tales ejemplares, como los confesionarios cristianos y psicoanalíticos y el Panóptico de Jeremy Bentham, nos muestran de qué manera nuestra cultura intenta normalizar a los individuos a través de medios crecientemente racionalizados, convirtiéndolos en sujetos significativos y objetos dóciles. Ello permite explicar cómo el estudio de los seres humanos como sujetos y objetos es central para nuestra cultura, y por qué las técnicas actuales utilizadas en tal estudio —hermenéutica y estructuralismo— han resultado tan poderosas. Así, Foucault consigue tanto criticar como utilizar —de manera altamente original— los dos métodos dominantes disponibles para el estudio de los seres humanos.

I. LA ILUSIÓN DEL DISCURSO AUTÓNOMO

1. PRÁCTICAS Y DISCURSO EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE FOUCAULT

La historia de la locura

Historia de la locura (1961) empieza con una descripción de la marginación y el confinamiento de los leprosos en una vasta red de leprosarios diseminados durante la Edad Media en las afueras de las ciudades europeas.

Dentro de estos recintos, los leprosos se encontraban aislados del resto de los habitantes de las ciudades y, al mismo tiempo, lo suficientemente cerca como para ser observados. Su posición marginal —en la orilla, pero no más allá de ella— respondía a la aguda ambivalencia con la cual eran contemplados. Los leprosos eran considerados peligrosos y débiles; habían sido castigados por Dios, pero por la misma razón, eran recordatorios físicos y corporales del poder de Dios y del deber cristiano de la caridad.

De manera abrupta y dramática, los leprosarios de toda Europa se vaciaron al final de la Edad Media. Pero el lugar físico de separación social y conexión moral no iba a permanecer desocupado. Lo llenarían una y otra vez nuevos ocupantes, que portarían nuevos signos y anunciarían nuevas formas sociales. “Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual” (*HL* I, 18). Estos temas paralelos de exclusión espacial e integración cultural, que estructuran toda la *Historia de la locura*, están aprehendidos en las primeras páginas.

Foucault enlaza sus imágenes de leprosos misérrimos pero sagrados con descripciones, igualmente apremiantes, de la Nave de los Locos, *Narrenschiff*. Durante el Renacimiento, se embarcaba a los locos y se les enviaba a navegar por los ríos de Europa en busca de su cordura. Encerrado en su navío, el loco era “un prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas” (*HL* I, 26). En el Renacimiento, el loco empieza a hacer su aparición como figura cultural de gran interés, reemplazando a la muerte como centro de una preocupación profunda y penetrante sobre el orden y el sentido. Al principio, apareció como parte de un número mayor de distintos tipos agrupados: el loco, el bobo, el borracho, el libertino, el criminal, el apasionado.

El tema del desorden fue formulado en términos de exceso e irregularidad, no en términos de disfunción médica o corporal. El tratamiento que hace Foucault del nuevo contraste entre locura y razón ocupa una amplia sección de *Historia de la locura*. Este nuevo contenido cultural —razón y locura en la época clásica, salud y enfermedad mental en la nuestra— que cambia radicalmente en cada periodo y que parece consistir en una serie de aproximaciones a una condición ontológica inasible de alteridad pura, es el que yace en el centro del análisis de Foucault. Parece que Foucault pensó que existía “algo” como la locura pura, y que todas estas diferentes formas culturales la buscaban a tientas y la encubrían; pero más tarde abandonó esta concepción.

El análisis de Foucault de estas discontinuidades culturales se yuxtapone siempre a la descripción de una historia bastante más continua del confinamiento y la exclusión. El sentido cambia con cierta frecuencia, pero una continuidad duradera de la forma de lo que no puede llamarse más que poder es (y era) la contraparte de estos cambios dramáticos en las clasificaciones culturales. Es esta tensión, desplegada con significativos cambios de intensidad, la que atraviesa toda la obra de Foucault. La yuxtaposición simple de lo continuo y lo discontinuo, el poder y el discurso como pares paralelos, encuentra su expresión más clara en *Historia de la locura*. Pero las conexiones y los mecanismos específicos que ordenan el discurso y el poder permanecen sumamente indefinidos. Esta necesidad de especificación es el centro del interés de Foucault en sus libros posteriores, primero por el lado del discurso, luego por el lado del poder.

El siglo XVII marcó el cambio ya mencionado: del Renacimiento a la época clásica. De pronto los leprosarios de toda Europa se vacían de sus leprosos y se convierten en internados para los pobres. Foucault quiere comprender tanto las fuerzas sociales que estaban en juego en Europa y que produjeron una organización tan dramática de los pobres como el sistema de clasificación cultural de la época que agrupa a tanta gente en una sola categoría. ¿Por qué, se pregunta Foucault, en sólo unos cuantos meses de 1656 uno de cada cien habitantes de París fue encerrado?

Foucault aísla la fundación del Hôpital Général por parte del rey como un acontecimiento histórico principal. A primera vista, esta reagrupación de una serie de establecimientos y funciones de asistencia bajo un solo rubro parecería poco más que una reforma administrativa. Estos diversos establecimientos parisinos —uno era usado como arsenal, otro era una casa de retiro para veteranos del ejército— se entregan ahora al servicio de cuidar a los pobres, los locos, los desamparados. El decreto del rey disponía que todos los pobres, “de todos los sexos, lugares y edades, de cualquier calidad y nacimiento, y en cualquier estado en que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables” (HL I,81) tenían derecho a ser alimentados, hospedados, vestidos y en general atendidos. El rey nombra una nueva serie de administradores de alto nivel, cuya jurisdicción se extiende no solamente sobre los pobres confinados en los establecimien-

tos existentes, sino a toda la ciudad de París. El decreto confería un poder casi absoluto a estos administradores: “Tienen todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción, sobre todos los pobres de París, tanto dentro como fuera del Hôpital Général” (HL I, 81).

A pesar de que había doctores asignados para realizar visitas en los varios internados, Foucault subraya enfáticamente que éstos no eran primordialmente instituciones médicas. En ellos se juntaban los pobres y los rebeldes, los vagabundos y los locos. Foucault se empeña en señalar que el surgimiento repentino del “gran encierro” no debe entenderse como la confusa aparición precientífica de nuestros futuros hospitales mentales y clínicas médicas. Definitivamente, ni aquí ni en ningún otro lado relata Foucault la historia del progreso científico. Más bien, para él la historia es justo al revés: los primeros rastros de nuestras modernas ciencias humanas, médicas y psiquiátricas deben verse en los primeros movimientos importantes hacia el encierro social, hacia el aislamiento y la observación de categorías enteras de personas. Estas ciencias humanas desarrollarán más tarde sus métodos, refinarán sus conceptos y agudizarán sus defensas profesionales, pero seguirán operando dentro de instituciones de internamiento. Según Foucault, éstas desempeñan un papel cada vez más crucial en la especificación y articulación de la clasificación y el control de los seres humanos, pero no nos proporcionan una verdad cada vez más pura.

En *Historia de la locura* Foucault identifica explícitamente el establecimiento del Hôpital Général como política directa de la autoridad real. Lo considera como “una manifestación... del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época” (HL I, 82). Se identifican los actores, se da una explicación motivacional bastante directa de las acciones, y se señalan debidamente los efectos de ellas. En sus obras posteriores, Foucault rara vez será tan explícito respecto de las explicaciones causales de quién actúa y por qué; más adelante, se problematizarán y reconstruirán la dinámica social, estructural y política. No obstante, en *Historia de la locura*, lo que permanece a la deriva y sin explicación es solamente el contenido discontinuo de las transformaciones culturales. Foucault aborda explícitamente el aspecto institucional y de poder de las cosas. Explica, por ejemplo, que para 1676 el rey había extendido este sistema de internación y cuidado a toda Francia. En el momento de la Revolución Francesa había una gran profusión y variedad de estas instituciones de beneficencia en Francia y en otras partes del continente. Pero al principio, dice “debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad social, común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo XVII: es ella la que ha aislado de golpe esta categoría de gente destinada a poblar los lugares de internación” (HL I, 89-90). Surgieron una nueva forma de discurso y una nueva forma de institución social; así, “debió poseer una unidad que justificara su urgencia” (HL I, 89). Y en efecto la había. El gran encierro “organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes

de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias del constreñimiento" (*HL I*, 90).

Foucault enumera los imperativos que hicieron posible y necesaria la aparición de las casas de internamiento. Primero, estaba la necesidad de trabajo como un imperativo moral y social. La carta constitutiva del Hôpital destacaba los peligros de la ociosidad y la mendicidad para París. Con la aparición de formas de organización económica, se debilitaron los poderes de los gremios y se presentaron revueltas y trastornos sociales. Pero mientras que en épocas anteriores de gran desempleo la ciudad se protegía contra las bandas de vagabundos poniendo guardias en sus puertas, ahora establece casas de internamiento dentro de sus murallas. "El desocupado no será ya expulsado ni castigado; es sostenido con dinero de la nación, a costa de la pérdida de su libertad individual. Entre él y la sociedad se establece un sistema implícito de obligaciones: tiene el derecho a ser alimentado, pero debe aceptar el constreñimiento físico y moral de la internación" (*HL I*, 104).

Foucault explica de manera relativamente directa este nexo entre el bienestar del individuo (y de las poblaciones) y el control administrativo del Estado, como resultado de presiones económicas y sociales. Su análisis de las formas que tomó tal nexo y en particular del estilo cultural en el que se desplegó es sumamente original, pero no así la dimensión causal de su análisis. Dice: "La internación tiene en toda Europa el mismo sentido, por lo menos al principio. Es una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda" (*HL I*, 105). En sus obras posteriores, la periodización, la relativa importancia de estos imperativos socio-económicos, las relaciones complejas con la "sensibilidad de la época" y con el discurso científico, así como los mecanismos específicos de sus operaciones, serán problematizados y rara vez establecidos en términos tan directamente causales. No obstante, al menos la unidad temática de los intereses de Foucault es suficientemente clara.

Nuestras relaciones modernas con la locura surgieron abruptamente después de la Revolución Francesa. "No hay un psiquiatra, no hay un historiador que no se deje llevar, a principios del siglo XIX, por el mismo principio de indignación; en todas partes el mismo escándalo, la misma virtuosa reprobación" (*HL II*, 88). Tal indignación surge del hecho recién percibido de que se reunían locos y criminales en las mismas casas de internamiento. Evidentemente —o al menos para quienes poseían esta sensibilidad recién surgida—, esto era una terrible violación de las categorías. La separación moderna de los locos respecto de los criminales, los indigentes y los libertinos, y su incorporación en el ámbito de la medicina tiene su origen en una multitud de clamores de dolor humanitario escandalizados e indignados. Foucault afirma de inmediato que no se trataba de un simple avance del tratamiento humano de los otros, que progresaba bajo la guía de la ciencia. No;

“es en el fondo mismo del confinamiento donde nace el fenómeno; es a él al que hay que preguntar cuál es esa nueva conciencia de la locura” (HL II, 91). Aun cuando esto suene misterioso, Foucault presenta una explicación directa en dos niveles.

En primer lugar, hubo, por decirlo así, una causa eficiente. Fueron las protestas de la nobleza y la *intelligensia* “criminales” encarceladas las que llamaron la atención sobre la mezcla de locos y criminales. Exigían su separación de lo que les parecía una incompatible y repentina mezcla incongruente y promiscua de diferentes categorías de personas. No pedían la liberación de los locos, ni siquiera mejor trato para ellos. Exigían únicamente que no se mezclaran los criminales ordinarios con los locos, por miedo de que ellos también perdieran la razón antes de dejar las casas de internación. “La presencia de los locos aparece allí como una injusticia; pero *para los otros*” (HL II, 97).

En segundo lugar, ocurría una profunda reestructuración, tanto de la sensibilidad social como de las relaciones económicas. La pobreza, que había sido vista como vicio y peligro para el cuerpo social, ahora era vista como ventaja oculta pero esencial para la nación. Los pobres que estaban dispuestos a trabajar por salarios bajos y a consumir poco, constituían uno de los ingredientes esenciales de la riqueza de una nación. Se destaca la noción de población como un decisivo recurso económico y social que debía tomarse en cuenta para organizarlo y hacerlo productivo.

Foucault trata el tema de la población con más amplitud en varios de sus otros libros. En *Las palabras y las cosas*, el análisis del trabajo y de su cambiante organización discursiva en la época clásica y en nuestra actual Edad del Hombre, constituye aproximadamente un tercio del libro, junto con análisis paralelos de la vida y el lenguaje. En *Vigilar y castigar*, Foucault va más allá de su análisis de la estructura discursiva del trabajo y la población y ubica este análisis en el desarrollo cambiante de lo que ahora llama “bio-poder”. El bio-poder (véase el capítulo 6), nuestra forma moderna de poder, se caracteriza por la creciente organización de la población y el bienestar en aras del crecimiento de la fuerza y la productividad. En este análisis se restituye en lo discursivo y lo institucional, una relación compleja. Sin embargo, en su forma posterior se pone menos énfasis en el Estado y en el desarrollo del capitalismo, que Foucault da por sentados como parte esencial del asunto, y se presta más atención al señalamiento exacto del modo de funcionamiento de esta forma de poder a nivel local.

De ello se sigue que si la población era un componente potencial de la riqueza de la nación, entonces “craso error del confinamiento, y aberración económica” (HL II, 109). El confinamiento general tuvo que abolirse. Fue reemplazado por un confinamiento específico más científico y humano, donde se separaban de los locos, ciertas categorías de criminales (discutidas por Foucault en *Vigilar y castigar*. Se sentía ahora que los locos debían ser liberados de sus cadenas y jaulas y devueltos a la salud. Lo que Foucault llama la historia mítica de nuestra humanización progresiva del tratamiento de los

locos, oculta “debajo de los mitos mismos [...] una operación, o más bien una serie de operaciones que han organizado silenciosamente tanto el mundo de los asilos como los métodos de curación y la experiencia concreta de la locura” (HL II, 218). Foucault se concentra en los reformadores cuáqueros en Inglaterra, asociados con el nombre de Tuke, y en los médicos racionalistas en Francia, dirigidos por Pinel. Sus descripciones de las técnicas desarrolladas y de la estrategia general para el tratamiento de la locura utilizadas por estas dos escuelas se comparan a las que utilizaban los mismos grupos para el tratamiento de la conducta criminal.

La estrategia de los cuáqueros consistía en hacer que cada recluso o paciente se responsabilizara de su crimen o de su enfermedad. “Tuke ha creado un asilo donde se ha sustituido el terror libre de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad; el miedo ya no reina fuera de las puertas de la prisión, sino que va a actuar bajo los sellos de la conciencia” (HL II, 223). Se insistía en lograr que el paciente aceptara su propia culpabilidad y responsabilidad, lo cual entrañaba una compleja serie de arreglos institucionales. En el asilo había una jerarquía estructurada de relaciones, donde el lugar de los pacientes era el más bajo.

Puesto que el paciente era considerado responsable de su enfermedad, la intervención terapéutica bajo la forma de castigos se convirtió en un modo corriente de tratamiento. La meta de estas intervenciones era lograr que el paciente fuera consciente de su calidad de sujeto, responsable de sus propias acciones. Por ello, el sujeto, observado y castigado por sus guardianes, era llevado, mediante una serie de procedimientos cuidadosamente estructurados, a hacerse lo mismo a sí mismo. Una vez lograda esta internalización, sostiene la teoría, el paciente estaría curado. “El movimiento por el cual, objetivándose para el otro, el alienado recupera su libertad, es el mismo que encontramos también en el ‘Trabajo’ y en la ‘Consideración’” (HL II, 223-224).

En Francia, Pinel adoptó una postura paralela, aunque un tanto diferente hacia los locos. Para él, el asilo se convirtió en “un instrumento de uniformidad moral y de denuncia social. Se trata de hacer reinar, bajo las especies de lo universal, una moral” (HL II, 238-239). Debe lograrse que los locos vean que han transgredido los criterios éticos universales de humanidad. Deben ser guiados hacia una reafirmación de las normas sociales por medio de una serie de técnicas de readiestramiento, de alteración de la conciencia, de disciplina del cuerpo y de la psique.

Muchas de estas técnicas, incluyendo la extorsión sistemática de la confesión, desempeñan un papel central en la genealogía que Foucault hace del sujeto moderno, esbozada a grandes rasgos en *Historia de la sexualidad*. En efecto, todos estos temas recurrirán en las obras posteriores a Foucault —la constitución de los seres humanos como sujetos, el trato de los seres humanos como objetos, la relación entre castigo y vigilancia— y los retomaremos con más detalle en los capítulos 7, 8 y 9. En *Historia de la locura* Foucault aísla estos temas como desarrollos generales sociales y culturales ubicados

en instituciones específicas. En su obra posterior, Foucault dejará de poner el énfasis en el nivel de las instituciones *per se*, y buscará aislar e identificar un nivel de análisis debajo del umbral de la institución. Buscará mostrar que los conceptos mismos de sociedad, de cultura como concepción del mundo y de individuo (y no sólo los de locura, razón, ciencia) son, ellos mismos, producidos como parte de una transformación más vasta de las relaciones entre poder y discurso, que se ha venido preparando durante mucho tiempo.

En *Historia de la locura* la autonomía de las técnicas de Pinel se subordina a la importancia otorgada por Foucault a la figura del "personaje médico". Se aproxima gradualmente a Freud y a su énfasis en la relación paciente-médico y, por tanto, de manera natural interpreta en este sentido desarrollos previos; más adelante, verá en Freud una parte de una tendencia más larga. Sin embargo, la discusión sobre el personaje médico introduce otro tema fundamental en las obras posteriores de Foucault: la importancia central desempeñada por los practicantes y los sistemas del conocimiento de los seres humanos en el desarrollo de las estructuras de confinamiento y dominación en nuestra civilización. A través de la persona del médico, la locura se convierte en insania y se integra en el ámbito médico como objeto de investigación. "Con el nuevo estatuto del personaje médico es con lo que desaparece el sentido más profundo del confinamiento: la enfermedad mental, con las significaciones que ahora le atribuimos, se hace entonces posible" (*HL II*, 252).

Tanto los cuáqueros como los racionalistas franceses estaban de acuerdo sobre la importancia de la intervención médica. Para ambos, el médico se convirtió en la figura esencial del asilo. En primer lugar, tenía el poder de regular quién entraba al asilo y quién lo abandonaba. En segundo lugar, transformó el espacio interior del asilo en un espacio médico. En *Historia de la locura*, Foucault destaca la integridad moral de la figura del médico sobre su calidad de científico. Escribe: "La intervención del médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de *sabio* como el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo, sino como prudente ... como garantía jurídica y moral" (*HL II*, 253).

En sus obras posteriores, Foucault volverá a poner énfasis en la importancia del conocimiento del médico como base misma de su estatura moral. Desarrolla un análisis altamente sofisticado de las ciencias humanas, ciencias "dudosas" que jamás alcanzaron el nivel kuhniano de ciencia normal, y sus funciones políticas, sociales y culturales. Foucault argumentará que lo que tiene que ser enfocado y explicado es precisamente el hecho de que las ciencias humanas (y en particular las que se vinculan con la psiquiatría) han contribuido poco al conocimiento objetivo de los seres humanos y aun así han alcanzado gran importancia y poder en nuestra civilización. Cómo y por qué esta debilidad científica se convierte en un componente esencial del poder moderno, es un tema fundamental de las obras posteriores de Foucault. En *Historia de la locura*, con todo, Foucault minimiza y, en cierto

sentido, reduce la importancia y la función del conocimiento al decir: "Si el personaje médico puede aislar la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina; y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de esta dominación" (HL II, 254). Lo que aquí aparece como máscara será visto más adelante como parte de una construcción estratégica compleja, como un componente esencial de la dominación moderna.

En *Historia de la locura* Foucault traza el crecimiento del positivismo científico como una cobertura de la explicación real del poder para curar que se halla tras la objetividad —explicación que sólo se aclaró un siglo después con la obra de Freud. En el siglo XIX, los practicantes no tenían lugar en su sistema para una explicación de sus propios éxitos. "Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y en la práctica psiquiátrica del siglo XIX, de Pinel a Freud, sería preciso mostrar que esa objetividad es desde el principio una cosificación de orden mágico[...] Lo que se llama la práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea de los últimos años del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo" (HL II, 259-260).

Lo único que no podían explicar los positivistas era la efectividad de sus propias operaciones. Para Foucault, Freud representa el siguiente punto de transición importante en la zaga de la razón y la locura. Freud, en la explicación de Foucault, alcanzó su importancia al aislar y destacar, como objeto científico, la relación paciente-médico como componente esencial en el tratamiento de la enfermedad mental. "Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo[...] Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo" (HL II, 261-262). Al mismo tiempo que Freud le daba su verdadera importancia al lugar de operación del poder y efectividad del terapeuta, se le encubría con un nuevo mito: el del científicismo. La autoridad del psicoanalista no provenía de su ciencia, como Freud bien sabía.

Pero, según Foucault, aun la habilidad del psicoanalista para comprender la enfermedad mental se oscurece. "El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón" (HL II, 263). Foucault cierra la *Historia de la locura* con algunas referencias muy condensadas a una forma fundamental de alteridad que se encuentra fuera del alcance de la razón y de la ciencia y que de modo inexplicado parece otorgarles su posibilidad. Alude al "destello resplandeciente" de poetas como Artaud, Hölderlin y Nerval, quienes de algún modo escaparon de la "gigantesca reclusión moral" y vislumbraron esta experiencia fundamental de la sinrazón que nos atrae más allá de los límites de la sociedad. Foucault se pregunta si esta alteridad no es el principio de una "contestación radical" de la cultura occidental.

Esta referencia a una alteridad absoluta, que funda y elude la historia, pierde un poco su oscuridad cuando vemos el análisis posterior de lo que Foucault llama "el retroceso y el retorno al origen" en *Las palabras y las cosas*

(319-326). Foucault analiza esta búsqueda de una experiencia fundamental fuera de la historia pero que funda la historia como una de las formas esenciales del pensamiento moderno. Teniendo claramente presentes las primeras obras de Heidegger, muestra que este movimiento filosófico es característico de las formas más desarrolladas del pensamiento moderno y, sin embargo, está destinado a fracasar. En efecto, Foucault mismo busca ahora medios distintos que el recurso a un límite ontológico que nos define, pero que no es necesariamente inaccesible, para formular el problema de los límites del conocimiento del hombre de su propio ser, y, por tanto, de los límites y funciones de las ciencias humanas.

En *Historia de la locura* Foucault se asocia con aquellos raros pensadores excepcionales que vislumbraron la “empresa soberana de la sinrazón”. Más adelante, buscó fundamentar su análisis en el cuerpo, otorgándole un contenido concreto accesible públicamente a lo que quedaba de su tentación de encontrar la base ontológica de nuestras prácticas históricas. En *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, Foucault interpreta la búsqueda de una sexualidad inaccesible y secreta, más allá de las apariencias, no como un esfuerzo que persigue de manera correcta la verdad profunda de la condición humana, sino más bien como una construcción mítica del pensamiento moderno que desempeña un importante papel en nuestra forma contemporánea de saber/poder. Foucault abandona, pues, el proyecto —al que aún aspiran quienes sostienen que la hermenéutica de la sospecha es el método legítimo de las ciencias humanas— de enunciar un significado profundo detrás de las apariencias. Más bien, como veremos en detalle, ahora busca interpretar esas apariencias como un conjunto organizado de prácticas históricas, las cuales producen el contenido de las ciencias humanas. Sería sólo una pequeña distorsión del texto sustituir “locura” por “el Verbo de Dios” y aplicar la propia crítica de Foucault a la hermenéutica, a la que llama exégesis, a su sugerencia de que la locura es una profunda experiencia secreta de lo que es ser humano, oculta por la racionalidad y el discurso. Así la explicación de Foucault de la locura como alteridad profunda se acerca peligrosamente a “una exégesis que escucha, a través de los entredichos, de los símbolos, de las imágenes sensibles, a través de todo el aparato de la Revelación, la locura siempre secret(a), siempre más allá de si mism(a)” (NC 12).

Esta frase, extraída de su siguiente libro, *El nacimiento de la clínica*, muestra cuán rápido advirtió que su coqueteo con la profundidad hermenéutica formaba parte de la tradición humanista que buscaba superar y, como tal, era un callejón sin salida. En efecto, la mayor parte del análisis de *Historia de la locura* se refiere a prácticas públicamente asequibles y a sus efectos, no a orígenes ontológicos secretos, y el libro se habría fortalecido si se eliminara este recurso a la ontología. Pero antes de que retomara los temas más prometedores de la *Historia de la locura*, Foucault atravesó por un periodo de rechazo excesivo de la hermenéutica, del cual no salió hasta su obra de los años setenta.

La arqueología de la medicina

El excesivo rechazo metodológico de Foucault a la búsqueda de la verdad profunda más allá de la experiencia, lleva el sello de la ola estructuralista que recorrió Francia en los años sesenta. En su libro *El nacimiento de la clínica* (1963), que apareció dos años después del libro sobre la locura, Foucault se propone mostrar que “las figuras del saber y del lenguaje obedecen a la misma ley profunda” (NC, 279) —una estructura que subyace a las teorías, el discurso, las prácticas y la sensibilidad de una época, en la medida que contribuyen a una comprensión “científica” de lo que es ser humano.

Como puede suponerse, para Foucault esta estructura cambia de manera discontinua en ciertas coyunturas cruciales y, de manera aún más exclusiva que en *Historia de la locura*, se concentra en el “imborrable umbral cronológico” (NC, 274) entre la época clásica y la época moderna del hombre. No sorprenderá a nadie que esté familiarizado con las reflexiones francesas sobre la sociedad occidental, que esta “reestructuración repentina, radical” (NC) coincida con la Revolución francesa.

Foucault acepta la explicación corriente que da la profesión médica de las circunstancias y la importancia de esta ruptura, pero la reinterpreta completamente. La tesis oficial afirma que, con Bichat, la medicina rompió finalmente con la fantasía y la superstición y alcanzó la verdad objetiva sobre el cuerpo y sus enfermedades. Desde la perspectiva moderna de la percepción cuidadosa y la descripción neutral, las explicaciones médicas más antiguas no sólo parecen falsas, sino literalmente incomprensibles. ¿Qué sentido puede tener un reporte como el siguiente, con el cual Foucault empieza su libro?

Hacia mediados del siglo XVIII, Pomme cuidó y curó a una histérica haciéndola tomar “baños de diez a doce horas por día, durante diez meses completos”. Al término de esta cura contra el desecamiento del sistema nervioso y el calor que lo alimentaba, Pomme vio “porciones membranosas, parecidas a fragmentos de pergamino empapado[...] desprenderse con ligeros dolores y salir diariamente con la orina, desollarse a la vez el uréter del lado derecho y salir entero por la misma vía”. Lo mismo ocurrió “con los intestinos que, en otro momento, se despojaron de su túnica interna, la que vimos salir por el recto. El esófago, la tráquea y la lengua se habían desollado a su vez; y la enferma había arrojado diferentes piezas, ya por el vómito, ya por la expectoración” (NC, 1).

No sabemos si este reporte es empíricamente verdadero o falso; ni siquiera sabemos qué podría considerarse como confirmación del mismo.

La estrategia de Foucault consiste en tomar nuestra escandalizada comprensión de que ni siquiera sabemos lo que puede significar esta descripción, en un tiempo tomada seriamente como explicación objetiva, y convertirla en una crítica devastadora de nuestra complaciente suposición de que ahora, por fin, la ciencia médica conduce a la verdad objetiva. El meollo del método arqueológico —cuya importancia es tal para Foucault en esta etapa de su

obra que aparece en los títulos de tres libros— es que el arqueólogo ejerce sobre todo tipo de discurso y de saber, en especial sobre el nuestro, un distanciamiento de la verdad y del sentido análogo al que aplicamos naturalmente a las explicaciones médicas y a otras teorías de la época clásica. Pero el método arqueológico también tiene un lado positivo. Una vez que tratamos el lenguaje y las prácticas de una disciplina de otra época como meros objetos carentes de sentido, podemos acceder a un nivel de descripción que muestre que aquello que permanece incomprensible no carece de su propio orden sistemático. Médicos como Pomme, con sus extrañas descripciones, se encontraban gobernados de manera inadvertida por “códigos de conocimiento” (NC)¹² estructurales precisos. Y una vez que advertimos que la organización del saber médico en la época clásica poseía una estructura formal comprensible, podemos advertir que lo que consideramos como tesis verdaderas y significativas de la medicina moderna pueden igualmente tratarse como tesis gobernadas por estructuras arbitrarias similares.

Se tiene la impresión de que, por primera vez desde hace milenios, los médicos, libres al fin de teorías y de quimeras, han consentido en abordar para él mismo y en la pureza de una mirada, no prevenida, el objeto de su experiencia. Pero es menester volver al análisis: son las formas de visibilidad las que han cambiado; el nuevo espíritu médico del cual Bichat es, sin duda, el primer testigo absolutamente coherente, no debe inscribirse en el orden de las purificaciones psicológicas y epistemológicas; no es otra cosa que una reorganización sintáctica de la enfermedad (NC, 274).

Es importante advertir cuán alejado está Foucault en este momento de cualquier tipo de hermenéutica. En el prefacio de *El nacimiento de la clínica* crítica de manera explícita lo que llama comentario, lo cual incluye tanto la búsqueda del fundamento ontológico profundo, oculto por el discurso, como cualquier intento de resucitar la inteligibilidad perdida de una disciplina que fue tomada en serio de otra época. Kuhn, por ejemplo, señala que a primera vista la física aristotélica parece enigmática e implausible, pero en lugar de valerse de esto como cuña para reconsiderar nuestra certidumbre de que nuestra propia física por fin tiene sentido, Kuhn se propone hacer plausible a Aristóteles. Después de todo, observa Kuhn, las teorías de Aristóteles sobre biología o política habían sido “tan certeras como profundas”. La prueba del éxito de su recuperación hermenéutica del modo de percibir la naturaleza de Aristóteles, consiste en que “se desvaneció una

¹² Una observación hecha por Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, escrito tres años después del *Nacimiento de la clínica*, nos permite apreciar el alcance general y estructuralista de su noción de “código” “Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre sus órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” (PC, 5).

gran parte de la aparente absurdidad”.¹³ Nada podría estar más lejos del método de Foucault que tal intento de revivir el significado perdido dilatando su horizonte de inteligibilidad. Si seguimos esta línea de investigación, advierte Foucault, “estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya se ha dicho” (NC, 10).

Foucault se pregunta si no es posible sustituir el comentario por el “análisis estructural” (NC, 12). Promete demostrar en su “arqueología de la percepción médica” que es posible otro enfoque que no intente encontrar el sentido profundo o la verdad esencial de un discurso, añadiéndole otro discurso. “No pretende apoyarse ni en la conciencia actual de los clínicos, ni siquiera en la repetición de lo que en otro tiempo ellos pudieron decir” (NC, 10). Quiere mostrar que el discurso, la práctica y la experiencia médicos pueden volverse inteligibles de otra manera, a saber, mostrando que poseen una estructura sistemática.

Pero aquí no se trata sino del dominio de la medicina y de la manera como se ha estructurado en algunos años el conocimiento singular del individuo enfermo. Para que la experiencia clínica fuera posible como forma de conocimiento, ha sido menester toda una reorganización del campo hospitalario, una definición nueva del estatuto del enfermo en la sociedad y la instauración de una cierta relación entre la asistencia y la experiencia, el auxilio y el saber; se ha debido envolver al enfermo en un espacio colectivo y homogéneo [...]

Esta estructura, en la cual se articulan el espacio, el lenguaje y la muerte —lo que se llama, en definitiva, el método anatomoclínico—, constituye la condición histórica de una medicina que se da y que nosotros recibimos como positiva (NC, 275-276).

Al usar este método advertimos que cuando la estructura clásica de la medicina dio lugar repentinamente a la estructura moderna de la percepción clínica, lo que cambió de manera esencial no fue el contenido semántico sino la forma sintáctica. “Las imágenes del dolor no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado; han sido distribuidas de nuevo en el espacio donde se cruzan los cuerpos y las miradas. Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje” (NC, 3).

En *El nacimiento de la clínica*, Foucault se aparta de su estudio de las prácticas sociales que intentan explicar y controlar la profunda experiencia subjetiva universal de la locura, para examinar aquellas prácticas que permiten que los seres humanos se traten a sí mismos como objetos, en el sentido más puro. Ahora, en lugar de ver el discurso y las prácticas como intentos de sistematizar los alcances más profundos e inaccesibles de la experiencia humana, Foucault, de acuerdo con el giro dado desde un tipo de hermenéutica hacia una especie de estructuralismo, se vuelve al análisis del cuerpo como

¹³ Kuhn, *Essential Tension*, pp. xi, xii, xiii. [*La tensión esencial*, pp. 11-12.]

un cadáver que yace frente a la mirada del médico, cuya solidez, semejante a la de una cosa, no dejar lugar alguno para la búsqueda de un significado escondido.

Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia[...] sino en la apertura de su propia supresión; de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías [...] de la integración de la muerte en el pensamiento médico ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo (NC, 276).

El nacimiento de la clínica, con su intento de encontrar la estructura muda que sostiene prácticas, discurso, experiencia perceptiva (la mirada), así como el sujeto del conocimiento y sus objetos, representa el impulso más extremo de Foucault hacia el estructuralismo. Sin embargo, a pesar de ser "incapaz de evitar un recurso frecuente el análisis estructural" (AS, 27), Foucault nunca fue realmente estructuralista ni siquiera en este momento. No buscaba estructuras *atemporales*, sino "condiciones históricas de posibilidad" (NC, 15, cursivas nuestras). Pero en el libro de la clínica sí sostiene que la arqueología podría descubrir "estructuras profundas" (NC) subyacentes en la medicina o acaso en cualquier otra disciplina sería que estudie a los seres humanos.

2. LA ARQUEOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Al terminar su historia de la locura y su arqueología de la práctica y el discurso médicos, Foucault contaba con diversas opciones metodológicas y diversos dominios de estudio posibles. Hubiera podido proseguir con el estudio del significado de las prácticas discursivas y su dependencia relativa respecto de las instituciones sociales —el tipo de historia emprendido en *Historia de la locura* y al que regresaría más adelante—, o bien hubiera podido desarrollar el enfoque arqueológico de *El nacimiento de la clínica*, el cual buscaba evitar la cuestión del sentido poniendo énfasis en las condiciones estructurales de posibilidad tanto de la práctica como del discurso. En cualquier caso, para hacer justicia a los importantes descubrimientos metodológicos realizados en ambos libros, hubiera tenido que depurar su método limitando las tesis planteadas en ellos. Hubiera podido seguir con sus intuiciones estructuralistas sobre la futilidad de buscar significados ontológicos profundos, extendiendo el análisis de las prácticas históricas subyacentes al lenguaje y a las instituciones contenido en el libro sobre la locura, eliminando a la vez sus pretensiones ontológicas; o también a partir de una autocrítica de los análisis expuestos en *Historia de la locura*, los cuales muestran estrategias de control a largo plazo que condicionan y utilizan los métodos y resultados obtenidos por las ciencias “objetivas” del hombre, hubiera podido desarrollar la descripción arqueológica de *El nacimiento de la clínica*, restringiendo sus objetivos cuasi estructuralistas. En lugar de buscar un código capaz de contener y justificar el conjunto de las prácticas sociales, políticas, institucionales y discursivas, hubiera podido limitar su método arqueológico a un intento más plausible (aunque insostenible, en último análisis) de descubrir las reglas estructurales que rigen exclusivamente al discurso.

De hecho, Foucault eligió esta última opción. Influida por el entusiasmo estructuralista de París, se propuso depurar y retener sólo aquellos aspectos formales de su obra que ahora nos parecen, al igual que a él mismo, los más discutibles. Es decir, decidió moderar su interés en las instituciones sociales para concentrarse casi exclusivamente en el discurso, su autonomía y transformaciones discontinuas. En el resto de esta parte analizaremos y luego criticaremos este intento por divorciar al máximo el discurso de su contexto social y por descubrir las reglas de su autorregulación.

Al limitar su método al análisis del discurso, Foucault amplió su campo de investigación hasta cubrir las principales ciencias del hombre. Se trataba de una extensión natural, pues siempre se interesó en el modo como los seres humanos buscan conocerse en nuestra cultura. En un primer momento, Foucault intentó comprender cómo se esforzaba la civilización occidental por considerar y darle sentido a aquello que se presenta como radicalmente “otro” en el hombre; ahora, se volvía hacia los sistemas de autocomprensión, generados por el pensamiento occidental a través de la reflexión sobre aquellos aspectos de los seres humanos a los que tenía más fácil acceso. En general, estos aspectos pueden clasificarse como lo social, el individuo concreto y los significados compartidos. En la clasificación de Foucault, estos aspectos

se transforman en el estudio de las diversas disciplinas que se han ocupado del trabajo, la vida y el lenguaje. Éstos constituyen el objeto de su libro *Las palabras y las cosas* (1966).

Para Foucault, como para muchos intelectuales franceses de la época, la comprensión de los seres humanos había llegado a un momento crucial. Parecía que el estudio del hombre, después de algunos avances que en resumidas cuentas no demostraron estar a la altura de lo que prometían, había encontrado por fin un programa que podía llevarse a cabo. Parecía que los proyectos estructuralistas de Lévi-Strauss, Lacan y Chomsky habían abierto un dominio de análisis formal que cualquiera podía seguir con provecho, con tal que supiera liberarse de los prejuicios tradicionales. *Las palabras y las cosas*, subtitulada *Una arqueología de las ciencias humanas* (cuyo título original era *La arqueología del estructuralismo*) es precisamente un intento de prolongar tales disciplinas estructuralistas, determinando "las posibilidades y los derechos, las condiciones y los límites, de una formalización justificada" (PC, 370).

La arqueología de las ciencias humanas aplica y depura el método desarrollado en la arqueología de la conciencia médica. Intenta estudiar la estructura de los discursos de las diversas disciplinas que pretenden enunciar teorías de la sociedad, de los individuos y del lenguaje. Como dice Foucault: "Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico [...] han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto" (PC, 7). Con este fin, Foucault introduce su célebre pero efímera noción de *episteme*, la cual definió más tarde como sigue:

Por *episteme* se entiende [...] el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados [...] La *episteme* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas (AS, 322-323).

Con el fin de llevar a cabo esta empresa, Foucault se esforzó por aislar y describir los sistemas epistémicos subyacentes en tres grandes épocas del pensamiento occidental, llamadas convencionalmente: Renacimiento, época clásica y modernidad. El nivel de su análisis arqueológico le permite caracterizarlas de modo nuevo y revelador. Después de una exposición breve y aguda de la semejanza como principio organizador básico del Renacimiento, Foucault consagra gran parte de *Las palabras y las cosas* a un análisis detallado de la *episteme* en la época clásica, centrado en la relación entre represen-

tación y *mathesis*. Sólo sobre esta base está dispuesto a pensar la modernidad. Este método arqueológico le permite caracterizar la modernidad como la Edad del hombre y mostrar que el "hombre" es un tipo especial de sujeto total y objeto total de su propio conocimiento, lo que confiere a las ciencias humanas una estructura particularmente tortuosa y en última instancia neutralizante.

En los siguientes tres capítulos resumiremos la fascinante explicación de Foucault de la época clásica, sólo en la medida en que proporciona un contraste necesario para su análisis de la modernidad. Después intentaremos exponer su crucialmente importante y sumamente condensada explicación así como las estrategias intelectualmente poderosas, pero en última instancia contraproducentes, que el hombre ha intentado utilizar para comprenderse a sí mismo. Por último, examinaremos en detalle las reflexiones metodológicas de Foucault sobre sus primeros libros, y argumentaremos que, aun cuando su metateoría sobre las teorías occidentales de los seres humanos lo libera de las dificultades correctamente diagnosticadas por él en las ciencias del hombre, se ve, sin embargo, atrapado en el mismo tipo de intrincados *impasses* que nos enseñó a reconocer. Sólo entonces nos encontraremos en posibilidad de apreciar el papel nuevo y fructífero que Foucault asigna a la arqueología en sus obras subsecuentes.

El surgimiento de la representación en la época clásica

En todo caso, es posible definir la episteme clásica, en su disposición más general, por el sistema articulado de una mathesis, de una taxonomía y de un análisis genético. Las ciencias llevan siempre consigo el proyecto, aun cuando sea lejano, de una puesta exhaustiva en orden; señalan siempre también hacia el descubrimiento de los elementos simples y de su composición progresiva; y en su medio, son un cuadro, presentación de los conocimientos en un sistema contemporáneo de sí mismo. Por lo que se refiere a los grandes debates que han ocupado la opinión, se alojan en forma muy natural en los pliegues de esta organización (PC, 80-81).

Según Foucault, la época clásica se propuso el proyecto de construir un método universal de análisis, el cual produciría una certeza perfecta mediante el ordenamiento perfecto de las representaciones y los signos para reflejar el orden del mundo, el orden del ser, ya que el ser, en la época clásica, poseía un orden universal. El cuadro era el lugar donde podía desplegarse este ordenamiento. Ahí, el método universal de análisis podía exponer de manera clara y progresiva las representaciones que nos proporcionarían la imagen del verdadero orden del mundo. Las ciencias particulares se ubicaron en este cuadro, pero es la posibilidad de ese cuadro lo que define las estructuras más generales de la *episteme*.

Foucault señala a Descartes como figura emblemática que buscó la certeza mediante la búsqueda de un método que la garantizara. La comparación y

el orden se vuelven los términos claves. La comparación se convierte en un método con pretensiones de universalización cuya base consiste en encontrar las naturalezas simples en el objeto analizado y en construir posteriormente a partir de éstas. Si los simples se aíslan de manera correcta y el método de construcción es seguro, entonces es posible progresar de lo más simple a lo más complejo con una certidumbre perfecta. Establecemos una serie donde el primer término es una naturaleza que intuimos independientemente de cualquier otra naturaleza. De este modo, todas las cuestiones de identidad y diferencia pueden reducirse, mediante el uso del método, a cuestiones de orden. “Y justo en esto consiste el método y su ‘progreso’: en remitir toda medida (toda determinación por igualdad o desigualdad) a una puesta en serie que, a partir de lo simple, haga aparecer las diferencias como grados de complejidad” (PC, 60). El ordenamiento correcto de los elementos, de lo simple a lo complejo, en una progresión graduada, se vuelve crucial. Esta es una operación de método, el método de análisis. Si se lleva a cabo correctamente, se alcanza la certeza perfecta.

El instrumento clave que permitirá al método de análisis producir el ordenamiento cierto de las cosas en un cuadro es el signo: “Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe mostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas” (PC, 68).

En la época clásica, el hombre no era *el* constructor, *el* artífice —Dios— pero en tanto que lugar de clarificación, era *un* artífice. Había un mundo creado por Dios, existente por sí mismo. Esto lo hacía, como hemos visto, por medio de ideas claras y ciertas. La clave estaba en que el instrumento de la representación era confiable y transparente. El papel del pensador era dar una descripción artificial del orden preexistente. No creaba el mundo, ni siquiera las representaciones. Construía un lenguaje artificial, un ordenamiento convencional de signos. Pero no era el hombre quien les confería significado. Esto es lo que Foucault quiere decir cuando afirma que no había teoría de la significación en la época clásica. El hombre aclaraba, pero no creaba; no era una fuente trascendental de significación. De ahí que si preguntáramos cuál era la actividad especial del sujeto —el “yo pienso”— tendríamos la respuesta relativamente trivial de que era la tendencia a lograr claridad en los conceptos.

Hay, pues, un vínculo entre naturaleza y naturaleza humana. Esta última desempeña un papel especial en relación con la naturaleza, cuyo eje es la actividad humana de conocimiento: “en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos” (PC, 302). Lo que las vincula es el poder del discurso. La representación y el ser están unidos en el discurso, esto es, en el lenguaje en la medida en que representa. Pero de ahí se sigue, por tanto, que “el lenguaje clásico como *discurso común* de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza

y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería 'la ciencia del hombre'. En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues se anudaban en él la representación y el ser" (PC, 303). Puesto que se daba por sentado que el lenguaje por su misma naturaleza permitía una representación adecuada, el papel de los seres humanos en el establecimiento de relaciones entre representaciones y cosas no podía problematizarse.

Esto mismo puede decirse de otro modo: no podía representarse la actividad de los seres humanos en la construcción del cuadro; no había lugar para ella en el cuadro. Puesto que, de hecho, un ser real construía el cuadro, debería haber un lugar para él. Había un lugar para el sujeto cognoscente como animal racional, con un lugar superior en la jerarquía de Dios, pero no para el autor de la representación como tal: el hombre en tanto que ser particular y diferente, en tanto que sujeto ordenador, no podía ubicarse en el interior del cuadro que él mismo organizaba. Lo único que le interesa a Foucault es la sistematización de los enunciados reales de una época dada, y según él la época clásica no dispone de ningún lugar para el hombre en su doble función de sujeto ordenador y objeto ordenado. El hombre no puede entrar en la configuración clásica sin que el esquema sufra una transformación radical.

Para Foucault, la época de la representación puede resumirse en un análisis de lo que puede o no puede figurar en un cuadro cuando se intenta representar la comprensión del ser durante la época clásica. *Las palabras y las cosas* se abre con una densa descripción de *Las Meninas*, una pintura de Velázquez (1656). Foucault la interpreta en términos de representación y sujeto, emblema de su relato en *Las palabras y las cosas*. Su explicación de la pintura sirve para tematizar la estructura del conocimiento en la época clásica así como en el período que sigue, la época del hombre. El análisis de Foucault del cuadro muestra de qué modo están representados todos los temas propios de la concepción clásica de la representación. Como veremos, el método arqueológico que utiliza no da cuenta de las inestabilidades que no aparecen explícitamente en el discurso de la época; sin embargo, Foucault ofrece algunas indicaciones —que desarrolla más adelante en el libro— sobre la manera como las inestabilidades de la época dejan ya presagiar la aparición del hombre.

Sigamos a Foucault en su interpretación de *Las Meninas*:

El pintor está ligeramente alejado del cuadro. Lanza una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada. El brazo que sostiene el pincel está replegado sobre la izquierda, en dirección de la paleta; está, por un momento, inmóvil entre la tela y los colores. Esta mano hábil depende de la vista; y la vista, a su vez, descansa sobre el gesto suspendido. Entre la fina punta del pincel y el acero de la mirada, el espectáculo va a desplegar su volumen. (PC, 13).

Vemos al pintor representado en un momento congelado, mientras se retira de su obra y contempla su modelo. Si estuviera realmente pintando, desaparecería detrás del marco de la gran tela sobre la cual trabaja. Pero, tal y como está representado, no está trabajando: está captado entre pince-ladas, haciéndolo visible a nuestra mirada de espectadores. "Puede vérselo ahora, en un momento de detención, en el centro neutro de esta oscilación [...] como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se le representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles" (PC, 13).

En la pintura, el pintor observa un espacio en cuyo interior nos encontramos, como espectadores. No podemos estar seguros de qué es lo que pinta, ya que su tela nos da la espalda. Sin embargo, la estructura de la obra es tal que nos fija en la mirada del pintor y nos vincula al cuadro, pues somos nosotros a quienes el pintor parece observar. "En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor". Sin embargo, "el pintor sólo dirige la mirada hacia nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto. Nosotros, los espectadores, somos una añadidura" (PC, 14). Es claro que ocupamos el lugar que el modelo del pintor debe también ocupar.

"En el momento en que colocan al espectador en el campo visual del pintor, sus ojos lo apresan, lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio, le toman su especie luminosa y visible y la proyectan sobre la superficie inaccesible de la tela vuelta" (PC, 14). Modelo y espectador coinciden: "en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar" (PC, 14).

Puesto que no podemos ver lo que hay en la tela, no podemos decir con certeza quién ocupa el lugar del modelo. Ello impide que se fije la oscilación de las miradas. "En realidad, el pintor fija un lugar que no cesa de cambiar de un momento a otro; cambia de contenido, de forma, de rostro, de identidad" (PC, 15). Todos estos elementos —Velázquez pintado, el modelo observado, el espectador que contempla el conjunto como un cuadro— participan de la misma relación, la cual se hace posible y necesaria en virtud de la organización inestable y evasiva del cuadro.

La luz constituye otro factor importante. Penetra en el cuarto por una ventana situada a la izquierda, iluminando la escena, los cuadros colgados en la pared y probablemente la tela sobre la que trabaja el pintor. "Esta ventana extrema, parcial, apenas indicada, libera una luz completa y mixta que sirve de lugar común a la representación [...] es una luz que hace visible toda la representación" (PC, 15-16). Vemos la iluminación pero no su fuente, ésta se encuentra fuera del cuadro. Como tal, "es un lugar común en el cuadro y en lo que éste tiene de exterior" (PC, 19). Evidentemente, se trata de la luz de la Ilustración, la cual instaura un espacio en el que los objetos y las representaciones se corresponden. Para los pensadores ilustrados, "la luz, anterior a toda mirada, era el elemento de lo ideal, el lugar de origen, imposible de designar, donde las cosas eran adecuadas a su esencia y la forma

por la cual la alcanzaban a través de la geometría de los cuerpos; llegado a su perfección, el acto de ver se reabsorbía en la figura sin curva ni duración de la luz" (NC, 7).

Sobre el muro que constituye el fondo de la pieza, vemos una serie de cuadros casi enteramente ocultos por la sombra. Hay, sin embargo, una excepción que se destaca y brilla con un resplandor singular. No es un cuadro, sino un espejo. Todos los cuadros en *Las meninas* están oscurecidos para nosotros, ya sea por su posición o por su falta de luz. Sólo el espejo parece revelar lo que representa: "De todas las representaciones que representa el cuadro, es la única visible; pero nadie la ve" (PC, 16). El pintor tiene la mirada puesta en otra parte; los otros personajes del cuadro también están vueltos hacia lo que pasa delante, hacia nosotros, o al menos no miran en la dirección que les permitiría ver el espejo.

Por las convenciones de la pintura holandesa de la época, el espejo debería revelar, en una perspectiva distorsionada, los contenidos del cuadro en el cual figura. Pero esto no es lo que hace aquí; de hecho, no revela nada de lo que está representado en el cuadro. "Al fondo de la habitación, ignorado por todos, el espejo inesperado hace resplandecer las figuras que mira el pintor...; pero también a las figuras que ven al pintor" (PC, 18). Foucault dice que el espejo proporciona "una metátesis de la visibilidad" al hacer entrar en el cuadro una representación de las figuras que el pintor está pintando.

Lo que vemos en el espejo es la imagen de dos personajes, el rey Felipe IV y su esposa Mariana. Son ellos los modelos que el pintor está pintando. Pueden ocupar, y de hecho lo hacen, ese lugar ante el pintor. Pero se trata de un truco, ya que también nosotros, como espectadores, ocupamos ese lugar. El espejo también debería reflejarnos, pero; desde luego, no puede hacerlo.

Al lado del espejo, en el cuadro, hay una puerta ligeramente iluminada, en cuyo recuadro se destaca la alta silueta de un hombre. Se le ve de perfil y parece que acaba de llegar. Se nos muestra observando la escena que se desarrolla en el cuadro, contemplando a la vez las figuras representadas y los modelos que el artista está pintando. Es claro que es una representación del espectador. Como lo dice Foucault, de manera elíptica: "pudiera ser que él también estuviera, hace un momento, en la parte delantera de la escena, en la región invisible que contemplan todos los ojos del cuadro. Lo mismo que las imágenes que se perciben en el fondo del espejo, sería posible que él fuera un emisario de este espacio evidente y oculto" (PC, 20). La función espectadora, la cual no está representada en el espejo, se coloca junto a él —el espectador de paso, observando con igual interés el lugar que retiene la atención del pintor y todas las otras figuras del cuadro.

Tal lugar es importante, sobre todo en virtud de la triple función que cumple en el cuadro. "En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones 'de vista' se confunden en un punto exterior al

cuadro" (PC, 23). Este punto es ideal; de otro modo estaría completamente saturado; pero es también real porque constituye el lugar que ocupa efectivamente el espectador. De cualquier forma, "esta realidad es proyectada al interior del cuadro —proyectada y difractada en tres figuras que corresponden a las tres funciones de este punto ideal y real. Son: a la izquierda, el pintor con su paleta en la mano [y sus ojos sobre el modelo] (autorretrato del autor del cuadro); a la derecha el visitante, con un pie en el escalón, dispuesto a entrar en la habitación ... por fin, en el centro, el reflejo del rey y de la reina, engalanados, inmóviles, en la actitud de modelos pacientes en el acto de mirar a aquellos que los miran (PC, 24).

Obviamente, como lo interpreta Foucault, el tema de *Las Meninas* es la representación. Lo que esta obra representa es el mundo de las representaciones desplegado de una manera ordenada sobre un cuadro, en este caso, en la propia tela. Lo que está representado son las funciones de la representación. Lo que no está representado es un sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y las transforma en objetos para sí mismo. Según Foucault, este sujeto surgirá con el surgimiento del hombre, con Kant. La diferencia crucial que se debe advertir es que el soberano de la época clásica es un modelo. Pero ser un modelo es ser el centro de atención, y sólo incidentalmente (tan accidental como la imagen atrapada en el espejo) ser el objeto de la representación. Del mismo modo, es un espectador que se representa la escena sin identificarse con este papel de espectador. Así, no es esencialmente ni el objeto pasivo del cuadro ni el observador de su mundo. Finalmente, tampoco es el pintor que organizó y, en último término, pintó la escena.

En *Las Meninas* los aspectos de la representación —tema del cuadro— han sido dispersados en tres figuras distintas. Las representaciones de tales figuras están ellas mismas dispersas en el espacio del cuadro. Estos aspectos son la producción de la representación (el pintor), el objeto representado (los modelos y sus miradas) y la observación de la representación (el espectador). Cada una de estas funciones pudo ser y fue representada por Velázquez. Esta dispersión de la representación es necesaria para que todas estas funciones puedan colocarse en un cuadro ordenado. Esto es lo que quiere decir Foucault cuando afirma que "la representación puede darse como pura representación" (PC, 25).

El precio pagado por este éxito es que la actividad de la representación, el despliegue temporal unificado de las funciones de la representación, no puede estar representado en el cuadro. Y es esta tensión la que produce la inestabilidad en la pintura y en la *episteme*. Lo que constituye la paradoja central del cuadro es la *imposibilidad de representar el acto de representación*. Si la gran empresa de la época clásica consistía en colocar representaciones ordenadas en un cuadro, la única cosa que no podía hacer esta época era colocar su propia actividad en el cuadro así construido. Por ello las tres funciones de la representación fueron bien captadas en el cuadro de Velázquez, pero no así la actividad de la representación. Primero, nos dice Foucault, el pin-

tor que dispone la escena no puede estar representado en el acto de pintar. Está esperando. Desaparecerá detrás de la tela una vez que empiece a pintar de nuevo. Después, los modelos están atrapados en el espejo de manera pálida y periférica. Pero, en el centro, distinguimos personajes que miran a los modelos; no están directamente representados en el acto de posar. Si el rey fuera llevado al espacio interior del cuadro, todas las tensiones internas se derrumbarían; el primer plano ocuparía todo el cuadro y la perspectiva se rompería; se congelarían la reciprocidad y la oscilación entre el espectador y el modelo. De hecho, esto es lo que sucedería si el soberano, como objeto y a la vez como sujeto, constituyese el tema esencial del cuadro. Pero no es así: el tema del cuadro es la representación. El rey no es más que un modelo. Finalmente, lo que ve el espectador es un cuadro que se está pintando: ve la representación como representación. Pero cuando Velázquez coloca en el fondo del cuadro al suplente del espectador, ya no observa la escena pintada sino que se convierte, él mismo, en un objeto pintado. Lo que se refleja en el espejo no es tampoco nuestra imagen de espectadores viendo el cuadro que el artista pinta: es la pareja real. Por tanto, la función espectadora tampoco está representada como actividad.

Es, en esencia, lo que dice Foucault cuando escribe: “en este cuadro como en toda representación en la que, por así decirlo, se manifieste una esencia, la invisibilidad profunda de lo que se ve es solidaria de la invisibilidad de quien ve —a pesar de los espejos, de los reflejos, de las imitaciones, de los retratos” (PC, 24). Lo visible son las funciones de la representación desplegadas en el cuadro. Lo profundamente invisible es la actividad de representación y la fuente luminosa que la hace posible. Éstas no están representadas en ninguna parte, porque no pueden estarlo. Es precisamente lo que Velázquez ha mostrado: la visibilidad de todos los funcionamientos posibles de la representación y la invisibilidad profunda del acto que nos la mostraría en el momento de hacerse. Al mostrar primero al espectador en la puerta, al espejo sobre el muro del fondo y al pintor pintando, Velázquez presentó las tres funciones del sujeto. Pero en el cuadro mismo, nadie las ve; están colocadas detrás de los personajes del cuadro que miran el modelo. Asimismo, el que ve, el verdadero espectador fuera de la tela, es también profundamente invisible; no puede estar representado en el cuadro.

De ahí las inestabilidades particulares de la representación. El cuadro está perfectamente logrado; muestra todas las funciones requeridas por la representación y la imposibilidad de reunir las en una representación unificada de su actividad. Todos los elementos remiten a un solo punto, donde la lógica interna del cuadro y de la época exige que se sitúe el artista, el modelo y el espectador. Pero Velázquez no puede pintar esto. Algo esencial no ha sido representado. No obstante, esto no es una falla: si la tarea del pintor era representar todo lo que pudiera serlo, Velázquez realizó una gran labor.

... el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el *cogito* y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación (PC, 326).

De pronto, según el relato de Foucault, hacia el final del siglo XVIII se produjo uno de los más dramáticos cambios epistémicos cuyo derrotero se propone trazar la arqueología de Foucault. Ocurrió un “movimiento profundo”, una “mutación arqueológica” (PC, 304) que señaló el colapso de la época clásica e hizo posible el surgimiento del hombre. De pronto la representación se tornó opaca. Mientras el discurso proporcionaba un medio de representación transparente, cuyos elementos lingüísticos correspondían a los elementos primitivos del mundo, la representación no era problemática. Dios había creado una cadena de seres y había dispuesto el lenguaje en correspondencia preestablecida con ella. Ocurría que el ser humano tenía la capacidad de usar signos lingüísticos, pero como animal racional dotado de palabra, no era sino una criatura más entre las otras, cuya naturaleza podía deducirse de una definición correcta de su ser, con el fin de asignarle su lugar exacto en el cuadro de los seres. No había ninguna necesidad de un ser finito para que la representación fuese posible; y ningún lugar en el cuadro para un ser que la crea. “En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, [...] aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la ‘representación en cuadro’, jamás se encuentra presente” (PC, 300). La episteme clásica no puede pensar al hombre como el ser que obtiene toda la imagen y que al mismo tiempo figura en ella. “En la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella” PC, 302).

La relación de representación misma se problematiza sólo cuando desaparece el discurso clásico como medio perfectible cuyos elementos naturales representan a los elementos naturales del mundo. Foucault no nos ofrece las razones de este cambio capital; se contenta con trazar el derrotero de los cambios producidos, rechazando la táctica tradicional de la historia o de las ciencias sociales. No explica. Más que una inclinación por el oscurantismo, el motivo de esta obstinación sería más bien el simple hecho de que cualquier explicación sólo tendría sentido en el interior de un marco específico de referencia y, por tanto, en el interior de una episteme específica. Ninguna de las hipótesis que pudiesen proponerse para explicar los cambios que se

producen de un periodo a otro añadiría nada a nuestra comprensión de la naturaleza de tales cambios, fundamentalmente abrupta e inesperada.

En el curso del cambio capital que nos ocupa aquí, el hombre, tal como lo conocemos hoy, hace su aparición y se convierte en la medida de todas las cosas. Una vez que el orden del mundo ya no es impuesto por Dios y representable en un cuadro, entonces se rompió la relación continua que había colocado al hombre con los otros seres del mundo. El hombre, quien una vez fue él mismo un ser entre otros, ahora es un sujeto entre objetos; pronto se da cuenta de que su deseo de comprender no sólo se dirige a los objetos del mundo sino también a él mismo. El hombre se vuelve el sujeto y el objeto de su propio conocimiento.

El hombre aparece ahora limitado por su relación con un lenguaje que ya no constituye un medio transparente, sino una densa malla que tiene su propia e inescrutable historia. En ausencia de un campo de luz que dé acceso directo a la estructura de los objetos y del mundo, el sujeto del conocimiento no es ya un simple espectador, en la medida en que se encuentra atrapado en la trama del lenguaje. “A fines del siglo XVIII, ver consiste en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal; lo sólido, lo oscuro, la densidad de las cosas encerradas en ellas mismas, tienen poderes de verdad que no toman de la luz” (NC, 7). El hombre está totalmente involucrado en su relación con los objetos que se esfuerza por conocer —relación que además oscurece la comprensión que tiene: “Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural [...] La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber (PC, 305).

Pero la respuesta de Kant y de la época siguiente no consistió en lamentar esta limitación: más bien, intentaron sacarle partido convirtiéndola en el fundamento de todo conocimiento fáctico, es decir, positivo. “El límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto” (PC, 306). Puesto que el lenguaje ya no realiza la labor de representar y, por tanto, de hacer posible el conocimiento, la función de representación misma se vuelve problemática. La tarea de hacer posible la representación le toca ahora al hombre. “El análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo” (PC, 327-328).

De un *análisis* de las representaciones se pasa a una *analítica*. A partir de Kant, una analítica es un intento de mostrar cuáles pueden ser los fundamentos de la representación y el análisis de las representaciones y hasta qué punto éstas son legítimas. “El análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en

general a la experiencia del hombre" (PC, 332). "Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación y de lo infinito y un *análisis* de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana" (PC, 308).

Este intento de tratar los límites fácticos como finitud y después hacer de la finitud la condición de posibilidad de todos los hechos es una noción enteramente nueva. "Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a la luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las 'ciencias humanas' están excluidos del pensamiento clásico" PC, 302).

Así, el hombre aparece no sólo como sujeto y objeto de conocimiento, sino también, y de modo aún más paradójico, como organizador del espectáculo en el cual figura. Lo impensado de *Las Meninas* le había reservado un lugar. Como lo expresa Foucault al colocar al hombre en el espacio vacío en el frente y en el centro del cuadro de Velázquez:

Aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las Meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real. Como si, en este espacio vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velázquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura, todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramiento suponemos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su imperceptible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación (PC, 304).

Como lo deja suponer Foucault al colocar al hombre en el lugar del rey, el hombre ya no sólo afirma ser capaz de conocer las leyes del mundo que parecen limitarlo a él y a su conocimiento. Estas limitaciones ya no se perciben como impuestas *sobre* el hombre debido a su posición intermedia en el gran cuadro de los seres, sino, de cierta manera, como decretadas o impuestas por el hombre. Así, por una inversión sorprendente, el hombre pretende alcanzar un conocimiento total en virtud de sus limitaciones.

Pero, para la experiencia del hombre se da un cuerpo que es un cuerpo —fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas—; para esta misma experiencia, el deseo se da como apetito primordial a partir del cual toman valor las cosas y un valor relativo; para esta misma experiencia, se da el lenguaje al filo del cual pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades. Es decir que

cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud. Ahora bien, ésta no es la esencia más purificada de la positividad, pero es aquello a partir de lo cual es posible que aparezca (PC, 306).

La modernidad comienza con esta idea insólita e inmanejable de un ser que es soberano precisamente porque es esclavo, un ser cuya misma finitud le permite tomar el lugar de Dios. Esta idea sorprendente, que encuentra su expresión en Kant, según la cual “los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber” (PC, 308), Foucault la llama la analítica de la finitud. Es “una analítica [...] en la cual el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito” (PC, 306). Según Foucault, este paso desesperado es definitivo tanto para el hombre como para la época moderna: “Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma” (PC, 309).

Después de haber argumentado que el hombre es una invención del pensamiento moderno, Foucault procede a exponer las reglas que rigen las tortuosas transformaciones del hombre. Resulta que los límites fácticos del hombre (las positivities) son a la vez distintos de las condiciones que permiten el conocimiento (el fundamento) e iguales a éstas, bajo tres relaciones.

De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo *Mismo* la identidad y la diferencia de las positivities y su fundamento (PC, 307).

Es en este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental donde toda esta analítica de la finitud —tan ligada al destino del pensamiento moderno— va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al *Cogito* repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso (PC, 307).

Examinaremos ahora cada una de las relaciones bajo las cuales los límites finitos que Foucault llama respectivamente lo empírico, lo impensado y el origen faltante, se consideran a la vez distintos del fundamento o la fuente de su propia posibilidad, e idénticos a éstos (en la medida en que los repiten). Pero antes, es necesario incluir algunas consideraciones de orden general sobre el método utilizado por Foucault.

Puesto que Foucault sostiene que lo que se considera como verdad está determinado por el sistema conceptual o, más exactamente, por las prácticas discursivas de una disciplina particular, para él no tiene sentido afirmar que una teoría particular en las ciencias humanas sea verdadera o equivocada. No puede argumentar que, puesto que está lleno de contradicciones, el discurso antropológico es falso, como si bastara que fuera coherente para que sus teorías fueran verdaderas o por lo menos susceptibles de ser confirmadas. Todo lo que Foucault puede decir al criticar los supuestos fundamentales del

discurso sobre el hombre es que conducen a formas de reflexión “torpes” y “desviadas” (PC, 333), y la “prueba” de que su análisis es correcto tendría que residir entonces en el hecho de que el discurso sobre el hombre es realmente “desintegrador” —en el hecho de que el entusiasmo y el vigor poco a poco han cedido su lugar al aburrimiento y al desánimo, o a las facciones y las modas.

Foucault plantea argumentos sólidos a favor de esta pretendida declinación. Busca mostrar que cuando el hombre intenta afirmar plenamente su finitud y al mismo tiempo negarla radicalmente, el discurso construye un espacio en cuyo interior la analítica de la finitud, destinada al fracaso desde un principio, se debate en una serie de estrategias fútiles. Cada nuevo intento tendrá que sostener una identidad y una diferencia entre la finitud como límite y la finitud como fundamento de todos los hechos, es decir, entre lo positivo y lo fundamental. Visto bajo este doble aspecto, el hombre aparece: 1) como un hecho entre otros hechos que debe ser estudiado empíricamente y, sin embargo, como la condición trascendental de posibilidad de todo conocimiento; 2) rodeado por lo que no puede explicarse claramente (lo impensado) y, sin embargo, como un *cogito* potencialmente lúcido, fuente de toda inteligibilidad; y 3) como el producto de una larga historia cuyo origen jamás podrá alcanzar y, sin embargo, paradójicamente, como la fuente de esta misma historia.

Al mostrar que el hombre está determinado [la analítica de la finitud], trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa y que está siempre encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia; en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo (PC, 330).

Si se pusieran a funcionar a fondo todas las permutaciones posibles de este sistema de pensamiento humanista, podría esperarse ver aparecer tres dobles (que Foucault llama lo trascendental y lo empírico, el *cogito* y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen), características a la vez del modo de ser del hombre y el discurso antropológico que intenta elaborar una teoría de este modo dual de ser. También podríamos esperar encontrar cada uno de estos dobles bajo una forma moderna (en el siglo XIX) y bajo una forma contemporánea (en el XX). Hay, entonces, dos maneras de hacer funcionar cada doble, dependiendo de qué lado absorbe al otro; hay tres dobles, y cada uno de ellos aparece en dos épocas, lo que da por resultado doce posibilidades de maniobra en total.

Examinaremos únicamente los movimientos más característicos, con el fin de medir la fuerza de la crítica específica que emprende Foucault de las ciencias humanas y de prepararnos para probar su método general. Finalmente,

tendríamos que determinar si el estudio sistemático que él llama arqueología logra liberarse de estos dobles proporcionando así una alternativa genuina para las ciencias del hombre. Argumentaremos que el método de Foucault en el momento en que escribió *Las palabras y las cosas* está cerca de la teoría estructuralista y comparte todavía, aun si está más allá del discurso sobre el hombre, algunas de las dificultades mismas criticadas por Foucault. Esto nos permitirá comprender cómo y por qué Foucault transformó y mejoró, aunque sin abandonarlo totalmente, el método arqueológico en sus obras ulteriores.

Lo empírico y lo trascendental

...el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se han querido aplicar métodos objetivos al estudio del hombre, sino más bien en el día en que se constituyó un doble empírico-trascendental al que se dio el nombre de *hombre* (PC, 310).

La posibilidad de hacer de la confusa relación que mantiene el sujeto del conocimiento con el mundo fáctico del lenguaje, de la vida y del trabajo, el fundamento puro del conocimiento, de transformar el *post hoc* en el *a priori*, se concreta por primera vez en la distinción radical kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Kant intenta sustraer la *forma* pura del conocimiento de la historia y de la facticidad, relegando toda contingencia y oscuridad al lado del *contenido* del conocimiento. Pero esta simple distinción no resuelve el problema de la positividad, ya que muy pronto se pone de manifiesto que no sólo el contenido sino también la forma del conocimiento empírico puede estar sometida a influencias de orden empírico.

La naturaleza de la forma del conocimiento fue estudiada por pensadores que intentaron asimilar lo trascendental a lo empírico. Desarrollaron la línea sugerida por la estética trascendental de Kant. Admitiendo que la forma de nuestra sensibilidad proporciona las condiciones de posibilidad del conocimiento, ¿por qué no darle una base empírica a toda ciencia empírica investigando la estructura específica de nuestros sentidos? Hay infinitas variaciones de este sueño naturalista-reduccionista. Cada una de ellas fundaría todo el conocimiento en una teoría empírica de la percepción. Otros pensadores, preocupados por el mismo problema, siguieron la vía abierta por la dialéctica trascendental de Kant. Buscaron asimilar lo trascendental a lo histórico, desplegando la historia del pensamiento del hombre con el fin de producir "una *historia* del conocimiento humano[...] y prescribirle sus formas" (PC, 310).

Estas posiciones asumen que existe una verdad en sí, accesible por las vías de la percepción o de la historia, y que existe una disciplina que posee un discurso neutral capaz de revelar tal verdad. Según Foucault, "es el *status* de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo" (PC, 311). O bien se

funda la verdad de las categorías utilizadas en la verdad de una naturaleza o historia independientes del discurso —en cuyo caso se tiene un positivismo acrítico: “la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación” (PC, 311), o bien el discurso garantiza su validez produciendo una verdad escatológica como en el caso de Marx. Según Foucault, “se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva que procede del discurso humano), y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que quiera ser a la vez empírico y crítico no puede más que ser a la vez positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición” (PC, 311-312).

Las tensiones fluctuantes entre una teoría del hombre fundada sobre la naturaleza humana y una teoría dialéctica en la cual la esencia del hombre es histórica conducen a la búsqueda de una nueva analítica del sujeto. Se busca entonces una disciplina que, siendo trascendental, posea contenido empírico, un *a priori concreto*, que pueda dar razón del hombre en cuanto fuente autoprodutora de percepción cultura e historia. Este enfoque encuentra su expresión más completa en el siglo XX, en lo que Foucault llama la “analítica de lo vivido” o, siguiendo a Merleau Ponty, una “fenomenología existencial”. Foucault está perfectamente consciente de la atracción que ejerce sobre él la obra de su antiguo maestro. Tal fenomenología, nos dice, “permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia” (PC, 312). Añade: “puede comprenderse muy bien que el análisis de lo vivido se haya instaurado, en la reflexión moderna, como un enfrentamiento radical al positivismo y a la escatología; que haya intentado restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental; que haya querido conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre” (PC, 312, trad. mod.).

Foucault no argumenta que tal fenomenología existencial del cuerpo sea ingenua o contradictoria en sí misma. Simplemente señala el carácter ambiguo del proyecto: “Ello no quita que el análisis de lo vivido sea un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje meticoloso y descriptivo, demasiado retirada sin embargo sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos” (PC, 312). En consecuencia, añade, el análisis de lo vivido es inestable y nunca puede completarse: “se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia” (PC, 327).

Para Merleau Ponty, el interés del proyecto residía precisamente en su ambigüedad y en la imposibilidad de completarlo. Sin embargo, para Foucault, esta imposibilidad indica que el proyecto estaba condenado al fracaso desde el comienzo. Al tratar de hacer del cuerpo y de sus limitaciones las condiciones de existencia de todo conocimiento, el análisis de lo vivido "no hace [...] más que satisfacer, con mucho cuidado, las exigencias prematuras que se plantearon desde que se quiso hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental" (PC, 312-313).

Es imposible vencer la inestabilidad del doble empírico-trascendental. Sólo renunciando al discurso antropológico podrán disolverse/resolverse sus problemas congénitos. "La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido (que a decir verdad los confirma, antes bien, al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante, por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe" (PC, 313).

En efecto, esta cuestión nos guiaría hacia una teoría más adecuada, a condición de que el hombre sea la fuente de estas dificultades y no la misma búsqueda de la teoría. Nos preguntaremos, finalmente, si el nuevo discurso arqueológico de Foucault logra evitar el doble empírico-trascendental que asedia al discurso de la antropología. Pero antes debemos familiarizarnos con los otros dobles.

El cogito y lo impensado

El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso (PC, 317).

El ser del hombre y su reflexión sobre su ser están agobiados por problemas paralelos en tanto que el hombre insiste en hacer de su relación con el mundo la condición de su propia posibilidad. Además, la relación entre el ser del hombre y su reflexión es, ella misma, fuente de perplejidad creciente, y todavía peor, el sitio de una parálisis moral inevitable.

Una vez que el hombre se percibe a sí mismo involucrado en el mundo —mundo del cual es soberano, por la misma razón—, traba una relación extraña con este involucramiento. Su uso de un lenguaje que no domina, su inherencia en un organismo vivo que no puede penetrar completamente con el pensamiento y los deseos que no puede controlar, deben tomarse como la base de su habilidad para pensar y actuar. Para que el hombre se vuelva

inteligible para sí mismo, es necesario que el pensamiento sea capaz al fin de acceder a lo impensado y dominarlo en la acción; y sin embargo, en la medida en que este impensado oscuro es precisamente la condición de la existencia del pensamiento y de la acción, el *cogito* no puede absorberlo jamás enteramente. Por ello, el *cogito* moderno “es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada” (PC, 315).

De nuevo es Kant quien establece las reglas fundamentales del juego al afirmar la claridad respecto de la *forma* de nuestro pensamiento y acción y anunciar el imperativo de obtener el máximo de claridad posible respecto del *contenido*: “la reflexión trascendental, en su forma moderna [...], encuentra su punto de necesidad [...], en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar [...] de ese no conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí” (PC, 314). Pero Kant ya veía que la claridad total relativa al contenido era en principio imposible. El pensamiento moderno recoge el problema después de Kant, una vez que han desaparecido hasta las últimas trazas de su confianza clásica en la claridad de la forma pura: “todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado — de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo [...] a las experiencias” (PC, 318).

Foucault pasa rápidamente por los enredos de Hegel y de Schopenhauer con este impensado, para concentrarse en la versión detallada y contemporánea del debate tal y como se expone en Husserl: “en los análisis de Husserl lo impensado era lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad” (PC, 318). Foucault adapta la interpretación comúnmente aceptada en Francia según la cual Husserl evolucionó hacia una forma de análisis de lo vivido,¹⁴ y por tanto no se detiene en las contorsiones metodológicas cada vez más increíbles

¹⁴ La interpretación que da Foucault de Husserl es semejante a la dada por Merleau-Ponty en sus conferencias de la Sorbona intituladas “La fenomenología y las ciencias del hombre”. Foucault acepta la versión que expone Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, según la cual Husserl tuvo una última etapa existencialista en virtud de la cual renunció al intento de convertir todas las prácticas y habilidades impensadas en creencias explícitas (véase la *Fenomenología de la percepción*). Aun cuando esta interpretación todavía tenga influencia en Francia, investigaciones más recientes mostraron que esta manera de enfrentar el trabajo de Husserl como un proyecto fenomenológico que “bajo nuestra mirada, ... no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del ‘pienso’ ” (PC, 317), es una invención de Merleau-Ponty, quien se dedicó durante toda su vida a reencontrar en las obras póstumas de su maestro —aún no publicadas en esa época— la inspiración de sus propias ideas. De hecho Husserl mantuvo hasta el final esta perspectiva que Foucault define sucintamente y luego parece rechazar, cuando escribe: “habría reanimado así la vocación más profunda de la *ratio* occidental, curvándola sobre sí misma en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y fundamento de la posibilidad de su propia historia” (PC, 316). Husserl siempre sostuvo que podía restaurar la inteligibilidad del mundo mediante un análisis de las representaciones del cogito. La carac-

de éste. Pero, dado que estas contorsiones tienden a confirmar las contradicciones del *cogito* moderno, vale la pena examinarlas en detalle.

Las descripciones fenomenológicas ordenadas de Husserl le hicieron ver que toda experiencia explícita de los objetos da por supuesto un trasfondo de prácticas y de relaciones con otros objetos, al cual llama el "horizonte externo del objeto". Asimismo, Husserl vio que si la experiencia humana debía volverse totalmente inteligible, este trasfondo no podía dejarse implícito sino que debía ser tomado como objeto de análisis. Así, en *La crisis de las ciencias europeas*¹⁵ su última obra, ataca el problema de hacer explícito el trasfondo y pretende haber mostrado que todo lo que se da por supuesto en la constitución de la objetividad puede, a su vez, ser tratado como objeto. En particular, afirma que por medio de una reducción trascendental que coloca al fenomenólogo fuera del horizonte de su propio pensamiento, puede analizar el trasfondo que originalmente aparece como impensado e impensable, como, "en verdad", un conjunto sedimentado de creencias que al fenomenólogo le basta con "revivir" para poder tratarlo como un sistema de creencias. De este modo, el fenomenólogo husserliano se encuentra en una posición doblemente ambigua. Se propone mostrar que las mismas prácticas cuya irrepresentabilidad ofrece al trasfondo de todo pensamiento pueden, no obstante, ser tratadas como un conjunto de hechos y de creencias; y consigue esta increíble proeza afirmando que es capaz de estar completamente en el interior y completamente fuera de su propio campo de percepción y de cultura. Se trata de la famosa escisión del yo (*Ich-Spaltung*) que describe Husserl en las *Meditaciones cartesianas* que instituye el fenomenólogo como espectador puro de su propio involucramiento.¹⁶

También la moral, en la época del hombre, consiste en una elucidación cada vez mayor de esas fuerzas oscuras, sean sociales (como en Marx y Habermas) o inconscientes (como en Freud y Merleau Ponty), que motivan la acción: "es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética" (*PC*, 319). El pensamiento mismo se convierte en una especie de acción política que promete la liberación y el pensamiento es, en efecto, activo, si bien no del modo que estos defensorés del *cogito* suponen. Como lo percibieron Sade y Nietzsche, el pensamiento es un "acto peligroso" (*PC*, 319). Partiendo de la hipótesis de que las únicas fuentes de motivación son o fuerzas oscuras en el inconsciente u objetos claros de la reflexión consciente, se llega a la necesidad de una reflexión lúcida sobre las fuentes de nuestras acciones. Pero los

terización errónea de Foucault de la interpretación del cogito de Husserl es, de hecho, una caracterización exacta del pensamiento de Merleau-Ponty.

¹⁵ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Véase sobre todo la sección 40.

¹⁶ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, sección 15.

valores objetivados resultantes se convierten en meros objetos que podemos elegir o rechazar a voluntad, dado lo cual pierden su poder de movernos. Como Sartre reconoció, quienquiera que llegue a tener una total claridad sobre sí mismo y sobre la sociedad sería, en efecto, el soberano absoluto de su elección, pero un soberano que ya no tendría ninguna razón para elegir. Según la lógica de este punto de vista, o bien somos objetos empujados por compulsiones oscuras o sujetos lúcidos incapaces de actuar. Así, "para el pensamiento moderno, no hay moral posible" (PC, 319).

En suma, el discurso sobre el hombre se enfrenta con el siguiente dilema: el trasfondo constituido por las prácticas y las relaciones con el mundo dadas por supuestas, posibilita, por el hecho mismo de ser impensado, el pensamiento y la acción, pero también sustrae de nuestro control su fuente y su significado. El intento por reapropiarse del trasfondo, sin embargo, está condenado al desengaño: primero, está la insatisfacción inevitable de todo aquel que, a la manera de Sísifo, emprenda la tarea de clarificar el trasfondo como un conjunto infinito de creencias, cada una de las cuales sólo tiene sentido en relación con otro trasfondo más lejano. Se trata de una tarea muy popular en la actualidad, como parte del intento de tratar al hombre como un "sistema procesador de información", pero que, como lo señala Foucault, es una tarea que a lo más puede indicar "la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza" (PC, 305). Además, está la desesperación del nihilismo, pues, si el trasfondo pudiese aclararse, objetivarse y representarse totalmente, la victoria resultante sobre la servidumbre y la superstición, lejos de ser un triunfo, anunciaría el fin de la acción significativa.

El retroceso y el retorno al origen

a este análisis corresponde el esfuerzo por pensar un origen que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen (PC, 327).

El último doble producido por la analítica de la finitud tanto en el modo de ser del hombre como en las ciencias del hombre está constituido por dos temas "ligados el uno al otro y que se enfrentan" (AS, 39) sobre la historia y el origen. Al igual que en los primeros dos casos, el doble surge cuando el lenguaje pierde su transparencia, perdiendo así el contacto con su origen. En lugar de ser simple duplicado de la representación, como en la teoría onomatopéyica, el origen del lenguaje se convierte en una cuestión genuinamente histórica. Un misterio envuelve el origen del lenguaje, el cual resiste la investigación empírica encontrando refugio en un pasado cada vez más lejano.

Éste no es sino un ejemplo de un fenómeno general. "El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado" (PC, 321). El hombre descubre, según los términos de Heidegger, que está "siempre ya" en el mundo, en el lenguaje, en la sociedad y en la naturaleza. Como lo explica Foucault, "el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia; entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre, separado de cualquier origen, ya está ahí" (PC, 322-323, trad. mod.).

Pero el lenguaje también indica de qué manera puede vencerse el retroceso del origen. El hombre nunca puede colocarse detrás de su lenguaje para elaborar una explicación objetiva de su génesis o su funcionamiento. Sin embargo, utiliza el lenguaje, por lo que en cierto sentido debe ya comprenderlo. Se apropia y utiliza su lengua materna "sin saberlo, si bien es necesario saberlo de cierta manera, pues es por ello por lo que los hombres entran en comunicación y se encuentran en la red ya anudada de la comprensión" (PC, 322).

Generalizando a partir de esta idea según la cual el lenguaje no puede ser conocido objetivamente, justamente porque es siempre ya un tipo de conocimiento práctico, la analítica de la finitud intenta re-appropriarse de toda la historia mostrando que el hombre siempre tiene ya una historia, precisamente en la medida en que sus prácticas sociales le permiten organizar históricamente todos los acontecimientos, incluyendo los de su propia cultura. Y de manera aún más general, resulta que la propia habilidad del hombre para comprenderse y comprender los objetos haciendo proyectos sobre la base de lo dado, tiene una estructura de terna que corresponde al pasado, presente y futuro. Así, el conocimiento práctico del hombre abre un campo temporal en el cual el tiempo y la historia se vuelven posibles.¹⁷ "... es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio" (PC, 323). En *El ser y el tiempo*, que es el ejemplo culminante de esta estrategia, Heidegger argumenta en detalle que el origen o fuente de la temporalidad sólo puede comprenderse a partir de la comprensión de la estructura del auténtico *Dasein*. (El *Dasein* es aproximadamente equivalente al ser humano.)

En "¿Qué es la metafísica?", una conferencia dictada dos años después de la publicación de *El ser y el tiempo*, Heidegger desarrolla la idea de que el *Dasein*, por cuanto constituye la apertura en la cual la historia en cuanto serie

¹⁷ En este punto y sin decirlo, Foucault se adentra en los abismos más difíciles del primer Heidegger. Presupone una familiaridad con la posición de Heidegger en *El ser y el tiempo*, la cual presenta de manera exacta y crítica convincentemente. (El propio Heidegger rechazó esta primera visión de la temporalidad en sus posteriores obras. Véase, por ejemplo, "Tiempo y ser", en *Cuestiones IV*). No hay manera de aclarar la posición de Heidegger y dar razón de la pertinencia de la crítica de Foucault sin escribir un libro sobre la segunda parte de *El ser y el tiempo*. Que el lector quede advertido.

de acontecimientos puede producirse y en la que los objetos pueden aprehenderse, se destaca de todos los seres como pura "trascendencia". Esto es, el hombre es un campo, un claro (*Lichtung* en alemán [al igual que en español] es un juego de palabras que significa tanto un claro en un campo como un claro de luz), que engloba todas las entidades particulares y de acceso a ellas. Por tanto, el hombre no puede ser idéntico a ningún objeto que surja en el claro abierto por sus prácticas. Foucault lo expresa muy bien, aunque en términos aún más metafóricos que los de Heidegger: "Si en el orden empírico las cosas retroceden siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria" (*PC*, 323).

Pero como todos los intentos de relacionar lo positivo y lo fundamental (aquí el comienzo temporal y el claro temporalizante como dos tipos de fuentes o de origen) para hacer del límite factible el fundamento de su propia posibilidad (en este caso hacer de las prácticas históricas lo que funda la historia, como la fuente de su propio comienzo), la solución a que se llega es inestable. Apenas se recupera el origen bajo la forma de la historicidad de las prácticas humanas, éste retrocede de nuevo, puesto que estas prácticas resultan ser inaccesibles para los practicantes. A pesar de que el hombre sea definido por las prácticas culturales que establecen el claro temporal en el cual los objetos pueden aprehenderse, y de que esta temporalidad sea "preontológicamente cercana" al hombre puesto que es su propio ser, éste no puede reflexionar sobre lo que estas prácticas son justamente porque están demasiado cerca de él y son, por tanto, demasiado englobantes. Así, la temporalidad primordial del hombre es lo que está ontológicamente más lejos de su comprensión. Y dado que Heidegger asimila el claro con el Ser (correctamente entendido) puede afirmar, en "carta sobre el humanismo": "El ser es más amplio y lejano que todos los entes, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente" (*CH*, 84).

Además, como lo muestra Foucault con gran perceptividad e ingenio, en la versión heideggeriana de la analítica de la finitud, el origen, esto es, las prácticas que instauran la historia, retroceden ellas mismas en el pasado. En la última obra de su primer periodo, "De la esencia de la verdad" (1930), Heidegger intenta dar contenido cultural, histórico al horizonte temporal vacío que en *El ser y el tiempo* se describe como "pura unidad extática". Después de todo, no toda cultura tiene sentido de la historia, por lo cual surge la pregunta: ¿en qué momento preciso comienzan nuestras prácticas historizantes? Heidegger responde que el claro histórico que permite la historia fue abierto por el preguntar de los primeros filósofos. Los presocráticos empiezan nuestra historia al dar interpretaciones incompatibles del significado del ser. "El desocultamiento inicial del ente en su totalidad, la pregunta por el ente como tal, y el comienzo de la historia occidental, son lo mismo y simultáneos en un 'tiempo', que abre inconmensurablemente para cualquier

medida, lo abierto" (EV, 72). Y no sólo es el origen en cierta forma, "inconmensurable", aún cuando Heidegger lo fija en el siglo VI a.de C., sino que también empieza a retroceder hacia un pasado todavía más lejano. Los críticos señalaron, y Heidegger lo reconoció más tarde, que la comprensión occidental del ser y de la verdad como él los definió se encuentra ya en Homero. Por ello, Foucault puede preguntar: "y si el retroceso del origen se da así en su mayor claridad ¿acaso no es el origen mismo el que se libera y se remonta hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo?" (PC, 324). El intento de determinar con precisión aquellas prácticas que dan inicio a nuestra historia, en lugar de permitirnos elucidar las fuentes de nuestra cultura, nos muestra cómo esas prácticas retroceden cada vez más en el pasado lejano, hasta convertirse en lo que Heidegger llama el "misterio esencial".

Como era de esperarse, dada la lógica de la analítica de la finitud, Heidegger se ve obligado finalmente a admitir que el hombre está condenado al proyecto estéril de intentar elucidar el origen, lo que en este caso equivale a intentar nombrar al ser y, por tanto, arrastrar el claro al descubierto. En efecto, ni el primer Heidegger llega a sostener que este error ontológico es constitutivo del hombre: "El hombre yerra. El hombre no va primero al error. Sólo va al error ... y así está ya en el error" (EV, 78). El olvido inevitable de la ocultación inevitable del ser, correlativo al intento de elucidar la finitud del hombre, conduce, según Heidegger, al esencial errar del hombre en la penuria. "*Dasein* en ese volver a la penuria" (EV, 79).

Según Foucault, en la elaboración final de la problemática del origen, la fuente del significado del hombre es inaprensible, pero esta verdad sólo puede aprenderse buscando una fuente y fracasando en encontrarla. Aquí, "se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen" (PC, 325). Estos pensadores experimentaron "este desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada" (PC, 325).

En este estadio, puesto que el hombre siempre ha fracasado en encontrar esta fuente en el pasado, la única esperanza parece yacer en el futuro. Puesto que el origen o fundamento de la historia del hombre no puede ser algún acontecimiento empírico situado en el pasado que es su comienzo ni un campo temporal vacío ni un acontecimiento "original" tal como las palabras de los presocráticos que inauguraron las prácticas que a su vez fundaron la historia, resulta que el sentido de los orígenes del hombre es lo que *siempre* queda por comprender. Cualesquiera que hayan sido estas prácticas que en el pasado arcaico permitieron al hombre comprender su ser y la historia, no serán reveladas más que en un futuro igualmente mítico y distante. Según el comentario de Foucault: "el origen, convirtiéndose en aquello que el pensamiento tiene aún que pensar [...] le estaría prometido en una inminencia siempre más cercana, nunca cumplida. El origen es, pues, aquello que está en vías de volver [...] el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre" (PC, 323).

Como lo señala Heidegger en su "Carta sobre el humanismo", "la esencia del hombre no está considerada a su altura, ni pensada en su procedencia esencial que, para la humanidad histórica, siempre será su porvenir esencial" (CH, 76). Según Heidegger, el pensamiento que busca comprender nuestro futuro es "la serenidad de lo apacible" (EV, 80). Foucault le hace eco a Nietzsche al apoyar su argumento: "Así, por tercera vez, el origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir, la prescripción que recibe el pensamiento y que se da a sí mismo de avanzar a paso de paloma hacia aquello que no ha cesado de hacerlo posible" (PC, 323).

De esta manera se preserva la lógica de la analítica de la finitud. El hombre descubre que no es la fuente de su propio ser —que nunca puede regresar a los comienzos de su historia— y al mismo tiempo busca mostrar, de manera "muy compleja y muy enmarañada" (PC, 323), que esta restricción no es algo que verdaderamente lo limite, sino más bien la fuente trascendental de esa misma historia cuyo comienzo escapa a la investigación empírica.

Conclusión sobre los dobles

Los tres tipos de dobles forman una serie cuyos elementos se sobreponen. Desde el momento en que el hombre emergió como finito los tres dobles eran, presuntamente, estrategias igualmente posibles para concebir tal finitud a fin de preservarla y dominarla. Pero los dobles parecen haberse agotado uno después de otro, pues, según Foucault: "Es en este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental [donde] va a verse *sucesivamente* repetir lo trascendental a lo empírico, al *Cogito* repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso" (PC, 307, cursivas nuestras).

Al principio, los filósofos y los investigadores en ciencias humanas se enredaron en diversos intentos por fundar el conocimiento mostrando que lo trascendental y lo empírico pueden ser a la vez iguales y esencialmente distintos. Pero encontraron que si se reducía el hombre a su dimensión empírica, entonces era imposible justificar la posibilidad del conocimiento, y si se privilegiaba únicamente la dimensión trascendental, no se podía exigir objetividad científica ni dar razón de la oscuridad y contingencia de la naturaleza empírica del hombre. Por ello, mientras que esta cuestión preocupó a pensadores serios, se dio "un juego interminable de una referencia duplicada" (PC, 308) —una etapa que Foucault asocia al positivismo de Comte y al discurso escatológico de Hegel y de Marx.

Sin embargo, después de un tiempo, este vaivén intelectual se volvió aburrido, y pensadores más recientes han buscado "un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez" (PC, 312). De este modo, se estabilizaba toda la problemática mediante otro tipo de duplicación en el que

el naturalismo y el trascendentalismo coexistían en un equilibrio ambiguo: Husserl duplica la actitud natural mediante la actitud trascendental sin tratar de reducir una a la otra; Heidegger trata el *Dasein* o las prácticas humanas como hecho y a la vez como condición de posibilidad (óntica/ontológica en su terminología) sin considerar ésta como una oposición que debe ser resuelta; Merleau Ponty hace del cuerpo simplemente esa entidad ambigua que es a la vez un hecho y la condición de posibilidad de todos los hechos. Pero aceptar esta ambigüedad parece enunciar el fin de esta línea de argumentación.

Mientras que la problemática trascendental/empírica se encamina hacia su último ambiguo callejón sin salida, gana terreno una nueva idea según la cual puede llegarse a comprender al hombre sometiendo su condición fáctica intrínsecamente oscura a una reflexión filosófica lúcida. Foucault resume así este nuevo enfoque: "... se trata... no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce" (PC, 314). Esta estrategia, donde el problema ya no es la oposición ciencia *vs.* filosofía, sino oscuridad *vs.* claridad, es utilizada por Hegel, Marx y Freud, pero sólo se convierte en tema filosófico central con la fenomenología de Husserl.

Finalmente, cuando esta tarea infinita de clarificación es vista como la tarea inútil que siempre ha sido, aparece un tercer proyecto, aún más difícil, de darle sentido a lo que es irreduciblemente oscuro. El enfoque hermenéutico, que intenta encontrar el sentido en la historia, desarrolla y agota dos posibles estrategias igualmente fútiles: el retorno total o el retiro total del origen. Por una parte, Hegel, Marx y Spengler conciben la historia como un movimiento hacia una especie de terminación, de cumplimiento del verdadero sentido del hombre, para bien o para mal. Así, para ellos el retorno de la verdad original corresponde al fin de la historia. El pensamiento, por fin, podría apropiarse de su origen y alcanzar la perfección, sólo para desaparecer al haber agotado su propia motivación. Por otra parte, pensadores como Hölderlin, Nietzsche y Heidegger consideran que en otro tiempo, en el pasado mítico, existió una comprensión más profunda de los seres humanos, pero que ahora el hombre sólo puede establecer una relación con esta comprensión originaria si desarrolla una conciencia aguda de lo que ha perdido, si es consciente del origen como ausencia pura. El origen está cerca sólo en proporción al dolor causado por su retroceso extremo, y, en el límite, tanto él como el hombre pueden ser olvidados completamente. Ambos enfoques terminan —ya sea en la satisfacción o en la desesperación— con el aniquilamiento del hombre y de la historia. Para comprender su propio sentido, el hombre debe aprehender su origen, y sin embargo éste se le escapa necesariamente.

Resumiendo: las tres estrategias de que dispone la analítica de la finitud para unir lo positivo y lo fundamental son la reducción, la clarificación y la interpretación. A pesar de que puede encontrarse aspectos de las tres

estrategias en cualquier etapa de las ciencias del hombre, cada una de ellas se convierte en su momento en objeto de un debate serio y se desarrolla hasta que su ineficacia se vuelva evidente y los pensadores serios pierdan interés en ella.

Así formula Foucault en conclusión las estrategias que primero estuvieron disponibles para los pensadores de los siglos IX y XX en su búsqueda por “fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber” (PC, 326) “cuando toda la *episteme* occidental osciló a fines del siglo XVIII” (PC, 326). Por lo tanto, puede considerarse este análisis como una prueba del método arqueológico de Foucault. Obviamente, la búsqueda de las posibles permutaciones permitidas por la *episteme* nos proporciona una sorprendente visión de conjunto del camino tortuoso seguido durante dos siglos de pensamiento complejo y embrollado. Con todo, antes de nuestra evaluación final, debemos preguntarnos si, en su propio esfuerzo de reflexión metodológica, Foucault logra romper con cada uno de estos callejones sin salida interrelacionados que nos ha revelado como inherentes al humanismo moderno, y si lo logra, cómo lo hace. Un discurso libre de esos dobles ofrecería una nueva esperanza para una comprensión de los seres humanos. El propio Foucault nos ha enseñado, sin embargo, que un discurso que reproduce los dobles tiene que estar aún fundado sobre una sutil aceptación del hombre o sobre un camino aún más profundamente engañoso, y debe ser abandonado de entrada en lugar de desarrollarlo a través de reformulaciones cada vez más sutiles y más contraproducentes. En el siguiente capítulo analizaremos el esfuerzo explícito de Foucault por dar una explicación teórica de su método arqueológico y en el último capítulo de la primera parte, argumentaremos que esta teoría cuasi-estructuralista enfrenta problemas similares a los que Foucault percibe tan claramente en las ciencias del hombre.

3. HACIA UNA TEORÍA DE LA PRÁCTICA DISCURSIVA

Una fenomenología para acabar con todas las fenomenologías

En *Las palabras y las cosas* Foucault argumenta de manera convincente que, a semejanza de sus precursores clásicos, las ciencias del hombre no podían tener una teoría global de los seres humanos y están de igual manera destinadas a la “desintegración”. Sin embargo, en este estadio no estima que tales dificultades debiesen conducirnos a cuestionar el intento mismo de lograr una comprensión teórica de los seres humanos. Más bien, así como Kant despertó de su sueño dogmático y dedujo las categorías que habrían de poner a la física en el camino seguro, Foucault busca despertarnos de nuestro “sueño antropológico” con el fin de abrir nuestros ojos a un estudio exitoso de los seres humanos. Se ha comprometido en una “empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones” (AS, 25). Ya hemos visto a Foucault practicar este nuevo método en su análisis del fracaso de las ciencias del hombre; *La arqueología del saber* presenta este nuevo método en detalle y esboza la teoría del discurso sobre la que se basa.

Cuando, después de una década dedicada a un trabajo de erudición que le permitió reconsiderar la locura y la medicina y socavar los fundamentos de las ciencias del hombre, Foucault toma tiempo para reflexionar sobre la eficacia de las nuevas técnicas que ha desarrollado, encuentra que en el curso de sus análisis ha descubierto un vasto territorio inexplorado, un “dominio que no ha sido todavía objeto de ningún análisis” (AS, 349). “Irreductible a las interpretaciones y a las formalizaciones”, este dominio es inaccesible tanto para aquel descendiente de las ciencias del hombre que toma en serio el sentido —la hermenéutica—, como para aquel que renuncia totalmente a él —el estructuralismo. El tratado metodológico de Foucault, *La arqueología del saber*, toma posesión de este nuevo dominio y despliega los pertrechos necesarios para su exploración.

A diferencia de la mayoría de los territorios desconocidos, éste es tan cercano a nosotros que resulta difícil encontrarlo. Foucault llegó a él a través de una serie de vacilaciones, descritas después, por razones pedagógicas, como un recorrido circular que va de las formaciones discursivas a los enunciados y regresa a las formaciones discursivas. Intentaremos reordenar los pasos de este recorrido como una secuencia lógica.

Al reflexionar sobre su análisis del discurso Foucault encuentra que su “tema central” (AS, 193) gira en torno a lo que él considera como un tipo de función lingüística hasta ahora ignorado —el enunciado (*énoncé*). El enunciado no es ni una locución ni una proposición, ni una entidad psicológica ni una lógica, ni un suceso ni una forma ideal.

Los enunciados no son proposiciones, puesto que la misma frase con el mismo sentido puede constituir enunciados diferentes, esto es, tener distin-

tas condiciones de verdad, dependiendo de la serie de enunciados dentro de la cual aparece. La identidad del enunciado es

relativa y oscila según el uso que se hace del enunciado y la manera en que se manipula ... en determinada escala de la macrohistoria, se puede considerar que una afirmación como "las especies evolucionan" forma el mismo enunciado en Darwin y en Simpson; a un nivel más fino y considerando campos de utilización más limitados (el "neodarwinismo", por oposición al sistema darwinista propiamente dicho), se trata de dos enunciados diferentes. La constancia del enunciado, la conservación de su identidad a través de los acontecimientos singulares de las enunciaciones, sus desdoblamientos a través de la identidad de las formas, todo esto es función del *campo de utilización* en que se encuentra inserto (AS, 175).

Por otra parte, los enunciados tampoco son locuciones. Diversas locuciones diferentes pueden constituir repeticiones de un enunciado idéntico como por ejemplo, cuando una aeromoza explica los procedimientos de seguridad de una compañía de aviación en varios idiomas. En efecto, el enunciado ni siquiera es una entidad gramatical restringida a las frases. Los mapas pueden ser enunciados si sirven para representar un área geográfica, e incluso una foto de la disposición del teclado de una máquina de escribir puede ser un enunciado si aparece en un manual como representación de la disposición normal de las letras de un teclado.

Foucault argumenta además que los enunciados tampoco son actos de habla (*speech acts*); pero, como él mismo admite, estaba equivocado al pensar que los enunciados eran diferentes de los "actos de habla" descubiertos y catalogados por el filósofo inglés John Austin, y sistematizados en la teoría de los actos de habla de John Searle.¹⁸ Searle, sin embargo, se ha opuesto a esta pretendida diferencia entre los actos de habla y los enunciados, señalando, en una carta a Foucault, que también es posible encontrar en la teoría del acto elocutorio un acto de habla, por ejemplo, una afirmación, que sea parte de otro acto de habla, como por ejemplo una promesa. Foucault ha aceptado esta objeción: "En cuanto al análisis de los actos de habla, estoy totalmente de acuerdo con sus observaciones. Me equivoqué al decir que los enunciados no eran actos de habla, pero al decir esto quería subrayar el hecho de que

¹⁸ Foucault observa el impresionante parecido entre los enunciados y los actos de habla: "¿No podría decirse que existe enunciado siempre que se puede reconocer y aislar un acto de formulación, algo así como ese *speech act*, ese acto "elocutorio" de que hablan los analistas ingleses?" (AS, 137); pero rechaza la idea de una equivalencia entre los enunciados y los actos de habla, refiriéndose al argumento erróneo según el cual varios tipos de enunciados, como por ejemplo las descripciones y los requerimientos, pueden constituir un solo y mismo enunciado complejo, sin dejar sin embargo de ser enunciados; mientras que los actos de habla, según la interpretación que hace Foucault de la teoría del acto locutorio, no pueden estar constituidos por otros tipos de actos de habla: hace falta, con frecuencia, más de un enunciado para efectuar un *speech act*: juramento, plegaria, contrato, promesa, demostración, exigen siempre cierto número de fórmulas distintas o de frases separadas: sería difícil discutir a cada una de ellas el estatuto de enunciado con el pretexto de que todas están cruzadas por un único acto elocutorio" (AS, 138-139).

los consideraba bajo un ángulo distinto del suyo” (carta de Foucault a Searle, 15 de mayo 1979). En efecto, una comparación entre la teoría de Foucault sobre los enunciados y la de Searle sobre los actos de habla puede resultar muy iluminadora.

Searle señala que los actos de habla tienen un sentido literal, independientemente de otros posibles niveles de interpretación. También Foucault sostiene que los enunciados son actuaciones que pueden tomarse al pie de la letra, sin tomar en cuenta ni la posible ambigüedad de las frases utilizadas en su formulación (tales frases ambiguas son el objeto de los comentarios de textos) ni los factores causales implicados en su locución (los cuales son estudiados por la hermenéutica, por ejemplo en el psicoanálisis de la vida cotidiana).

La polisemia —que justifica la hermenéutica y el descubrimiento de otro sentido— concierne a la frase y a los campos semánticos que hace actuar: un solo conjunto de palabras puede dar lugar a varios sentidos y a varias construcciones posibles; puede, pues, haber en él, entrelazados o alternando, significados diversos, pero sobre un zócalo enunciativo que se mantiene idéntico. Igualmente la represión de una actuación verbal por otra, su sustitución o su interferencia, son fenómenos que pertenecen al nivel de la formulación ...; pero el enunciado mismo es independiente en absoluto de este desdoblamiento o esta represión (AS, 185, traducción modificada).

Así, Searle y Foucault están de acuerdo en que la existencia de un sentido literal nos exime de la búsqueda de un sentido profundo. Para situar el enunciado, al arqueólogo le basta aceptarlo al pie de la letra y colocarlo en su contexto actual de otros enunciados de superficie. Sin embargo, a Searle le interesa el modo como el auditor *comprende* un acto de habla; esto requiere más que situarlo en medio de otros actos de habla. Para comprender un acto de habla el auditor debe escucharlo en un contexto local y en relación con un trasfondo común de prácticas que no son meramente otros enunciados.¹⁹

¹⁹ Determinar las analogías y las diferencias entre la arqueología y la gramática transformacional arroja mucha luz sobre la concepción de Foucault sobre la “interdependencia” entre las prácticas sociales no discursivas y las formaciones discursivas autónomas. En la explicación de Chomsky, hay reglas generales que determinan qué cadena de palabra puede, en una lengua dada, ser producida o aceptada como oración bien formada. Sin embargo, las reglas de formación o la *competencia* lingüística, que se descubre buscando regularidades tipo regla en lo que la gente dice y acepta como gramaticalmente correcto, no son suficientes para explicar qué tipos de oraciones realmente se producen y son consideradas como correctas. Para explicar el hecho de que no se producen nunca todos los tipos posibles de oraciones gramaticales, y que no serían comprendidas si lo fueran. Chomsky apela a las limitaciones extra-lingüísticas del proceso mental, tales como la capacidad de memoria, el cansancio, la capacidad de atención, que contribuyen a restringir la actuación del hablante en cuanto a los tipos de oraciones gramaticales que realmente puede producir y comprender. En otro nivel, la arqueología, que toma como campo de posibilidades un dominio de actuación lingüística, muestra por qué ciertos tipos de actos de habla, aceptables desde un punto de vista lingüístico, no se producen en una cierta época porque no se les puede tomar en serio. Las reglas de formulación de la ar-

Foucault presupone este tipo de comprensión directa y cotidiana, pero no está interesado en él.

Ahora está claro por qué Foucault pudo descuidar tan fácilmente la identidad de los enunciados y de los actos de habla. Sus intereses son, en efecto, enteramente distintos de los de Austin y Searle. No se interesa en los actos de habla de la *vida cotidiana* y, así, tampoco se interesa en una teoría de los actos de habla —el intento por determinar las reglas que rigen la producción de cada tipo de acto de habla. Tampoco se interesa en el modo en que un contexto pragmático, local y un trasfondo de prácticas no-discursivas determinan las condiciones de cumplimiento de los actos de habla ordinarios, tales como la afirmación, “el gato está sobre el tapete”, o la petición, “por favor cierra la puerta”. Foucault se interesa más bien en aquellos tipos de actos de habla que, disociados de la situación local de afirmación y del trasfondo cotidiano común, constituyen un ámbito relativamente autónomo (cuán autónomo, será objeto de una discusión posterior). Tales actos de habla obtienen su autonomía pasando una especie de prueba institucional, tal como las reglas de la argumentación dialéctica, de la interrogación inquisitiva o la confirmación empírica. “Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (OD, 14).

Al pasar las pruebas apropiadas, los enunciados pueden ser comprendidos como verdaderos por un oyente informado de tal modo que no sea necesario referirse al contexto cotidiano en el cual el enunciado fue pronunciado. Esta especie exótica de actos de habla floreció de manera particularmente pura en Grecia, alrededor del 300 a.C., cuando Platón comenzó a interesarse explícitamente en las reglas en virtud de las cuales los hablantes podían ser tomados en serio y, extrapolando la relativa independencia de los contextos de los actos de habla a la independencia total, inventó la teoría pura. Pero,

queología, que captan lo que podría llamarse *competencia seria*, explican esta otra limitación de la actuación lingüística. Estas reglas de competencia que rigen la práctica discursiva como las reglas de sintaxis generativas, son autónomas, restrictivas, y están desprovistas de significado; su única función es excluir ciertos enunciados posibles en tanto que tal vez no son serios, y abrir así “un espacio blanco, indiferente, sin interioridad ni promesa” (AS, 64). Esta restricción de la competencia seria requiere a su vez una versión arqueológica de la noción de actuación. Hay que considerar entonces las prácticas no discursivas como variables (análogas a las variables psicológicas de Chomsky) que contribuyen a limitar todavía más la producción del discurso. Estos factores sociales sólo tendrían una función restrictiva. No podrían de ninguna manera ejercer influencia sobre las reglas que determinan qué tipos de enunciados pueden tomarse en serio en cierta época. Su única función sería la de restringir aún más la rarefacción producida por estas reglas de formación. Foucault reconoce esta similitud entre la arqueología y la gramática transformacional de manera más bien crítica: “dirigiéndose, en la masa de las cosas dichas, al enunciado definido como función de realización de la *actuación* verbal [la arqueología] se desprende de una investigación que tendría como campo privilegiado la *competencia* lingüística; en tanto que tal descripción constituye, para definir la aceptabilidad de los enunciados, un modelo generador, la arqueología intenta establecer, para definir las condiciones de su realización, unas reglas de formación; de ahí, entre esos dos modos de análisis un número determinado de analogías pero también de diferencias (en particular, por lo que atañe al nivel posible de formalización)” (AS, 347-348).

desde luego, cualquier cultura en la que unos métodos permitan a hablantes privilegiados hablar con autoridad más allá del ámbito de su mera situación y poder personales, puede ser el objeto de un estudio arqueológico. En cualquier acto de habla semejante, un sujeto autorizado afirma (escribe, pinta, dice) lo que, sobre la base de un método reconocido, es una seria pretensión de verdad.

Esta justificación sistemática e institucionalizada de la pretensión de ciertos actos de habla de ser fieles a la realidad, tiene lugar en un contexto en el cual la verdad y la falsedad tienen consecuencias sociales importantes. Para evitar la engañosa tendencia de Foucault a referirse a este subconjunto atípico de enunciados que le interesan simplemente como *enunciados*, llamaremos a estos actos de habla especiales *actos de habla serios*. Cualquier acto de habla puede ser serio si se establecen los procedimientos de validación necesarios, la comunidad de expertos, etc. Por ejemplo, "Va a llover" es normalmente un acto de habla de la vida cotidiana que no tiene más que una significación local; pero "Va a llover" también puede ser un acto de habla serio si es proferido por un portavoz del servicio meteorológico nacional, como consecuencia de una teoría meteorológica general. Como veremos en la parte II, Foucault sostiene que nuestra cultura tiene una tendencia a convertir cada vez más nuestros actos de habla de la vida cotidiana en actos de habla serios. Ello representa, según Foucault, la manifestación de una voluntad de verdad que no "cesa de reforzarse y de hacerse más profunda y más insoslayable" (OD, 8).

El método de justificación y refutación le confiere a estos actos de habla serios su pretensión de ser conocimiento (*savoir*), hace de ellos objetos que pueden estudiarse, repetirse y transmitirse. Entre todas las cosas que se dicen, esbozan, garabatean, las afirmaciones serias de este tipo son relativamente raras, y es justamente por esta rareza y por su pretensión a tener un sentido "serio" por lo que son apreciadas: "...los enunciados no (son) como el aire que respiramos, una transparencia infinita, sino cosas que se transmiten y se conservan, que tienen un valor y que tratamos de apropiarnos; ...cosas que desdoblamos, no sólo por medio de la copia o la traducción, sino por la exégesis, el comentario y la proliferación interna del sentido" (AS, 203, traducción modificada).

A Foucault no le interesa sumarse al comentario que tales actos de habla serios suscitan, como tampoco le interesa reunir y formalizar aquellos conjuntos de afirmaciones cuya pretensión de verdad ha sido justificada. De estas dos empresas, la primera consiste en un cierto tipo de exégesis, mientras que la segunda es la tarea de los filósofos de la ciencia que buscan racionalizar las disciplinas exitosas. A Foucault tampoco le interesa cómo se comprenden entre sí los hablantes y escuchas serios en situaciones específicas. Sin duda estaría de acuerdo con autores como Wittgenstein, Khun y Searle, en que la comprensión específica de actos lingüísticos específicos implica un trasfondo común de prácticas, que se da por supuesto, ya que nadie puede decir plenamente lo que piensa de tal modo que excluya de antemano todo posible

malentendido. Sin embargo, cuando Foucault escribe *La arqueología del saber*, se interesa exclusivamente en tipos de actos de habla serios, en las regularidades que exhiben sus relaciones con otros actos de habla del mismo —tipo y de otros tipos a los que llama formaciones discursivas— y en las transformaciones graduales, a veces repentinas pero siempre regulares, que sufren tales formaciones discursivas. Con este fin, desarrolla en *La arqueología del saber* un método que le permite evitar la consideración de las condiciones “internas” que rigen la comprensión de los actos de habla, y concentrarse exclusivamente en el dominio de las cosas dichas o escritas y en el modo como se suscriben en el interior de una formación discursiva —en el sistema relativamente autónomo de actos de habla en el que fueron producidas.

El estudio de las formaciones discursivas requiere una doble reducción. El investigador no sólo debe poner entre paréntesis las pretensiones de *verdad* de los actos de habla serios que investiga —la reducción fenomenológica de Husserl—, sino que también debe poner entre paréntesis sus pretensiones de *sentido*; es decir, no sólo debe permanecer neutral respecto de si lo que afirma como verdad un enunciado es de hecho verdad, sino que debe permanecer neutral respecto de si toda pretensión de verdad tiene en absoluto sentido y, de modo más general, respecto de si es coherente la noción de una pretensión de verdad separada de todo contexto.

En *El nacimiento de la clínica* vimos un ejemplo de la puesta entre paréntesis de una pretensión de poseer un sentido serio en el tratamiento que hace Foucault de la descripción de Pomme de la mujer remojada durante diez meses, cuyos diversos órganos internos se fueron desprendiendo. En *La arqueología del saber*, sin embargo, lo que se pone entre paréntesis es la noción íntegra de sentido serio. No es que el arqueólogo no llegue a comprender los enunciados como actos de habla dotados de significación —no pone entre paréntesis todo sentido, como el estructuralista o el conductista, hasta quedarse únicamente con sonidos desprovistos de todo sentido. Lo que pone entre paréntesis, precisamente, es la pretensión de los actos de habla serios de tener una significación *seria*, de ser lo que Khun llamó “penetrantes y profundos”. Para el arqueólogo no importa si esta significación se concibe como el “don” de un sujeto trascendental, como en Husserl, o si el sentido resulta del lugar de la locución dentro de una totalidad de locuciones que, a su vez, adquieren sentido en relación con un trasfondo de prácticas comunes entrelazadas, como en Wittgenstein. Foucault suspende la pretensión de los actos de habla serios a poseer una verdad independiente de todo contexto, suspendiendo su pretensión de poseer inteligibilidad. Avanzando un poco más que Husserl, Foucault trata tanto a la referencia como al sentido como meros fenómenos: “Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre) sino el del significante” (AS, 188).

Fenomenólogos como Husserl y Merleau Ponty pusieron entre paréntesis la legitimidad de las pretensiones de verdad desprendidas de todo contexto, pero nunca suspendieron la creencia en su *sentido*. Su empresa trataba más

bien de establecer precisamente *las condiciones de su posibilidad*. Así, a pesar de que Husserl puso entre paréntesis el supuesto de la actitud natural según el cual los enunciados se refieren a objetos trascendentes, su objetivo era utilizar esta puesta entre paréntesis para estudiar y, en última instancia, fundamentar esta pretensión de verdad. Husserl creyó poder mostrar el origen del sentido y la verdad en las *Gestalt* perceptuales del mundo cotidiano, y después trazar el desarrollo teleológico de las pretensiones de verdad situacionales en las cabales pretensiones de una verdad independiente de todo contexto que se encuentran en la ciencia. Este aspecto de la fenomenología de Husserl fue después desarrollado por Merleau Ponty en su *Fenomenología de la percepción*. Foucault rechaza ambos intentos como formas del análisis de la experiencia real, prisioneras de la dualidad empírico-trascendental.

De este modo, Foucault sostiene haber dejado atrás tanto a la fenomenología trascendental como a la fenomenología existencial. Al igual que Husserl y Merleau Ponty, emprende la descripción detallada del modo como surgen las pretensiones serias de verdad, pero su distanciamiento es dos veces más radical que el de ellos. Los fenomenólogos querían fundar la validez de los actos de habla serios en la percepción, después de fundamentar primero la percepción y mostrar su primacía, mientras que Foucault considera que una empresa que consiste en fundar la verdad haciendo una "historia del referente" no ha logrado un distanciamiento fenomenológico total: "pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia" (AS, 78).

En otras palabras, Foucault, a diferencia de Husserl y de Merleau Ponty, no considera que la dependencia del discurso respecto de objetos que son anteriores a él necesite ser fundamentada para que los actos de habla serios sean tomados en serio: simplemente no toma en serio en absoluto los actos de habla serios. No sólo permanece neutral respecto de la verdad de todas y cada una de las pretensiones de verdad serias (la reducción trascendental), sino también permanece neutral respecto de la necesidad de una justificación trascendental de la posibilidad de las pretensiones de verdad serias (fenomenología trascendental). Su doble reducción, al permanecer neutral respecto de la noción misma de verdad, abre la posibilidad de una *descripción pura* de los acontecimientos discursivos. "Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman" (AS, 43).

Estrictamente hablando, la propia noción de horizonte pertenece al discurso hermenéutico que el arqueólogo abandona. Más que explicar un *horizonte* de inteligibilidad, Foucault simplemente describe un *espacio* lógico abierto en cuyo interior ocurre cierto discurso. Para abrir este espacio lógico Foucault sustituye la exégesis de los monumentos significativos dejados por la humanidad, que ha constituido la preocupación del humanismo tradicio-

nal, por la construcción cuasi-estructuralista de conjuntos de elementos sin significado.

En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*, y que, allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos. Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos ..., de los objetos sin contexto ..., tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico; podría decirse, jugando un poco con las palabras, que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento (AS, 11).

Esta descontextualización que liquida el horizonte de inteligibilidad y de sentido tan querido por la hermenéutica deja sólo un espacio lógico para las posibles permutaciones de tipos de enunciados. La arqueología describe los actos de habla serios sólo en la medida en que caen dentro de este espacio. "El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas, no les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren ..., sino, por el contrario sobre qué modo existen..., lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar" (AS, 184).

El fenomenólogo husserliano se preocupa por reconstruir en el interior de su puesta entre paréntesis el sentido que existía con anterioridad. Por tanto, consideraría como un fracaso el no haber logrado fijar completamente el horizonte impensado de significación que se halla en el interior de su *cogito* explícito. A Foucault, por el contrario, no le interesa capturar en su análisis todo aquello a través de lo cual el sujeto vive dentro de los límites de su horizonte. No es ninguna objeción a su método decir que sus análisis dejaban de lado por completo las relaciones de sentido que existen entre los enunciados. Como él mismo señala, incluso la neutralidad husserliana podría ser un término demasiado débil para un distanciamiento tan radical: "Sin duda, más que de exterioridad sería mejor hablar de 'neutralidad'; pero esta misma palabra remite demasiado fácilmente a un suspenso de creencia ... o a una colocación entre paréntesis de toda posición de existencia, cuando de lo que se trata es de volver a encontrar ese exterior en el que se reparten ... en su espacio desplegado, los acontecimientos enunciativos" (AS, 206).

Podría preguntarse si desde tal posición de distanciamiento es posible siquiera identificar los actos de habla para poder describir las formaciones discursivas y estudiar su pretensión de poseer una significación profunda. Sin embargo, Foucault sostiene que no necesita compartir las creencias de los que toman en serio estos actos de habla serios para ubicarlos entre todas las cosas dichas o escritas. Puede confiar en la seriedad de los que están involucrados en el discurso real para seleccionar, y por ende limitar, lo que se toma en serio en una época determinada, para defenderlo, criticarlo y comentar acerca de ello. Foucault puede, por tanto, simplemente estudiar los raros

enunciados serios cuidadosamente conservados, y la pléthora de comentarios sobre ellos.

El fenomenólogo último, doblemente distanciado, puede entonces determinar lo que, para una época dada, es serio y significativo, sin que para él esto mismo sea serio y significativo. Foucault define su posición repudiando explícitamente los tres dobles antropológicos: “Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo” (AS, 212-213).

Foucault se regocija en la libertad que le proporciona este positivismo fenomenológico radical y que lo exime del bagaje filosófico que caracteriza a las ciencias del hombre. Y, en verdad, es reconfortante poder comprender y explicar el fenómeno de las ciencias humanas sin enredarse en los serios debates y contradicciones que inevitablemente suscitan esas explicaciones científicas del comportamiento humano. En *Las palabras y las cosas* Foucault demostró hasta qué punto puede ser estimulante y edificante una empresa de este tipo. Ahora debemos examinar en detalle el método que le permitió llegar a esa agudeza, *insights* intuiciones (pero no en el usual sentido de “latido”, “corazonada” o, casi, “adivinación” —usual en *papers* de fil. anglosajona contemporánea—, sino en el de *evidencia, visión*. Quizá también pueda usarse *evidencia*, guardando con todo la distancia. Sólo entonces podremos preguntarnos qué poder explicativo reclamaba Foucault para este método, y si esta pretensión estaba justificada.

Más allá del estructuralismo: de las condiciones de posibilidad a las condiciones de existencia

Una característica importante del acto de habla serio es que no puede existir aislado. En su análisis de lo que llama la red de los actos de habla, Searle señala que algunos de éstos —como votar por el presidente— sólo son posibles en el interior de una red constituida por otros actos de habla. Foucault insiste en algo semejante respecto de los enunciados. Al hablar de lo que llama la función enunciativa, que es lo que le da la seriedad a un enunciado, apunta: “Tener carácter de la función enunciativa: no puede ejercerse sin la existencia de un dominio asociado” (AS, 160). La cuestión crucial es cómo tratar esta relación entre actos de habla individuales y el dominio que determina su seriedad. Puesto que rechaza tanto la hermenéutica, que pretende comprender las *locuciones* sobre la base de un trasfondo común de significación, como la formalización (distinta del formalismo estructuralista), que intenta reconstruir un sistema deductivo de *proposiciones* científicas, Foucault propone, como única alternativa restante, que el dominio en el que los actos de habla pueden ser tomados en serio “no es un secreto, la unidad de un sentido oculto, ni una forma general y única; es un sistema reglado” (CE, 112).

Si los enunciados se unifican en el interior de sistemas reglados, entonces debe haber elementos que sean relacionados por estas reglas. Este modelo de inteligibilidad resulta familiar a partir de la *mathesis* de la época clásica, donde toda organización era entendida como una combinación compleja de representaciones primitivas. Foucault abandonó, desde luego, la noción de representación tanto en su forma clásica como en su forma kantiana, pero permanece la idea de una descomposición de un todo en sus partes y sus relaciones sistemáticas. Así Foucault llama a su nuevo método “análisis arqueológico” —“un método de análisis ... puro de todo antropologismo” (AS, 26).

Foucault señala que la meta de producir un análisis de la red interrelacionada de actos de habla serios como sistema de elementos ordenados por reglas de transformación se parece al estructuralismo: “Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible” (AS, 25). Pero en esta misma página, Foucault precisa que a pesar de que este trabajo no se opone al análisis estructural, “no es este análisis el que, específicamente, se halla en juego” (AS, 25), y observa, doscientas páginas más adelante, que “los métodos y conceptos” de la arqueología “no pueden en ningún caso inducir a confusión con el estructuralismo” (AS, 342). En el prefacio de la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*, escrito un año después de la Arqueología, se muestra aún más categórico al insistir que no ha “utilizado ninguno de los métodos, conceptos y términos claves que caracterizan el análisis estructural” ¿En qué consiste esta diferencia sutil pero significativa?

Como hemos señalado, hay dos tipos de estructuralismo: el estructuralismo atomista, en el cual los elementos se identifican por completo independientemente del papel que desempeñan en un sistema, y el estructuralismo holista, en el cual lo que cuenta como un elemento *posible* se define independientemente del sistema, pero lo que cuenta como un elemento *real* es una función del sistema global de diferencias en el cual el elemento dado está inmerso. Foucault considera primero el análisis atomista y sus elementos primitivos definidos de manera independiente: “A primera vista, aparece el enunciado como un elemento último, que no se puede descomponer, susceptible de ser aislado por sí mismo y capaz de entrar en un juego de relaciones con otros elementos semejantes a él ... Átomo del discurso” (AS, 133). Pero el arqueólogo se ve llevado a distinguir el dominio de los actos de habla serios de un dominio como el de la gramática, donde los elementos aislables (en este caso clases de palabras) se ordenan en el interior de unidades superiores según reglas formales abstractas. “Mientras que la construcción gramatical, para efectuarse, no necesita más que elementos y reglas ..., no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino

siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto..., se incorpora siempre a un juego enunciativo" (AS, 166).

Obviamente, los actos de habla serios no pueden aislarse del conjunto del "juego enunciativo". Lo que los constituye como serios son las reglas vigentes de un juego de verdad específico en el cual tienen un papel. Foucault llama a estos juegos de verdad específicos, cuyas estructuras aún deben ser definidas en detalle, campos enunciativos. A partir de ahí, puede distinguir su posición de todas las formas de estructuralismo atomista que se ocupan de elementos aislables: "De manera general, puede decirse que una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular" (AS, 165).

La arqueología, por tanto, no tiene nada en común con el estructuralismo atomista; sus elementos son el *producto* de un campo de relaciones. Su relación con el estructuralismo holista, sin embargo, es mucho más compleja. Está claro que Foucault tiene en mente esta variante más sutil y más influyente del estructuralismo, que considera que todo elemento posible es una función del sistema, cuando señala que la meta del estructuralismo es "definir unos elementos recurrentes, con sus formas de oposición y sus criterios de individualización [lo cual] permite establecer también unas leyes de construcción, unas equivalencias y unas reglas de transformación" (AS, 337). Pero dado que los elementos de Foucault son enunciados o actos de habla serios, si siguiese ese método tendría que definir o identificar el conjunto de tipos de posibles actos de habla serios independientemente de todo sistema particular, y después dejarle a cada sistema particular la tarea de determinar cuáles son, entre los actos de habla presuntamente serios, los que realmente lo son. A pesar de que este proyecto parezca tener sentido para un estructuralista preocupado por elementos que se supone son elementos sin significado, resulta que no tiene sentido para el arqueólogo que, si bien pone entre paréntesis el sentido, se apoya en el hecho de que quienes utilizan los enunciados les atribuyen un sentido.

El arqueólogo descubre que sus elementos (los enunciados) no sólo son *individualizados* por el sistema global de enunciados, sino que pueden ser *identificados* como elementos sólo dentro del sistema específico donde adquieren su sentido. Así, aun si para Foucault y para Searle los actos de habla tienen algún tipo de "contenido informativo" o "significado oracional" fijo, que dos actos lingüísticos signifiquen o no la misma cosa —es decir, determinan las mismas condiciones de verdad— no depende meramente de las palabras que determinan su contenido informativo, sino del contexto en el cual aparecen. Para Searle, quien se interesa en los actos de habla cotidianos, este contexto es el trasfondo de las prácticas cotidianas; para Foucault, interesado en actos de habla serios, es el sistema de otros actos de habla serios (las formaciones discursivas) en cuyo seno un acto de habla particular tiene sentido serio. Así, Foucault sostiene, al igual que los estructuralistas holistas, que la *individuación* del enunciado depende de un campo asociado. Para Foucault, "si

el contenido informativo y las posibilidades de utilización son las mismas, podrá decirse que es en un lugar y en otro el mismo enunciado" (AS, 174). Pero el holismo pragmático de Foucault es más radical que el holismo de los estructuralistas. Hasta la *identidad* de un enunciado dependen del uso que se hace de él. Como hemos visto, "no sólo esa identidad del enunciado no puede, de una vez para siempre, situarse en relación con la de la frase, sino que ella misma es relativa y oscila según el uso que se hace del enunciado y la manera en que se manipula" (AS, 175).

Ahora podemos determinar con precisión en qué difieren el holismo estructuralista y el holismo arqueológico del atomismo, y en qué, sin embargo, difieren también esencialmente uno de otro. El *atomismo* estructuralista identifica e individualiza los elementos aislándolos. Niega que el todo sea diferente de la suma de sus partes. El *holismo* estructuralista identifica los elementos aislándolos, y luego declara que el sistema determina cuáles son, entre el conjunto total de elementos posibles, los que serán individualizados como reales. Puede decirse que para éste, el todo real es menos que la suma de sus partes posibles. El *holismo arqueológico* afirma que el todo determina incluso aquello que puede contar como un elemento posible. El contexto verbal en su totalidad es más fundamental que sus elementos y, por tanto, es más que la suma de sus partes. En efecto, las partes no existen más que en el interior del campo que las identifica y las individualiza.

Así como no es posible abstraer los elementos posibles del sistema de elementos reales cuando se describen actos de habla serios, así tampoco es posible establecer un cuadro abstracto de todas las permutaciones posibles de los enunciados; sólo pueden describirse reglas específicas de transformación. Ahí donde el estructuralista pretende encontrar leyes abstractas que desbordan la historia y la cultura y definen el espacio total en el cual se inscriben las permutaciones posibles de los elementos sin significado, el arqueólogo limita su tarea al descubrimiento de las reglas locales y cambiantes (de transformación) que, en una época dada y en una formación discursiva particular, definen la identidad y el sentido de un enunciado. Estrictamente hablando, si una regla es un principio formal que define las condiciones necesarias y suficientes que debe satisfacer un acto de habla para ser considerado como serio, entonces no hay reglas en absoluto. Más bien, las reglas que gobiernan el sistema de enunciados no son sino las relaciones efectivas entre los enunciados: "Un enunciado pertenece a una formación discursiva, como una frase pertenece a un texto, y a una proposición o a un conjunto deductivo. Pero mientras la regularidad de una frase está definida por las leyes de una lengua, y la de una proposición por las leyes de una lógica, la regularidad de los enunciados está definida por la misma formación discursiva. Su dependencia y su ley no son más que una sola cosa" (AS, 197).

No existe ningún sistema completo; ninguna manera de determinar por adelantado las condiciones de posibilidad de las cuales el sistema presente no es sino un ejemplo entre otros. Sólo pueden describirse sistemas específicos y determinar qué tipo de enunciados serios realmente ocurren. En efecto, la

arqueología es una empresa puramente descriptiva. Busca “describir unos enunciados, describir la función enunciativa de que son portadores, analizar las condiciones en que se ejerce esta función, recorrer los diferentes dominios que supone y la manera en que se articulan” (AS, 195-196).²⁰

Foucault resume estas diferencias esenciales insistiendo en la idea de que mientras el estructuralismo estudia posibilidades, el arqueólogo estudia la existencia. “El enunciado no es, pues, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizá infinito de modelos concretos); es una función de existencia, propiedad de los signos y a partir de la cual se puede decidir... si ‘casan’ o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)” (AS, 145).

Podemos concluir diciendo que aunque existen razones para llamar *análisis* al método de la arqueología, puesto que se ocupa de “elementos” y “reglas”, esta forma de análisis tiene poco en común con la *mathesis* clásica o con sus variantes y descendientes estructuralistas modernos. En efecto, sería más justo llamar, siguiendo a Kant, *analítica* a este método de descomposición, en categorías dependientes de un contexto, y de los enunciados y sus transformaciones dependientes de contexto de elementos atómicos y reglas de formación abstractas, puesto que busca descubrir las condiciones *a priori* que hacen posible el análisis practicado en cada disciplina específica, incluyendo el estructuralismo.

Pero también esta comparación debe ser matizada. A pesar de que Foucault busca una descripción de “las condiciones *a priori* de emergencia de los enunciados” (AS, 216), no se trata de condiciones formales trascendentales. “Nada [...] sería más grato, pero más inexacto, que concebir este *a priori* formal que estuviese, además, dotado de una historia: gran figura inmóvil y vacía que surgiese un día en la superficie del tiempo, que hiciese valer sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la que nadie podría escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse [...]: trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes” (AS, 217-218). Así como no hay elementos básicos (reales o posibles) en los cuales el análisis pudiera apoyarse (de modo que el método de Foucault no puede llamarse estructuralista), tampoco hay reglas trascendentales de nivel superior [vacías] para una época y *a fortiori*, tampoco reglas que describan en forma intemporal los principios que gobiernan los cambios de una época a otra.²¹ En suma, el método de Foucault, por no tener un fundamento en los elementos aislables del nivel

²⁰ A veces Foucault llega a decir que la arqueología es capaz de determinar cuáles son los enunciados serios que *pueden* o que *deben* realmente producirse, pero debemos posponer el examen de si tiene derecho a sostener que la arqueología tiene tal poder explicativo.

²¹ Esta afición por describir las estructuras concretas en términos de condiciones de existencia recuerda la analítica existencial de la que habla Heidegger en *El ser y el tiempo*. Pero aquí también hay una diferencia importante. Puesto que si bien tanto Heidegger como Foucault intentan desprender y relacionar los principios “fácticos” que estructuran el espacio en cuyo interior aparecen los objetos y los sujetos, el método de Heidegger es hermenéutico o interno, mientras que el de Foucault es arqueológico o externo.

más bajo, no es un análisis, y por no tener principios supremos de organización, no es trascendental.

A pesar de su rechazo de las condiciones de posibilidad y de su descubrimiento de condiciones de existencia, la arqueología se parece, con todo, al estructuralismo en dos aspectos fundamentales. Una de estas semejanzas —a saber, el rechazo de todo recurso a la interioridad de un sujeto consciente, individual, dador de significado— es compartida con tantos otros movimientos (psicoanálisis, etnología, lingüística, fenomenología existencial heideggeriana, “conductismo” wittgensteiniano) que es claramente una semejanza con el movimiento general que se aleja de la antropología, del cual el estructuralismo no es más que una manifestación. La otra semejanza es más específica y sorprendente: Foucault y los estructuralistas no tienen ningún interés en la cuestión de si los fenómenos que estudian tienen el sentido serio que les otorgan los participantes. Así, rechazan la idea, compartida por pragmatistas como Dewey, fenomenólogos hermenéuticos como Heidegger y filósofos del lenguaje ordinario como Wittgenstein, según la cual para estudiar las prácticas lingüísticas debe tomarse en cuenta el trasfondo de prácticas compartidas que las hace inteligibles.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger llamó a este trasfondo el claro. En sus escritos posteriores lo llamó lo abierto y se refirió a la diferencia fundamental entre este trasfondo práctico y una red de creencias o enunciados como la diferencia ontológica. Foucault rechaza explícitamente la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana cuando opone a la explicación exegetica la exterioridad de la actitud arqueológica. El arqueólogo aísla conjuntos de enunciados “para analizarlos en una exterioridad sin duda paradójica, ya que no remite a ninguna forma adversa de interioridad. Para considerarlos en su discontinuidad, sin tener que referirlos [...] a una abertura o a una diferencia más fundamental” (AS, 205-206). Lo que Foucault pretende haber descubierto es un nuevo dominio de enunciados serios que, si bien se experimentan como dependientes de prácticas no discursivas por quienes se encuentran en el interior de ellos, pueden ser descritos y explicados por el arqueólogo como un ámbito autónomo.

El arqueólogo insiste en que no es posible estudiar actos de habla serios individuales —posibles o reales— aislándolos unos de otros, pero afirma que es posible estudiar conjuntos o sistemas de tales enunciados aislándolos del trasfondo práctico. Ni siquiera el contexto necesita involucrar a las prácticas del trasfondo. Lo que cuenta como contexto relevante está, él mismo, determinado por el sistema de enunciados serios en el cual se utiliza un enunciado particular. “El efecto de contexto puede determinarse sobre el fondo de una relación más general entre las formulaciones, sobre el fondo de toda una red verbal” (AS, 163). De este modo, el arqueólogo puede estudiar la red de prácticas discursivas y tratarla como un conjunto de elementos interrelacionados, mientras que pone entre paréntesis lo que Foucault llamará más adelante el “tejido espeso” de las relaciones no discursivas, que forma el trasfondo de inteligibilidad para quienes realmente hablan.

Foucault insiste en el carácter puramente lingüístico de su objeto de estudio y, en consecuencia, en la autonomía del campo de estabilidad y del campo de uso. Justamente porque los actos de habla forman un sistema, el arqueólogo puede simplemente estudiar desde afuera la función enunciativa, esto es, aquello que hace que la gente de una cierta época tome en serio ciertos actos de habla. Como estructuralista, Foucault está seguro de que esta función es *una función sólo de otros actos de habla serios*. Vistos desde el interior, los enunciados parecen tener un sentido serio sólo contra un trasfondo de prácticas científicas y no científicas; pero vistos desde el exterior, resulta que este trasfondo común de prácticas no desempeña ningún papel esencial en la determinación de los actos de habla que, en una época dada, serán considerados con sentido serio. Lo que le da seriedad a los actos de habla, haciéndolos así enunciados, es su lugar en la red de otros actos de habla serios y nada más.

Foucault tiene ciertamente razón cuando argumenta que enunciados como "Las especies evolucionan" sólo tienen significado en el interior de una formación discursiva que especifique sus condiciones de verdad. Pero no puede concluirse a partir de esta dependencia contextual que los actos de habla deben su seriedad únicamente a este tejido de prácticas discursivas. Esta conclusión estructuralista confunde condiciones necesarias y condiciones suficientes. Las propias investigaciones de Foucault lo condujeron finalmente a rechazar esta deducción errónea. Sin embargo, en la época de la *Arqueología* Foucault comparte con los estructuralistas el aislamiento y la objetivación de un dominio elegido de investigación teórica —un dominio que supuestamente posee su propia legalidad autónoma.

El análisis de las formaciones discursivas

Para probar la posibilidad de una disciplina situada en un dominio medio entre las prácticas cotidianas no discursivas y las disciplinas formalizables como las matemáticas y algunas de las ciencias naturales, Foucault decide probar su nuevo método arqueológico sobre el conjunto de enunciados que constituyen las llamadas ciencias del hombre. Si es posible circunscribir, analizar y explicar este dominio como un ámbito autónomo, utilizando únicamente la descripción pura sin apelar al significado o la formalización, entonces se habrá mostrado que la arqueología es una contribución a una disciplina nueva. Podría esperarse que tal disciplina, al romper con la comprensión del sentido común, pudiera ser el primer paso hacia una teoría exitosa de un aspecto importante de los seres humanos.

Foucault propone empezar como un empirista puro, seleccionando simplemente como materia prima un conjunto de actos de habla considerados como serios en una época dada. (Probablemente, el trabajo de preselección fue realizado por los encargados de la Bibliothéque Nationale. El hecho de que estos empleados ya hayan decidido qué era serio y hayan aplicado su propia clasificación a la recopilación resultante, basándose en sus prácticas



discursivas y no discursivas, no constituye un problema para Foucault. El arqueólogo no toma al pie de la letra este conjunto original de enunciados y la concomitante clasificación en disciplinas que presupone; más bien, los enunciados simplemente proporcionan la materia prima para una sistematización independiente).

Una vez que se ponen doblemente entre paréntesis los actos de habla serios de tal modo que no puede apelarse a su sentido ni a su verdad, y por tanto no pueden evocarse los procesos de pensamiento de los grandes pensadores ni el progreso de la ciencia hacia el conocimiento, entonces necesitamos un nuevo modo de sistematizar el discurso. En efecto, según Foucault, las unidades tradicionales fracasan incluso en sus propios términos. Observa que no hay ninguna característica esencial de ninguna disciplina definida del modo tradicional que permanezca igual a través del cambio. Las disciplinas no definen del mismo modo, de una época a otra, sus objetos, sus tipos de descripción, sus legítimos practicantes, sus conceptos y métodos, e incluso en el interior de una misma época, los objetos de una ciencia sufren continuos desplazamientos, transformaciones y sustituciones.

Foucault no es el primero en haber notado este problema. Wittgenstein diría que las disciplinas no están exentas de la verdad general de que no clasificamos objetos, ya sean sillas y juegos, o la botánica y la física, por medio de la identificación de una esencia o de una lista de características esenciales. Más bien, “percibimos una complicada red de semejanzas que se superponen y se entrecruzan: a veces son semejanzas generales, a veces semejanzas particulares”. Wittgenstein sostiene que nuestros conceptos son como un hilo hecho de fibras: “La solidez del hilo no reside en la presencia de alguna fibra singular que lo recorra a todo lo largo, sino en el entrecruzamiento de una gran cantidad de fibras”. En lugar de una definición, entonces, captamos esta “semejanza de familia”, seleccionando un ejemplo perspicuo y organizando otros casos en función de su mayor o menor semejanza con el primero.²²

Los historiadores de la ciencia, como Thomas Kuhn, que se han concentrado en las discontinuidades, han tenido que enfrentar, al igual que Foucault, el problema de dar razón de la unidad a través del cambio. La solución de Kuhn, inspirada en Wittgenstein, consiste en introducir la noción de paradigma —un modelo ejemplar de trabajo exitoso— e intentar dar razón de la unidad de una comunidad científica, con sus objetos, métodos, etc., en términos de su adhesión colectiva a ese paradigma más bien que de su adhesión a un conjunto específico de creencias.

Curiosamente, Foucault no hace ninguna referencia a la descripción de Kuhn basada en los paradigmas, la cual parecería aplicable a su propio problema de explicar la unidad de un cuerpo de conocimiento evitando al mismo tiempo tanto el recurso hermenéutico a un referente común oculto como el intento formalista de encontrar condiciones necesarias y suficientes para

²² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, pp. 32, 49.

la identidad. Quizá esto se deba a que en ese momento, como muchos otros lectores de Kuhn, entendía por paradigma a un conjunto de creencias, un marco conceptual general, compartido por los practicantes de una disciplina dada. Así, en una entrevista posterior a *La arqueología del saber*, Foucault parece no hacer ninguna distinción entre sistematicidad, forma teórica y paradigmas.²³ Al asimilar de este modo la prometedor propuesta de Kuhn con una posición familiar, Foucault se ve llevado a aceptar como la única explicación posible una identidad de las disciplinas más tradicional, basada en un conjunto compartido de reglas sobre lo que los practicantes consideran aceptable. “La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ellas fijan sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de reglas” (OD, 14). Kuhn, por su parte, afirma muy explícitamente que “la determinación de los paradigmas compartidos no es [...] la determinación de reglas compartidas. [...] Las reglas [...] se derivan de los paradigmas; pero éstos pueden dirigir la investigación, incluso sin reglas”.²⁴

Desde luego, Foucault no sostiene que las supuestas reglas normativas autoimpuestas que definen una disciplina para sus practicantes den razón de su constancia a través del cambio de los objetos y los métodos, pues estas reglas normativas también cambian. Pero cuando propone un principio de la unidad que atraviese las discontinuidades sin recurrir a las intenciones de los sujetos individuales, descuida de nuevo la posibilidad de que unidad de las disciplinas pueda ser el resultado de las prácticas compartidas irreflexivamente, y presupone que tal unidad tiene que hallarse en el nivel de un discurso regido por reglas.

A partir del supuesto de que los actos de habla serios deben revelar a un nuevo estudio descriptivo los principios de su propia unidad autónoma, Foucault tiene que introducir ahora las herramientas conceptuales que utilizará el arqueólogo para catalogar este nuevo dominio. Al equipar esta investigación para la indagación en el corazón mismo de las viejas ciencias del hombre, es necesario tomar precauciones a cada paso con el fin de asegurar que el análisis de los actos de habla serios evite las viejas categorías antropológicas. Foucault busca asegurar la pureza de su enfoque de dos maneras.

Primero, dado que la defensa más segura es un ataque efectivo, propone como estrategia provisional analizar el discurso mismo cuya penetrante influencia intenta evadir: las ciencias del hombre. Este discurso ofrece las ventajas de “un dominio en el que las relaciones [discursivas] corren el peligro de ser numerosas, densas, y relativamente fáciles de describir” (AS, 48), y sin embargo un dominio en el que la disciplina aún no alcanza el estadio de la formalización. Foucault emprende, pues, el análisis de “el conjunto de los enunciados a través de los cuales se han constituido [las] categorías

²³ *Larc*, núm. 70, p. 18.

²⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970. [*La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 19), pp. 79-80.]

[antropológicas], el conjunto de los enunciados que han elegido por 'objeto' el sujeto de los discursos [...] y han acometido la tarea de desplegarlo como campo de conocimientos" (AS, 49).

Segundo, las nuevas categorías para describir conjuntos de actos de habla serios deben distinguirse sin cesar de los descendientes de las dos ramas del doble empírico/trascendental: las categorías empíricas usadas para explicar locuciones y las categorías trascendentales utilizadas para analizar proposiciones. Con estas dos precauciones Foucault puede introducir sus cuatro categorías descriptivas nuevas para el análisis de las formaciones discursivas: objetos, sujetos, conceptos y estrategias.

Objetos

La manera más evidente de catalogar formaciones discursivas sería agrupar los actos de habla serios que se refieren a un objeto común. Esto es lo que Foucault intentó en su libro sobre la locura, seleccionando para el estudio arqueológico los enunciados que tenían como objeto cierta experiencia. Pero, en la época de la *Arqueología*, descubre que, lejos de diferenciarse por sus objetos, las formaciones discursivas *producen* el objeto del cual hablan. La locura no era, como lo había supuesto anteriormente, un objeto o una experiencia límite situada fuera del discurso y que cada época trataba de comprender según sus propios términos. Foucault ya no trata de "reconstituir ... cualquier experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada, y tal como habría sido organizada a continuación (traducida, deformada, disfrazada, reprimida quizá) por los discursos" (AS, 77-78). Más bien, Foucault ahora ve que "la enfermedad mental ha estado constituida por el conjunto de lo que ha sido dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus desarrollos, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban, y eventualmente le prestaban la palabra, articulando en su nombre discursos que debían pasar por ser los suyos" (AS, 52). De ahí se sigue que, para Foucault "no se trata de interpretar el discurso para hacer a través de él una historia del referente" (AS, 77).

Quizá, entonces, lo que unifica el campo de estudio son las condiciones trascendentales que definen la objetividad del discurso, y que gobiernan así la producción de los objetos trascendentes. Pero este paso kantiano de lo empírico a lo trascendental tampoco logra capturar el fenómeno. Ni un objeto fijo, unificado, ni las reglas trascendentales que gobiernan los sentidos dados por un sujeto trascendental, pueden dar razón del objeto sistemáticamente cambiante que es la locura.

Foucault resume brevemente estas dos opciones. Debe oponerse resistencia a la tendencia a pensar sobre el lenguaje tanto en términos de referentes como en términos de palabras que apuntan a objetos. Destaca que "de un análisis como el que emprendo, las *palabras* se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*" (AS, 80). La arqueología es, pues, una "tarea

que consiste en no tratar —en dejar de tratar los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (AS, 81). Puesto que “no se puede hablar de cualquier época de cualquier cosa” (AS, 73), lo que se requiere es una manera de hablar del “espacio en el que diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman” (AS, 53).

¿Cómo hablar de este espacio? A primera vista, el análisis de Foucault se presenta como una versión concreta y restringida de las concepciones generales compartidas por Wittgenstein y Heidegger. Los tres pensadores sostienen que existe toda una constelación de prácticas que permite, a quienes las comparten, distinguir los objetos y hablar de ellos. Foucault incluso pone énfasis en la importancia de las prácticas sociales no discursivas en su lista de las relaciones que hacen posible elegir objetos y darles realidad pública. “Estas relaciones se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización” (AS, 74). Al igual que los otros pensadores que se interesan en el trasfondo práctico que hace posible la objetividad, Foucault destaca que este espacio en donde pueden encontrarse los objetos no podría descubrirse analizando los conceptos de los objetos que produce: “estas relaciones no están presentes en el objeto; no son ellas las que se despliegan cuando se hace su análisis [...] No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, [...] estar colocado en un campo de exterioridad” (AS, 74).

Parecería que Foucault simplemente aplica esta tesis general de la importancia de las prácticas de trasfondo a las funciones enunciativas que hacen posibles los actos de habla serios y sus objetos. Sin embargo, Foucault adopta enseguida una estrategia estructuralista que distingue claramente su análisis de las prácticas de trasfondo del de Wittgenstein y Heidegger. A pesar de que tiene clara conciencia de que las prácticas no discursivas desempeñan un papel en la “formación” de objetos, insiste en que lo que desempeña el papel crucial es lo que él llama relaciones *discursivas*. Estas relaciones no son las relaciones lógicas y retóricas que se dan entre las proposiciones, sino presumiblemente las relaciones que hay entre actos de habla usados en contextos específicos para realizar ciertas acciones. Las relaciones discursivas, dice Foucault, “se hallan, en cierto modo, en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de que puede hablar, [...] determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etcétera” (AS, 75).

Con el fin de determinar la función especial de la práctica discursiva, Foucault apunta, primero, que las relaciones discursivas que permiten la existencia de una referencia seria no son ni objetivas ni subjetivas. No son lo que Foucault llama relaciones primarias —relaciones independientes del discurso y sus objetos que “pueden ser descritas entre instituciones, técnicas,

formas sociales, etc.” (AS, 74). Tampoco son “relaciones secundarias”— las que se encuentran en el modo como los sujetos que llevan a cabo la práctica definen reflexivamente su propio comportamiento.

“Lo que, por ejemplo, los psiquiatras del siglo XIX han podido decir sobre las relaciones entre la familia y la criminalidad, no reproduce [...] el juego de las dependencias reales; pero tampoco reproduce el juego de las relaciones que hacen posibles y sostienen los objetos del discurso psiquiátrico” (AS, 75). Desde luego, “instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos” (AS, 272) afectan lo que puede decirse seriamente y, desde luego, los hablantes individuales que quieren ser tomados en serio deben hablar acerca del tipo de objetos reconocidos por el conjunto de la comunidad científica a la que pertenecen, pero lo que determina los cánones de seriedad comunes no son ni las relaciones primarias o reales ni las secundarias reflexivas, sino el modo como la práctica discursiva organiza a estas dos relaciones. “Cuando se habla de un sistema de formación, no se entiende únicamente la yuxtaposición, la coexistencia o la interacción de elementos heterogéneos (instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos diversos), sino su entrada en relación —y bajo una forma bien determinada— por la práctica discursiva” (AS, 119).

Esta tesis, según la cual las prácticas discursivas tienen cierta prioridad porque “establecen” relaciones entre los otros tipos de relaciones, es una de las más importantes pero de las menos discutidas de la *Arqueología*. Cualquier teoría que afirme, por una parte, que la práctica discursiva es autónoma, y sin embargo al mismo tiempo quiera mostrar que “la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica” (AS, 276-277), debe explicar exactamente cómo interactúan las relaciones discursivas con las primarias y las secundarias. Como lo dice Foucault: “Así, se abre todo un espacio articulado de descripciones posibles; sistema de las *relaciones primarias o reales*, sistema de las *relaciones secundarias o reflexivas*, y sistema de las *relaciones que se pueden llamar propiamente discursivas*. El problema consiste en hacer aparecer la especificidad de estas últimas y su juego con las otras dos” (AS, 75). Pero Foucault tiene muy poco que decir sobre este punto en la *Arqueología*. Simplemente señala el problema diciendo que “el campo de los enunciados ... es un dominio práctico que es autónomo (aunque dependiente) y que se puede describir a su propio nivel (aunque haya que articularlo sobre otra cosa fuera de él)” (AS, 206-207).

Esta posición es plausible en la medida en que se distinga entre dependencia causal e inteligibilidad descriptiva. Entonces es posible interpretar a Foucault de la siguiente manera: si bien lo que se dice obviamente depende causalmente de muchos factores no discursivos, no es necesario considerar estos factores externos para sistematizar y hacer así inteligibles las razones por las que se realizan ciertos tipos de actos de habla serios y otros no. Este tipo de inteligibilidad sólo requiere que se encuentren y se pongan en evidencia las reglas de la práctica discursiva. Por ello, Foucault puede decir:

“Finalmente, ha habido que ir a un planteamiento de relaciones que caracteriza la propia práctica discursiva, descubriéndose así [...] un conjunto de reglas que son inmanentes a una práctica y la definen en su especificidad” (AS, 76).

Pero como acabamos de ver, Foucault parece querer sostener una tesis más fuerte que la de que las reglas de las prácticas discursivas poseen una inteligibilidad autónoma. Sostiene que las relaciones discursivas tienen cierto efecto sobre todas las otras relaciones. El mejor ejemplo de Foucault del modo como las prácticas discursivas, aun cuando dependen de factores no discursivos, influyen sobre estos elementos no discursivos, se encuentra en su discusión sobre la relación del discurso médico con otros factores que influyen en la práctica médica. Hemos visto que en *El nacimiento de la clínica* la cuestión de la prioridad del discurso no surge porque Foucault asume que todas las prácticas —institucionales, técnicas y políticas, así como las que eran específicamente discursivas— eran en cualquier época, manifestaciones de la misma estructura o código subyacente. Ahora, sin embargo, ha abandonado este estructuralismo histórico global y ha restringido su análisis a la estructura de las prácticas discursivas, e incluso, más específicamente, a las reglas que gobiernan los actos de habla serios. Tiene que surgir entonces, la pregunta: ¿cuál es la relación entre las reglas que gobiernan el discurso médico y las otras fuerzas que afectan la práctica médica? La respuesta de Foucault es que el discurso “explota” los diversos factores sociales, técnicos, institucionales y económicos que determinan la práctica médica apropiándose y dándoles “unidad”. Así, aun cuando lo que se dice depende de otra cosa que de sí mismo, el discurso, por así decirlo, dicta los términos de esta dependencia. Lo que esto significa puede verse mejor si reproducimos en detalle el ejemplo de Foucault.

Empieza por hacer una lista de las relaciones no discursivas (tanto primarias como secundarias) que parecen influir en el discurso médico.

Si en el discurso clínico, el médico es sucesivamente el interrogador soberano y directo, el ojo que mira, el dedo que toca, el órgano de desciframiento de los signos, el punto de integración de descripciones ya hechas, el técnico de laboratorio, es porque todo un haz de relaciones se encuentra en juego. Relaciones entre el espacio hospitalario como lugar a la vez de asistencia, de observación purificada y sistemática y de terapéutica, parcialmente probada, parcialmente experimental [...]; relaciones entre el papel del médico, y su papel de responsable de la salud pública en el ámbito social (AS, 87).

Foucault procede después a mostrar que lo que es nuevo en las prácticas médicas modernas no puede ser el resultado de transformaciones de estas técnicas, instituciones o conceptos.

La medicina clínica no debe tomarse por el resultado de una nueva técnica de observación —la de la autopsia, que se practicaba desde mucho antes del siglo XIX— ni como el efecto de esa nueva institución que era la

clínica hospitalaria —existía desde hacía décadas en Austria y en Italia—; ni como el resultado de la introducción del concepto de tejido en el *Tratado de las membranas* de Bichat, sino como el establecimiento de relaciones en el discurso médico de cierto número de elementos distintos, de los cuales unos concernían al estatuto de los médicos, otros al lugar institucional y técnico del que hablaban, otros a su posición como sujetos que percibían, observaban, describían, enseñaban, etcétera (AS, 87-88).

Concluye (y ésta es la tesis fuerte de Foucault).

Puede decirse que este establecimiento de relaciones entre elementos diferentes (algunos de los cuales son nuevos y otros preexistentes) ha sido *efectuado por* el discurso clínico; es él, en tanto que práctica, el que *instaura* entre todos ellos un sistema de relaciones [...] y que si tiene una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza o a que da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, se debe a que *hace actuar de manera constante* ese haz de relaciones (AS, 88, cursivas nuestras).

Independientemente de lo que se quiera decir con que un discurso “instaura” un “sistema de relaciones”, debería ser claro que en la *Arqueología* la afirmación de que el discurso es autónomo es más amplia que la tesis de que el discurso puede hacerse inteligible en sus propios términos. Constituye más bien la tesis extrema e interesante (si bien en última instancia implausible) según la cual el discurso unifica el sistema global de prácticas, y los diversos factores sociales, políticos, económicos, tecnológicos y pedagógicos, no se agrupan ni funcionan de manera coherente más que en términos de esta unidad discursiva. Esta tesis es sorprendente, porque podría haberse pensado que las prácticas institucionales tendrían que ser ya coherentes y unificadas para que las prácticas discursivas unificadas pudieran desarrollarse, o por lo menos, que tendría que haber algunas prácticas culturales comunes subyacentes tanto a las prácticas institucionales como a las discursivas para que estos dos conjuntos de prácticas pudieran fusionarse. Precisamente como, de acuerdo con Kuhn, lo que centra y unifica las prácticas científicas y el discurso científico en una sola empresa es un paradigma común.

Con el fin de hacer plausible la perspectiva estructuralista de Foucault frente a estas objeciones obvias, puede ayudarnos un ejemplo más familiar. El funcionamiento de la universidad depende de un gran número de relaciones primarias —entre las cuales se incluyen prácticas económicas, políticas, familiares, institucionales, arquitecturales, pedagógicas, etc.—, pero estos diversos elementos sólo pueden fundirse para constituir la universidad moderna a causa de algo que ha sido llamado “la idea de universidad”. Sin embargo, este concepto, compartido hasta cierto punto por administradores, profesores y estudiantes, es él mismo una “relación secundaria” condicionada por algo más. Este factor último de unificación no puede ser descrito ni en términos objetivos ni en términos mentalistas. Se trata más bien de

cierta manera corrientemente aceptable de hablar (describir, discutir, exigir, anunciar) que es tomada en serio en un dominio llamado educación superior. Este tipo específico de discurso se relaciona, sin duda, con lo que los administradores, profesores y estudiantes piensan sobre la educación universitaria, pero estos modos de *pensar* no organizan todos los factores que constituyen el sistema universitario más de lo que lo hacen las diversas fuerzas económicas y sociales. Lo que organiza las relaciones institucionales y el pensamiento es, a fin de cuentas, el sistema de reglas que determina qué tipo de *discurso* sobre la educación (y qué hablantes) pueden, en un periodo dado, ser tomados en serio. Son estas reglas que “determinan” lo que puede decirse en serio las que, por antiintuitivo que parezca a primera vista, “efectúan” o “instauran” en última instancia la vida universitaria tal como la conocemos.

Desde luego, aun si las reglas del discurso establecen un sistema dado de relaciones, ello no excluye cuestiones acerca del modo en que el discurso y sus reglas dependen de las prácticas sociales y económicas que unifican. No es suficiente enseñar a una élite a hablar como los miembros de un consejo de administración para poder crear una universidad moderna en un país con un sistema feudal. Las instituciones y prácticas de la época deben, de algún modo, sostener el discurso. Foucault reconoce que “la arqueología pone también de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos” (AS, 272). En términos de Foucault, debe haber algo sobre lo que pueda “articularse” el discurso. Debe preguntarse, entonces, cómo afectan al discurso estos factores primarios. Su efecto no puede ser simplemente una relación de sentido o de causalidad objetiva: “Estas confrontaciones no tienen como finalidad sacar a la luz grandes continuidades culturales, o aislar mecanismos de causalidad. Ante un conjunto de hechos enunciativos, la arqueología no se pregunta lo que ha podido motivarlos (tal es la búsqueda de los contextos de formulación); tampoco trata de descubrir lo que se expresa en ellos (tarea de una hermenéutica)” (AS, 272). La “articulación” es un tipo de relación *sui generis* de la cual debe ocuparse la arqueología. Ésta “intenta determinar cómo las reglas de formación de que depende [un enunciado] —y que caracterizan la positividad a que pertenece— pueden estar ligadas a sistemas no discursivos: trata de definir unas formas específicas de articulación” (AS, 272).

Foucault nos asegura que “hacer aparecer en su pureza el espacio donde se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre sí mismo; es hacerse libre para descubrir en él y fuera de él, juegos de relaciones” (AS, 47). Sin embargo, en la *Arqueología* no proporciona ninguna otra explicación sobre relaciones de articulación. Se nos dice que “si [la arqueología] tiene en suspenso semejante análisis causal, si quiere evitar el relevo necesario por el sujeto parlante, no es para asegurar la independencia soberana y solitaria del discurso; es para descubrir el dominio de existencia y funcionamiento de una práctica discursiva” (AS, 276). Pero sólo nos deja con la promesa de que la arqueología nos dirá, por ejemplo, “cómo el discurso médico como

práctica que se dirige a determinado campo de objetos que se encuentra en manos de determinado número de individuos estatutariamente designados, y que tiene, en fin, que ejercer determinadas funciones en la sociedad, se articula sobre prácticas que le son externas y que no son ellas mismas de naturaleza discursiva" (AS, 276).

Argumentaremos en la parte II que sólo al abandonar esta tesis semiestructuralista, según la cual el discurso está dotado de una especie de prioridad que le permite "explotar" las relaciones no discursivas, podrá Foucault descubrir el dominio legítimo del funcionamiento de las prácticas discursivas y dar explicación de la manera totalmente singular en que el discurso depende de las prácticas no discursivas a las que "sirve", al mismo tiempo que las alimenta e influye en ellas.

Modalidades enunciativas

Así como Foucault pensó, equivocadamente, en *Historia de la locura en la época clásica*, que podía individualizar un campo discursivo mediante la localización de sus objetos fijos, así en un principio creyó, al preparar *El nacimiento de la clínica*, que podía aislar diferentes etapas fijas y homogéneas de la ciencia médica, descubriendo la permanencia de ciertos tipos de enunciados, de ciertos modos fundamentales de expresión de los sujetos. Y así como un análisis cuidadoso de una formación discursiva no reveló un conjunto denso y bien definido de objetos, sino más bien una serie llena de rupturas, de sustituciones y transformaciones, así el esfuerzo por definir un grupo específico de enunciados, como si éste constituyera una "gran texto continuo", tuvo que ceder el lugar a la descripción de un campo de tipos heterogéneos de enunciados.

Foucault descubrió que para comprender la variedad de estilos de enunciados, el arqueólogo debe tomar en cuenta la evolución sistemática de otras prácticas discursivas, como quien tiene derecho de producir enunciados, de qué lugar emanan éstos enunciados y qué posición ocupa el sujeto del discurso. En el caso de la medicina, Foucault tuvo que describir, entre otras cosas, cómo obtienen su título los médicos, cómo se organizan los hospitales y cómo cambia la posición del médico como observador, interrogador, recolector de datos, investigador, etcétera.

Además, en el estudio de los enunciados, como en el estudio de sus objetos, Foucault encontró que su análisis lo conducía a los límites de la práctica discursiva. Tuvo que "reconocer que el discurso clínico era tanto un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, de elecciones éticas, de decisiones terapéuticas, de reglamentos institucionales, de modelos de enseñanza, como un conjunto de descripciones" (AS, 54). Pero, fiel a las preconcepciones teóricas que dicta el método arqueológico, Foucault consigue subordinar este descubrimiento y mantener la autonomía relativa del discurso, afirmando que si bien las prácticas éticas, pedagógicas y terapéuticas están presupuestas por los actos de habla serios que entran en juego en la des-

cripción médica, no son posibles sino en virtud de un campo de relaciones discursivas más ampliamente concebido. No se toma en cuenta la gama de prácticas pedagógicas no discursivas entre las que habría que incluir, por ejemplo, la importancia del aprendizaje para la transmisión de un saber que va desde las preconcepciones médicas sobre la vida y la muerte hasta técnicas particulares como la lectura de una radiografía de tuberculosis. Foucault restringe su atención a una cuestión específica: ¿quién puede ser tomado en serio?, esto es, ¿quién tiene derecho a hablar con la presunción que lo que él (o ella) dice es verdadero? Y esto a su vez nos lleva de nuevo directamente al sistema más general de las relaciones discursivas que hacen posible la formación y la transmisión de actos de habla serios por parte de hablantes serios. “La palabra médica no puede proceder de cualquiera; su valor, su eficacia, sus mismos poderes terapéuticos, y de una manera general su existencia como palabra médica, no son dissociables del personaje estatutariamente definido que tiene el derecho de articularla, reivindicando para ellos el poder de conjurar el dolor y la muerte” (AS, 83).

En su resolución de evitar el intento tradicional de reconstruir el saber médico a partir de un “acto fundador” de la conciencia reflexiva de un “sujeto que piensa, sabe y habla”, Foucault deja a un lado las prácticas médicas cotidianas comunes transmitidas por modelos de enseñanza y [recogidas] mediante un aprendizaje por debajo del nivel de una conciencia reflexiva explícita. Sustituye los “modelos de enseñanza” no discursivos que mencionaba de paso, por formulaciones explícitas de criterios de competencia “el estatuto del médico comporta criterios de competencia y de saber; instituciones, sistemas, normas pedagógicas; condiciones legales que dan derecho [...] a la práctica y a la experimentación del saber” (AS, 82-83). Al ignorar los modelos y otras prácticas médicas subyacentes que contribuyen a formar hablantes serios, Foucault puede pasar de su tesis justificada de que el “dominio enunciativo [no está] referido ni a un sujeto individual ni a algo así como una conciencia colectiva ni a una subjetividad trascendental”, a la tesis más fuerte, pero injustificada, de que “las diferentes formas de la subjetividad parlantes [son] efectos propios del campo enunciativo” (AS, 207).

Los pensadores de la tradición hermenéutica, como Heidegger y Kuhn, coincidirían con Foucault en que los sujetos no son, en verdad, la fuente del discurso. Todos estarían de acuerdo en que la fuente es “un campo anónimo” (AS, 207) de prácticas. Pero quienes practican la hermenéutica insistirían en que este campo no es puramente discursivo: no está constituido únicamente por “el conjunto de las cosas dichas, las relaciones, las regularidades y las transformaciones que pueden observarse en ellos” (AS, 208). Las cambiantes habilidades no discursivas soportan los cambiantes estilos de enunciados, las modalidades enunciativas, así como los tipos de sujetos que son posibles. Sin embargo, este nivel de práctica no es directamente accesible a la conciencia reflexiva de los sujetos empíricos, ni puede “reanimarse” como el sistema implícito de creencias de una conciencia trascendental, como pen-

saba Husserl. Reconocer su importancia no es, pues, caer otra vez en una "reanimación" de la historia de la mentalidad médica.

Con todo, parecería que en este punto de su reflexión, la única alternativa para Foucault son las filosofías tradicionales del sujeto, las cuales rechaza justamente: "Acabo de demostrar que no era ni por las 'palabras', ni por las 'cosas' con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones" (AS, 90). Sólo queda un estructuralismo modificado que le atribuya al campo discursivo una eficacia autónoma. Así, Foucault se ve obligado a fundar su explicación de las modalidades enunciativas en una "ley de todas estas enunciaciones diversas" (AS, 82) —una ley que evita la referencia a objetos o sujetos, pero a costa de renunciar también a las características específicas de las prácticas sociales corrientes.

La formación de los conceptos

Si se busca mostrar que la unidad de una formación discursiva particular está determinada por el uso de algún conjunto fijo de conceptos, la perspectiva tradicional vuelve a mostrarse, desde luego, inadecuada. Como lo muestra Foucault en *Las palabras y las cosas*, los conceptos se transforman, conceptos incompatibles coinciden parcialmente y todos están sujetos a revoluciones conceptuales. Una vez más Foucault opone una descripción completamente externa al interés tradicional en las reglas internas para construir conceptos disponibles para el sujeto psicológico. Al igual que Kuhn, busca un nivel de análisis que tome en cuenta los conceptos, sus continuidades, sus desplazamientos mínimos y su reorganización radical sin recurrir a una racionalidad inmanente, es decir, sin recurrir a la idea de que una teoría sustituye a otra por ser superior, según ciertos principios racionales generales. Pero a diferencia de Kuhn, quien afirma que no son las reglas, sino la adhesión fluctuante a los paradigmas lo que explica la continuidad o discontinuidad de los conceptos, Foucault elige permanecer en el nivel de los sistemas de las prácticas discursivas, sistemas que él cree autónomos y sometidos a reglas. "Semejante análisis concierne [...] en un nivel en cierto modo *preconceptual*, al campo en que los conceptos pueden coexistir y a las reglas a que está sometido ese campo" (AS, 98).

Sin embargo, los principios explicativos de Foucault son tan fluctuantes como los conceptos que pretenden regular. Esta vez, en lugar de describirlos como una *ley* que opera *detrás* de los fenómenos discursivos, se describen como *reglas* que operan *en el interior* del propio nivel discursivo: "Lo 'preconceptual' descrito así, en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es por el contrario, al nivel más 'superficial' (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas" (AS, 102). Esto significa, pro-

bablemente, que ahí donde —en su estudio de los modos de expresión—, Foucault se proponía fundar su análisis sobre las leyes que no son accesibles a los sujetos parlantes cuyo estilo de enunciados determina, ahora espera, en su análisis de los conceptos fluctuantes, describir las mismas reglas que los hablantes individuales obedecen. Describirá estas reglas, desde luego, no como medios por los que los individuos se aseguran de que hablan con sentido y serán tomados en serio, sino más bien, desde su perspectiva arqueológica neutral, simplemente como las reglas del juego de verdad anónimo. “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 disponen a hablar en ese campo discursivo” (AS, 102).

Resulta difícil resistir la sospecha creciente de que Foucault tiene una noción mucho más clara de los métodos humanistas tradicionales que rechaza que del estatuto de los principios de formación que intenta introducir. Con todo, un punto importante sobre estos principios de formación está claro: ya sea que éstos se identifiquen con las reglas que el sujeto parlante obedece, que vistas desde el exterior, aparecen como relaciones entre acontecimientos carentes de sentido (como Foucault parece afirmarlo aquí), o ya sea que, como en el caso de las modalidades enunciativas, estos principios constituyan una ley detrás de los fenómenos, totalmente distinta de las reglas que se encuentran en las mentes de los sujetos y que sólo se descubre a la luz de la observación arqueológica, los principios a los que Foucault se refiere son principios de una rarefacción.

El arqueólogo no toma en serio los actos de habla serios. Por ello, para él, el discurso pletórico al cual dan lugar los intentos de afirmar verdades sobre objetos considerados como reales y de interpretar los que los sujetos serios están tratando de decir sobre estos objetos, se muestra limitado a un dominio restringido. La rarefacción no significa solamente que bastan unas cuantas reglas o leyes para dar cuenta de la totalidad de los actos de habla serios que se producen. Ni tampoco que el arqueólogo de alguna manera rechaza ciertos tipos de actos de habla (reportes de investigación, bancos de datos, biografías y autobiografías). Más bien, significa que, visto desde el exterior, el grupo de actos de habla que en cualquier época dada pueden ser tomados en serio ocupa pequeñas regiones discontinuas.

¿Regiones de qué? se preguntará. Y se estará tentado a responder: regiones del dominio de todos los actos de habla serios posibles. Pero entonces llegaríamos a la tesis estructuralista que afirma que pueden identificarse de antemano todos los elementos posibles y todas las posibles reglas que rigen su combinación, de modo que se puede determinar el campo total de permutaciones posibles. Mas no es posible determinar condiciones de posibilidad, sino sólo condiciones de existencia. Así que la rareza de los actos de habla serios debe definirse, pues, sin recurrir a la noción contrastante de la totalidad de actos de habla serios posibles.

La noción de rarefacción apunta plausiblemente al hecho de que en otros tiempos, con formaciones discursivas diferentes, actos de habla que hoy nos parecen extravagantes e incomprensibles fueron tomados en serio, mientras que si en esa época alguien hubiera enunciado por acaso actos de habla que hoy tomamos en serio, éstos habrían parecido los desvaríos de un loco o de un visionario. Foucault quiere argumentar que los islotes de densidad en los cuales proliferan los actos de habla serios son el resultado de principios que operan en el interior o detrás del discurso para delimitar qué cosas pueden ser tomadas como objetos, qué clases de cosas pueden decirse seriamente sobre ellos, quién puede decirlos y qué conceptos pueden usarse al decirlos.

La formación de las estrategias

Un último intento tradicional para comprender las unidades y discontinuidades de lo que una vez se llamó disciplinas, consiste en buscar temas subyacentes. Foucault no tiene ninguna dificultad en mostrar los problemas de este enfoque. El mismo tema, como por ejemplo, el de la evolución, puede articularse en dos campos distintos de objetos y de conceptos. En el siglo XVIII, las ideas sobre la evolución se basaban en la noción de un continuo de especies interrumpido por catástrofes naturales, mientras que en el siglo XIX, los teóricos de la evolución ya no se interesaban en trazar un cuadro continuo de especies, sino en la descripción de grupos discontinuos. Un solo tema, pero dos tipos de discurso. Inversamente, en economía, el mismo conjunto de conceptos es utilizado en dos estrategias distintas para explicar la expresión del valor —una basada en el intercambio, la otra en la remuneración.

¿Qué es, entonces, lo que reemplaza a los temas al explicar la unidad de cierto segmento de continuidad y de cambio sistemático? Foucault propone buscar el principio de individuación de los actos de habla serios en los puntos de elección que un discurso hace accesibles: “las diferentes posibilidades que abre de reanimar unos temas ya existentes, de suscitar estrategias opuestas, de dar lugar a intereses inconciliables, de permitir, con un juego de conceptos determinados, jugar partidas diferentes” (AS, 60). Ello sugiere que una formación discursiva dada abre un cierto campo de maniobra, lo que Foucault llama “un campo de opciones posibles” (AS, 109). Foucault sostiene que este espacio cambiante, en el cual ciertas posibilidades de acción surgen, se explotan y luego se abandonan, debería reemplazar las nociones teleológicas del desarrollo de los temas o teorías.

Las preguntas que debe responder esta concepción son: ¿Cómo se distribuyen en la historia estas posibilidades estratégicas? ¿Qué permite abrir este espacio y cómo explicamos sus transformaciones? Una vez más, Foucault no tarda en descubrir las insuficiencias del enfoque dictado por el doble kantiano —tanto la perspectiva trascendental, que afirma un desarrollo necesario de soluciones progresivamente mejores para el mismo problema, como el enfoque empírico, que hace de la aparición y desaparición de posibilidades

el resultado de ideas e influencias contingentes. Foucault propone reemplazar estas diversas tentativas para definir las opciones de investigación serias por la descripción del modo sistemático como se relacionan las diversas estrategias en una época dada. Busca las “reglas de formación [...] de las elecciones teóricas” (AS, 106). “Una formación discursiva será individualizada si se puede definir el sistema de formación de las diferentes estrategias que en ella se despliegan; en otros términos, si se puede mostrar cómo derivan todas ellas [...] de un mismo juego de relaciones” (AS, 112-113).

Ningún libro de Foucault describe un sistema de formación de estrategias y sus reglas implícitas. Su sistematización densa, pero iluminadora de la analítica de la finitud puede, con todo, ilustrar las posibilidades de tal enfoque. Foucault muestra cómo durante doscientos años se exploraron y agotaron de manera más o menos sucesiva tres estrategias, todas ellas variaciones sobre cómo identificar y vencer las limitaciones esenciales del hombre. Desde luego, los practicantes no se consideraban restringidos a una serie limitada de estrategias que se pusieron en juego desde el momento en que las limitaciones de los seres humanos descubiertas al final de la época clásica se definieron como finitud. No tenían la impresión de estar jugando un juego perdido en el que deberían intentar basar la habilidad del hombre de trascender toda limitación en su habilidad para reconocerse a sí mismo como limitado. Desde el interior, tenían la impresión de explorar por fin nuevos programas de investigación prometedores que producirían la verdad sobre el hombre. Sólo desde el exterior puede verse que estas estrategias están gobernadas por principios de rareza que restringen el espacio de opciones abierto a la exploración. Sólo el arqueólogo puede ver que “estas opciones [...] son maneras reguladas [...] de poner en obra posibilidades de discurso” (AS, 115).

La discusión de Foucault sobre la analítica de la finitud también nos permite ver que “el sistema de formación no es ajeno al tiempo” (AS, 123). Como vimos, la analítica de la finitud instaaura ciertas condiciones límite, pero el conjunto limitado de estrategias que esta concepción hace posible no son todas “descubiertas” una vez que emerge el hombre como el principio unificador de la representación, el cual debe ser, él mismo, enteramente representado. Tampoco hay una convergencia dialéctica hacia la verdad, en la cual las estrategias se exploran una por una, cada una de ellas *aufgehoben* en un enfoque más adecuado a medida que revela sus contradicciones. Más bien, hay una serie de intersecciones donde se descubre gradualmente que algunas estrategias son poco prometedoras, que conducen a debates estériles o que inauguran tareas infinitas que se vuelven aburridas. Al mismo tiempo, se introducen nuevos giros cuyas enredadas complejidades parecen prometer modos nuevos de reorganizar el recalcitrante objeto de estudio. La analítica de la finitud abre, pues, un espacio en el cual pueden surgir las estrategias, sembrarse áreas enteras de investigación y luego ser reemplazadas por otras a medida que los elementos sufren “cierto número de mutaciones intrínsecas

que se incorporan a la práctica discursiva sin que se altere la forma general de su regularidad" (AS, 124).

Una vez que percibimos el modo en que cambian los sistemas de formación, advertimos que "tipos definidos de discurso [...] tienen a su vez su tipo propio de historicidad" (AS, 277). Pasaremos ahora a esta nueva manera del arqueólogo de comprender la historia para concluir nuestro análisis de las propiedades de las formaciones discursivas.

Las transformaciones históricas: el desorden como un tipo de orden

Dado que el arqueólogo describe las reglas que rigen el discurso histórico moderno —un discurso que considera a la historia como un progreso pleno de sentido hacia la verdad—, deja de tomar en serio la teleología de la historia y, por tanto, ya no presupone una continuidad histórica. Tal como lo entiende el arqueólogo, el discurso serio no es la expresión externa progresiva de un significado interno profundo; más bien, revela sus propias reglas de transformación sistemática. "Es una práctica que tiene sus formas propias de encadenamiento y de sucesión" (AS, 284). Al historiador serio, comprometido con el desarrollo y la continuidad según el modelo de la biografía, el arqueólogo proclama: "El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro" (AS, 355).

¿Qué son, entonces, el tiempo y la historia para el arqueólogo, o mejor, cómo da razón él de las discontinuidades y transformaciones que equivocadamente se confunden con la marcha plena de sentido de la historia? ¿No congelan todo cambio sus reglas de transformación? Foucault afirma lo contrario: "La arqueología no se propone tratar como simultáneo lo que se da como sucesivo; no intenta fijar el tiempo y sustituir su flujo de acontecimientos por correlaciones que dibujen una figura inmóvil. Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto: un encadenamiento primero o indisociable al cual estaría sometido el discurso por la ley de su finitud" (AS, 283).

Para comenzar, al arqueólogo no le interesan la sucesión empírica de acontecimientos ni las reglas históricas trascendentales que determinarían las condiciones de posibilidad de todo cambio. Al arqueólogo le interesa más bien la manera como una formación discursiva llega a sustituir a otra, es decir, en el modo de "hacer que aparezcan unas relaciones que caracterizan la temporalidad de las formaciones discursivas" (AS, 280). Estas relaciones gobernarían la sucesión de espacios en la cual se determinan, entre otras cosas, diversos tipos de búsquedas de diversos tipos de orígenes y, en general, diversas comprensiones del tiempo y de la historia. Así, "se trata de mostrar cómo puede existir la sucesión, y a qué niveles diferentes se encuentran sucesiones distintas" (AS, 283). No hay ningún tipo de intento hermenéutico profundo para buscar el origen de la sucesión. "Tal discurso no tiene como función [...] hallar, en lo más profundo de las cosas dichas [...], el momento de su nacimiento (ya se trate de su creación empírica, o del acto trascendental

que les da origen); no pretende ser recolección de lo originario o recuerdo de la verdad. Tiene, por el contrario, que *hacer* las diferencias: constituir las como objetos, analizarlas y definir su concepto" (AS, 345).

Pero, afirma Foucault, la alternativa de la hermenéutica no es el estructuralismo. Las relaciones entre las diferencias descritas por el arqueólogo no son condiciones ahistóricas de posibilidad que abran el espacio de todas las transformaciones posibles. Más bien son, probablemente, reglas que determinan únicamente las condiciones de existencia, esto es, las regularidades de las transformaciones que en realidad ocurren. De esta manera, Foucault esperaba contar con una teoría del cambio que evite el dilema clásico de encontrar reglas ahistóricas para explicar todo cambio o bien dejar el cambio en la más completa ininteligibilidad.

El arqueólogo deberá "sustituir la referencia indiferenciada al *cambio* [...] por el análisis de las *transformaciones*" (AS, 289). Pero esto aún deja abierta la cuestión decisiva: ¿cuán sistemático es este cambio? ¿Puede observarse un cambio sistemático de las reglas de formación en sus desplazamientos y sus discontinuidades sobrepuestas? Para Foucault está claro que puede y debe *describirse* el modo como se transformaron los diferentes elementos de un sistema de formación. Pero, ¿tomará esta descripción la forma de un sistema de reglas? Si existen reglas atemporales que rigen las transformaciones históricas de las reglas y de los elementos, entonces éstas serían condiciones de posibilidad y caeríamos de nuevo en el estructuralismo.

Veremos que Foucault no adopta una posición final sobre este punto, de suerte que las diferencias importantes que existen entre su trabajo y el de los estructuralistas permanecen oscuras en la época de *La arqueología del saber*. A la pregunta de si hay metarreglas que puedan describir las transformaciones, responde que "la arqueología trata de establecer el *sistema* de las transformaciones en el que consiste el 'cambio'" (AS, 290, cursivas nuestras). Pero este "sistema" resulta ser más parecido a un caso de las semejanzas de familia descritas por Wittgenstein, donde, dentro de una familia, algunas semejanzas persisten mientras que otras desaparecen y aparecen nuevas, que a una reestructuración sometida a reglas del tipo que podría encontrarse en Piaget o en Lévi-Strauss. "El análisis de los cortes arqueológicos se propone establecer entre tantas modificaciones diversas, unas analogías y unas diferencias, unas jerarquías, unas complementariedades, unas coincidencias y unos desfases; en suma, describir la dispersión de las propias discontinuidades" (AS, 293-294).

El "orden sistemático" que descubre Foucault parece ser una descripción metódica del desorden. Foucault debe sostener que las enmarañadas relaciones reveladas por su descripción del discurso antropológico son, con todo, sistematizables, y por tanto, reguladas. Sólo si estas reglas pueden construirse como reglas de formación autónomas podrá protegerse al discurso serio de la influencia de las prácticas cotidianas.

En último análisis, en la lucha entre la dispersión última y la discontinuidad, por una parte, y las reglas del cambio sistemático que restaurarían el

orden y la inteligibilidad, por la otra, Foucault parece vacilar, como si se sintiera atraído por ambas alternativas sin encontrar ninguna de las dos enteramente satisfactoria. Como verdadero fenomenólogo, sea husserliano o wittgensteiniano, su solución consiste en apegarse lo más posible a los hechos de la dispersión para después llamar a la descripción resultante un “sistema de transformación”. Está claro que le gustaría analizar tendencias de largo alcance sin recurrir a la teleología humanista o a las metarreglas estructuralistas, y dar razón de las discontinuidades como algo más que cambios azarosos, pero en este punto percibe con más claridad los problemas planteados por las dos propuestas tradicionales que la posibilidad de un enfoque alternativo.

Las estrategias discursivas y el trasfondo social

Una teoría que busque dar razón de lo que realmente se dice debe responder otra pregunta metodológica: ¿Por qué, como Foucault advierte al discutir las estrategias, “no todos los juegos posibles se han realizado efectivamente” (AS, 109)? footnote²⁸No es que Foucault deba dar cuenta de todo acto de habla serio. A pesar de afirmaciones en un esbozo anterior de la *Arqueología* de que “el punto es aprehender el enunciado en la estrechez y singularidad del acontecimiento[...] y mostrar que no podía haber sido otro” (CE, 17), parecería que en la *Arqueología* se afirma que se puede tener una teoría únicamente de la ocurrencia de *tipos* específicos de enunciados y no una explicación de cómo se seleccionan en última instancia enunciados tipo. Esto es quizá a lo que alude Foucault cuando afirma de manera más bien oscura que “lo que se analiza aquí no son en modo alguno los estados finales del discurso [...] son varias *regularidades predeterminadas* en relación con las cuales el estado último [...] se define más bien por sus variantes” (AS, 126). Este hecho según el cual resulta que la arqueología estudia tipos posibles de actos de habla serios más que la producción efectiva de tipos de elocuciones, explica la observación de Foucault, en un principio sorprendente, de que a las relaciones sistemáticas que estudia la arqueología se les puede “calificar de ‘prediscursivas’, pero a condición de admitir que ese prediscurso tiene todavía algo de discursivo, es decir que... definen unas reglas que [el discurso] actualiza en tanto que práctica singular” (AS, 126-127). ¿Por qué en las ciencias humanas algunas estrategias que podrían tomarse en serio dadas las reglas en vigor, son, no obstante, ignoradas? Foucault concluye en este punto, a partir de unos cuantos ejemplos específicos, que la limitación en cualquier nivel dado del análisis debe ser el resultado de segmentos de discurso relativamente concretos, como los que llama modelos concretos, o bien de constelaciones discursivas generales relativamente abstractas. No es del todo evidente, sin embargo, que la única explicación posible restante del modo como algunas estrategias permiten o excluyen a otras, sea que los *discursos* se limitan recíprocamente de manera sistemática. Kuhn, por ejemplo, ofrece una explicación distinta, que también toma en cuenta modelos

concretos, y que, sin considerar que esos modelos son discursivos, evita, con todo, tanto la posición empirista como la trascendental. Para Kuhn el tipo más importante de modelo concreto, al que llama paradigma o ejemplar, es un fragmento concreto de investigación que todos los practicantes aceptan como ejemplo del modo correcto de proceder. Los paradigmas funcionan directamente por medio de las prácticas de quienes han sido entrenados para ver, pensar y actuar en sus términos. Como caso concreto, un ejemplar o paradigma restringe de manera efectiva posibles elecciones teóricas. Limita las posibles estrategias susceptibles de ser consideradas en serio, sin ser él mismo accesible al análisis teórico. Como señala Kuhn, los paradigmas representan “una manera de saber que está mal construida si se la expresa en términos de reglas que primero se abstraerían de ejemplos y que después los reemplazarían”.²⁶ Así, los paradigmas guían y restringen la práctica de laboratorio y el discurso serio, y sin embargo no son marcos conceptuales susceptibles de ser analizados en términos de reglas trascendentales o prejuicios personales analizables como sistemas psicológicos de creencias. Parecería que admitir la importancia de modelos concretos e interpretarlos después como constelaciones discursivas relativamente específicas mantiene la primacía del discurso y sus reglas a costa de ignorar la evidencia convincente presentada por Kuhn.

Foucault podría responder, sin embargo, que la explicación de Kuhn sólo funciona para las ciencias normales como la física, donde hay un acuerdo general entre los involucrados respecto de lo que se cuenta como un buen trabajo. Las ciencias humanas *no* son, precisamente, ciencias normales en el sentido de Kuhn. Siempre hay varias escuelas en conflicto, cada una con su propio pseudoparadigma. Foucault pretende que para tener una explicación teórica de estas escuelas en conflicto y de sus estrategias conflictivas debemos introducir una forma de inteligibilidad diferente de aquella que explica las elecciones estratégicas en las ciencias naturales.

Las estrategias discursivas aceptadas no pueden ser el resultado de un paradigma científico aceptado de manera general, puesto que esto no existe en las ciencias humanas. Foucault sugiere entonces que en las ciencias humanas debe haber reglas casi-estructuralistas de formación (desconocidas para los practicantes) que gobiernan un discurso particular durante un periodo particular y determinan de este modo el abanico de tipos de estrategias susceptibles de ser tomadas en serio, esto es, aceptadas por algunas escuelas y seriamente objetadas por otras. En el capítulo 9 veremos que Foucault introduce más tarde una nueva noción, similar al paradigma kuhniano pero no restringida a las ciencias normales, que le permitirá relacionar, de un modo más concreto y convincente, la cuestión de admisión o exclusión de estrategias con las prácticas sociales vigentes; pero por ahora no cuenta con una explicación convincente.

²⁶ Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 192.

A veces Foucault parece estar de acuerdo con Heidegger, Wittgenstein y Kuhn en que cuando se trata de la elección efectiva de las estrategias y de las cosas dichas, son las prácticas no discursivas las que proporcionan el horizonte, el trasfondo o el elemento en el cual se hace inteligible la elección de la estrategia discursiva. "El análisis arqueológico individualiza y describe unas formaciones discursivas. Es decir, que debe [...] ponerlas en relación, en lo que pueden tener de específico, con las prácticas no discursivas que las rodean y les sirven de elemento general" (AS, 263). Además, Foucault tiene una noción más concreta y social del trasfondo no discursivo que la que se encuentra en la filosofía. Los factores no discursivos incluyen "un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en los que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc." (AS, 263-264). Parece que Foucault sostiene que estos factores no discursivos sostienen y rodean a los discursivos. Podría pensarse que los factores no discursivos contribuyen a la inteligibilidad de los discursivos y complementan las leyes de formación, si es que no influyen en ellas. Pero, al igual que en caso de su explicación de las relaciones primarias, Foucault se aferra a la autonomía del discurso y desemboca así precisamente en la conclusión opuesta. El análisis de las autoridades externas que delimitan la elección "debe mostrar que ni [...] los procesos de su apropiación [del discurso] ni su papel entre las prácticas no discursivas, son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación" (AS, 112).

En lugar de ser el *elemento* o el horizonte en cuyo interior tienen lugar las prácticas discursivas, parecería que las prácticas no discursivas son *elementos* que las prácticas discursivas toman y transforman. Estos elementos externos no tienen poderes productivos propios por los que pudieran contribuir a la introducción de nuevos objetos, conceptos y estrategias ni perturban de modo azaroso lo que es dicho. Son, por el contrario, "elementos formadores" del discurso (AS, 112). Actúan dentro del espacio delimitado por los principios de rarefacción vigentes para producir otras exclusiones.

En suma, el arqueólogo utiliza el trasfondo de prácticas sociales de manera exactamente opuesta a la de los filósofos existenciales-pragmáticos. Para pensadores como Heidegger, Wittgenstein, Kuhn y Searle, es precisamente el trasfondo de prácticas no discursivas el que nos permite aprehender los objetos y hablar de ellos.²⁷ En lugar de ser elementos que sólo rarifican

²⁷ De hecho la situación no es tan sencilla. Cada uno de estos pensadores, con la posible excepción de Kuhn, ha estado en uno u otro momento, del lado de alguno de los aspectos de este problema, y después ha cambiado de opinión, si bien no todos en la misma dirección. En *El ser y el tiempo*, Heidegger sostenía que la totalidad organizada de las prácticas cotidianas, que llama "significación", constituye el fundamento de la inteligibilidad, incluida la del discurso: "La significación (siempre familiar para el ser-ahí), contiene la condición ontológica de posibilidad que permite al ser-ahí descubrir cosas tales como las "significaciones": sobre éstas, a su vez, se funda el ser de las palabras y del lenguaje". Sin embargo, más tarde Heidegger escribió en el margen de su ejemplar de *El ser y el tiempo*: "Falso; el lenguaje no está fundado, sino que es la esencia

más el conjunto ya rarificado de enunciados aceptables, las prácticas sociales producen y gobiernan la acción y el discurso, dándole un contenido serio. En esta perspectiva hermenéutica amplia, las regularidades de la práctica discursiva ejercen una influencia, pero se explican comprendiendo los fines a los que sirven prácticas discursivas específicas en actividades humanas cotidianas significativas. Contrariamente a Foucault, estos pensadores argumentan, cada uno a su manera, que las consideraciones prácticas determinan qué estrategias teóricas serán tomadas en serio.

La arqueología del saber apenas toca los problemas planteados por la relación de las prácticas no discursivas con las prácticas discursivas, porque, como lo señala Foucault, las estrategias, a diferencia de las otras formas de unidad de las formaciones discursivas, no han sido el objeto de estudio de ninguno de sus libros anteriores: "En cuanto a las elecciones estratégicas, su lugar y sus implicaciones han sido indicados [...] pero su localización no ha pasado de ser sumaria, y el análisis no se ha detenido apenas sobre su formación" (AS, 107).

Como veremos, la cuestión de las estrategias ocupará un lugar central en las obras posteriores de Foucault. Ya no se les restringirá a las opciones teóricas, sino que se mostrará que son verdaderamente el elemento que sostiene la actividad discursiva. La ampliación de las características y del papel de las estrategias, así como el reconocimiento de su carácter fundamental, le permitirán por fin tematizar la cuestión de la influencia relativa de las prácticas discursivas y no discursivas y resolver ciertas contradicciones latentes de la Arqueología. Con el fin de comprender cómo la posición revisada de Foucault constituye un progreso importante en relación con la posición adoptada en *la Arqueología* debemos aislar y examinar ahora estas contradicciones latentes.

primordial de la verdad". Wittgenstein cambió en la dirección opuesta. Empezó por atribuirle la fuente de toda inteligibilidad y de todo comportamiento con significado a la existencia de una forma de vida común, articulada por el lenguaje; pero en su último libro, *On Certainty*, extendió su teoría del comportamiento con significado a los bebés y a los mamíferos, y afirma que aquello de lo que habla era algo más básico que el lenguaje, y de lo cual emerge el lenguaje. "Lo que decimos recibe su sentido del resto de nuestras acciones" (p. 30, # 229). "Quiero considerar aquí al hombre como animal; como un ser primitivo al que se le otorgan ciertos instintos pero no el raciocinio. Como un ser en estado primitivo [...] El lenguaje no emergió de este tipo de raciocinio" (p. 62, # 475). Kuhn siempre afirmó que las prácticas no lingüísticas constituyen el fundamento de la ciencia, pero esta idea no aparece claramente formulada sino hasta la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas*. Entonces reconoce que es necesario introducir una competencia no lingüística para que el científico pueda percibir la correspondencia entre un trabajo de investigación y un paradigma, ya que si los investigadores son capaces de reconocer su similitud, no pueden responder la pregunta. "¿Semejante con respecto a qué?" Searle, también, modificó su punto de vista de la idea según la cual su comportamiento lingüístico es un principio autónomo (cf. *Speech Acts*), pasó a la idea de que las elocuciones no definen las condiciones de verdad más que en relación a un trasfondo de prácticas no lingüísticas (cf. su reciente artículo, *Literal Meaning*).

4. EL FRACASO METODOLÓGICO DE LA ARQUEOLOGÍA

Poder explicativo

Foucault y los hermeneutas concuerdan en que las prácticas “liberan” a los objetos y a los sujetos abriendo lo que Heidegger llama un “claro”²⁸ en el que sólo pueden identificarse e individualizarse ciertos objetos, sujetos o posibilidades de acción. También concuerdan en que ni las relaciones primarias de causalidad física y social ni las relaciones secundarias de causalidad mental intencional pueden dar razón del modo como las prácticas liberan entidades. Pero difieren de manera fundamental en su explicación de cómo se efectúa esta liberación. Para los hermeneutas, que describen el fenómeno desde el interior, las prácticas no discursivas “rigen” la acción humana al instaurar un horizonte de inteligibilidad en el que sólo tienen sentido ciertas prácticas discursivas y sus objetos y sujetos. Foucault, el arqueólogo que adopta el punto de vista exterior, rechaza esta apelación al sentido. Afirma que, consideradas bajo el ángulo de la neutralidad exterior, las prácticas discursivas ofrecen ellas mismas un espacio carente de sentido de transformaciones reguladas donde los enunciados, sujetos, objetos, conceptos, etc., son considerados como plenos de sentido por aquellos que están involucrados. Debemos preguntar ahora: ¿cómo es que, según Foucault, las prácticas discursivas, concebidas como acontecimientos desprovistos de sentido en un espacio lógico puramente externo, pueden formar y regir a los hablantes y a los enunciados, sujetos y objetos a los que ellos atribuyen sentido?

Para empezar, en su explicación de las formaciones discursivas, Foucault rechaza lúcidamente ambos lados de todos los pares de explicaciones posibles formuladas en términos del doble sujeto/objeto, tan del gusto de la tradición humanista. Los sistemas de formación no son ni reglas formales trascendentales ni leyes empíricas abstractas.

Estos sistemas de formación no deben ser tomados por [...] unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior del discurso y que definieran de una vez para siempre las características y las posibilidades. No son compulsiones que tuviesen su origen en los pensamientos de los hombres o en el juego de sus representaciones; pero tampoco son determinaciones que, formadas al nivel de las instituciones, o de las relaciones sociales o de la economía, viniesen a transcribirse por la fuerza en la superficie de los discursos (AS, 122).

Está mucho menos claro cuál es exactamente el tipo de explicación positiva que espera introducir Foucault. Hemos visto su aparente oscilación en

²⁸ Véase p. 41 para el uso que hace Heidegger de la noción de claro. En *El ser y el tiempo* habla de liberar a los objetos; por ejemplo: “Nuestro análisis [...] mostró que lo que encontramos en-el-mundo ha sido liberado, en su propio ser, a nuestra circunspección inquietante, para dar razón de ello.”

la cuestión de si debe suponerse que los principios de explicación que ha planteado funcionan como leyes detrás de los fenómenos o como reglas en las mentes de los ejecutantes. En efecto, “regla”, “ley” y “sistema” son utilizados como sinónimos en resúmenes como éste: “La relación característica que permite individualizar un conjunto de enunciados concernientes a la locura, sería entonces: la *regla* de aparición simultánea o sucesiva de los diversos objetos que allí están nombrados, descritos, analizados, apreciados o juzgados: la *ley* de su exclusión o de su implicación recíproca; el *sistema* que rige su transformación” (CE, 104, cursivas nuestras). Uno esperaría poder distinguir entre la regla de aparición y la ley de exclusión, o entre las reglas que rigen entidades mentales como los conceptos y las leyes físicas que rigen entidades materiales como los enunciados; pero cuando Foucault intenta establecer una teoría general de las regularidades discursivas, llama *reglas* a todos los diversos principios explicativos que ha introducido en relación con sus cuatro categorías de formaciones discursivas.

conjuntos de actuaciones verbales [...] que están ligadas [entre sí] al nivel de los *enunciados*. Lo cual implica que se pueda definir el régimen general al que obedecen sus objetos [...], el sistema de sus referenciales: lo cual implica que se defina el *régimen general* al que obedecen los diferentes modelos de enunciación, la distribución posible de las situaciones subjetivas y el sistema que las define y las prescribe [...] que se defina el régimen común a todos sus dominios asociados, las formas de sucesión, de simultaneidad, de repetición de que son todos susceptibles, y el sistema que liga entre ellos todos esos campos de coexistencia; lo cual implica, en fin, que se pueda definir el *régimen general* al que está sometido el estatuto de esos enunciados, la manera como están institucionalizados, recibidos, empleados, reutilizados, combinados entre sí, el modo según el cual se convierten en objetos de apropiación, en instrumentos para el deseo o el interés, en elementos para su estrategia (AS, 195, cursivas nuestras).

Pero esto conduce a una nueva dificultad. Si las reglas que a veces siguen los individuos dan razón de lo que se dice, ¿debe suponerse que son reglas descriptivas, de modo que sólo debemos decir que los individuos actúan *conforme a ellas*, o debe suponerse que son eficaces, de modo que puede decirse que los hablantes de hecho *las siguen*? Ciertamente, Foucault no quiere decir que los hablantes siguen las reglas. Las reglas no están en la mente de aquellos cuyo comportamiento describen; “el campo de los enunciados no [es] descri[to] como una ‘traducción’ de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar (en el pensamiento de los hombres, en su conciencia o en su inconsciente, en la esfera de las constituciones trascendentales), sino que [es] acept[ado], en su modestia empírica, como el lugar de acontecimientos, de regularidades, de entradas en relación, de modificaciones determinadas, de transformaciones sistemáticas” (AS, 207). Puede suponerse, entonces, que ya que no son reglas que los sujetos siguen, deben ser reglas que sirven para sistematizar los fenómenos, y que le dan coherencia a los enuncia-

dos. Y, en efecto, Foucault nos dice justamente esto: “esta misma dispersión —con sus lagunas, sus desgarraduras, sus entrecruzamientos, sus superposiciones, sus incompatibilidades, sus reemplazos y sus sustituciones— puede estar descrita en su singularidad si se es capaz de determinar *las reglas específicas según las cuales* han sido formados objetos, enunciaciones, conceptos, opciones teóricas” (AS, 118, cursivas nuestras).

Sin embargo, ello no hace sino ahondar la dificultad. Supuestamente, tales reglas sólo tendrían valor descriptivo, pero Foucault parece atribuirles una eficacia causal propia: “si hay unidad, ésta no se halla en la coherencia visible y horizontal de los elementos formados; reside, bastante de la parte de acá, en el sistema *que hace posible y rige su formación*” (AS, 118, cursivas nuestras). Parecería, pues, que las reglas operan de hecho sobre los fenómenos: “Todo el campo enunciativo es a la vez regular y se halla en estado de alerta: no lo domina el sueño; el menor enunciado —el más discreto o el más trivial— *desencadena* todo el juego de las reglas según las cuales están formados su objeto, su modalidad, los conceptos que utiliza y la estrategia de que forma parte” (AS, 246, cursivas nuestras).

Además, aun si los ejecutantes no las siguen, estas reglas no son por ello menos prescriptivas: “Por sistema de formación hay que entender, pues, un haz complejo de relaciones que *funcionan como regla: prescribe lo que ha debido ponerse en relación*, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia” (AS, 122, cursivas nuestras). La peculiaridad de esta extraña alianza entre reglas como *regularidades descriptivas* y como *fuerzas operativas* se hace evidente cuando Foucault se ve llevado a hablar de “localizar las diversas *regularidades* a las que *obedecen* [las actuaciones verbales]” (AS, 182, cursivas nuestras).

La dificultad de Foucault proviene en parte del hecho de que está correctamente convencido de que los principios de producción y rarefacción que ha descubierto no son meramente descriptivos, aunque también se da cuenta de que su modo de operación no puede explicarse ni por medio de leyes objetivas ni por medio de reglas subjetivas. Si el arqueólogo trataba de entender los discursos y prácticas con sentido, alguna versión de la hermenéutica de Heidegger —que explica las prácticas discursivas en términos de las no discursivas— podría haberle ofrecido una tercera explicación; pero dado que el arqueólogo se halla comprometido con el proyecto reduccionista de explicar el sentido en términos de “discursos-objeto” (AS, 235), no se permite ningún tipo de explicación en términos de horizontes de inteligibilidad. La única estrategia posible, una vez que han sido eliminadas las leyes causales objetivas, las reglas subjetivas y el horizonte de prácticas con sentido, es una versión modificada de la teoría estructuralista.

La alternativa estructuralista consiste en sostener un nivel formal de explicación que no es ni físico ni intencional. Las reglas formales definen las posibles permutaciones de los objetos, las acciones o cualquier otra cosa, y estas reglas, junto con condiciones límite materiales, sociales y psicológicas,

dan razón del fenómeno. Ésta parecería una propuesta plausible si consideramos la analogía con la gramática. Las reglas de la gramática son descriptivas, pero parecen regir el comportamiento lingüístico, ya que quien quiere ser comprendido debe conformarse a ellas. Y ello no quiere decir que tengamos que conocer reflexivamente y seguir conscientemente las reglas gramaticales. La competencia lingüística se adquiere por medio de la aculturación. Las regularidades de la práctica pueden ser totalmente desconocidas para una comunidad de hablantes y de oyentes y, sin embargo, estas mismas regularidades, reforzadas por la presión social, rigen y determinan qué tipo de frases efectivamente se pronuncia. Foucault parece, a veces, tener en mente este modelo. Admite que “definir en su individualidad singular un sistema de formación es, pues, caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica” (AS, 122-123).

Pero a Foucault no le satisface aceptar las prácticas sociales como un nivel de explicación. Parecería que las regularidades sociales requieren de una explicación ulterior. En lingüística se han propuesto dos modelos alternativos para explicar cómo las reglas gramaticales gobiernan la formación de frases. O bien se afirma, con Chomsky y Lévi-Strauss, que las reglas gramaticales son reglas formales que rigen la práctica ejemplificándose en el cerebro, o bien, siguiendo a Heidegger y a Wittgenstein, se afirma que las prácticas lingüísticas mismas tienen el poder de sostener y perpetuar normas, y que las reglas gramaticales son únicamente aproximaciones descriptivas inventadas por maestros de escuela y lingüistas. En ninguno de los dos casos puede decirse que las reglas mismas realmente “rigen”, “condicionan”, “determinan” o “limitan” el comportamiento. Son las neuronas o las prácticas sociales las que tienen el poder causal.

Dado su compromiso con la historia, Foucault tiene que rechazar la respuesta estructuralista a la cuestión de cómo las leyes formales pueden tener eficacia causal. Los estructuralistas extremos, como Chomsky y Lévi-Strauss, sostienen la eficacia causal para explicar las transformaciones, fundando sus reglas de transformación en las leyes de la física que operan en el cerebro. Pero la tesis de que las reglas de transformación son eficaces porque están ejemplificadas por las leyes de la naturaleza, sólo tiene sentido si se habla de reglas transculturales atemporales. Tal eficacia objetiva no concierne a las regularidades históricamente cambiantes de Foucault.

Una vez rechazada la explicación mecanicista a la que se refieren los estructuralistas para justificar sus principios formales, Foucault parece comprometido con una versión de lo que una vez llamó la ilusión formalista, “es decir, imaginarse que esas leyes de construcción [de una ciencia] son al mismo tiempo y con pleno derecho condiciones de existencia” (CE, 121). Desde luego, Foucault no comete exactamente este error. No le atribuye las reglas formales de construcción de una ciencia a sus condiciones de existencia. Afirma con lucidez que el sistema de leyes que describe opera en un nivel más profundo que la formalización de una ciencia —un nivel que hace posible tal formalización. “[La descripción arqueológica] permite captar los

discursos en la ley de su devenir efectivo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, puede acoger y utilizar, o por el contrario excluir, olvidar o desconocer, tal o cual estructura formal" (AS, 217). Así, la descripción arqueológica ortogonal que ofrece Foucault pretende explicar, entre otras cosas, por qué en una cierta época el formalismo fue considerado como una estrategia seria. Por esta razón, "el *a priori* formal y el *a priori* histórico [de Foucault] no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes" (AS, 218). No obstante, en su explicación sobre el poder causal de las reglas de las formaciones discursivas, Foucault hipostasió ilegítimamente las regularidades formales observadas que describen las formaciones discursivas como condiciones de la existencia de estas formaciones.

La manera confusa en que Foucault se enfrenta a la cuestión de la eficacia causal muestra, sin duda, que el arqueólogo jamás debió haber planteado este problema. La idea misma de que el discurso está *regido* por reglas contradice el proyecto del arqueólogo. Como fenomenólogo enteramente congruente, que pone entre paréntesis la referencia y el sentido, el arqueólogo sólo necesita describir las transformaciones que experimentan las prácticas discursivas en el nivel del referente aparente y la ilusión del sentido que produce la plétora de comentarios. Puesto que tal estudio se sitúa fuera de las pretensiones de sentido serio y de verdad de las ciencias estudiadas, no debería reivindicar para él mismo ni poder explicativo ni sentido serio. Más bien, para ser consistente, no debería ser más que eso que le gusta a Foucault recordarnos que es: "una descripción pura de los hechos del discurso" (CE, 97). Si Foucault se hubiera restringido a seguir sus propios principios metodológicos, nos hubiera proporcionado una valiosa descripción de las prácticas discursivas que estudia. Sus detalladas descripciones de los estudios sobre el trabajo, el lenguaje y la vida, ilustran de manera muy convincente la existencia de relaciones complejas y regulares entre las prácticas discursivas y lo que consideramos como objetos, sujetos, etcétera.

Pero siguiendo esta descripción pura hemos encontrado que Foucault rebasa su "modesto empirismo", y a pesar de que presenta su método como una búsqueda baconiana de regularidades, parece no poder resistirse a dar una explicación cuasi-estructuralista de los fenómenos que ha descubierto. Lejos de aceptar una teoría descriptiva, parece buscar una teoría prescriptiva: "El análisis de los enunciados y de las formaciones discursivas [...] quiere determinar el principio según el cual *han podido aparecer* los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados. Trata de establecer una ley de rareza" (AS, 201, cursivas nuestras). A veces parece ir tan lejos como para exigir no meramente condiciones de posibilidad, sino determinación total: "se trata de [...] mostrar por qué [un enunciado dado] *no pudo ser* más que ése" (CE, 98, cursivas nuestras). El arqueólogo debe descubrir el "juego de las reglas que *determina* en una cultura de aparición y la desaparición de los enunciados" (CE, 100, cursivas nuestras). Una y otra vez, Foucault parece

estar obligado a abandonar la descripción fenomenológica neutral, *post hoc* en favor de una especie de *a priori* explicativo.

No puede considerarse como una simple confusión este tránsito de un análisis que busca una adecuación puramente descriptiva a un intento de explicación teórica de los principios subyacentes que hacen posibles a los fenómenos. Más bien parecería que traiciona lo que Heidegger llamaría lo impensado en las primeras obras de Foucault. ¿Existe alguna intelección no tematizada que perturbe la metodología temprana de Foucault?

Podría sospecharse que, a pesar de su compromiso con la doble puesta entre paréntesis de la fenomenología pura, Foucault se da cuenta de que las prácticas discursivas no son simplemente regulares, sino que en verdad tienen el poder de formar objetos y sujetos. Además, parece claro que las regularidades que describe no son simplemente ordenamientos accidentales que pueden leerse en la superficie del discurso, sino que deben ser la evidencia de alguna regulación sistemática subyacente. Sin embargo, puesto que en esta etapa está comprometido con la idea según la cual las prácticas discursivas son autónomas y determinan su propio contexto, Foucault no puede buscar el poder regulativo que parece regir a las prácticas discursivas fuera de estas mismas prácticas. Así, aunque influencias no discursivas bajo la forma de prácticas institucionales, sociales y pedagógicas, destrezas y modelos concretos, se inmiscuyen siempre en sus análisis (y aun cuando una de sus objeciones básicas a la dualidad sujeto/objeto es que “permite evitar el análisis de la práctica” (AS, 343), Foucault debe localizar el poder productivo revelado por las prácticas discursivas en la regularidad de esas mismas prácticas. El resultado es la extraña noción de más regularidades que se regulan a sí mismas. Puesto que la regularidad de las prácticas discursivas parece ser el resultado de que están regidas, determinadas y controladas, mientras que a la vez se asume que son autónomas, el arqueólogo tiene que atribuirle eficacia causal a la mismas reglas que describen la sistematicidad de estas prácticas.

Más allá de lo serio y del sentido

¿Cuál es, entonces, el alcance del nuevo método arqueológico de Foucault y de los análisis a los que éste da lugar? Parecería que con el fin de evitar las dualidades que caracterizan la analítica de la finitud, Foucault rechazó la verdad seria y todas las nociones que esa seriedad nos lleva a presuponer, a saber, lo trascendental, *el cogito* y el origen. Intenta “operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro” (AS, 345). Pero la pureza metodológica resultante parece haberlo dejado en un vacío. Foucault admite cándidamente su dificultad: “Y es que, de momento, y sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar donde habla, esquiva el suelo en el que podría apoyarse” (AS, 345).

Parecería que en la época en la que escribe *La arqueología del saber*, sólo hay para Foucault dos alternativas: o bien una seriedad que le da tal importancia

a la verdad objetiva que el discurso mismo deja de tener importancia, o, paradójicamente, en nombre de la importancia del discurso, una posición que se sitúa fuera de todo sentido serio. Y si éstas son las únicas alternativas, Foucault, que ha hecho la crónica del derrumbe de los dobles bajo todas sus formas, debe elegir mantenerse fuera, a pesar de su admiración por los poetas y los sofistas que sabían que hablar es mover a los hombres.

El arqueólogo estudia enunciados silenciosos y evita así la búsqueda seria de la verdad y del sentido que describe. Como vimos, la arqueología “no es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito [...] es la descripción sistemática de un discurso-objeto” (AS, 235). El arqueólogo se coloca en una dimensión ortogonal respecto de todas las formaciones discursivas y de sus objetos, sujetos, conceptos y estrategias significativos, y respecto de su esfuerzo por descubrir la verdad. Al igual que la fenomenología, la empresa entera descansa sobre la noción de descripción pura. Pero esto hace surgir una serie de problemas en última instancia insuperables para quien pretenda dar su justo valor a las tesis de *La arqueología del saber*. ¿Es posible una descripción pura? ¿No implica una interpretación la elección de categorías descriptivas? ¿No deberíamos ser capaces de preguntar si estas descripciones son atinadas o tergiversadas? Pero, ¿acaso esto no reintroduce la verdad?

Los mismos enigmas surgen en relación con el sentido. El arqueólogo afirma que no habla desde el interior de un horizonte de inteligibilidad. Foucault dice de su propia obra: “es [...] tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo, y que toma forma lentamente en un discurso que siento tan precario, tan incierto aún” (AS, 28). Esto tiene una ventaja. El arqueólogo no debe preocuparse de si su interpretación puede relativizarse colocándola en un horizonte más amplio. Pero entonces, si el arqueólogo habla desde el exterior de cualquier horizonte de inteligibilidad, ¿cómo puede tener sentido un discurso? Puesto que la arqueología sólo pretende “marcar las diferencias”, ¿cómo puede introducir una diferencia importante su estudio de la dispersión de los fenómenos? Una vez que se han puesto entre paréntesis la verdad, el sentido y la seriedad, parecería imposible recuperarlos.

Cuando escribe *La arqueología del saber*, Foucault parece vacilar al borde de este precipicio. Junto a la explicación fenomenológica ortogonal radical del método arqueológico, hay momentos en los que Foucault parece considerarse a sí mismo como uno entre muchos “trabajadores serios”. Se esfuerza, entonces, por mantener la importancia de su propio discurso afirmando que el lugar desde donde habla se sitúa, en efecto, en el nivel del sentido y de la verdad que pone entre paréntesis y describe. Estos “deslices” anuncian la seriedad del método genealógico que utilizará en su trabajo de los años setenta.

Esta tendencia a presentar su propia explicación como algo que tiene sentido y pretensiones de verdad —enfoque que ya una vez encontró atractivo y

que volverá a encontrar atractivo— aparece muy claramente en la discusión de Foucault sobre su relación con el archivo histórico. “No nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir [...] sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historias y de desaparición (AS, 221). La tesis según la cual es imposible describir el archivo propio puesto que es éste el que le da a nuestro discurso sus objetos y le confiere, presumiblemente, verdad y sentido serio, es una teoría muy conocida en los medios hermenéuticos, al igual que el uso que hace Foucault de la noción de horizonte (en lugar de espacio formal de transformaciones): “La actualización jamás acabada, jamás íntegramente adquirida del archivo, forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, el análisis de las positivities, la fijación del campo enunciativo (AS, 223).

Esta idea va de la mano con la tesis según la cual sólo porque estamos más allá de las ciencias del hombre podemos describir ahora su sistema de transformación. “La descripción del archivo despliega sus posibilidades [...] a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no ya podemos decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva (AS, 222). Esto lleva a la conclusión de que, puesto que ahora estamos en otro horizonte, podemos ver que la verdad del horizonte pasado era, como toda verdad, una mera construcción de época. Así, nos vemos conducidos a abandonar cierta concepción ingenua de la verdad como la correspondencia de una teoría con el modo como las cosas son en sí mismas, y una concepción ingenua de las disciplinas como comprometidas en la aproximación gradual a esta verdad. El resultado es un tipo de nihilismo que enfatiza el papel de la interpretación. Dados la genealogía de Nietzsche, el relativismo lingüístico de Wittgenstein, la hermenéutica de Heidegger y la descripción de las revoluciones científicas de Kuhn, este tipo de nihilismo muy probablemente sea la única forma honesta de seriedad disponible en el siglo XX. Foucault evoca esta ruptura con la concepción tradicional de la verdad en la conclusión de este capítulo de la *Arqueología*. Nuestro nuevo archivo, nos dice, “nos desune de nuestras continuidades ...; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior [...] 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 (AS, 222-223).

Pero en estos mismos párrafos se perfila un nihilismo más radical, un nihilismo que buscaría explicar, y así excluir, toda interpretación significativa como una ilusión fomentada por la reglamentada rareza de los enunciados. En esta concepción,

interpretar, es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; [...] Pero analizar una for-

mación discursiva es buscar la ley de esa pobreza, [...] y determinar su forma específica. Es, pues, en un sentido, pesar el "valor" de los enunciados. Valor que no está definido por su verdad, que no está aforado por la presencia de un contenido secreto, sino que caracteriza el lugar de los enunciados, la capacidad de circulación y de intercambio de éstos, así como su posibilidad de transformación, no sólo en la economía de los discursos, sino en la administración, en general, de los recursos raros (AS, 203-204).

La creencia en el sentido, la verdad y el valor parece motivar lo que la gente dice; pero, puesto que podemos mostrar que lo que dice está determinado por reglas que no están en su mente en absoluto, también mostramos que su creencia en el sentido y su eficacia es ilusoria. Al considerar el sentido como un epifenómeno, el arqueólogo se coloca fuera de todas las formaciones discursivas. O más exactamente, el arqueólogo, como el fenomenólogo trascendental de Husserl, debe llevar a cabo una "escisión del yo" (*Ich-Spaltung*) con el fin de observar como espectador desprendido los mismos fenómenos en los que, en cuanto yo empírico interesado (o, para Foucault, en cuanto hablante), no puede evitar involucrarse. Foucault el arqueólogo observa, como metafenomenólogo desprendido, al Foucault histórico que, si piensa seriamente en los seres humanos, no puede evitar pensar en términos de los sentidos y pretensiones de verdad gobernados por la última formación discursiva.

Esta combinación de desprendimiento e involucramiento no es sólo un hecho psicológico del arqueólogo que no puede nunca vencer su tendencia a tomar seriamente la ciencia de su propia época. Tampoco puede decirse, como sostenía Husserl, que si el fenomenólogo no estuviera involucrado no habría nada que estudiar. El arqueólogo no pretende constituir el fenómeno que está estudiando a través de su actividad de sujeto interesado dador de sentido. Más bien, el arqueólogo debe compartir el contexto cotidiano del discurso que estudia con el fin de practicar su disciplina. Si todo discurso no fuera, para el arqueólogo, más que ruido desprovisto de sentido, ni siquiera podría catalogar los enunciados.

Además, el arqueólogo no puede contentarse únicamente con comprender el discurso *cotidiano*. Si no comprende los problemas que interesan a los pensadores que estudia, será incapaz de distinguir cuándo dos locuciones distintas constituyen un mismo acto de habla serio y cuándo dos locuciones idénticas son diferentes actos de habla serios. Decir, como Foucault podría hacerlo, que uno puede decidir observando el modo como se utiliza cada enunciado, sólo pospone el problema. A menos que el investigador tenga acceso al sentido de la actividad en cuestión, será incapaz de distinguir la semejanza de uso aparente del tipo de semejanza de uso que establece que dos locuciones diferentes son, de hecho, enunciados idénticos. La condición ineluctable del arqueólogo es, entonces, estar tanto en el interior como en el exterior de los discursos que estudia, compartiendo sus significativas pretensiones de verdad y dejándolas a la vez en suspenso.

Aun si el discurso serio no tiene nunca realmente el sentido serio que pretende y no es sino la transformación regulada de objetos, sujetos, conceptos y estrategias carentes de sentido; aun si, en último análisis resulta que los monumentos del arqueólogo han estado mudos todo el tiempo, sigue siendo verdad que ni el científico serio ni el arqueólogo podrían realizar su trabajo si no fuera por la ilusión de que existe un sentido serio. De hecho, la arqueología es la disciplina que escucha con sensibilidad a los mismos monumentos que uno trata como mudos.

Si cuando Foucault escribe *La arqueología del saber*, se identifica al igual que Husserl, con el espectador desprendido y considera como ingenua la actitud natural o involucrada, más tarde pensará, como Merleau-Ponty, que la seriedad no es ingenua sino inevitable, que estamos “condenados al sentido” —es decir, que debemos tomar en serio la actitud de involucramiento—, y llegará a ver la idea de la posición del arqueólogo desprendido como “el privilegio del pensador”, y la idea de que las leyes de la rareza vuelven superfluo el significado, como ingenua y, de hecho, como una idea que requiere ella misma ser explicada.

Si, de hecho, las pretensiones significativas de verdad son el único tipo de seriedad disponible para nosotros, Foucault, cuando es un arqueólogo consistente, rompe con toda forma de seriedad. A pesar de su evidente interés por los temas que discute y por el largo proceso de pensamiento que generó los libros que condujeron a *La arqueología del saber*, e incluso a éste, Foucault tiene obviamente la tentación de sacarles ventaja a las implicaciones nihilistas de su posición ortogonal. Algunas veces se identifica con aquellos posestructuralistas que se deleitan por haberse liberado de la seriedad que pesaba sobre ellos en el pasado.

Al crítico formal que imagina preguntándole: “¿Está usted preparando ya la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y burlarse como lo está haciendo ahora?: ‘No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme, sino aquí, de donde los miro, riendo’”, le responde con tono juguetón: “—¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir [...] si no preparara —con mano un tanto febril— el laberinto donde pueda aventurarme, [...] donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? [...] No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación” (AS, 29). Foucault sabe muy bien que “hablar es hacer lago, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua” (AS, 351). Pero en este momento no puede concebir sino una sola forma de seriedad: la que se adquiere observando las reglas que rigen un conjunto específico de prácticas discursivas.

En gran medida, puede considerarse entonces que el nihilismo de Foucault es siempre un nihilismo restringido. Puesto que el arqueólogo nunca pone entre paréntesis ni el sentido ni las pretensiones de verdad locales que el discurso cotidiano da por supuestos, puede y debe compartir los intereses

serios incorporados en sus prácticas culturales. Así, en cuanto persona privada cotidiana, Foucault no es ni más ni menos nihilista que cualquier otra persona en nuestra cultura. Pero, si el arqueólogo está en lo justo todos los compromisos prácticos que tenga deben seguir siendo privados y personales. Sólo pueden expresarse en conversaciones cotidianas locales. Con su versión pos-husserliana de la escisión del yo, lo más que puede hacer el arqueólogo es otorgarle a cualquier teoría de la moral o a las instituciones sociales una seriedad a medias. Puede ser una persona privada profundamente comprometida, pero en el ámbito del discurso público debe esconderse tras una máscara.

Sin duda resulta excitante liberarse de los burócratas y de la policía discursiva, pero hasta encontrar una posición nueva desde donde hablar y una nueva seriedad para las propias palabras no hay cabida en la arqueología para ningún discurso con significación social, ninguna razón para que alguien escuche, y, a pesar de la actitud juguetona de Foucault, ninguna razón para que alguien escriba. ¿Por qué esforzarse tanto en construir una teoría ortogonal cuando el desprendimiento socava toda pretensión de sentido o seriedad que pudiera tener la teoría? Por otra parte, si la teoría de Foucault no es sino un avatar más del discurso serio regido por reglas nuevas que todavía no han sido formuladas, tampoco parece valer la pena el prodigioso trabajo requerido para escribirla y leerla.

Además, incluso si se goza escribiendo y desenmarañando sistemas complicados de manera puramente gratuita, *La arqueología del saber* se enfrenta con los mismos problemas que precisamente debía diagnosticar y dejar tras ella. Como intentaremos mostrar, por renunciar a la seriedad y al mismo tiempo caer en una versión de dos de las dualidades que infestan a las ciencias del hombre, el arqueólogo se queda con lo peor de ambos mundos.

Conclusión: doble dificultad

Ahora que hemos descrito y distinguido los discursos clásico, antropológico y arqueológico, podemos situar y evaluar mejor el logro de Foucault —evaluar su plausibilidad en el área que elige y en sus propios términos. Nuestra pregunta es: ¿Cuán radical es la diferencia entre el discurso de las ciencias del hombre y el de la arqueología?

Para Foucault, la diferencia es la diferencia que existe entre el crepúsculo y el amanecer. Mientras que durante doscientos años las ciencias del hombre se retorcieron tratando en vano de llevar a cabo ese giro acrobático por el cual el sujeto finito de conocimiento, sometido a las leyes de la biología, la economía y la filosofía, se libera a sí mismo “por el juego de estas leyes mismas, [para] conocerlas y sacarlas por completo a la luz” (AS, 302), el arqueólogo logra proyectarse, mediante un doble giro, más allá de los actos de habla serios hacia una posición desde la cual las prácticas discursivas cambiantes de las ciencias del hombre se convierten en objeto de un análisis desinteresado. Así, mientras que las ciencias del hombre, en su esfuerzo por

captar la verdad, estaban necesariamente sumergidas en las prácticas sociales y discursivas cambiantes de las cuales no llegaban ni a liberarse ni a dar razón, la arqueología, renunciando al sentido y a la verdad en una doble puesta entre paréntesis fenomenológica, fue al fin capaz de alcanzar el rigor de la teoría estructuralista, esto es, de poner al estudio de los seres humanos en el camino hacia esa teoría autónoma y estable que había eludido el análisis de la representación y la analítica de la finitud.

Sin embargo, nuestro detallado estudio del nuevo método arqueológico reveló que sufre de diversas tensiones internas propias. Vimos que si bien se presenta como un empirismo modesto que describe con un doble desprendimiento fenomenológico las positivities de la práctica discursiva, pretende con todo que las regularidades que describen el cuerpo de los discursos serios también regulan su producción. Esta oscilación entre descripción y prescripción reveló una inestabilidad todavía más profunda relativa a la naturaleza del sentido serio. ¿Puede explicarse el intenso interés en la formulación y exégesis de los enunciados por el hecho de que los pensadores serios realmente encuentran sentido en ellos, o bien la convicción de que los actos de habla serios son dichos en serio y tienen significación seria es una ilusión producida por su rareza gobernada por reglas? ¿Y dónde se ubica el arqueólogo con respecto a estas alternativas? Parece que el arqueólogo debe ser un espectador escindido, que al mismo tiempo comparte y niega el sentido serio que motiva la producción de la plétora discursiva que estudia. Finalmente, ¿cuál es la naturaleza de las leyes descubiertas por el arqueólogo? ¿Le permite su sistema dar razón de las transformaciones históricas o no hace sino revelar el carácter fundamentalmente contingente e ininteligible de la historia? Debemos preguntar: ¿hay un orden y sentido en las incertidumbres metodológicas mencionadas o ellas son sólo esa “manera vacilante” que, como admite Foucault, caracteriza a una empresa nueva “tan precaria, tan incierta todavía” (AS, 28), a la cual le cuesta tanto desprenderse de las trampas que ella misma se tendió y en las cuales, por su inexperiencia, cae constantemente?

Vistos desde esta perspectiva, los problemas metodológicos de Foucault tienen un parecido sospechoso con las tensiones que él encuentra en los dobles antropológicos. Desde luego, el arqueólogo ya no comparte con los estudiosos del hombre, la creencia de que existe una verdad profunda en los seres humanos que está siempre cerca pero que siempre los elude. Así libera su pensamiento del “narcisismo trascendental” (AS, 341). Al hacerlo, circunscribe y trasciende el discurso antropológico que pretende poseer las categorías a partir de las cuales se define el campo de toda experiencia posible, y luego pretende fundamentar estas condiciones de posibilidad en la actividad constitutiva de un sujeto trascendental. El análisis de Foucault se sustrae igualmente a la teleología de la razón, que oscila entre un proyecto formado en el pasado y su realización futura. Gracias a la doble puesta entre paréntesis, quedaron atrás todas esas metas que todavía obsesionaban a Husserl. Por tanto, sería un grave error, como lo aclara Foucault, “tratar

a la arqueología como una investigación del origen, de los *a priori* formales, de los actos fundadores, en suma, como una especie de fenomenología histórica (cuando se trata para ella, por el contrario, de liberar a la historia de la empresa fenomenológica)” (AS, 341-342).

Foucault destaca explícitamente las diferencias entre la arqueología y las ciencias humanas. “Se trataba de analizar esa historia, en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría encerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto; abrirla a una temporalidad que no prometiese el retorno de ninguna aurora” (AS, 340). Los dobles que caracterizan las ciencias del hombre no se definen, sin embargo, en términos de una verdad oculta que el hombre lucha en vano por poseer, sino simplemente en términos de la postulación de una identidad y una diferencia entre lo positivo y lo fundamental. Así, todo discurso que busque establecer solamente en él mismo el fundamento de su propia posibilidad y el fundamento de todo saber, está sometido a la ley del doble: “este hiato, ínfimo pero invencible, que reside en el ‘y’ del retroceso y el retorno, del pensamiento y lo impensado, de lo empírico y lo trascendental, de lo que pertenece al orden de la positividad y lo que pertenece al orden de los fundamentos” (PC, 330). Mostraremos ahora que esta identificación de la positividad y el fundamento, característica de las ciencias humanas, es lo que comparte la arqueología cuando intenta pasar de un *análisis* que transforma las positividades en elementos, a una *analítica* que proporciona el fundamento de la posibilidad de su propio método y de sus objetos. Así, el discurso arqueológico todavía es necesariamente, prisionero de una variante del doble empírico/trascendental y *cogito*/impensado. (Veremos también que, al igual que la fenomenología de Husserl, de la cual es una radicalización, la arqueología no llega a los problemas que hacen surgir el retorno y el retroceso del origen).

Los objetos estudiados por el arqueólogo son las prácticas discursivas. Hemos visto que estas prácticas son finitas y contingentes, y sin embargo están sometidas sólo a sus propias reglas de rarefacción. También se encuentran limitadas por prácticas no-discursivas. Este límite, sin embargo, no es externo: las prácticas discursivas lo absorben de tal manera que éste no limita su autonomía. Las prácticas discursivas serias, entonces, tienen una finitud especial que se apoya a sí misma, análoga a la que se habla en el estudio del hombre. En efecto, puede sustituirse fácilmente “discurso” por “finitud” en la caracterización de Foucault del doble: “De un cabo al otro de la experiencia [el discurso], se responde a sí mism[o]; es en la figura de lo *Mismo* la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento” (PC, 307). Del mismo modo, puede sustituirse “discurso” por “hombre” en la explicación de Foucault de la analítica de la finitud: “En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del [discurso], se descubre una finitud [...]: el límite no se manifiesta como determinación impuesta al [discurso] desde

el exterior [...], sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto (PC, 306).

A la luz de tales sustituciones generales y reemplazando de nuevo “hombre” por “discurso arqueológico”, resulta que la arqueología encarna una forma particular del doble empírico trascendental: “[El discurso arqueológico], en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento” (PC, 310).

Esto no debería sorprendernos. Las prácticas discursivas serias, como hemos visto, no son sino la condición de su propia ocurrencia. Algunos conjuntos de prácticas discursivas manifiestan ciertas regularidades. Desde luego, las reglas que describen estas regularidades no se presentan como las condiciones de *posibilidad* de estos conjuntos, puesto que estas reglas no definen el espacio total en el que pueden aparecer todos los actos de habla serios posibles. Estas reglas se distinguen, pues, claramente de las reglas trascendentales de Kant y de los filósofos críticos. Sin embargo, se presentan como *condiciones de ocurrencia* de enunciados, de tal modo que una vez que el arqueólogo posee las reglas que describen una formación discursiva puede ver que los tipos de actos de habla efectivamente producidos y tomados en serio eran los únicos que hubieran podido sostenerse seriamente en esa época. Así, las reglas de formación son trascendentales exactamente en el mismo sentido existencializado de los existenciaristas de Heidegger y de los esquemas corporales de Merleau-Ponty, es decir, como condiciones de existencia.

De este modo, el arqueólogo pasa de las positivities *post hoc* a los fundamentos *a priori*, y puede decirse del discurso arqueológico lo que Foucault dice del discurso del fenomenólogo existencial: es “un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje metódico y descriptivo, demasiado retirada sin embargo sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos” (PC, 312). Así, el paso de la descripción a la prescripción, de las regularidades a la regulación, del análisis empírico a la analítica arqueológica, en suma, la pretensión de haber descubierto un “*a priori* histórico”, se parece enormemente a lo que Foucault en su capítulo sobre el sueño antropológico, llama el: “Pliegue [en el cual] la fundación trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad” (PC, 331-332).

En *La arqueología del saber* hay ecos similares de los problemas que surgen cuando se intenta fundar lo impensado en el *cogito*. A pesar de algunas observaciones aisladas que sugieren lo contrario, la *Arqueología* sostiene, en general, que las reglas que rigen las formaciones discursivas no son accesibles a quienes lleven a cabo realmente actos de habla serios. Las reglas del arqueólogo no son aquellas a las que se conforma el sujeto hablante, y que le indican quién tiene derecho a sostener un discurso con sentido serio y qué es lo que vale la pena decir y tomar en serio. Estas reglas internas son análogas a las de los actos de habla de Searle, las cuales definen (*ceteris pa-*

ribus, manteniéndose todo lo demás igual) lo que como una promesa o una afirmación. Sin embargo, las reglas que el arqueólogo descubre son reglas de segundo orden de rareza, que determinan cuáles son las reglas de primer orden que rigen en cierta época, en relación con los sujetos, los objetos, los conceptos y las estrategias que pueden tomarse en serio. Puesto que estas meta-reglas no son aplicadas por los hablantes no necesitan ser reglas *ceteris paribus*; en vez de ello pueden ser consideradas como reglas estrictas que se aplican rigurosamente a tipos de enunciados. Estas reglas son extrañas al sujeto hablante, por lo que no es tarea del arqueólogo, como sí lo era del fenomenólogo, “despertar” reglas y creencias “dormidas” a las que da origen sin saberlo el sujeto hablante.

Con todo, la teoría del arqueólogo recupera lo impensado del sujeto hablante; ésta al igual que el análisis fenomenológico de la tesis de la actitud natural, termina negando la inteligibilidad de la tesis que se proponía explicar. Las prácticas discursivas analizadas por el arqueólogo están motivadas por la convicción de los hablantes de que están enunciando verdades serias sobre el hombre y la sociedad, o de que están ayudando a hacer explícitos los pensamientos implícitos de los que poseían esas verdades. Sin embargo, el análisis sustituye esta convicción “ingenua” por un conjunto de reglas estrictas carentes de sentido, que constituye la condición de su ocurrencia.

Los pensadores hermeneutas y pragmáticos como Heidegger y Wittgenstein y, más recientemente, Searle, afirman que toda actividad significativa debe estar fundamentada en algo impensado e impensable. Toda actividad tiene sentido sólo deséandose sobre un trasfondo de prácticas, y este horizonte de sentido común no puede representarse ni objetivarse, Tal explicación “no deja de desanudarse en [...] una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del ‘pienso’ ” (PC, 317). Pero, a pesar de ello, en la fenomenología de Husserl lo impensado —el trasfondo de sentido común— se convierte en objeto de estudio, en la fenomenología que inaugura Foucault para dar fin a todas las fenomenologías, lo mismo ocurre con el trasfondo impensado del discurso serio. Husserl trata el trasfondo cotidiano como un conjunto de representaciones; Foucault trata el trasfondo del discurso serio como un espacio definido por reglas de formación. Este paso es característico de las ciencias humanas que como señala Foucault, “tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. Así, pues, están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental [...] Van de aquello que se da a la representación a aquello que la hace posible, pero que todavía es representación” (PC, 353).

Parece, pues, que la *Arqueología* no ha hecho sino transferir el problema del fundamento de la representación a la objetivación. En efecto, en cuanto análisis de las reglas y normas que no están al alcance de quienes están determinados por ellas, la arqueología parece ser, según la definición de Foucault, una radicalización de las ciencias humanas. En éstas, el sistema *inconsciente* de significaciones debe ser recuperado por la conciencia. “Se dirá [...] que hay ‘ciencia humana’ no por todas aquellas partes en que se trata del hom-

bre, sino siempre que se analizan²⁹ [...] las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos" (PC, 354). En la arqueología, esta recuperación de lo impensado por el pensamiento se convierte en la recuperación de un sistema *no*-consciente de reglas como una teoría explícita. De este modo, ya no busca las condiciones de las formas y los contenidos de la conciencia, sino las de las formas y contenidos del discurso serio. Pero la estructura es la misma: únicamente se reemplazaron los "conjuntos significativos" por "sistemas de dispersión", y las reglas trascendentales por reglas de transformación.

El desequilibrio es inevitable en el instante en que, buscando fundar sus propias pretensiones de universalidad, la fenomenología se piensa capaz de representar el horizonte cotidiano que descubre como un sistema de creencias. El mismo problema vuelve a presentarse cuando la arqueología busca fundar su autonomía mostrando que el contenido de la positividad descriptiva que descubre está determinado únicamente por reglas de formación.

Este modo de establecer su propio fundamento conduce a una teoría que afirma inevitablemente que el horizonte no objetivable, que es condición de la pretensión de sentido y de inteligibilidad, es una ilusión generada por el involucramiento de los protagonistas y de los sujetos hablantes. Pero tanto la fenomenología como la arqueología necesitan la actitud natural o ingenua que su análisis rechaza. La arqueología necesita la "ilusión" del sentido para hacer de la producción de discursos un objeto de análisis. El sistema sólo funciona en la medida en que nadie comparta la posición privilegiada del arqueólogo. Si todo el mundo hablara desde una posición ortogonal en relación con el discurso serio, el discurso ortogonal ya no tendría ningún sentido. Es necesario que el día que nos liberara de la ilusión del sentido y de la verdad serios sea siempre prometido y siempre diferido. Si la arqueología quiere evitar el auto-aniquilamiento, debe estudiar sólo el pasado, o bien, como la terapia y la fenomenología, debe hacerse cargo de que su tarea es interminable.

²⁹ Las "reglas" aquí no pueden referirse a las reglas de formación estrictas que Foucault pensaba haber encontrado en *La arqueología del saber*. Estas fueron definitivamente abandonadas. En sus obras anteriores y posteriores, utiliza "regla" y "principio" en una acepción más corriente, o por lo menos de manera típicamente francesa, para referirse a regularidades, normas, coacciones, condiciones, convenciones, etc. Si bien no se le puede objetar nada a este uso de "regla", el cual no plantea las dificultades metodológicas que se encuentran en *La arqueología del saber*, con todo hay una tendencia, cuando se utiliza semejante vocabulario, a enfatizar demasiado aquellas normas que *pueden* explicitarse a expensas de las que no pueden serlo, como es el caso de normas adquiridas por el aprendizaje y el tipo de ejemplos concretos que Kuhn llama ejemplares o paradigmas. Foucault se interesa ahora en el uso de las normas, reglas y sistemas que, como ya lo había visto en *Las palabras y las cosas*, caracterizan a las ciencias humanas. Esta preocupación ya no tiene nada que ver con el intento anterior de Foucault de encontrar reglas que desembocarían en "una formalización general del pensamiento y del conocimiento" (PC, 371). A Foucault ya no le interesa "saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura... cuestión que resulta central si se quieren conocer... las condiciones y los límites de una formalización justificada" (PC, 370).

Son precisamente estas reglas las que Foucault abandona en esta nueva combinación de arqueología y genealogía.

Ahora podemos comprender una última semejanza entre la arqueología y el doble *cogito*/impensado: el nihilismo del arqueólogo. El arqueólogo que se encuentra necesariamente inmerso en las prácticas cotidianas de su época, y que se sitúa a la vez en el interior y en el exterior del discurso serio de su tiempo, no puede producir una teoría moral. Puede, de hecho, compartir las convicciones de su época tanto las implícitas en las prácticas cotidianas como las de los científicos serios pero en tanto que el arqueólogo, su tarea se limita a la observación desprendida de todos los actos de habla serios. La doble puesta entre paréntesis del sentido y de la verdad de todos los enunciados serios, que le ha permitido evitar las ilusiones de los hablantes serios, también le impide dar razón de cuáles son las cuestiones sociales que deben tomarse en serio y de cómo podrían resolverse. En cuanto estudio desinteresado de monumentos mudos, la arqueología nunca puede participar en los violentos debates que tienen lugar alrededor de estos monumentos. De hecho desde el punto de vista de la arqueología, los monumentos siempre han sido mudos. Los conflictos que los produjeron y que a su vez fueron producidos por ellos, son el resultado de una ineluctable y misteriosa ilusión —ilusión que el arqueólogo comparte sólo para disiparla— que consiste en pensar que podría haber problemas sobre los cuales vale la pena debatir.

Esto hace que sólo la última dualidad —el retorno y el retroceso del origen— quede sin ningún eco en la *Arqueología*. ¿Persigue, también ésta, al arqueólogo? Dado que el arqueólogo rechaza la historia humanista, la respuesta parecería ser de nuevo que ciertamente no puede ocurrir bajo su forma antropológica. Recordemos: “Tal discurso [el arqueológico] no tiene como papel disipar el olvido, hallar, en los más profundo de las cosas dichas y allí donde se callan, el momento de su nacimiento [...]; no pretende ser recolección de lo originario o recuerdo de la verdad” (AS, 345). Al evitar la búsqueda de una fuente originaria a partir de la cual el hombre pudiera comprender totalmente y, por tanto, reapropiarse de su positividad dispersada históricamente desde el interior de ella, el discurso arqueológico evita la búsqueda de un origen que, a la vez que produce la historia, elude constantemente el estudio histórico replegándose en el pasado y en el futuro. Como lo plantea Foucault en las primeras páginas de *La arqueología del saber*, el discurso arqueológico debe evitar las dos negaciones paralelas de la importancia ontológica del discurso real características de las ciencias del hombre: la de pensar que la historia es la elaboración de las implicaciones de una palabra original que es su fuente inaccesible pero que no puede nunca formularse explícitamente, y el punto de vista correlativo de los pensadores que sostienen que hay una realidad extra-lingüística, ya sea un claro de prácticas prelingüísticas (como en el primer Heidegger), o la percepción silenciosa (como en Merleau-Ponty). Para el arqueólogo no hay ningún sentido profundo, ningún “origen oculto” en la historia o fuera de ella; por ello, el intento hermenéutico de hallar un fundamento que se encontraría antes, detrás o más allá de la historia, aun cuando permanezca situado en la historia, puede ser rechazado como uno más de los imperativos humanistas

imposibles de cumplir. El discurso del arqueólogo es ahistórico en tanto que no tiene sentido serio ni pretensiones serias de verdad. El arqueólogo ha descubierto un discurso que no es la vida, cuyo tiempo no es el tiempo de los que viven en la historia y toman en serio su progreso, sus conflictos y su decadencia (AS, 355).

El arqueólogo se ubica, una vez más, más allá de la versión de la dualidad originaria que dan las ciencias del hombre. Sin embargo, su empresa comienza con la finitud —en este caso, con el arqueólogo involucrado en su época y dispersado por los diversos campos históricos que determinan tanto su discurso cotidiano como su discurso serio—, y termina con esta finitud utilizada como un escalón hacia una teoría finalmente capaz de negar la validez del involucramiento original. Parecería, entonces, que la arqueología manifiesta la esencia misma de la analítica de la finitud. Como en el ejemplo de la reduplicación cuasi-trascendental de lo empírico y de la recuperación teórica de lo impensado, podría esperarse encontrar en la explicación de la historia del arqueólogo alguna variante post-humanista del retorno y retroceso del origen. Pues en efecto, el arqueólogo, al igual que el investigador de las ciencias humanas, parece estar, paradójica aunque profundamente, empeñado tanto en afirmar como en negar su finitud. ¿Cómo puede el arqueólogo aparecer *en* la historia como el pensador ahistórico puro que desinteresadamente cataloga la muerte del hombre y la de Dios?

Puesto que el propio Foucault reconocería ahora que no puede haber un pensador ahistórico semejante ejerciendo el “privilegio del intelectual”, ni un discurso puro como el que pretende utilizar el arqueólogo, podría esperarse encontrar tensiones en el tratamiento de la historia en la *Arqueología*: ya sea pretensiones implausibles e injustificadas, como en el caso del poder prescriptivo de la descripción, o tesis ingeniosas y autosubversivas, como el argumento de que el arqueólogo comparte el discurso serio al mismo tiempo que, por su análisis, lo rechaza. Pero si tales tensiones y grietas existen en la teoría arqueológica del cambio histórico, no hemos logrado desenterrarlas. El arqueólogo que afirma no haber aparecido en la historia más que para salir de ella, y así haberla comprendido de manera total y definitiva, nos hace un relato sin falla. Su propio discurso no representa ningún problema para el arqueólogo, quien, como el fenomenólogo y a diferencia del hermenauta, ni siquiera plantea el problema de su lenguaje histórico. Mientras que los lingüistas luchan con la “antigua opacidad del lenguaje histórico”, cuyo origen y explicación se pierden en las profundidades insondables de la historia, y Heidegger en sus obras posteriores intenta recuperar el sentido original de las palabras que utiliza, el lenguaje del arqueólogo (análisis, series, sistema, función enunciativa, elemento, regla, episteme), al igual que el del fenomenólogo (análisis, síntesis, sistema noemático, actividad dadora de sentido, elemento; regla estricta, mundo-de-la-vida), parece no tener historia y se ofrece como una terminología técnica transparente, inventada para adecuarse al fenómeno.

Hay momentos en los que Foucault parece sentirse obligado a justificar su discurso apelando a la posibilidad de una relación no distorsionada entre el discurso y el ser, que existía en el pasado y se promete en el amanecer de una época nueva, como si el discurso arqueológico tuviese que encontrar su legitimación en una explicación de la productividad del discurso que floreció antes de la historia y florecerá de nuevo cuando termine. Pero este intento del arqueólogo por darle prosapia a su descripción no conduce a la persecución de un pasado y un futuro siempre en retroceso, sino que más bien destaca acontecimientos históricos reales como evidencia de la posibilidad de una relación distinta entre el discurso y el ser. Estos acontecimientos originales no “retroceden” porque no son presentados como acontecimientos que hagan posible la historia. La arqueología es, simplemente, una disciplina ahistórica con un lenguaje técnico ahistórico que es capaz de examinar y ordenar la historia justamente porque no está en la historia. En cuanto una radicalización de la fenomenología de Husserl que prescindir de la verdad, del sentido y del sujeto trascendental, sin renunciar a buscar, detrás de las prácticas empíricas, un impensado que puede ser captado por un sistema *a priori* de reglas, la arqueología, como la fenomenología, ni siquiera tiene que plantear la cuestión sobre el origen (o bien, si uno se pregunta sobre los orígenes, los encuentra en ciertos predecesores que realmente han existido: Platón para Husserl, los sofistas para Foucault).

En nuestro estudio de las dualidades antropológicas, ya hemos observado que aparecen, en líneas generales, de manera serial. Sólo después de agotar una estrategia, los pensadores adoptan otra. Así, sólo cuando el doble empírico/trascendental, tal como aparece en Kant, ya no estimula esfuerzos que reducirán uno de los lados al otro, sino que está estabilizada y aceptada, puede un nuevo problema, la recuperación de lo impensado en *el cogito* (como en Freud y Husserl), ocupar la energía intelectual de los hombres y prescribir qué es lo que vale la pena decir. Y sólo cuando este intento de fundar el saber en un sujeto individual ahistórico se revela infructuoso (como lo afirmó Heidegger contra Husserl), surgirá, como única estrategia en adelante admisible el tortuoso intento de encontrar el origen del sentido no en la conciencia individual clarificada, sino en una interpretación de la historia y de la cultura. En esta lectura seriada de los dobles, la *Arqueología*, en cuanto repetición de la analítica, de la finitud sin apelar a la verdad y al hombre, no ha ido más allá que una versión posthumanista del *cogito* y lo impensado. Se trata, pues, de una versión husserliana de los dobles, pero nunca llega a la versión heideggeriana. Para que Foucault pudiera enfrentar los problemas que surgen de la implicación histórica del arqueólogo, tendría que reconocerse primero el fracaso de la doble puesta entre paréntesis fenomenológica. Entonces habría que plantear ciertas preguntas: ¿puede evitar el arqueólogo la búsqueda de un origen oculto e inaccesible mediante una radicalización de la hermenéutica análoga a su radicalización de la fenomenología —una especie de interpretación para dar fin a todas las interpretaciones, por decirlo así? Esta forma post-antropológica de interpretación

¿necesariamente afirmaría y negaría su finitud, cayendo así en alguna nueva variante estructural del doble del origen? ¿O hay alguna manera de practicar la arqueología sin desprendimiento?

Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas, consideramos como algo establecido que la *Arqueología*, hallándose más allá de la verdad y del sentido profundo, y por lo tanto más allá del hombre, sigue siendo prisionera de las dos nuevas versiones del doble. El hecho de que estas dualidades reaparezcan en el discurso arqueológico muestra que la nueva ontología de Foucault, en la que, después de la época de la representación y del hombre, el ser vuelve a estar directamente relacionado con el discurso, es todavía una versión de la analítica de la finitud. Ello no debería sorprendernos puesto que la *Arqueología* es un intento de mostrar los límites de la legitimidad de las pretensiones de saber de todas las prácticas discursivas finitas, al mismo tiempo que afirma poseer una clara representación de estos conjuntos de prácticas como “tantas otras *ciencias-objetos*” (AS, 347) desde una perspectiva libre de su influencia. La *Arqueología* afirma entonces que todo discurso serio está sometido a reglas que determinan la producción de los objetos, de los sujetos, etc. —reglas que el discurso arqueológico pretende descubrir y describir. El arqueólogo, en efecto, quisiera contribuir a definir una teoría general de tal producción: “en la medida en que es posible constituir una teoría general de las producciones, la arqueología, como análisis de las reglas propias a las diferentes prácticas discursivas, encontrará lo que se podría llamar su *teoría envolvente*” (AS, 348). Sin embargo, al rechazar la pretensión a la verdad o a la seriedad, el discurso arqueológico pretende escapar a los problemas que plantea una teoría general de ese tipo. No es de extrañar que la arqueología, al afirmar y negar de este modo la finitud de su propio discurso, resulte ser una disciplina tan inestable como las que la precedieron. Desde este punto de vista, la prometida ciencia postmoderna de los seres humanos, lejos de verse libre de las inestabilidades intrínsecas del pensamiento moderno, aparece como una nueva variación sobre un viejo tema kantiano.

Foucault, con su modestia y previsión, ya había considerado en la *Arqueología del saber* la posibilidad de que el discurso arqueológico ortogonal no fuera tan autónomo como pretendía serlo. En su conclusión, vuelve a afirmar que “el archivo, las formaciones discursivas, las positividades, los enunciados, sus condiciones de formación [hacen surgir] un dominio específico. Un dominio que no ha sido todavía objeto de ningún análisis (al menos en lo que puede tener de particular y de irreductible a las interpretaciones y a las formalizaciones)”. Agrega, a modo de profecía que él no “tiene ningún medio de garantizar de antemano —en el punto de localización todavía rudimentaria en que me encuentro ahora— que [este dominio] se mantendrá estable y autónomo”. De hecho, “podría descubrirse finalmente que la arqueología es el nombre dado a determinada parte de la coyuntura teórica que es la actual” (AS, 349).

En la segunda parte de nuestro libro argumentaremos que, al igual que todos los otros sistemas discursivos, la arqueología es, en efecto, un producto

de su época, y que por lo tanto, el discurso arqueológico mismo debe ser explicado y relativizado. El análisis que hace Foucault de la época clásica también revela, a pesar de su insistencia en la ruptura espectacular que separa la época de la representación de la época del hombre, que hay una gran continuidad entre la época clásica y el presente. En la época clásica, todos los seres ya estaban representados sobre un cuadro en una configuración general, y a pesar de que todavía no aparecía el sujeto que ordena la representación, se le había reservado un lugar donde surgiría como hombre, el "objeto difícil y sujeto soberano de toda posibilidad de saber". El arqueólogo, después del hombre, aparece ahora como espectador a la vez involucrado en los sistemas discursivos que estudia y desprendido de ellos. En ninguna de estas tres etapas del pensamiento moderno han sido capaces las diferentes teorías de los seres humanos de producir un análisis estable que dé razón de la posibilidad de su propio discurso supuestamente autónomo o de las positivities de ese discurso, tanto de las que él instaura como de las que lo hacen posible. Como nos lo mostró Foucault, todas estas teorías sobre los seres humanos deben fracasar porque el intento de aprehender el cuadro en su totalidad requiere que tales teorías objetiven las condiciones que hacen posible la objetivación.

Cualquier empresa que busque explicar el pensamiento moderno deberá evitar introducir otro discurso más que plantee al mundo como representación y que se plantee a sí mismo como algo que no está involucrado en lo que plantea. No podrá ser una *teoría* total y desprendida de la representación, de la constitución trascendental o de la producción discursiva, pero deberá poder explicar, desde el interior mismo del lenguaje y de la historia, por qué se desarrollaron estos tres modos de representación del mundo y por qué se les tomó por ciencias de los seres humanos iluminadoras.

Casi al final de la *Arqueología*, cuando Foucault considera la posibilidad de que la arqueología no resulte ser la disciplina estable y autónoma que él había esperado, señala que de ser así, los problemas de que se ocupa y los instrumentos que introduce "podrían ser más tarde vueltos a plantear en otro lugar, de manera distinta, a un nivel más elevado o según unos métodos diferentes" (AS, 349). Tales posibilidades eran inminentes de lo que Foucault creía en ese momento. Unos cuantos años después, él mismo emprendió esta tarea, probando así que formaba parte de esos pensadores excepcionales, como Wittgenstein y Heidegger, cuya obra manifiesta a la vez una continuidad subyacente y un viraje importante, no porque sus primeros esfuerzos fueran inútiles, sino porque, al llevar un modo de pensar hasta sus límites, ambos reconocieron y vencieron esas limitaciones.

No es ciertamente una coincidencia que *La arqueología del saber* sea seguida por un silencio autoimpuesto que finalmente rompen dos libros en los que el autor, si bien continúa utilizando técnicas arqueológicas, ya no pretende hablar desde una posición de desprendimiento fenomenológico.

II. LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUO MODERNO: LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA DEL PODER, LA VERDAD Y EL CUERPO

El viraje que proporcionará el marco de los análisis en esta segunda parte es la inversión de la prioridad de la teoría por la práctica. Tanto en su época semiestructuralista como en la posthermenéutica, esto es, en la teoría discursiva de *La arqueología del saber* y en el método interpretativo de *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*, Foucault desarrolla un análisis muy original de la relación entre teoría y práctica. Resulta particularmente difícil desembrollar estos análisis en virtud de que el objeto de estudio que Foucault analiza y los métodos que emplea tienen relaciones muy complicadas. En cada una de las etapas, Foucault sostiene que las ciencias humanas no proporcionan su propia inteligibilidad. Ni la autoconciencia metodológica de los científicos humanos involucrados ni la teoría que proponen permiten explicar por qué, en ciertos momentos, se establecen y sobreviven ciertos tipos de ciencias humanas, y por qué tienen ciertos objetos, sujetos, conceptos y estrategias. Estas teorías tampoco pueden explicar la matriz institucional en la que las ciencias humanas se desarrollan y terminan por decaer. Sin embargo, los detalles superficiales de estas ciencias sociales proporcionan, si se les interpreta correctamente, la clave de lo que realmente está sucediendo.

Hemos visto que, según la interpretación de Foucault en la *La arqueología del saber*, sus primeras obras estudiaban las teorías de las ciencias humanas como discursos - objeto, mediante un método original que llamamos la doble puesta entre paréntesis ortogonal. Buscó hacer inteligible la historia de las ciencias humanas en términos de reglas que, desconocidas para los actores involucrados, regulan y gobiernan todos sus actos de habla serios. Las prácticas sociales e institucionales, cuya relevancia para las ciencias sociales no puede ignorarse, se interpretaban como inteligibles e influyentes sólo en la medida en que correspondían a las reglas epistémicas vigentes. (Desde luego, esto no significa negar que relaciones primarias como las fuerzas económicas, y relaciones secundarias como las opiniones de los actores sobre sus propias acciones, tienen inteligibilidad e independencia propias.) Así, las prácticas y las teorías de los practicantes de las ciencias humanas estaban subordinadas a una estructura teórica que las gobernaba.

Del lado de la metodología de Foucault, encontramos una referencia similar de la teoría sobre la práctica. La tarea del arqueólogo es describir, en términos teóricos, las reglas que rigen las prácticas discursivas. Al poner entre paréntesis la verdad y la seriedad, el arqueólogo pretende operar en un nivel que está libre de las influencias de las teorías y de las prácticas que estudia.

Cualquier inteligibilidad que encuentre, pertenece a objetos con los que no está involucrado de ninguna manera. A diferencia de las teorías que estudia, la suya está totalmente libre de lazos institucionales, teóricos e incluso epistémicos.

Como vimos en el capítulo 3, esta doble preferencia de la teoría sobre la práctica deja sin resolver, y probablemente como algo irresoluble, la cuestión de la relativa contribución causal de las relaciones primarias, secundarias y discursivas a los discursos y las prácticas de las ciencias humanas. Además, la pretensión de que el arqueólogo está totalmente desprendido del ámbito del discurso serio de su época vuelve problemáticos el sentido y la pertinencia de su proyecto.

En sus obras posteriores, Foucault considera que la práctica es, en todos los niveles, más fundamental que la teoría. Afirma de nuevo que no es en las teorías de las ciencias humanas donde hay que buscar aquello que las hace inteligibles. Tampoco hay que hallarlo en algún sistema de reglas de formación (este nivel de reglas es simplemente desechado) o en un horizonte de significación compartido por los participantes. Ahora se trata más bien de ver que las ciencias humanas son inteligibles como parte de un conjunto más vasto de prácticas organizadas y organizadoras en cuyo desarrollo desempeñan un papel clave.

La explicación de Foucault de su propia posición en relación con las ciencias humanas sufre también una transformación radical. El investigador no es ya el espectador desprendido de los monumentos del discurso mudo. Foucault se da cuenta del hecho de que él mismo —como cualquier otro investigador— está involucrado en las prácticas sociales que estudia y, en gran medida, producido por ellas, y convierte este hecho en tema. (Más tarde, comprenderá que el método utilizado en *La arqueología del saber* estaba muy influido por el éxito aparente del estructuralismo en las ciencias humanas.) Con el fin de diagnosticar y aprehender la significación de las prácticas sociales desde su interior, Foucault introduce el método genealógico. Como instrumento que permite alcanzar un grado relativo de desprendimiento de las prácticas y las teorías de las ciencias humanas, la arqueología, si bien todavía desempeña un papel importante, se encuentra subordinada a la genealogía.

Así, Foucault inaugura un nuevo nivel de inteligibilidad de las prácticas, un nivel que la teoría no puede atrapar; al mismo tiempo, introduce un nuevo método para “descifrar” el sentido de estas prácticas. Este nuevo método no sólo le permite subordinar la teoría a la práctica, sino también mostrar que la teoría es uno de los componentes esenciales a través de los

cuales operan las prácticas organizadoras. Examinaremos en detalle el modo como Foucault hace funcionar su método genealógico, y en particular cómo lo utiliza para diagnosticar el desarrollo de lo que llama el bio-poder: un conjunto de prácticas históricas que produce los objetos humanos que el estructuralismo sistematiza y los sujetos humanos que la hermenéutica explica.

5. LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA

La genealogía

Sin entrar en un juego fútil de clasificación de las obras de Foucault —tempranas, intermedias y tardías—, especialmente tratándose de un *corpus* todavía tan joven, podemos ver que desde el principio Foucault utilizó ciertas variantes de un análisis estricto del discurso (la arqueología) y se interesó de manera más general en lo que condiciona, limita e institucionaliza las formaciones discursivas (la genealogía). En la obra de Foucault *no hay prearqueología y postarqueología, o genealogía*. Sin embargo, el peso y la concepción de estos enfoques ha cambiado durante el desarrollo de su trabajo.

Está claro que, después de mayo de 1968, los intereses de Foucault empezaron a alejarse del discurso. En todo caso, sin considerar la dinámica de la biografía de Foucault —un tema nada foucaultiano—, es claro que el problema del poder no había sido tematizado previamente: “lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del ‘régimen discursivo’, de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal” (*VP*, 178-179). Hacia finales de los años setenta, como mostraremos en esta parte, la cuestión del poder ya había sido verdaderamente bien ubicada.

En la lección inaugural que pronuncia en el Collège de France en 1970, *El orden del discurso*, Foucault aborda brevemente la cuestión de la genealogía y su relación con la arqueología. En ese momento, Foucault todavía intentaba mantener su teoría arqueológica, complementándola con la genealogía. Esto podría explicar el carácter un tanto confuso de algunas de sus observaciones:

Así deben alternar, apoyarse las unas sobre las otras y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se vincula con los sistemas de desarrollo del discurso; trata de localizar, de circunscribir esos principios de ordenamiento, de exclusión, de escasez del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica del análisis se vincula, por el contrario, con las series de la formación efectiva del discurso: trata de captarlo en su poder de afirmación, y por ello entiendo no un poder

que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o negar unas proposiciones verdaderas o falsas. A estos dominios de objetos los llamamos positividades, y decimos —para jugar por segunda vez con las palabras— que si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo dichoso (*OD*, 129).

Así, Foucault plantea una complementariedad entre la rareza de los enunciados (cuyas reglas nos dio en *La arqueología del saber*) y la formación efectiva del discurso por las prácticas no discursivas. Esta combinación de arqueología y genealogía, las cuales alternan, se soportan y se complementan una a la otra, es, digámoslo, un tanto extraña. Por un lado, tenemos algo que por definición carece de sentido y que sin embargo el arqueólogo toma muy en serio. Por otro lado, tenemos algo que es pleno de sentido y serio, y que el genealogista trata con desenvoltura. De ello resulta una especie de doble distanciamiento. Desde el punto de vista arqueológico, las regularidades de la formación discursiva tienen cierta independencia *post hoc*. Del punto de vista genealógico, Foucault parece concluir, después de haber mostrado que no hay nada subyacente en las apariencias y que la metafísica se acabó, que todo carece de sentido y de seriedad. Ello conduce a una actitud curiosa y compleja: hay que tomar en serio el mundo del discurso serio, porque es aquel dentro del cual estamos, y sin embargo no podemos hacerlo, primero porque nos costó mucho trabajo sustraernos a él, y segundo porque el discurso serio no está fundado.

En *Vigilar y castigar* y en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault invierte directamente la prioridad de la genealogía y la arqueología. Ahora, la genealogía precede a la arqueología. El genealogista es el diagnosticador que examina las relaciones entre el poder, el saber y el cuerpo en la sociedad moderna. (Más adelante regresaremos ampliamente sobre este punto. Con todo, ahora es importante subrayar que la arqueología aún es parte importante de esta empresa.) El arqueólogo tiene todavía un papel depurador, por debajo de las continuidades de las prácticas culturales que la genealogía aísla. Poner de manifiesto las discontinuidades y los cambios de sentido sigue siendo una tarea importante. Como arqueólogo que ha empezado desde el interior, Foucault puede mantenerse ligeramente a distancia del discurso que estudia y tratarlo como un discurso-objeto. La arqueología aún aísla e indica la arbitrariedad del horizonte hermenéutico de sentido. Muestra que lo que aparece como el desarrollo continuo de un sentido está atravesado por formaciones discursivas discontinuas. Foucault nos recuerda que las continuidades no revelan ninguna finalidad, ninguna significación oculta, ninguna certeza metafísica.

La elaboración de Foucault de la genealogía constituye el primer gran paso hacia un análisis más satisfactorio y más complejo del poder. Foucault dio este paso en un ensayo que publica en 1971, intitulado "Nietzsche, la genealogía, la historia". Como acabamos de ver, Foucault afirmó en *El orden del discurso*, escrito en la misma época, que la genealogía se apoya y se com-

plementa con la arqueología. Por tanto, no debe considerarse que la introducción de la genealogía absorbe todo el arsenal metodológico de Foucault. Sin embargo, resultaría difícil sobrestimar la importancia del ensayo para la comprensión de la evolución del trabajo que vino después: esta discusión de Nietzsche. Contiene todas las semillas de su obra de los años setenta.

Esto no quiere decir que Foucault esté totalmente de acuerdo con Nietzsche —suponiendo que puede hablarse de acuerdo en relación con un pensador tan complejo, elusivo y profundamente antisistemático como Nietzsche. Alegamos neutralidad con respecto a la exactitud textual de la lectura de Foucault. La interpretación de Nietzsche, una industria floreciente en Francia en los últimos años, es un campo lleno de peligro y lucha; lo cedemos a otros, mejor armados que nosotros, para concentrarnos en Foucault. Utilizaremos el ensayo sobre Nietzsche para que nos ayude a presentar los grandes esbozos de la genealogía que aparecen en las principales obras de Foucault de los años setenta, y a introducir algunos de sus temas centrales: el poder, el conocimiento y el cuerpo.

Pero, antes que nada, ¿qué es la genealogía? La genealogía se opone al método histórico tradicional: su meta es “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona” (*NGH*, 7). Para el genealogista no hay esencias fijas ni leyes subyacentes ni finalidades metafísicas. La genealogía busca discontinuidades donde otros encontraron desarrollo continuo. Encuentra recurrencias y juego donde otros hallaron progreso y seriedad. Registra el pasado de la humanidad con el fin de desenmascarar los solemnes himnos del progreso. La genealogía evita la búsqueda de la profundidad. En lugar de ello, busca los aspectos superficiales de los acontecimientos, los pequeños detalles, los cambios menores y los contornos sutiles. Huye de la profundidad de los grandes pensadores producidos y venerados por nuestra tradición: su enemigo número uno es Platón. Como lo expresa Foucault en un ensayo anterior intitulado “Nietzsche, Freud, Marx”, escrito con un objetivo distinto: “si el intérprete debe ir él mismo hasta el fondo, como un excavador, el movimiento de la interpretación (genealógica) es por el contrario el de un desplome, de un desplome cada vez más elevado, que deja siempre instalarse bajo él de manera cada vez más visible la profundidad; y ahora la profundidad es restituida como secreto absolutamente superficial” (*NFM*, 186-187).

El intérprete como genealogista observa las cosas desde lejos. Descubre que las preguntas tradicionalmente consideradas como las más profundas y las más oscuras, son verdadera y literalmente las más superficiales. Ello no quiere decir desde luego que sean triviales o carezcan de importancia, sino solamente que su sentido se revela en las prácticas de la superficie y no en las profundidades misteriosas. Por ejemplo, desde *El banquete* de Platón, nuestra civilización considera a Eros como una fuerza profunda y misteriosa, que sólo los poetas y los profetas son capaces de iluminar y sin embargo es una fuerza que contiene los resortes secretos de la motivación humana. Asimismo, a lo largo de todo el siglo XIX, la sexualidad era consi-

derada como la clave más profunda del significado de un buen número de prácticas. Vista desde el punto de vista genealógico, esta obsesión por el sentido profundo y oculto se vuelve directamente accesible al observador, una vez que el mismo toma distancia de la creencia cultural en el sentido profundo. Lo que parecía ser lo más oculto (debido a su supuesta importancia) se revela diferente a su apariencia. Su supuesto ocultamiento desempeña un papel esencial, que es directamente visible una vez que es señalado por el genealogista. La tesis metodológica (que se observa en los análisis detallados de Foucault) consiste en que, cuando se mira desde la distancia correcta y con la visión correcta, hay una profunda visibilidad en cada cosa.

El genealogista reconoce que los sentidos profundos y ocultos, las cumbres inaccesibles de la verdad, los interiores oscuros de la conciencia son puros artificios. El escudo de la genealogía podría llevar la siguiente inscripción: lucha contra la profundidad, la finalidad y la interioridad. Y su estandarte: desconfía de las identidades en la historia; son sólo máscaras, llamados a la unidad. La verdad más profunda que debe revelar el genealogista es “el secreto de que [las cosas] carecen de esencia o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (NGH, 10).

El genealogista proclama el fin de la filosofía. La interpretación no es el descubrimiento de un sentido oculto. En “Nietzsche, Freud, Marx”, Foucault plantea una tesis similar: “si la interpretación no puede terminarse jamás, es simplemente porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario que interpretar, pues, en el fondo, todo es ya interpretación” (NFM, 189). Mientras más se interprete, más se descubre, no el sentido último de un texto, o del mundo, sino tan sólo otras interpretaciones. Éstas fueron creadas e impuestas por otras personas, no por la naturaleza de las cosas. En este descubrimiento de la ausencia de fundamento, se revela la arbitrariedad inherente de la interpretación. Ya que si no hay nada que interpretar, entonces todo está abierto a la interpretación; los únicos límites son los que se imponen de manera arbitraria.

Se trata de una idea que será precisada a medida que avanza el trabajo de Foucault. Renuncia a abordarla desde un punto de vista filosófico general para encararla bajo el ángulo de la genealogía. Si “interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones” (NGH, 18).²⁹

²⁹ Las “reglas” aquí no pueden referirse a las reglas de formación estrictas que Foucault pensaba haber encontrado en *La arqueología del saber*. Estas fueron definitivamente abandonadas. En sus obras anteriores y posteriores, utiliza “regla” y “principio” en una acepción más corriente, o por lo menos de manera típicamente francesa, para referirse a regularidades, normas, coacciones, condiciones, convenciones, etc. Si bien no se le puede objetar nada a este uso de “regla”, el cual no plantea las dificultades metodológicas que se encuentran en *La arqueología del saber*, con todo hay una tendencia, cuando se utiliza semejante vocabulario, a enfatizar demasiado aquellas normas que *pueden* explicitarse a expensas de las que no pueden serlo, como es el

La genealogía describe la historia de estas interpretaciones. Nos revela los universales de nuestro pensamiento humanista como resultado de la aparición contingente de interpretaciones impuestas.

Para Nietzsche, en la lectura de Foucault, la historia es la crónica de perversidades mezquinas, de interpretaciones impuestas con violencia, de intenciones malignas, de historias altisonantes tras las cuales se encubren los motivos más bajos. Para el genealogista nietzscheano, el fundamento de la moral, al menos desde Platón, no se encuentra en la verdad ideal. Se encuentra en *pudenda origo*: "orígenes bajos" de luchas felinas, brutalidad nimia, conflictos detestables y constantes de voluntades. La historia está hecha de accidentes, dispersión, acontecimientos fortuitos, mentiras, no tiene nada que ver con el desarrollo descollante de la Verdad o con la encarnación concreta de la Libertad. Para Nietzsche, el genealogista por excelencia, la historia de la verdad es la historia del error y la arbitrariedad: "La fe sobre la cual descansa el crédito que le otorgamos a la ciencia es todavía una fe metafísica [...] Es la fe cristiana, que era también la de Platón, según la cual Dios es verdad, y verdad divina [...] Pero, ¿qué sucederá si esta ecuación se vuelve cada vez menos plausible, si las únicas cosas que aún podemos considerar como divinas son el error, la ceguera y la mentira? ¿Qué sucederá si Dios mismo [la verdad] resulta ser nuestra mentira *más antigua*?" (*Genealogía de la moral*).

Foucault el genealogista ya no se indigna, como Nietzsche, al descubrir que la pretensión de objetividad encubre motivaciones subjetivas. Lo que le interesa es el modo como la objetividad científica y las intenciones subjetivas emergen juntas en un espacio dispuesto no por los individuos sino por las prácticas sociales.

La tarea del genealogista, para Foucault, es destruir la primacía de los orígenes, de las verdades inmutables. Busca destruir las doctrinas de la evolución y del progreso. Una vez destruidas las significaciones ideales y las verdades primeras, observa el juego de las voluntades. Donde quiera que ve, encuentra sumisión, dominación y lucha. Cuando oye hablar del sentido y del valor, de virtud y bondad, busca estrategias de dominación. Una diferencia importante entre Nietzsche y Foucault es que, ahí donde Nietzsche parece fundar con frecuencia la moral y las instituciones sociales en las tácticas de los actores individuales, Foucault despoja totalmente de psicología esta concepción y hace de las motivaciones psicológicas no el origen, sino el

caso de normas adquiridas por el aprendizaje y el tipo de ejemplos concretos que Kuhn llama ejemplares o paradigmas.

Foucault se interesa ahora en el uso de las normas, reglas y sistemas que, como ya lo había visto en *Las palabras y las cosas*, caracterizan a las ciencias humanas. Esta preocupación ya no tiene nada que ver con el intento anterior de Foucault de encontrar reglas que desembocarían en "una formalización general del pensamiento y del conocimiento (PC, 371) A Foucault ya no le interesa "saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura...: cuestión que resulta central si se quieren conocer... las condiciones y los límites de una formalización justificada"(PC, 370).

Son precisamente estas reglas formales las que Foucault abandona en esta nueva combinación de arqueología y genealogía.

resultado de estrategias sin estrategias. En lugar de orígenes, sentidos ocultos o intencionalidad explícita, Foucault el genealogista encuentra relaciones de fuerza que se manifiestan en eventos particulares, en movimientos históricos y en la historia. “No hay que buscar la apropiación estable de una verdad o del poder mismo”, diría Foucault, como si una y otro fueran el resultado de motivaciones psicológicas; más bien, hay que concebirlos como una estrategia que conduce a ver que los efectos de dominación del poder no son atribuidos “a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifra en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad” (*VC*, 33).

Pueden extraerse varias lecciones de este cambio radical de perspectiva. La primera es que “nadie es [...] responsable de una emergencia; nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio” (*NGH*, 16). Para el genealogista no hay sujeto, individual o colectivo, que mueva la historia. La noción no produce sorpresa alguna. Pero la noción de intersticio es sorprendente. El juego de fuerzas en cualquier situación histórica particular se hace posible por el espacio que las define. Es este campo, o este claro, lo que es primario. Como vimos, en *La arqueología del saber* Foucault ya tenía esta noción de espacio o claro en el cual aparecen sujetos y objetos. Pero luego pensó que este espacio estaba gobernado por un sistema de reglas que emergen de manera discontinua y sin ninguna otra inteligibilidad. Ahora, este campo o claro es comprendido como el resultado de prácticas establecidas desde hace mucho tiempo y como el campo donde éstas operan. Y, desde luego, en este campo no se observa simplemente la permutación de actos de habla serios carentes de sentido. Se trata de maniobras sociales que tienen gran importancia para los involucrados. El genealogista no busca descubrir entidades sustanciales (sujetos, virtudes, fuerzas) o revelar sus relaciones con otras entidades de este tipo. Más bien, estudia el surgimiento de una batalla que define y libera un espacio. Los sujetos no preexisten primero y más tarde entran en conflicto o armonía. Para la genealogía los sujetos emergen en un campo de batalla y es ahí, y sólo ahí, donde desempeñan su papel. El mundo no es una obra que simplemente encubriera una realidad más verdadera que existe entre bastidores. El mundo es tal como aparece. Ésta es la profundidad de la mirada del genealogista.

La genealogía puede oponerse a los himnos del progreso o a las finalidades históricas, y sin embargo, “en un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados” (*NGH*, 16-17). Pero para el genealogista, este drama no es ni un juego de sentidos, ni una simple reyerta en una batalla de sujetos. Más bien, es el surgimiento de un campo estructural de conflictos, en cuyo interior el genealogista percibe que la lucha por la dominación no es simplemente la relación entre gobernantes y gobernados, dominadores y dominados: “La relación de dominación tiene tanto de ‘relación’ como el lugar en la que se ejerce tiene de lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se fija en un ritual; impone obligaciones y dere-

chos; constituye meticulosos procedimientos” (NGH, 17). Estos meticulosos rituales del poder no son creados por los sujetos, ni son simplemente un conjunto de relaciones; tampoco se localizan fácilmente en lugares específicos, ni hay un desarrollo histórico fácil de identificar que se encuentre detrás de su surgimiento. El aislamiento de “meticulosos rituales de poder” constituye la base conceptual de una gran parte del trabajo posterior de Foucault. En *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad* Foucault identificará lugares específicos en los que operan los rituales de poder —el Panóptico de Jeremy Bentham y el confesionario. Estos lugares le permitirán localizar y precisar cómo funciona el poder, qué hace y cómo lo hace.

Las reglas y las obligaciones que surgen de estos rituales se inscriben en la ley civil, en los códigos morales, en las leyes universales de la humanidad que pretenden mitigar y evitar la violencia que supuestamente existiría sin la imposición de sus reglas de civilización. Pero, protesta el genealogista, estas nobles expresiones son los medios mismos a través de los cuales avanza la dominación. La historia no es el progreso de la razón universal. Es la obra de los rituales de poder, la marcha de la humanidad de una dominación a otra. “En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de éste o de aquél” (NGH, 17-18). Ciertos grupos se las apropian y les imponen su interpretación particular.

El genealogista escribe historia efectiva, *wirkliche Historie*. Se opone a una perspectiva suprahistórica que busca totalizar la historia, seguir su desarrollo interno, reconocernos cómodamente en el pasado, ofrecer la seguridad de un fin hacia el cual camina la historia. “Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica” (NGH, 18-19). La historia efectiva busca, por el contrario, poner todo en movimiento histórico. Todos nuestros ideales de verdad y de belleza, nuestros cuerpos, nuestros instintos, nuestros sentimientos, parecen estar más allá de la relatividad. La historia efectiva busca disolver esta ilusión reconfortante de identidad, firmeza y solidez. Para el genealogista no hay constantes: “nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos” (NGH, 18).

Esta idea, que Foucault le atribuye a Nietzsche, representa uno de los puntos de vista extremos sobre la maleabilidad del cuerpo. En la lectura de Foucault, Nietzsche parece decir no sólo que el cuerpo puede ser utilizado y experimentado de muchas maneras diferentes y que los deseos cambian en virtud de interpretaciones culturales, sino que todo aspecto del cuerpo puede ser modificado totalmente dadas las técnicas apropiadas. Y es ir todavía más lejos decir que el cuerpo ni siquiera puede servir como la base del autorreconocimiento. Sartre consideraba, en efecto, que aun los hábitos del cuerpo pueden cambiar de manera arbitraria y total día a día. Nuestra tarea no consiste en determinar si Nietzsche sostuvo alguna de estas dos tesis de manera consistente, ni siquiera si llegó a sostenerlas en absoluto. Sin

embargo, los problemas que de ellas surgen tienen una importancia capital para evaluar el proyecto de Foucault.

A pesar de sus brillantes análisis del cuerpo como el lugar donde se vinculan las prácticas sociales más nimias y locales con la organización del poder a gran escala (que se discutirá en los siguientes tres capítulos), Foucault no acaba de decidir cuán maleable es realmente el cuerpo humano. Obviamente rechaza la tesis naturalista según la cual el cuerpo tiene una estructura fija y necesidades fijas, que sólo un número limitado de disposiciones culturales puede expresar y satisfacer. Si tomamos en cuenta la explicación de Foucault sobre la manera como se ha tratado el cuerpo, el control conformador al que se la ha sometido y la estabilidad de éste, presuntamente también rechazaría la tesis existencialista extrema de Sartre: si el cuerpo fuera tan inestable, la sociedad sería incapaz de organizarlo y controlarlo a lo largo del tiempo. Pero es más difícil determinar cuál es la posición de Foucault.

Una alternativa interesante abierta a Foucault es la noción de Merleau-Ponty de *le corps propre*, o cuerpo vivido, en oposición al cuerpo físico, una de las contribuciones más importantes del pensamiento francés moderno. El cuerpo vivido, entendido como un sistema de correspondencias entre diversos modos de acción y diversos campos sensoriales, pretende dar cuenta de la universalidad de toda percepción humana. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty argumenta en detalle que hay estructuras transculturales y ahistóricas del campo perceptual, como las constantes de tamaño, de inteligencia, una asimetría entre lo alto y lo bajo, y constantes sociales, como la manera como se reacciona a gestos significativos y a la expresión de la cara, la significación sexual. A estas constantes las denomina "intercorporeidad", y afirma que todas ellas corresponden a estructuras que existen en el cuerpo vivido. Merleau-Ponty también proyectaba, aunque nunca lo llevó a cabo, extender estas estructuras invariantes hasta abarcar las constantes conceptuales y posibles condiciones límites de la variabilidad cultural.

Obviamente, Foucault recibe la influencia de las tesis de Nietzsche sobre el cuerpo, pero también tiene presente la fenomenología del cuerpo desarrollada por Merleau-Ponty después de la guerra. Dada su formación como fenomenólogo, puede suponerse que encuentra que la importancia que le da Nietzsche al cuerpo está justificada, pero que le concede al cuerpo demasiada libertad de juego. Por otra parte, nos parece que para Foucault las invariantes estructurales de Merleau-Ponty son probablemente demasiado generales como para poder usarlas para comprender la especificidad histórica de las técnicas de conformación del cuerpo. Leyendo a Merleau-Ponty uno nunca sabría que el cuerpo tiene un frente y una espalda y que sólo puede hacer frente a lo que está frente a él, que los cuerpos se mueven con más facilidad hacia adelante que hacia atrás, que normalmente hay una asimetría entre la izquierda y la derecha, etc. Sin embargo, estos hechos específicos sobre el cuerpo han influido sin ninguna duda sobre los que desarrollaron las técnicas disciplinarias. Éstas son precisamente las características que interesarían

a Foucault, quien se pregunta cómo el cuerpo puede ser dividido, constituido y manipulado por la sociedad.³⁰

Admitiendo que las invariantes del cuerpo pueden describirse con una especificidad mucho mayor que la lograda por Merleau-Ponty, sigue en pie la pregunta: ¿cuál es la importancia histórica de tales estructuras invariantes? Uno quisiera saber en qué medida están tematizadas y qué función desempeñan en el despliegue exitoso de las técnicas disciplinarias. ¿Existen, quizás, otras estructuras semejantes cuyo descubrimiento y aplicación tienen consecuencias sociales importantes? ¿Qué tan invariantes son realmente estas estructuras? Foucault podría plantear mejor que nadie estas preguntas que surgen de su trabajo; pero, hasta ahora, ha permanecido en silencio.

En todo caso, la genealogía tiene como tarea mostrar que “el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (VC, 32). Esto se encuentra directamente vinculado al sistema económico, puesto que el cuerpo es útil y productivo. Pero no es posible hacer trabajar al hombre de manera eficaz y productiva sino hasta que se encuentre “prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político meticulosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (VC, 32-33).

Este pasaje introduce los temas claves que encontraremos en nuestro análisis de *Vigilar y castigar* y de *Historia de la sexualidad*. Uno de los grandes aportes de Foucault ha sido el haber logrado aislar y conceptualizar la manera como el cuerpo se ha convertido en un componente esencial de la operación de las relaciones de poder en la sociedad moderna. Es evidente que el cuerpo se ha visto involucrado en la dinámica política antes de la época moderna. Por ejemplo, cuando se violaba la ley bajo el *Ancien Régime*, el criminal era torturado en público. Se trata del “suplicio” que Foucault describe con lujo de detalles. El poder del soberano se inscribía literal y públicamente sobre el cuerpo del criminal, de la manera más controlada, más teatral y más minuciosa que pueda imaginarse. Bajo nuestros regímenes modernos, el cuerpo sigue desempeñando un papel extremadamente importante. Más adelante examinaremos en detalle las descripciones minuciosas del genealogista del modo como el cuerpo ha sido utilizado como componente integral del despliegue y localización del poder moderno. Por ahora, sin embargo, es importante señalar el aislamiento metodológico —es decir, genealógico— del cuerpo en el enfoque de Foucault. Nos dice: “puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas : este saber

³⁰ Véase sobre este punto, *The Human Body as the Material Subject of the World*, de Samuel Todes (Tesis doctoral de la Universidad de Harvard, 1963), así como su artículo “Comparative Phenomenology of Perception and Imagination, Part I: Perception” (*Journal of Existentialism*, primavera 1966).

y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (VC, 33). Foucault ha aislado un instrumento de enorme importancia. Como vimos en el capítulo 1, tanto en *Historia de la locura* como en *El nacimiento de la clínica*, Foucault empezó a analizar las interrelaciones entre el saber biológico y el poder moderno. Desde entonces ha ampliado y precisado su enfoque. Desde el comienzo se interesó en el cuerpo tal como éste es investigado directamente por los científicos y en el poder que reside en las instituciones especializadas. Más recientemente, ha reconocido que esta potente combinación de saber y poder, localizada en el cuerpo, es de hecho un mecanismo general de poder de la mayor importancia para la sociedad occidental.

Es necesario por ahora aclarar otro punto. Una parte de la genialidad —y de la dificultad— del trabajo de Foucault reside en su rechazo sistemático a aceptar las categorías sociológicas comunes. La tecnología política del cuerpo —el entrecruzamiento de relaciones de poder con el saber y el cuerpo— no puede encontrarse en una sola institución ni en un único aparato de poder, esto es, el Estado. A pesar de que muestre un interés cada vez mayor en lo que se llama comúnmente análisis institucional, no se concentra nunca en las instituciones *per se*, sino en el crecimiento de las tecnologías de poder. La prisión constituye una parte importante de esa historia, pero no es idéntica a ella ni tiene la misma extensión que ella. Es evidente que Foucault piensa que la prisión y el Estado desempeñan papeles importantes en la articulación de las relaciones modernas de poder. Pero busca aislar los mecanismos específicos de la tecnología a través de los cuales el poder se articula de hecho con el cuerpo.

Foucault intenta escribir la historia efectiva de la aparición, la articulación y el despliegue de estas tecnologías políticas del cuerpo. Al hacerlo, describirá en detalle las interconexiones de tales tecnologías con el Estado y con instituciones específicas. Con todo, estas conexiones no son nunca el verdadero escenario de su estudio. Como él señala, no es posible localizar la tecnología política del cuerpo “ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma, en sus mecanismos y sus efectos, se sitúa en un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y su fuerza” (VC, 33). Es necesario insistir en la originalidad de la perspectiva que aquí nos presenta Foucault. Pretende haber aislado el mecanismo a través del cual opera el poder: los rituales meticulosos del poder. Afirma haber encontrado la forma en que se ubica el poder: la tecnología política del cuerpo. También afirma haber revelado la dinámica del funcionamiento del poder: una microfísica del poder. Sobre este punto, Foucault es excesivamente metafórico; falta ver exactamente qué es una microfísica y cómo opera. La genealogía aún se encuentra en proceso de ser formulada.

Foucault cierra “Nietzsche, la genealogía, la historia” con la cuestión del saber. Para el genealogista, el saber se encuentra totalmente atrapado en el conflicto mezquino de las relaciones de dominación. El saber no ofrece una salida; más bien, agrava los peligros a los cuales nos enfrentamos. “En lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sometida a las solas exigencias de la razón [...], implica un encarnizamiento siempre mayor [...]; las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento” (NGH, 28). Todos los dominios están ahora potencialmente abiertos a la investigación científica. De ahí se sigue que todo está potencialmente atrapado en las redes del poder, las cuales, como vimos, están cada vez más interconectadas con el avance del saber. Estamos a punto de sacrificarnos a nuestra mentira más profunda: nuestra creencia de que el saber existe separado del poder. Foucault cita a Nietzsche a propósito de “la idea de la humanidad que se sacrifica a sí misma. Se puede jurar que si alguna vez la constelación de esta idea aparece en el horizonte, el conocimiento de la verdad seguirá siendo el único objetivo gigantesco al que un sacrificio semejante sería proporcionado, porque para el conocimiento ningún sacrificio es nunca demasiado grande” (NGH, 29). En los siguientes tres capítulos exploraremos el desarrollo detallado de Foucault de esta idea nietzscheana.

Si hay otro tema en la obra reciente de Foucault que tenga tanta importancia como el del cuerpo, es la idea de que el poder y el saber no son externos el uno al otro. Operan en la historia según un proceso de fecundación recíproca. Ninguno puede ser explicado en términos del otro ni reducido al otro. Por muchos motivos, ésta es la dimensión más radical de la obra de Foucault. Si bien indiscutiblemente añade una complejidad y un refinamiento nuevos a nuestra comprensión del lugar del cuerpo en la historia, no es probable que suscite demasiada oposición una vez que ha sido comprendido. De hecho, es más probable que genere más investigación, tesis masivas. Pero parece claro que los vínculos internos entre saber y poder son de un orden mucho menos fácilmente asimilable, pues no se trata meramente de cambiar la dirección de nuestras investigaciones históricas, antropológicas y sociológicas, sino de poner en cuestión la objetividad de tales investigaciones.

En *Vigilar y castigar* se expone el reto de una manera tentativa y un tanto tímida: “Quizá haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses” (VC, 34). Debe decirse en seguida que no se trata aquí de una simple variante de la sociología del conocimiento, ni de un análisis marxista de las condiciones de clase que determinan la producción y la recepción del saber. Es mucho más radical y de mayor alcance que ambos, a pesar de que evidentemente surge de

estas tradiciones —que la reflexión de Foucault sobre Nietzsche cuestiona y radicaliza así:

Hay que admitir [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento (VC, 34-35).

En un sentido, esta relación interna del poder y el saber será el tema del resto de nuestro libro.

Una vez más, es importante tener claro el nivel en el cual Foucault lleva a cabo su análisis, ya que se le ha comprendido mal en este punto. Su análisis de la tecnología política del cuerpo se propone aislar un nivel entre el cuerpo, en su funcionamiento biológico, y los aparatos institucionales de la fuerza. Así, también, Foucault se interesa en aislar las relaciones que se dan entre saber y poder en ciertos tipos de ciencias. En una entrevista de 1976 intitulada “Verdad y poder” plantea el problema en estos términos:

“si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el umbral de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil de resolver la cuestión dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas de regulaciones sociales? En el caso de una ciencia tan “dudosa” como la psiquiatría, ¿no se podría captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos del saber y de poder? (VP, 175-176, trad. mod.).

Foucault no excluye la existencia de relaciones entre la física teórica y la sociedad, sino que sugiere que no se pueden captar de manera fácil y directa, si nos interesamos en los conceptos y leyes de la física en cuanto tales y no meramente en sus usos tecnológicos. Más bien, Foucault concentra su atención casi exclusivamente en esas ciencias dudosas que son las ciencias sociales.

Como vimos en el capítulo 3, Foucault está de acuerdo con Nietzsche y con Heidegger en que en cualquier época dada, las prácticas culturales determinan lo que se considerará como objeto de una investigación seria. Pero Foucault quiere establecer una distinción importante entre los tipos de prácticas y los tipos de objetos que cada prácticas “libera”. Si, siguiendo a Foucault, eliminamos las prácticas cotidianas y sus objetos de nuestro campo de investigación, nos quedan dos categorías distintas: por un lado, las prácticas y objetos relativamente estables de esas disciplinas que Kuhn llama “ciencias normales” y que Foucault llama ciencias que han adquirido el estatuto de cientificidad (AS, 240), y por otro lado, las prácticas y objetos cambiantes de las ciencias que no han adquirido este estatuto. Esta segunda categoría incluye, por lo menos, ciertas ciencias como la meteorología, de las cuales puede presumirse que están en vías de normalización, y las disciplinas dudosas como las ciencias humanas, las cuales, según el diagnóstico de Foucault, ni siquiera avanzan hacia la normalidad. Vimos en *Las palabras y las cosas* que, según Foucault, las ciencias del hombre, atrapadas en los diversos dobles, sencillamente no pueden volverse normales. Sin embargo ello no excluye la posibilidad de que algún otro estudio de los seres humanos pudiera convertirse en una ciencia normal, aunque esto sea altamente improbable si se consideran los recientes análisis de Foucault sobre las relaciones de las ciencias humanas con el poder.

Puesto que, para Foucault, las ciencias naturales tuvieron también su origen en las prácticas de instituciones sociales específicas, uno desearía saber si las ciencias humanas pueden, ellas también, liberarse de su relación con el poder. Y si no es así, ¿por qué no? En cualquier caso, es Foucault quien debe explicarnos por qué consideramos que ciertas ciencias, como la física, son capaces de revelarnos una especie de verdad sobre la naturaleza de las cosas, aunque se producen y se utilizan en un contexto social, y por qué jamás llegaremos a tomar al pie de la letra las afirmaciones de las ciencias sociales. La diferencia no puede consistir tan sólo en que las ciencias naturales nos permiten ejercer mucho poder y control.

La tesis de Foucault es precisamente que las ciencias sociales también dan lugar a tecnologías extremadamente efectivas. Tampoco podemos argumentar que cualquier ciencia que escapa a la matriz del poder adquiere automáticamente plausibilidad: la alquimia no es más verdadera por ser políticamente irrelevante. Nos gustaría que Foucault nos dijera más sobre el modo como llega a distinguir las ciencias serias de las ciencias “dudosas” y de qué modo considera que las ciencias normales son capaces de ser verdaderas.

Para Foucault, parece necesario observar la formación discursiva específica, su historia y su lugar en el contexto más amplio del poder, para poder evaluar su pretensión de describir la realidad. Ya sea que analicemos proposiciones de la física o de la frenología, sustituimos su aparente inteligibilidad interna por una diferente, a saber, su lugar dentro de la formación discursiva. Ésta es la tarea de la arqueología. Pero, dado que la arqueología ha puesto entre paréntesis la verdad y el sentido, no puede decirnos nada más.

La arqueología es siempre una técnica que puede liberarnos de una creencia residual en nuestro acceso directo a los objetos : en cada caso es necesario vencer la "tiranía del referente". Sin embargo, cuando se añade la genealogía se introduce un tercer nivel de inteligibilidad y diferenciación. Una vez que la arqueología cumple con su tarea, el genealogista puede preguntar cuáles son los papeles históricos y políticos que estas ciencias desempeñan. Si se establece que una formación discursiva particular no ha sido capaz de atravesar el umbral de la epistemologización, entonces la arqueología nos permite preguntarnos cuál es el papel que desempeña esta pseudociencia, esta ciencia dudosa, en el contexto más amplio. Esto no prueba que la física es "verdadera" en algún sentido realista ni que las ciencias humanas son "falsas" en virtud de que sufren la contaminación fatal de la sociedad. Pero sí nos proporciona un dispositivo por medio del cual podemos empezar a diferenciar y ubicar las funciones de los diferentes tipos de discurso.

Esto nos conduce a preguntar cuáles son las funciones que desempeñan estas formaciones discursivas, lo cual, a su vez, nos lleva a plantear cuestiones más generales sobre el poder y sus relaciones con el conocimiento:

"La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones [...] Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de verdad" [...] Existe un combate "por la verdad", o al menos "alrededor de la verdad" —una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir "el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar", sino "el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a 'lo verdadero' efectos específicos de poder" (VP, 187-188).

Para que esta estrategia funcione, Foucault debe proporcionarnos una interpretación radicalmente nueva del poder y del saber: una interpretación que no vea al poder como una posesión que un grupo detenta y del que otro carece; que no vea el saber como objetivo o subjetivo, sino como un componente central de la transformación histórica de diversos regímenes de poder y verdad. Esto es, exactamente, lo que la genealogía intenta proporcionar.

La historia del presente y la analítica interpretativa

Antes de entrar en los detalles del análisis de Foucault del poder moderno, es importante introducir un último tema. Así como Foucault emplea un nivel de análisis novedoso, también su manera de emprender la escritura de la historia es poco ortodoxa. Con el fin de evitar los malentendidos que podrían suscitar el proyecto de Foucault y la interpretación que hacemos de él, es necesario precisar qué tipo de análisis histórico trata de forjar Foucault.

En *Vigilar y castigar* Foucault dice: "De esa prisión, con todos los asedios políticos del cuerpo que en su arquitectura cerrada reúne es de la que quisiera hacer la historia. ¿Por puro anacronismo? No, si se entiende por ello

hacer la historia del pasado en los términos del presente. Sí, si se entiende por ello hacer la historia del presente" (VC, 37). En esta declaración delfica Foucault hace una distinción importante. No intenta captar el sentido o la significación de una época pasada ni formarse el cuadro completo de una época, o persona, o institución. No busca descubrir las leyes subyacentes de la historia. Tampoco interpreta los intereses presentes, las instituciones, la política actual en función de la historia pasada, de épocas anteriores, pretendiendo descubrir que estas instituciones contenían ya entonces algo semejante a su importancia actual. Ello sería cometer el bien conocido error del "presentismo" en los análisis históricos. En la falacia presentista, el historiador toma un modelo o un concepto, una institución, un sentimiento o un símbolo de su presente y procura —casi por definición de manera inadvertida— hallar que tenía un sentido paralelo en el pasado. Puede pensarse en el etnocentrismo como otra variante común de este error. Por ejemplo, si intentáramos interpretar el cristianismo medieval o un rito primitivo únicamente en términos de psicología individual, sin tomar en cuenta la realidad jerárquica y cosmológica, estaríamos "escribiendo la historia del pasado en términos del presente".

El reverso de la moneda presentista podría llamarse finalismo. Se trata del tipo de historia que encuentra el núcleo del presente en algún punto distante del pasado, para mostrar luego la necesidad finalizada del desarrollo desde ese punto hasta el presente. Todo lo que tuvo lugar entre esos dos extremos queda retomado por esta progresión, o bien abandonado en la resaca, a medida que el espíritu histórico del mundo diferencia e individualiza lo que es central de lo que es periférico. Todo tiene un sentido, un lugar; todo se sitúa en relación con la meta final que la historia alcanzará. Hoy la mayoría de los historiadores están de acuerdo en que el presentismo y el finalismo son vicios que deben evitarse. Reconocen que un interés contemporáneo —como el medio ambiente, la familia o la prisión— puede ser el acicate para interrogar el pasado de nuevas maneras. Pero incluso esta concesión es historia tradicional. No es esto lo que Foucault hace.

"Escribir la historia del presente" es otro asunto. Este enfoque comienza de manera explícita y autoreflexivamente con un diagnóstico de la situación presente. Su orientación es inequívoca y desvergonzadamente contemporánea. El historiador localiza las manifestaciones agudas de un particular "ritual meticuloso de poder" o de una "tecnología política del cuerpo" para ver dónde surgieron, tomaron forma, adquirieron importancia, etc. Por ejemplo, en *Historia de la sexualidad*, Foucault aísla la confesión como un importante ritual de poder en el cual se forjó una específica tecnología del cuerpo. Puesto que esto es genealogía, no se encontrará una simple unidad de sentido o de función ni una significación inmutable. Como lo demuestra Foucault, la confesión no tenía en el siglo XIII, en el siglo XVII o en el siglo XIX el mismo sentido que tiene en la época actual. Todavía es más importante para nuestro propósito actual que Foucault no intente proporcionar un cuadro completo de, digamos, la sociedad del siglo XVII. No intenta

ofrecernos una historia tradicional para después plantear la pregunta: dada esa historia, ¿qué significa la confesión para nosotros? Más bien, nos dice que la confesión es un componente vital del poder moderno. Y en seguida pregunta: ¿cómo llegamos aquí? Y puede responder: "Este proyecto de una 'puesta en discurso' del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se dirá que, en realidad, no podía aplicarse sino a una reducidísima élite [...] Se plantea un imperativo [...] La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra" (HS, 29). Foucault no está haciendo la historia del siglo XVII. Ni siquiera afirma que este imperativo tuviese entonces una gran importancia. En lugar de ello, aísla los componentes esenciales de la tecnología política de hoy y sigue su desarrollo en la historia. Foucault escribe la historia de la confesión en el siglo XVII con el fin de escribir una "historia del presente".

Es importante destacar dos puntos. Primero, esta posición no implica que cualquier construcción arbitraria bastaría. Foucault intenta de manera definitiva analizar y comprender la confesión; se pregunta qué era en épocas anteriores y en qué se ha convertido en la actualidad. No afirma que si uno se interesa primordialmente en el siglo XVII, entonces debe tomar en cuenta la confesión. La mayoría de los temas que abarca eran periféricos y relativamente menores en épocas anteriores; de hecho, ésta es su tesis. Ha elegido esos temas en virtud de sus intereses actuales y porque posteriormente estos asuntos se vieron implicados hasta cierto punto en formas de poder. Pero tampoco quiere cometer la falacia presentista de afirmar que en virtud de que escribe la historia del presente, es libre de proyectar sobre la historia los sentidos del presente.

Segundo, el genealogista, habiendo destruido el proyecto de escribir una historia "verdadera" del pasado, ya no puede recurrir a su comodidad. La teoría de la correspondencia de la realidad está muerta. La búsqueda de finalidades debería terminar. En consecuencia, Foucault no puede pretender proporcionarnos una historia verdadera del pasado, en el sentido de una historia totalmente adecuada al pasado, que lo represente correctamente, que proporcione el cuadro completo. La demostración genealógica de Foucault de su propio involucramiento y de su propio intento pragmático lo alejan de lo que para él es parte del problema: la historia tradicional.

Podría parecer que el abandono del análisis objetivo y totalizador conduce a una especie de subjetivismo. Foucault neutraliza esta amenaza concentrando sus esfuerzos en escribir la genealogía del sujeto moderno. Como él dice, "es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica" (VP, 181). Foucault dedicó una gran parte de su trabajo de los años 1970 a construir una explicación del lugar del sujeto, del subjetivismo y del individuo moderno. El tema central de la genealogía de Foucault consiste ahora en mostrar el desarrollo de técnicas

de poder dirigidas a los individuos. "El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la 'disciplina'" (VC, 198). Foucault trató de aislar dos tendencias (cuyo desarrollo seguiremos paso a paso en los siguientes capítulos): primero, la genealogía de las tendencias de objetivación en nuestra cultura, y segundo, la genealogía de las prácticas de subjetivación, que han recibido una prominencia y una importancia crecientes en los últimos años. En suma, Foucault busca construir un modo de análisis de las prácticas culturales que, en nuestra cultura, han servido para formar al individuo moderno en cuanto sujeto y en cuanto objeto.

Foucault concentra su análisis en las prácticas culturales en las que se cruzan el poder y el saber, y en que se modela nuestra comprensión del individuo, de la sociedad y de las ciencias humanas. Su estrategia de investigación es la siguiente: estudiar aquellas ciencias dudosas, completamente atrapadas en prácticas culturales, que a pesar de sus ortodoxias no muestran ninguna señal de convertirse en ciencias normales; estudiarlas con un método que revela que la verdad misma es un componente central del poder moderno. Así, habiendo eliminado todos los otros métodos, Foucault utiliza el único que queda: una interpretación histórica, orientada pragmáticamente.

Para hacer esto, introduce otro término técnico: *dispositif* [dispositivo]. Aquí hay un salto, seguramente intencional. Creo que valdría la pena traducir el fragmento faltante, poniendo una nota de traductor para aclarar lo que sea necesario. A pesar de no haber explicado qué entiende exactamente por "dispositivo", el dominio al cual se refiere es relativamente claro. El *dispositivo* se distingue de la *episteme* primariamente porque engloba tanto las prácticas no discursivas como las discursivas. El "dispositivo" es definitivamente heterogéneo: incluye "discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc." (CF, 194). A partir de estos componentes desiguales, se trata de establecer un conjunto de relaciones flexibles y de fusionarlas en un solo aparato con el fin de aislar un problema histórico específico. Este aparato reúne al poder y al saber en una red específica de análisis. Foucault define el "dispositivo" como aquello que resulta cuando se logra aislar "las estrategias de las relaciones de fuerza que subyacen al saber y a la inversa". Pero no define con claridad los límites de esta técnica: ¿deben tomarse en cuenta ciertos componentes necesarios? ¿Debe observarse un requisito de complejidad en esta red? ¿Hay un límite en el tipo de prácticas que pueden analizarse?

Este *dispositivo* es, desde luego, una red de análisis construida por el historiador. Pero es también las prácticas mismas, que actúan como aparato, como instrumento, para constituir y organizar a los sujetos. Foucault busca aislar y determinar precisamente el tipo de inteligibilidad de las prácticas. El problema es el siguiente: cómo ubicar y comprender un conjunto de prácticas coherentes que organizan la realidad social, sin recurrir para nada a un

sujeto constituyente (o a una serie de practicantes), a leyes objetivas o al tipo de reglas que Foucault una vez pensó que evitaban estas alternativas. La introducción del *dispositivo* es un intento inicial por parte de Foucault para nombrar o al menos para señalar el problema.

Tal vez sea más fácil comprender lo que quiere decir Foucault con un ejemplo. Freud, nos dice Foucault, era un estudiante aplicado en la clínica de Charcot. Charcot llevaba a cabo amplios experimentos médicos sobre la sexualidad, en particular la de las mujeres histéricas. Con el fin de excitarlas, se les daba nitrato de amilo, y después eran conducidas ante Charcot y sus internos donde expresaban sin inhibiciones sus fantasías y hablaban libremente de ellas. Bajo la dirección de Charcot, se representaba todo un drama ritual. La sexualidad no era algo oculto o disimulado tras el espectáculo puesto en escena por los buenos doctores. El descubrimiento de Freud, su avance, no era la dimensión sexual en sí; Charcot ya la había descubierto. La originalidad de Freud consistió en tomar estas representaciones seria y simbólicamente. Comprendió que debían ser interpretadas respecto de su sentido. De ahí *La interpretación de los sueños*, que, como dice Foucault, es algo totalmente distinto de una etiología de la neurosis. Dicho de manera esquemática, Charcot buscaba la causa objetiva de esas acciones; Freud vio que las intenciones ocultas del actor debían interpretarse si queríamos comprender lo que estaba sucediendo. Foucault lleva este proceso un paso más adelante: "Considero primero el dispositivo de la sexualidad, un dato histórico fundamental, que es el punto de partida obligatorio de toda discusión sobre estos problemas. Lo examino cuidadosamente y lo tomo al pie de la letra. No me coloco fuera de él, porque ello no es posible, y al proceder así, me veo conducido a otras cosas" (CF, 218). En este ejemplo, esas otras cosas no son las causas objetivas de la neurosis sexual ni las intenciones ocultas de las mujeres histéricas, sino la organización, la coherencia y la inteligibilidad de todas las prácticas que componen las representaciones en la clínica de Charcot. Foucault busca analizar *qué* es exactamente lo que estas prácticas hacen.

Foucault llama a esto desciframiento. Pero esta palabra todavía evoca demasiado el análisis de un código que, carente en sí mismo de sentido, subyace a las prácticas y les confiere la coherencia que tienen. Preferimos llamar al método de Foucault analítica interpretativa. Nuestro uso de *analítica* sigue y desarrolla una línea que se inicia con la analítica trascendental de Kant y es repensada en la analítica existencial de *El ser y el tiempo*. Kant problematizó el pensamiento de la Ilustración buscando las condiciones de posibilidad y las limitaciones del análisis racional. Heidegger problematizó el esfuerzo moderno de encontrar un fundamento trascendental en el sujeto de conocimiento, investigando las condiciones existenciales, ahistóricas y transculturales de la autocomprensión humana. Tanto Kant como Heidegger daban por supuesta la importancia del estudio de los seres humanos. Ambos pretendían formular una teoría universal y conocer las fuentes y usos legítimos de los conceptos presupuestos por sus predecesores. Foucault acepta este

proyecto pero rechaza el intento de encontrar un fundamento universal en el pensamiento o en el Ser. Hoy, la analítica debe encontrar una manera de tomar en serio los problemas y las herramientas conceptuales del pasado, pero no las soluciones y conclusiones basadas en ellos. Foucault (como más tarde Heidegger) reemplaza la ontología por un tipo especial de historia que se centra en las prácticas culturales que han hecho de nosotros lo que somos.

Nuestro uso de *interpretación* desarrolla una línea que comenzó con el concepto de genealogía de Nietzsche y que fue repensada en la hermenéutica heideggeriana. La genealogía acepta el hecho de que no somos nada más que nuestra historia y que, por tanto, nunca obtendremos una visión total ni de quienes somos ni de nuestra historia. Heidegger mostró que la intelección de Nietzsche parece dejar únicamente la posibilidad de un juego libre de interpretaciones igualmente arbitrarias. Pero esto parece inevitable sólo si uno se olvida de que, precisamente porque no somos nada más que nuestra historia, podemos abrigar en cualquier momento, sólo un número restringido de posibilidades: debemos inevitablemente leer nuestra historia en términos de nuestras prácticas actuales.

La palabra *interpretación* no es ideal. Esta cargada de demasiadas connotaciones ambiguas y equivocadas. Entre otras cosas, sugiere un sentido de lo que Foucault, en *El nacimiento de la clínica*, llamó comentario. El comentario, en el sentido en que usamos el término, parafrasea y expone el sentido superficial del texto o de las prácticas que están siendo interpretados. La formulación moderna más influyente de esta tendencia es el uso que hace Heidegger del método hermenéutico en la primera parte de *El ser y el tiempo*. Este equivale a hacer manifiesta la inteligibilidad cotidiana de las cosas y de los actos de habla que utiliza la gente en un contexto compartido de significado. La objeción de Foucault a esta perspectiva, como la expone en *El nacimiento de la clínica*, era que este tipo de exégesis no hace más que sumarse a la proliferación del discurso sin tocar el centro del problema. Más tarde, en *La arqueología del saber*, Foucault pensó que el nivel correcto de análisis consistía en un proceso de rarefacción y regulación del discurso serio, gobernado por sistemas cambiantes de reglas de formación. La clave era no añadir más discurso, sino encontrar las reglas que determinan o controlan el discurso que ya hay. En sus libros más recientes, Foucault todavía critica el comentario, porque pone equivocadamente el acento en el sentido accesible al actor. Pero ahora considera que este énfasis excesivo en el punto de vista del actor ignora la importancia crucial de las prácticas sociales. No es que los actores no sean capaces de comprender el sentido superficial de lo que dicen y hacen; pero el comentario no puede responder a la pregunta: ¿cuál es el efecto de lo que hacen? Todo lo que el comentario puede hacer es elaborar más ampliamente los sentidos básicos compartidos por los actores.

El rechazo de la propia interpretación del actor del sentido de sus acciones *no* conduce a Foucault a aceptar la forma alternativa de exégesis: la que llama *interpretación* y que nosotros llamamos, siguiendo a Paul Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha. Esta concepción sostiene que los actores no

tienen acceso directo al sentido de su discurso y de sus prácticas, y que nuestra comprensión cotidiana de las cosas es superficial y distorsionada. Es, de hecho, un ocultamiento motivado del modo como las cosas realmente son. Esta posición, desarrollada por Freud, y por Heidegger en la segunda parte de *El ser y el tiempo*, descansa aún sobre el supuesto metodológico según el cual hay una continuidad esencial entre la inteligibilidad cotidiana y el tipo de inteligibilidad más profunda que esa comprensión cotidiana se empeña en ocultar. Dado que la inteligibilidad profunda supuestamente trabaja causando distorsiones en el nivel cotidiano, es posible alcanzar esta verdad motivadora prestando suficiente atención a los detalles de estas distorsiones. La clave está en alguna experiencia particular, ya sea un trauma o la angustia ontológica. Pero puesto que el sentido profundo es lo que en un principio motivó las distorsiones, el actor sólo llega a él cuando una autoridad lo obliga a enfrentarlo: lo experimenta como algo que viene del exterior. Sin embargo, la autoridad última sigue siendo el actor, ya que es su reconocimiento lo que establece la verdad de la interpretación profunda. Sólo mediante el reconocimiento de esta verdad el actor se vuelve auténtico o libre.

Foucault acepta ciertos presupuestos de estas dos formas de exégesis. En el capítulo 3 vimos que destacaba, contra el enfoque hermenéutico, que en una acepción obvia de "sentido", los hablantes serios saben exactamente el sentido de lo que dicen. Por otra parte, está de acuerdo con la hermenéutica de la sospecha en que es posible comprender algún tipo de comportamiento superficial como una distorsión de sentido que el actor percibe pero está motivado a ignorar. La objeción básica de Foucault a la hermenéutica de la sospecha es que estos secretos a los que puede obligarse al actor a enfrentar, no deben comprenderse como el sentido más verdadero y más profundo de su comportamiento superficial. Más bien, busca demostrar que el sentido más profundo hacia cuyo descubrimiento la autoridad dirige al actor, oculta también otro sentido más importante que no es accesible al actor de manera directa. Aquí es donde debe abandonarse la hermenéutica, ya que forma parte del problema, y donde Foucault se vuelve hacia lo que llamamos interpretación. El actor puede llegar a comprender el sentido de su comportamiento cotidiano; se le puede hacer comprender sentidos más profundos encubiertos por ese comportamiento cotidiano; pero ni él ni la autoridad que dirige la exégesis hermenéutica son capaces de ver lo que hace con ellos la situación exegética y el porqué de éstos. Puesto que el sentido oculto no es la verdad última sobre lo que está pasando, su descubrimiento no es necesariamente liberador; de hecho, como lo señala Foucault, puede alejar al actor del tipo de comprensión que podría ayudarlo a oponer resistencia a las prácticas de dominación actuales.

La comprensión interpretativa sólo puede obtenerse de alguien que comparta el involucramiento del actor pero que se distancie de él. Esta persona debe emprender el difícil trabajo histórico de diagnosticar y analizar la historia y la organización de las prácticas culturales vigentes. La interpretación que de él resulta es una lectura pragmáticamente guiada de la coherencia de

las prácticas de la sociedad. No pretende corresponder a los sentidos cotidianos compartidos por los actores ni revelar, en el sentido usual del término, el significado intrínseco de las prácticas. Éste es el sentido en el que el método de Foucault es interpretativo pero no hermenéutico.

Sin embargo, no es un método general. Foucault no intenta construir una teoría general de la producción (como Pierre Bourdieu o muchos neomarxistas). Más bien, nos ofrece una analítica interpretativa de nuestra situación vigente. Gracias a esta singular asociación entre la genealogía y la arqueología, llega a trascender la teoría y la hermenéutica y aun así tomar en serio los problemas. El que practica la analítica interpretativa es consciente del hecho de que él mismo es producido por lo que está estudiando; en consecuencia, jamás puede ubicarse fuera de ello. El genealogista comprende que las prácticas culturales son más básicas que las formaciones discursivas (o que cualquier teoría) y que la seriedad de estos discursos sólo puede entenderse como parte del proceso histórico de una sociedad. En el retroceso arqueológico que Foucault lleva a cabo con el fin de ver la singularidad de nuestras prácticas sociales, éstas ya no aparecen como algo carente de sentido. En virtud de ciertas razones que elucidaremos más adelante, Foucault ya no se encuentra totalmente involucrado en las prácticas y en la producción de discursos que estudia. Con todo, es capaz de diagnosticar nuestros problemas porque los comparte. Ya no podemos hacer teoría. Ya no buscamos sentidos profundos y ocultos. Sin embargo, como aún tomamos en serio los problemas de nuestra cultura, nos vemos llevados ineluctablemente a una posición como la de Foucault. En cierto sentido, es la única posición que se puede adoptar si no queremos retroceder a una tradición insostenible o jugar con tendenciosos análisis del "libre juego de los significantes" o de los deseos.

Obviamente, esto no quiere decir que uno esté obligado a estar de acuerdo con el diagnóstico específico de Foucault sobre nuestra situación actual. Pero sí implica que alguna forma de analítica interpretativa es la opción más eficaz, plausible y honesta actualmente disponible. Puesto que compartimos prácticas culturales con otros, y puesto que éstas han hecho de nosotros lo que somos, tenemos ahí necesariamente un terreno común a partir del cual podemos proceder, comprender y actuar. Pero no se trata ya de una base universal, segura, probada o fundada. Intentamos comprender las prácticas de nuestra cultura, prácticas que por definición son interpretaciones. Dichas prácticas encarnan muy literal y materialmente una "forma de vida" históricamente constituida, para usar la expresión de Wittgenstein. Esta forma de vida no tiene esencia, ni permanencia, ni unidad oculta subyacente. Pero, no obstante, tiene su propia coherencia específica.

6. DE LA HIPÓTESIS REPRESIVA AL BIO-PODER

Las conferencias, entrevistas y libros publicados por Foucault en el transcurso de los años setenta marcan el regreso a un análisis de las prácticas sociales. En *Vigilar y castigar* (1975) y en *Historia de la sexualidad* (1977) nos presenta aspectos esenciales de una interpretación penetrante de la modernidad. En esta sección de nuestro libro, expondremos un panorama sinóptico de los análisis generales de Foucault, siguiendo, como era de esperarse, las líneas generales de la argumentación utilizada aquí. Debemos destacar que Foucault jamás presentó su obra precisamente en esta forma. Su obra aún se encuentra en un proceso de cambio y refinamiento. Hay áreas poco claras e insuficiencias que pueden ser entendidas ya sea como confusión o, con más deferencia, como problemas que Foucault ha abierto a la exploración posterior, ya sea la de su obra subsecuente o la de otros.

Las relaciones entre los detalles históricos que Foucault destaca y la historiografía más convencional también son problemáticas y objeto de controversia.³¹ Como no podemos juzgar la exactitud de los detalles históricos a los que se refiere, nos contentaremos con exponer, con la mayor claridad posible, el material histórico de Foucault. Ello implica dejar a un lado la enorme cantidad de minucias y las técnicas de la meticulosa estratificación por medio de la cual Foucault, el genealogista, busca mostrar especificidades, variaciones locales y texturas. También omitiremos parte de la presentación laberíntica con que Foucault cubre las huellas de su recorrido histórico. Nuestra meta no es resolver cuestiones de hecho, sino clarificar el tipo de enfoque que Foucault sigue. Si éste se vuelve más accesible, entonces quizá parte del debate sobre la idiosincrasia de la presentación de Foucault de los acontecimientos podría al menos llevarse a cabo en un contexto cuyos contornos fueran conocidos por los participantes de ambos lados.

Está claro que Foucault nos debe una explicación más explícita de cómo procede en varias áreas. Puede presumirse que su analítica interpretativa y su historia del presente se apoyan sobre ciertas pruebas, criterios de refutación e interpretación, que definen sus límites pero todo esto sólo puede adivinarse si se toman como modelos los libros de Foucault. Ello no quiere decir que Foucault nos deba una teoría de la historia o un manual de metodología. Pero en la medida en que sus interpretaciones ganan más partidarios

³¹ Obviamente, no puede apelarse simplemente a los hechos para evaluar las tesis históricas de Foucault. Los historiadores franceses se encuentran muy divididos sobre este punto. En *L'impossible Prison* (París, Editions du Seuil, 1980) un grupo de especialistas en el siglo XIX comentan *Vigilar y castigar*. Sus reacciones varían de la desconfianza a la condescendencia, aunque no llegan a demostrar sino muy pocos lugares en los que Foucault no controla los "hechos". Como señala Foucault de manera cáustica, la mayoría de estos historiadores no han comprendido su argumento y, por ello, incluso sus correcciones fácticas más insignificantes están fuera de lugar. Dejaron pasar la ocasión para un debate interesante; uno esperaría una atención a los detalles históricos más fecunda y más fina que la que ahí se presenta. Por otra parte, Paul Veyne, profesor de historia romana en el College de France, en un ensayo intitolado "Foucault révolutionne l'histoire" (en *Comment en Ecriit l'histoire*, Editions du Seuil, 1978), elogia a Foucault como historiador por su brillantez, precisión y agudeza histórica.

y se convierten —como ya es el caso— en estímulos para la investigación, estos problemas deberán tematizarse más explícitamente pues si no de no ser así muy probablemente los veremos reducidos a procedimientos de empirismo histórico. (Esta última eventualidad no es algo que Foucault pueda impedir, pero es obvio que no desea apoyar su desarrollo. Su silencio no defiende su causa. Lo que tal vez constituye una táctica eficaz en el medio intelectual parisino, adopta una función muy distinta en los salones del medio académico estadounidense.)

Los dos conceptos entrecruzados en torno a los cuales Foucault organiza su obra de los años setenta son la *hipótesis represiva* y el *bio-técnico poder* (o *bio-poder*). En *Historia de la sexualidad*, Foucault argumenta contra la hipótesis represiva: la idea de que la verdad se opone intrínsecamente al poder y, por lo tanto, desempeña inevitablemente un papel liberador. No se atribuye esta posición a ningún individuo o escuela particular. Se establece como una especie de parodia nietzscheana de las opiniones comúnmente aceptadas —al menos en los círculos de izquierda franceses. (Al igual que en sus explicaciones históricas, hay en los postulados teóricos de Foucault una especie de provincialismo francés. A pesar de que ciertamente se mencionan otros países —se toman ejemplos de Inglaterra y Estados Unidos, entre otros—, el grueso del material histórico, su verdadero marco de referencia, y los oponentes teóricos que Foucault combate secretamente, son todos franceses.) Pero también debe entenderse que *Historia de la sexualidad* es una primera visión de conjunto de un proyecto más amplio que tomará muchos años completar. Por lo tanto, debe considerarse la interpretación general que nos propone Foucault en ese libro como una especie de exageración explicativa, una manera de marcar señales, de deslindar el terreno que se recorrerá, de aislar los problemas que habrá que confrontar, los lugares comunes que habrá que cambiar y las figuras que habrá que repensar.

Para contrarrestar la hipótesis represiva, Foucault desarrolla una interpretación radicalmente distinta de las relaciones entre el sexo, la verdad, el poder, el cuerpo y el individuo. A esta síntesis alternativa la llama bio-técnico poder o bio-poder. Utilizaremos aquí la yuxtaposición de la hipótesis represiva y el bio-poder como un medio para poner de manifiesto los principales problemas que uno encuentra en la obra de Foucault. Gilles Deleuze dijo, críticamente, que Foucault no debe ser considerado como un historiador, sino como un nuevo tipo de cartógrafo —uno que levanta mapas para ser utilizados y no para reflejar el terreno.

La hipótesis represiva

En términos generales, la hipótesis represiva sostiene que en la historia europea, hemos pasado de un periodo de relativa apertura respecto de nuestros cuerpos y nuestro lenguaje a una represión y una hipocresía cada vez mayores. Durante el sigloXVII, se dice, todavía prevalecía una animada franqueza: “Gestos directos, discursos sin vergüenza, trasgresiones visibles,

anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándolo entre las risas de los adultos" (HS, 9). Pero hacia mediados del siglo XIX las cosas cambiaron dramáticamente, y para peor. La risa fue reemplazada por "las noches monótonas de la burguesía victoriana". La sexualidad, o los restos de ella, quedaba ahora confinada al hogar, y aun ahí se le restringía a la recámara de los padres. Se impone una regla de silencio. Reina la censura. Lo que queda del sexo se convierte en algo utilitario y sin alegría. En la familia nuclear, el sexo no es sino un instrumento de reproducción. Se refuerza estrictamente la exclusión de todos los actos, discursos y deseos que no se conforman a un código estricto, hipócrita y represivo. Dominan la ley, la represión y el utilitarismo más servil. Esta lógica prevalece incluso en los márgenes de la sociedad victoriana, donde hacen, de mala gana, concesiones a la licencia y al libertinaje. Incluso ahí, o sobre todo ahí, se consiente un comercio civilizado y lucrativo: excepción que confirma la regla. Los contra-victorianos no hacen sino reafirmar el triunfo del moralismo severo representado por la adusta reina.

Para los que la sostienen, el gran atractivo de esta idea de la represión es su fácil vinculación con el surgimiento del capitalismo: "La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece" (HS, 12). Se reprime el sexo porque es incompatible con la ética del trabajo que el orden capitalista exige. Todas las energías deben utilizarse en la producción. La dialéctica de la historia teje minuciosamente su tela donde se entrelazan lo trivial y lo profundo. La sexualidad no es más que un apéndice de la trama real de la historia —el surgimiento del capitalismo—, pero es un apéndice nada despreciable, puesto que la represión es la forma general de la dominación bajo el capitalismo.

Con todo, sería muy fácil voltearle el argumento a Foucault. Si se sustituye la palabra "poder" por la palabra "producción" en al cita anterior, ésta no sería una caracterización injusta del proyecto de Foucault. Aunque Foucault no intenta descubrir las leyes de la historia ni negar la importancia del capitalismo, trata de mostrarnos la importancia que la sexualidad ha adquirido recientemente en nuestra civilización, precisamente por sus vínculos con el poder. Puesto que, como veremos, no piensa que exista una sexualidad transhistórica o transcultural, le será difícil mostrar que nuestra sexualidad se liga con otra cosa. Esta "otra cosa" resulta ser, al menos en parte, formas específicas de poder. El problema central al que debe enfrentarse la obra reciente de Foucault consiste en llegar a desarrollar una concepción del poder que no se convierta en una noción metafísica o una esencia subyacente o un saco vacío.

Otro atractivo inherente de la hipótesis represiva es la conclusión según la cual la liberación sexual, o la resistencia a la represión, sería una batalla importante, si bien difícil de ganar. (En este campo, incluso los aportes de Freud son menores, ya que la medicina y la psiquiatría recuperaron muy pronto su trabajo para incluirlo en el *establishment* científico.) Es cierto que,

desde el sigloXIX, hablar de manera abierta y provocadora sobre la sexualidad pasa, en y por sí mismo, por un ataque a la represión, por un acto inherentemente político. Después de todo, todavía se considera que la liberación sexual y el derrocamiento del capitalismo forman parte del mismo programa político. Si se sigue este argumento, hablar de sexo es negar el poder establecido. Nos damos la oportunidad de “hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias” (HS, 13-14). ¿Quién podría resistirse?

La hipótesis represiva está anclada en una tradición que ve el poder únicamente como coacción, negatividad y coerción. En tanto que constituyen un rechazo sistemático de la realidad, un instrumento de represión, una proscripción de la verdad, las fuerzas del poder obstaculizan, o por lo menos distorsionan, la formación del saber. El poder hace esto suprimiendo el deseo, cultivando la falsa conciencia, fomentando la ignorancia y utilizando un sinnúmero de otros artificios. Puesto que le teme a la verdad, el poder debe suprimirla.

De ahí se sigue que la verdad del discurso sea lo que mejor se opone al poder como represión. Cuando se dice la verdad, cuando se levanta la voz transgresiva de la liberación, entonces, supuestamente, se desafía al poder represivo. La verdad en sí misma no está totalmente exenta de poder, pero su poder está al servicio de la claridad, de la no distorsión, y de una u otra forma de bien supremo, aun si este bien supremo no es algo más sustantivo que la claridad. Si bien Foucault nos presenta aquí parodias, son parodias que no están muy alejadas del verdadero objetivo. Quizá la contra-propuesta más elaborada con que contamos hoy, la de Jürgen Habermas, sugiere como medio para criticar las distorsiones del poder y oponerse a ellas, un concepto cuasi-transcendental de la razón.

Foucault llama a esta concepción del poder “jurídico discursiva” (HS, 100). Es totalmente negativa; el poder y la verdad son radicalmente externos el uno al otro. El poder no produce sino “límite y carencia”. Enuncia la ley que el discurso jurídico viene en seguida a limitar y circunscribir. El castigo por la desobediencia siempre está a la mano. El poder es el mismo en todo lugar: funciona “según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura” (HS, 103). El poder es dominación. Todo lo que puede hacer es prohibir y todo lo que puede mandar es obediencia. El poder, en última instancia, es represión; la represión, en última instancia, es la imposición de la ley; y la ley, en última instancia, exige sumisión.

Foucault nos ofrece dos razones más de por qué nuestro discurso ha aceptado tan fácilmente esta concepción del poder. Primero, tenemos lo que él llama “el beneficio del locutor” (HS, 13). En su pose de intelectual universal que habla por la humanidad, el locutor apela solemnemente al futuro, el cual, nos dice, será seguramente mejor. El tono de profecía y el placer prometido se mezclan hábilmente. Después de todo, “decir la verdad y pro-

meter el goce” es una posición atractiva desde la cual hablar. El intelectual, portavoz de la conciencia y del conocimiento, se ubica en este punto privilegiado. Está fuera del poder y dentro de la verdad. Sus sermones — declaraciones de la opresión y promesas de un orden nuevo— son gratos de pronunciar y fáciles de aceptar. Desde luego, esto podría tomarse como una descripción de la propia posición privilegiada de Foucault y, hasta cierto punto, él no está a salvo de este cargo. Sin embargo, como genealogista ciertamente no pretende estar fuera del poder ni prometernos un camino a la utopía o al goce.

El segundo punto de Foucault concierne a la facilidad con que se acepta el poder. Argumenta que el poder moderno es tolerable sólo si se disfraza —lo cual ha hecho de manera muy eficaz. Si la verdad está fuera del poder y se opone a él, entonces el beneficio del locutor es meramente un añadido accidental. Pero si la verdad y el poder no son externos el uno al otro, como obviamente sostendrá Foucault, entonces el beneficio del locutor y las maniobras asociadas son una de las maneras esenciales en que opera el poder moderno. Se enmascara a sí mismo produciendo un discurso que aunque es aparentemente opuesto a él, forma en realidad parte de un despliegue más amplio del poder moderno. Como lo dice Foucault: “El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad” (HS, 105).

La raíz de esto es histórica. Según Foucault, antes de que tomara al sexo como blanco clave, el poder actuaba de hecho por medio de la prohibición y la restricción. Las máximas instituciones del poder —el monarca y el estado— surgieron de un mar de fuerzas locales y contrarias.

Sobre el fondo de una multiplicidad de batallas y alianzas locales, el surgimiento de la monarquía operó, *grosso modo*, para regular, arbitrar y delimitar. Al mismo tiempo, buscó romper el lazo de la tradición y la costumbre feudales. Trabajó en la introducción de un orden más centralizado en todos estos feudos locales. “Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción” (HS, 106). El poder que surgió se encontraba lejos de estar unificado. Operaba con múltiples armas, pero su lenguaje era el de la ley. La ley justificaba al soberano ante sí mismo y ante sus súbditos. Las realidades históricas particulares de tal legitimación legal del poder son, desde luego, extraordinariamente complejas. Tomando en cuenta el trabajo reciente de Georges Duby y de sus discípulos sobre este periodo, y la importancia de estos temas, esperamos un desarrollo fecundo de estos puntos en volúmenes ulteriores.

Una de las tesis principales de Foucault es que el discurso legal, en cuanto legitimación, halló una forma que todavía se encuentra en vigor. Señala que hasta el oponente de un régimen político sostiene, respecto de la ley, un discurso idéntico al del régimen. En la época Clásica, la crítica de la mo-

narquía francesa tomó la forma de un ataque contra el abuso de la ley que hacía la monarquía. Más tarde, las críticas radicales del Estado intentaron desmistificar la manera en que los regímenes burgueses manipulaban los códigos legales en provecho suyo. Esta manipulación era censurable, presuntamente, en virtud de que distorsionaba la autoridad de la ley. En cierto sentido, esto también se aplica al mismo Foucault, quien cuestiona las instituciones modernas y los discursos del poder sugiriendo que existe una tensión permanente entre los ideales de la ley y el orden social establecido por las tecnologías políticas.

Claramente, Foucault presenta la hipótesis represiva como una impostura que debe denunciarse. No tendrá éxito en su ataque proponiendo simplemente lo opuesto, mediante el mero cambio de los términos del discurso, pues la cuestión no es saber cuál discurso es verdadero o siquiera cuál es realmente crítico del poder. Tampoco pretende que el concepto de la hipótesis represiva ignore los últimos adelantos empíricos, y que por tanto pueda corregirse mediante la información correcta. Más bien, Foucault toma en serio las posiciones que, en su momento, fueron tomadas en serio por sus partidarios; su objetivo es establecer una genealogía de cómo llegó a ser la hipótesis represiva y qué funciones ha desempeñado en nuestra sociedad. Interpreta los diversos componentes de la hipótesis represiva no como evasiones, sino como partes fundamentales de la interacción moderna entre la verdad y el poder que quiere diagnosticar. Sin embargo, la dimensión analítica no está plenamente desarrollada en *Historia de la sexualidad*. Es probable que los contornos se aclaren después de la publicación de los próximos volúmenes.

Foucault no dice claramente dónde se ubica él mismo en relación con sus descripciones de la hipótesis represiva. Esquiva tímidamente el problema de si está exento de las descripciones que ofrece. Parece claro que presenta su análisis del poder y la verdad porque piensa que hay algo problemático en las relaciones que se dan entre ellos en nuestra sociedad. Genealógicamente, problematiza la manera como otros han relacionado estos términos como un medio para mostrarnos que estas relaciones no son de ningún modo absolutas. Podría deducirse de ello que Foucault se ve a sí mismo fuera del dominio de estos términos. Pero, como hemos argumentado, Foucault considera que, en cuanto intelectual, no es externo a lo que analiza. El método arqueológico le permite lograr un distanciamiento parcial —pero sólo un distanciamiento parcial. Además, el método genealógico es un método que supone un compromiso. Pero intentar mostrar que las relaciones del poder y la verdad han sido erróneamente, pero por buenas razones, consideradas como opuestas, es todavía cuestión de aplicar una forma nueva y modificada de la razón contra una versión mucho más compleja del poder (la cual incluye un componente de verdad como uno de sus elementos más característicos). En esto, Foucault no está tan lejos de Adorno, o aun de Weber.

Foucault marca en efecto la diferencia que existe entre él y Weber desde el punto de vista metodológico. Para él, el tipo ideal de Weber es un recurso por medio del cual se reúne una diversidad de consideraciones históricas,

con el fin de destacar la “esencia” del objeto histórico estudiado, por ejemplo, el calvinismo, el capitalismo, el ascetismo secular. Es el tipo ideal el que reúne fenómenos inconexos en un modelo significativo a partir del cual el historiador puede explicarlos. Foucault sostiene que su enfoque difiere en tanto que a él le interesa aislar “programas explícitos”, como el Panóptico, que funcionaron como programas reales de acción y de reforma. En ellos no hay nada oculto: no fueron inventados por el historiador para producir una explicación. Entonces, como le dijo a un grupo de historiadores franceses, “la ‘disciplina’ no es la expresión de un ‘tipo ideal’ (el del ‘hombre disciplinado’); es la generalización y la conexión de técnicas diferentes que son, ellas mismas, respuestas a objetivos locales (aprendizaje escolar, la formación de tropas capaces de manejar un fusil)” (*IP*, 49). Al mismo tiempo, estos programas explícitos jamás se realizaron directa y completamente en instituciones. Ello no se debe a que la realidad jamás imita totalmente a un ideal, sino más bien a que hubo contra-programas, conflictos locales y otras estrategias que eran perfectamente analizables, aun cuando finalmente difirieron del programa inicial. El esfuerzo de Foucault, como genealogista, es permanecer lo más posible en la superficie de las cosas, y evitar recurrir a significaciones ideales, tipos generales o esencias. Con todo, si se dejan de lado las pocas declaraciones metodológicas de Weber —se le han prestado una atención desmesurada a las pocas líneas sobre el tipo ideal— y se consideran sólo sus análisis históricos, la brecha, entre Foucault y Weber disminuye considerablemente.

En sustancia, la afirmación de Foucault según la cual el “problema de la razón” debe tratarse históricamente y no metafísicamente es ciertamente algo con lo que Weber y Adorno estarían de acuerdo. Foucault es claro: “Pienso que debe limitarse [la palabra ‘racionalización’] a un sentido instrumental y relativo. . . y ver cómo se inscriben las formas de racionalizaciones en prácticas o sistemas de prácticas, y qué papel juegan ahí” (*IP*, 47). El progreso de Foucault sobre Nietzsche, Weber y Adorno, consiste en haber tomado a pecho esta indicación y haber producido análisis concretos de prácticas históricas específicas en las que la verdad y el poder están en juego. Identificó y aisló los mecanismos del poder de racionalización con un análisis más fino que el de Weber. Pero ello debe verse como un progreso, no como una refutación del proyecto weberiano.

Finalmente, Foucault no ataca a la razón, sino que, más bien, muestra cómo operó una forma histórica de racionalidad. Como él dice: “Ver, en este análisis, una crítica de la razón en general sería postular que de la razón sólo puede provenir el bien, y que el mal no puede provenir más que del rechazo de la razón. Esto no tendría mucho sentido. La racionalidad de lo abominable es un hecho de la historia contemporánea. Lo irracional no adquiere por ello derechos imprescriptibles” (*IP*, 31). Como hemos venido argumentando, Foucault construye su método de análisis interpretativo como una herramienta poderosa y necesaria para escapar al dilema de valor-libertad que asediaba a Weber, o a la tentación del irracionalismo y la desesperación

(o el recurso al arte), que nunca estuvo muy alejada de los pensadores de la escuela de Frankfurt. Foucault es eminentemente razonable; ello lo condujo a centrar su trabajo en el funcionamiento práctico de “la verdad” en el seno de los modernos regímenes de poder.

El bio-poder

Foucault reformula genealógicamente la hipótesis represiva localizando históricamente sus componentes. Éstos se remontan a la *polis* griega, el ejército romano, la república romana, el Imperio romano y las bases orientales de la cristiandad. Sin embargo, no es sino hasta el siglo XVII cuando surge el bio-poder como una tecnología política coherente, pero aun entonces —durante la época Clásica— no fue en realidad la tecnología dominante. Sin embargo, ésta fue una época en la que el fomento de la natalidad y el crecimiento y la salud de la población se convirtieron en interés central del Estado, en la que un nuevo tipo de práctica y de racionalidad política encuentran una forma coherente. Foucault compara la importancia de esta nueva modalidad de racionalidad política con la revolución galileana en las ciencias físicas. En las ciencias de la naturaleza, la liberación de las cosas de las estructuras tradicionales del entendimiento produjo un cambio teórico exitoso de la mayor magnitud. En el terreno político, sin embargo, los filósofos siguieron adoptando y tomando en serio las teorías tradicionales de la soberanía, la ley natural y el contrato social. Foucault argumenta que este discurso contribuyó a ocultar las transformaciones radicales que de hecho tenían lugar en el nivel de las prácticas culturales “el poder [moderno] es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismo” (HS, 105).

Junto a la persistencia de teorías políticas anteriores, la época Clásica desarrolló una nueva racionalidad técnica y política. A mediados del siglo XVII, la investigación empírica sistemática de las condiciones históricas, geográficas y demográficas engendró las ciencias sociales modernas. Este nuevo saber estaba desvinculado de los antiguos modos de pensamiento éticos o prudentiales, e incluso de los consejos de Maquiavelo al príncipe. En lugar de ello, la ciencia social técnica empezó a tomar forma en el contexto de la administración. No se trataba de un saber general, universal, independiente de todo contexto y “proclive a la formalización” como el que emergía en las ciencias físicas. Era más bien un modo de comprensión enderezado a lo particular. Las ciencias sociales modernas se separaban de la teoría política tradicional que perseguía la sabiduría práctica, y de la línea hobbesiana que perseguía una teoría general de la sociedad sobre el modelo de las ciencias físicas. En el capítulo 7 consideraremos lo que esta alianza entre las ciencias del hombre y las estructuras de poder implica para las ciencias sociales contemporáneas. Aquí nos interesa específicamente la manera como ciertas ciencias sociales llegaron a vincularse con las tecnologías del bio-poder.

"[...] habría que hablar de 'bio-política' para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...] el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (HS, 173).

Según Foucault, el bio-poder se constituyó alrededor de dos polos al principio de la época Clásica. Estos polos permanecieron separados hasta el inicio del siglo XIX, cuando se combinaron para formar las tecnologías del poder que todavía caracterizan de manera visible nuestra situación actual.

Uno de estos polos se centraba en la especie humana. Por primera vez en la historia, las categorías científicas —especie, población y otras—, en lugar de las categorías jurídicas, se convertían en el objeto de la atención política de una manera consistente y sostenida. Los esfuerzos por comprender los procesos de regeneración humana se vincularon íntimamente con otros fines más políticos. Éstos controles reguladores de la vitalidad constituirán el núcleo del sexto volumen de la historia de la sexualidad de Foucault. En cuanto a nosotros, retomaremos de manera más detallada el presente análisis de Foucault del sexo y la sexualidad en el capítulo 8.

El otro polo del bio-poder se centraba en el cuerpo, no tanto como medio de la reproducción humana, sino como objeto susceptible de ser manipulado. Una nueva ciencia, o más exactamente, una tecnología del cuerpo como objeto de poder, se conformó gradualmente en localizaciones desiguales y periféricas. Foucault lo llama "poder disciplinario" y lo analiza en detalle en *Vigilar y castigar* (véase el capítulo 7). El objetivo principal del poder disciplinario era producir un ser humano que pudiera ser tratado como un "cuerpo dócil". Este cuerpo dócil también debía ser un cuerpo productivo. La tecnología de la disciplina se desarrolló y perfeccionó en los talleres, los cuarteles, las prisiones y los hospitales; en cada uno de estos lugares, el objetivo general era un "aumento paralelo de la docilidad y de la utilidad" de los individuos y las poblaciones. Las técnicas para disciplinar los cuerpos se aplicaron fundamentalmente a las clases obreras y al subproletariado, aunque no de manera exclusiva, puesto que también operaban en escuelas y universidades.

El control disciplinario y la creación de cuerpos dóciles se relaciona incuestionablemente con el surgimiento del capitalismo. Pero los cambios económicos que dieron por resultado la acumulación del capital y los cambios políticos que dieron por resultado la acumulación del poder no están enteramente separados. Ambos dependen el uno del otro para su difusión y sus éxitos. Por ejemplo, "la proyección masiva de los métodos militares sobre la organización industrial ha sido un ejemplo de este modelado de la división del trabajo a partir de esquemas de poder" (VC, 224). Pero estos esquemas no surgieron en el sector económico y no se restringían a él. Foucault coloca estas dos grandes transformaciones en una relación de paralelismo no causal, pero precisa que el desarrollo de las tecnologías políticas, según su interpretación, precedió al desarrollo económico. Sostiene que las tecnologías dis-

disciplinarias subyacen al crecimiento, expansión y triunfo del capitalismo en cuanto empresa económica. Sin la inserción, en el aparato de producción, de individuos disciplinados y ordenados, las nuevas exigencias del capitalismo se hubieran visto bloqueadas. De manera paralela, el capitalismo no hubiera sido posible sin la fijación, el control y la distribución racional de las poblaciones a gran escala. Según Foucault, estas técnicas de disciplina subyacen y sostienen a los cambios más importantes y más visibles del aparato de producción. En Francia por lo menos, el lento crecimiento de la tecnología disciplinaria precedió, histórica y lógicamente, al desarrollo del capitalismo. Dichas tecnologías no causaron el surgimiento del capitalismo pero fueron las precondiciones tecnológicas de su éxito.

Como dijimos antes, Foucault sostiene que las tecnologías disciplinarias permanecieron más o menos escondidas mientras se expandían. No eliminaron simplemente el discurso de la teoría política, del derecho, de la justicia, de los derechos y responsabilidades. De hecho, los que practicaban las tecnologías disciplinarias utilizaban diversas teorías del Estado, cada una de las cuales había sido elaborada en un momento particular del pasado. Estas teorías diferentes podían coexistir en el interior de las distintas sedes del poder: las fábricas, las escuelas, las universidades, las oficinas administrativas del Estado. Ello no significa que tales teorías carecieran de importancia, sino que, por su intrincamiento e incluso por la competencia entre ellas, escondían el hecho de que prácticas radicalmente nuevas de la época, las del bio-poder, ganaban una extensa aceptación. Para dar un ejemplo, en el siglo XVIII, el discurso igualitario del humanismo encendió movimientos políticos de una escala sin precedentes. Pero al mismo tiempo, de manera más silenciosa, la mayor rigidez de la disciplina en los talleres de manufactura, las *corvées** reglamentadas de los vagabundos y el acrecentamiento de la vigilancia policiaca sobre cada miembro de la sociedad, aseguraban el crecimiento de un conjunto de relaciones que no eran y no podían ser relaciones de igualdad, fraternidad y libertad. Si bien es incuestionable un cierto progreso en términos de igualdad y de representación política en las instituciones del Estado, las disciplinas aseguraban que todos los miembros de la sociedad no eran ni iguales ni igualmente poderosos: "Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción" (VC, 225).

A pesar de que esta tecnología política escapaba de la red de la teoría política tradicional, no era irracional ni carecía de tematización. Poseía, en efecto su propia racionalidad política distintiva. Es precisamente esa racionalidad, junto con las nuevas tecnologías del bio-poder, lo que Foucault intenta analizar. Para comprender este característico cuerpo político de pen-

* En francés en el original. (N. de la T).

samiento, debe contrastarse la posición que surgió durante la época Clásica con las anteriores teorías sobre la política y el saber.

En la cultura occidental, la reflexión política se ocupó tradicionalmente de la vida justa y buena. La razón práctica aspiró a transformar el carácter, así como la vida comunitaria y política, a partir de una comprensión metafísica más amplia del orden del cosmos. Las versiones cristianas, como la de Santo Tomás, seguían a Aristóteles. A Tomás le interesaba un orden de virtud anclado en una visión del mundo onto-teórica. La política servía a un objetivo superior, el cual descansaba sobre un orden más amplio, que podía conocerse. La reflexión política era el arte que, en un mundo imperfecto, guiaba a los hombres hacia la vida buena, un arte que imitaba el gobierno de Dios sobre la naturaleza.

Durante el Renacimiento surgió un segundo tipo de racionalidad política, asociado generalmente al nombre de Maquiavelo. El príncipe recibe consejos sobre la mejor forma de conservar su Estado. El vínculo entre el poder del príncipe y el tipo de Estado que dirige se convierte en objeto de estudio. Se trataba, como muchos otros han señalado, de una ruptura importante con la anterior tradición occidental de pensamiento político. No hay consideraciones metafísicas, ni se le presta mayor atención a metas más allá de la del poder del príncipe. Los tratados establecen que el objetivo supremo es el acrecentamiento y la solidez del poder del príncipe, y no la libertad o la virtud de los ciudadanos, ni siquiera su paz o su tranquilidad. El saber práctico, técnico, se elevó por encima de las consideraciones metafísicas, y las consideraciones de estrategia se volvieron esenciales.

Se distingue de un tercer desarrollo en el pensamiento político, comúnmente llamado la teoría de la *raison d'état*.** Los otros dos, si bien los primeros teóricos de la *raison d'état* aparecieron al mismo tiempo que Maquiavelo, y con frecuencia se les asocia con él, Foucault los considera desde un punto de vista totalmente distinto, puesto que se interesa particularmente en los autores de los manuales de policía y los manuales técnicos de la época. Su propósito es mostrar que estos hombres, cuyos nombres no nos dicen nada a la mayoría de nosotros, dispusieron programas de mantenimiento del orden destinados a la aplicación práctica. Elaboraron técnicas precisas para someter al orden y disciplinar a los individuos, usando al mismo tiempo la corriente tradicional occidental de pensamiento político para enmascarar sus tácticas particulares. Sin embargo, estos teóricos también representan un cambio en la filosofía política. Los tácticos de la *raison d'état* se interesan en el Estado como un fin en sí mismo —un Estado liberado de un orden ético más amplio y del destino de los príncipes particulares. Su objetivo, argumenta Foucault, era el más radical y moderno de todos. Para ellos, la racionalidad política ya no busca alcanzar la vida buena ni meramente ayudar al príncipe, sino aumentar el alcance del poder por sí mismo, sometiendo los cuerpos de los sujetos a una disciplina más estricta.

** En francés en el original (*N. de la T.*).

El primer principio de esta nueva racionalidad política era que el Estado, y no las leyes de los hombres o de la naturaleza, constituye su propio fin. La existencia del Estado y su poder es el objeto de estudio propio del nuevo saber técnico y administrativo, en contraste con el discurso jurídico, el cual había referido el poder a otros fines: la justicia, el bien o la ley natural. Esto no quiere decir que la ley desapareciera o perdiera importancia, sino que gradualmente adquirió otras funciones en la sociedad moderna.

El objeto que el saber administrativo debía comprender no eran los derechos de los hombres ni la naturaleza de la ley divina o humana, sino el Estado mismo. Sin embargo, el objetivo de este saber no era desarrollar una teoría general; era, más bien, ayudar a definir la naturaleza específica de un Estado histórico específico. Para ello se necesitaba reunir información sobre el medio ambiente del Estado, su población, sus recursos y sus problemas. Como vimos anteriormente, para generar este saber tuvieron que desarrollarse o perfeccionarse todo un conjunto de métodos de investigación empírica. La historia, la geografía, el clima y la demografía de un determinado país se convirtieron en algo más que meras curiosidades. Fueron elementos cruciales en un nuevo complejo de poder y saber. El gobierno, en particular el aparato administrativo, requería de un saber concreto, específico y mensurable para poder actuar con eficacia. Dicho saber le permite cerciorarse con precisión del estado de sus fuerzas, de sus puntos débiles y del modo como podrían apuntalarse. La nueva racionalidad política del bio-poder se conectó, entonces, con las nascentes ciencias humanas empíricas. Lo que en un principio era un estudio de la población, por ejemplo, pronto se convirtió en aritmética política. Uno piensa aquí en las numerosas secciones de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu sobre el clima, la geografía, la población, etc., secciones que los comentaristas modernos a menudo resumen o suprimen. Desde la perspectiva de Foucault, estos pasajes, y no los que versan sobre la virtud, son los más significativos del tratado.

De ahí se sigue que los administradores necesitarían ese detallado conocimiento no sólo sobre su propio Estado, sino también sobre otros. Si el fin de esta racionalidad política era el poder del Estado, entonces debía medirse en términos de fuerza. Puesto que todos los demás Estados jugaban el mismo juego político, la comparación entre era crucial. El bienestar e incluso la supervivencia eran funciones no de la virtud, sino de la fuerza. Aquí también el componente esencial era el saber empírico y no la teoría moral.

Así, la política se convierte en bio-política. Una vez instalada la política de la vida, la vida de las poblaciones, así como su destrucción, se convirtieron en elecciones políticas. Puesto que estas poblaciones no eran ni más ni menos que "aquello de lo que el Estado se ocupa por su propio interés", éste tenía derecho de desplazarlas o masacrarlas, si ello estaba al servicio de su interés. En suma:

de la idea de que el Estado posee su propia naturaleza y su propia finalidad, a la idea de que el hombre es el verdadero objeto del poder del Estado, en la medida en que produce un excedente de fuerza, en que

es un ser vivo, trabajador, nabiante, en que constituye una sociedad, y en que pertenece a una población en un medio ambiente, puede verse la creciente intervención del Estado en la vida del individuo. Aumenta la importancia de la vida para esos problemas de poder político: resulta una especie de animalización del hombre a través de las técnicas políticas más sofisticadas. Aparecen en la historia del desarrollo de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, así como la posibilidad simultánea de proteger la vida y de autorizar el holocausto (Conferencia en la Universidad de Stanford, octubre de 1979).

En su análisis de este nuevo tipo de racionalidad política, Foucault aísla una nueva relación entre la política y la historia. El legislador sagaz ya no puede reunir y vincular todos los elementos del Estado para crear una situación de perfecta armonía. En vez de ello, debe supervisar permanentemente un conjunto de fuerzas cambiantes, periódicamente reforzadas o debilitadas por las elecciones políticas del régimen. Puesto que ya no puede imponerse ningún principio externo de armonía o de límite, entonces ya no hay un límite intrínseco a la fuerza que un Estado pudiera adquirir. El poder, desasido de las limitaciones de la naturaleza y de la teología, entra en un universo capaz, al menos en principio, de una expansión ilimitada. La expansión —o la destrucción— tiene lugar en el escenario de la historia. Hay, desde luego, fuerzas materiales que actúan sobre el curso de la historia. El surgimiento de esta era política obviamente se relaciona con los grandes cambios económicos y demográficos, sobre todo con el surgimiento del capitalismo. Con todo, después de más de un siglo de historiografía marxista, todavía no se analiza suficientemente la importancia específica de esta racionalidad política particular. Lo que está en el centro del proyecto de Foucault es la identificación y el análisis de estas prácticas políticas distintas.

Por ejemplo, si bien las poblaciones constituían la preocupación mayor de la nueva casta de administradores, al mismo tiempo y de manera concomitante se formula una definición administrativa de la política y del individuo. En el campo en expansión del Estado moderno y de su aparato administrativo, los seres humanos que se hallan en el interior de un cierto dominio son considerados como un recurso. El individuo sólo interesa en la medida en que puede contribuir al fortalecimiento del Estado. Las vidas, muertes, actividades, trabajo, miserias y alegrías de los individuos sólo importan en la medida en que estas preocupaciones cotidianas puedan tener una utilidad política. A veces, el deber del individuo, desde el punto de vista del Estado, era vivir, trabajar y producir de ciertas maneras; otras veces, debía morir para acrecentar la fuerza del Estado. El surgimiento del individuo moderno como objeto de preocupación política y científica y las ramificaciones de éste para la vida social, constituyen ahora la problemática más importante de Foucault.

La tarea de la policía era la articulación y administración de las técnicas del bio-poder con el fin de acrecentar el control del Estado sobre sus habitantes.

Mientras la policía francesa de los siglos XVII y XVIII formó parte de la administración jurídica, trató a los individuos no como sujetos jurídicos, sino como seres humanos que trabajan, comercian, viven. (*Las palabras y las cosas* trata en detalle esta dimensión desde la perspectiva arqueológica.) A través de una lectura de los manuales administrativos de la época, Foucault muestra que el principal papel de la policía, papel que adquiere con el tiempo cada vez mayor prioridad, era el control de ciertos individuos y de la población en general, en tanto que se relacionan con el bienestar del Estado. Las funciones de la policía eran por tanto verdaderamente muy amplias; engloban a “los hombres y las cosas en sus relaciones con la propiedad, lo que producen, la coexistencia de los hombres en un territorio, lo que se intercambia en el mercado. También incluyen su modo de vida, las enfermedades y los accidentes que pueden ocurrirles. La policía procura que el hombre esté vivo, activo y productivo. Uno de los manuales publicados durante el reinado de Luis XIV dice: “el verdadero objeto de la policía es el hombre”(Conferencia en la Universidad de Stanford, octubre de 1979). Antes, el poder del Estado se interesaba por los hombres como sujetos con derechos y obligaciones. Ahora la policía se interesaba por los hombres en sus actividades cotidianas, como componentes esenciales de la fuerza y la vitalidad del Estado. Es la policía y sus adjuntos administrativos quienes se encargan del bienestar de los hombres —y de su control.

El aparato administrativo del Estado plantea la cuestión del bienestar en términos de las necesidades y la felicidad de la gente. Ambas eran, desde luego, metas a las que se aplicaron anteriores gobiernos. Pero las relaciones se han invertido. Las necesidades humanas ya no se concebían como fines en sí mismos o como temas de un discurso filosófico que buscara descubrir su naturaleza esencial. Ahora, se les consideraba, instrumental y empíricamente, como los medios para acrecentar el poder del Estado. Foucault demuestra así la relación entre el nuevo concepto administrativo de bienestar humano y el crecimiento del bio-poder. Los administradores del Estado formularon sus conceptos de bienestar humano y de intervención del Estado en términos de problemas biológicos como la reproducción, la enfermedad, el trabajo o el sufrimiento.

En el siglo XIX, los dos polos del bio-poder —el control del cuerpo y el control de la especie— que se habían desarrollado por separado en el siglo XVIII, se vuelven a reunir en la preocupación por el sexo. Además del Estado, entraron en juego otras formas de poder, y éstas usaron también un discurso sobre la sexualidad y nuevas prácticas para controlar las actividades sexuales. El sexo se convirtió en el edificio a través del cual el poder vinculó la vitalidad del cuerpo con la de la especie. La sexualidad y la significación que se le confirió se convirtieron entonces en el medio principal a través del cual se difundió el bio-poder.

Discutiremos las importantes intuiciones de Foucault sobre el tema del sexo (lo que él llama el *dispositivo de la sexualidad* en el capítulo 8). Ahora simplemente queremos poner énfasis en el surgimiento de este tema como

parte del creciente campo del bio-poder. El discurso sobre la sexualidad no debe comprenderse de modo weberiano como el nacimiento de un ascetismo secular. En el entramado interpretativo del bio-poder, el dispositivo de la sexualidad no condujo a una pérdida de interés en la sexualidad, sino a una enorme explosión de discurso y preocupación sobre la vitalidad del cuerpo. Hubo, afirma Foucault, “una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; [se trataba] de nuevas técnicas para ‘maximizar’ la vida [...] se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases ‘dominantes’ ” (HS, 149). Parecería que jamás se había prestado interés a cada aspecto del cuerpo y a cada dimensión de su sexualidad. El sexo se convirtió en el objeto de una investidura mayor del sentido, de poder y de saber”.

Hacia fines del siglo XIX el dispositivo general de la sexualidad se había difundido ampliamente a través del cuerpo social. Así como las clases medias se habían diferenciado a principios del siglo de la nobleza y de su “simbolismo de la sangre”, ahora se distinguían de la clase obrera, atrapada en la telaraña del sexo y del bio-poder. A principios del siglo XIX, los moralistas burgueses exhortaron a sus compañeros de clase a desconfiar del sexo, llamando la atención sobre la vida que se esconde en él y los peligros que conlleva. A finales del siglo los peligros reciben una mayor atención; se aconsejan la represión y el secreto. Foucault caracteriza así el nuevo discurso: “el sexo no sólo es un secreto temible, como no dejaban de decirlo a las generaciones anteriores los directores de conciencia, los moralistas, los pedagogos y los médicos, no sólo hay que desenmascararlo en su verdad, sino que si trae consigo tantos peligros, se debe a que durante demasiado tiempo —escrúpulo, sentido excesivamente agudo del pecado, hipocrecía, lo que se prefiera— lo hemos reducido al silencio” (HS, 156). Una vez que se difundió la sexualización de los individuos en toda la sociedad, la diferencia de clase ya no podía estribar en la preocupación de la burguesía por la sexualidad. El sexo como significado se expande ahora en el sexo como contro administrativo.

Es en este momento de la expansión del bio-poder cuando se profesionalizan los programas de bienestar social. Mientras la burguesía habla y escribe sobre fantasías incestuosas, organiza programas de bienestar social en las áreas rurales y en los barrios urbanos pobres. Diversas sociedades de reformas buscan erradicar las prácticas incestuosas y otras perversiones inaceptables entre la clase obrera. Innumerables reportes y denuncias periodísticas alertan a la población contra la presencia constante de estos peligros. Además, las municipalidades instalan dispensarios para atender enfermedades venéreas, en tanto que un sistema elaborado de expedientes médicos y de casas con licencia intentan reglamentar la prostitución. Esta extensión de un entramado disciplinario se lleva a cabo en nombre de la higiene pública y del miedo a la degeneración racial. Las exhortaciones en favor del destino mismo de la raza y de la nación parecen apuntar esencialmente a sus prácticas sexuales.

Poco después apareció el psicoanálisis —esto es, para la burguesía. Era la coronación de la hipótesis represiva, la vinculación más pura del deseo y la ley, del secreto y la significación maravillosa: es el remedio contra la represión, al menos para algunos. El psicoanálisis anunció que la conexión entre la sexualidad y la ley como represión era absolutamente universal: era la base de la civilización. Pero los deseos incestuosos que fundan todas las sociedades en ese acto de represión pueden, a través del psicoanálisis, llevarse sin peligro al discurso. Con toda seguridad, cuando la burguesía cedió su dominio exclusivo sobre el discurso de la sexualidad, se inventó otro privilegio para sí misma: la habilidad de hablar sobre la sexualidad reprimida, sobre los deseos más profundos. Para esta clase por lo menos, “la tarea de la verdad se encuentra ahora vinculada al cuestionamiento de lo prohibido”. La confesión se vincula a la orden de hablar de aquello sobre lo que el poder prohíbe hacerlo.

Los componentes disciplinarios y confesionales del bio-poder, a pesar de diferenciarse por sus aplicaciones de clase, se unificaron por sus supuestos comunes sobre el significado del sexo. Uno de los ejemplos de Foucault aclara el punto. A la vuelta del siglo, la ciencia declara que el tabú del incesto era la ley universal de las sociedades; al mismo tiempo, el aparato administrativo trató de eliminarlo de la población rural y obrera, y, a través de la ciencia psiquiátrica, los intelectuales llegaban a convencerse de que al hablar sobre este tabú estaban oponiéndose a la represión. El círculo se había cerrado. La hipótesis represiva se convirtió en la piedra de toque del avance del bio-poder.

Así, para regresar a la pregunta retórica que planteó Foucault al principio de su *Historia de la sexualidad*, la cuestión de si el discurso crítico sobre la represión era un obstáculo para el poder o era parte de los mecanismos de poder que denuncia, podemos responder ahora que era una parte fundamental de él. Foucault resume este punto: “Así el derecho estaría a salvo, inclusive en la nueva mecánica del poder. Pues tal es la paradoja de esta sociedad que inventó desde el siglo XVIII tantas tecnologías de poder extrañas al derecho: teme sus efectos y proliferaciones y trata de recodificarlos en las formas del derecho” (HS, 133-134).

El argumento de Foucault también termina en el punto de partida. El bio-poder ha incorporado a la hipótesis represiva. Las condiciones históricas que hicieron posible el surgimiento de la hipótesis represiva —las prácticas culturales de las que surgió esta teoría de la sexualidad— encajan ahora con las condiciones de su aceptación. Según las buenas reglas de la interpretación, estas condiciones sólo pueden ser comprendidas si se les ubica en el contexto más amplio de un “entramado de desciframiento histórico”. Dado este entramado, podemos ahora retroceder y examinar más detalladamente estas tecnologías y la racionalidad asociada con ellas.

7. LA GENEALOGÍA MODERNA DEL INDIVIDUO MODERNO COMO OBJETO

Tres figuras del castigo

En *Vigilar y castigar* Foucault presenta la genealogía del individuo moderno como un cuerpo mudo y dócil, mostrando la interacción entre la tecnología disciplinaria y una ciencia social normativa. Foucault define el objetivo de su libro como:

“una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (VC, 29-30).

Obviamente el libro de Foucault no es una letanía del progreso. Más bien, es una narración sombría del crecimiento de las tecnologías disciplinarias en el interior del entremado histórico más amplio del bio-poder. Para Foucault el surgimiento del individuo moderno y el del concepto de sociedad (como se le comprende en las ciencias sociales) son desarrollos conjuntos. La narración de Foucault, sin embargo, no es la del triunfo de la ciencia como en Durkheim, en la cual el surgimiento de una ciencia de la sociedad anuncia la creciente autonomía del individuo y la objetividad de lo social. Se trata más bien de lo contrario. Foucault habla del surgimiento de una ciencia objetiva de la sociedad —una ciencia que trata de los hechos sociales como cosas— y de la “solidez muda” del individuo moderno, con el fin de mostrar que ambos desarrollos son lo que él llama “efectos e instrumentos” de formas históricas específicas.

En *Vigilar y castigar*, Foucault propone que abordemos el castigo y las prisiones como una función social compleja, y no meramente como un conjunto de mecanismos de represión. El castigo debe considerarse no como una cuestión puramente jurídica ni como un reflejo de las estructuras sociales ni como índice del espíritu de la época. Más bien, en su manera de abordar la prisión, Foucault busca aislar el desarrollo de una técnica específica de poder. El castigo es político tanto como legal; es importante tener claro este punto. A pesar de que *Vigilar y castigar* lleva como subtítulo *Nacimiento de la prisión*, su objeto de estudio no es realmente la prisión: es la tecnología disciplinaria. Foucault es muy explícito en su respuesta a las críticas de los historiadores franceses:

¿ A qué se refiere eso del “nacimiento de la prisión”? ¿ A la sociedad francesa en un periodo determinado? No. ¿A la delincuencia en los siglos XVIII y XIX? No. ¿A las prisiones en Francia entre 1760 y 1840? Ni siquiera. A algo más tenue: la intención reflexionada, el tipo de cálculo, la “ratio” puesta en práctica en la reforma del sistema penal, cuando se decidió introducir, no sin modificación, la vieja práctica del encierro. Se trata, en suma, de un capítulo en la historia de la razón punitiva (IP,33).

El objeto de estudio de Foucault son las prácticas objetivadoras de nuestra cultura tal como se manifiestan en una tecnología específica.

El amplio desarrollo estratégico que Foucault analiza puede resumirse en este imperativo: “situar la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre” (VC,30). En esta estrategia, el cuerpo es el blanco central. Así, Foucault analiza “una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de la relaciones de poder y de las relaciones de objeto” (VC,30). Es evidente que estas relaciones son complejas. Es su producción recíproca, sus vínculos históricos, su genealogía, lo que Foucault describe en *Vigilar y castigar*.

Con todo, la prisión es la figura principal utilizada por Foucault para poner de relieve las actitudes cambiantes del Occidente con respecto a la disciplina misma. Una manera sucinta de presentar esta historia de las relaciones de poder y las relaciones de objeto consiste en resumir las tres figuras de castigo descritas por Foucault: a saber, la tortura como instrumento del soberano, la representación correcta como un sueño de los reformadores humanistas en la época clásica, y la prisión y la vigilancia normalizadora como encarnación de la tecnología moderna del poder disciplinario. En cada caso, el tipo de castigo ilustra la manera en la que la sociedad trata a los criminales como “objetos” que han de ser manipulados. En los tres, una meta fundamental es transformar el equilibrio de las relaciones de poder en el seno de la sociedad, mientras que un objetivo menor pero relacionado —al menos en la segunda y en la tercera figuras— es la transformación del criminal. Recapitemos las tácticas y los objetivos de estas tres formas de castigo.

La tortura como instrumento del soberano

En la primera figura, la del soberano, la tortura era la forma paradigmática de castigo. ¿Por qué, se pregunta Foucault, los criminales eran torturados en el potro, destripados y descuartizados, bañados en aceite hirviendo, despedazados? ¿Por qué se les forzaba, justo antes de morir, a confesar sus crímenes al “pueblo” en un espectáculo público?

Esta tortura pública era un ritual político. La ley, se consideraba, representaba la voluntad del soberano; quien la violara debía responder a la ira del rey. Toda infracción de la ley era considerada como un acto de guerra, como un ataque violento contra el cuerpo del rey; el soberano debía responder del mismo modo. Más precisamente, debía responder con fuerza excesiva; la fuerza bruta y la magnitud del poder que subyace a la ley debían exhibirse como pavorosas. En este ritual de violencia, el criminal era atacado físicamente, golpeado, desmembrado, en una demostración simbólica del poder del soberano. De este modo, se reafirmaban el poder y la integridad de la ley; la afrenta era vengada.

Este poder desmedido encontraba su forma en el ritual de la atrocidad. Pero el mismo ritual también desplegaba sus propios límites: “Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo

a trozo por el infinito del poder soberano, constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo” (VC, 56). Era una lucha —aunque ritualizada entre dos personas. Casi seguramente el soberano ganaría, pero el cuerpo destruido de su rival vengaba, al mismo tiempo, la fuerza que el soberano había gastado, exponiendo sus límites. Si bien el poder del rey era grande, cada vez que se rompía la ley, cada vez que el poder era desafiado, debía ser reactivado y vuelto a aplicar. Si fallaba, se requeriría un despliegue de poder todavía más grande para restablecer el poder del rey.

Aun cuando este “carnaval de la atrocidad” constituía el acto final del castigo, había procedimientos legales formales que conducían a la representación teatral final. El establecimiento de una acusación y los procedimientos de su verificación eran prerrogativa absoluta de los magistrados. Éstos seguían un código de procedimientos extremadamente complicado, que requería testimonios, pruebas, etc., cuyos detalles no nos preocuparán aquí. Lo importante es que el acusado estaba totalmente alejado de estos procedimientos, los cuales se llevaban a cabo en secreto. “Escrita, secreta, sometida, para construir sus pruebas, a reglas rigurosas, la instrucción penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado” (VC, 43).

Una vez que hubo verificado la verdad de sus acusaciones, la ley lógicamente hubiese podido detener su actuación en ese punto. Sin embargo, la ley exigía una confesión. “La confesión, acto del sujeto delincuente, responsable y parlante, es un documento complementario de una instrucción escrita y secreta” (VC, 44). La confesión se obtenía mediante el ritual de la tortura pública. La tortura, señala Foucault, no es un acto incontrolado de rabia animal, sino, por el contrario, una manera controlada de infligirle dolor al cuerpo. Había toda una serie de complejos procedimientos desarrollados para medir y controlar con precisión el modo de infligir dolor. “El suplicio descansa sobre todo un arte cuantitativo del sufrimiento [...] la muerte suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en ‘mil muertes’ y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, *the most exquisite agonies*” (VC, 39-40). El desarrollo de este arte tan refinado se vinculaba directamente con los códigos legales. Ciertas categorías particulares de crímenes exigían cierto grado particular de tortura; el dolor del cuerpo debe adecuarse al crimen. Por último, la tortura era un ritual judicial. El castigo tenía que inscribirse en el cuerpo de la víctima.

Pero no sólo el poder del soberano estaba ritualizado aquí. Supuestamente, la tortura que llevaba a la confesión demostraba la verdad de la acusación. En el siglo XVIII, esta producción de verdad se convirtió en un ritual consistente. Cuando el criminal era torturado, se le obligaba a confesar. Cuando se inscribía en su cuerpo el poder de la ley, se le obligaba a validar la verdad de la justicia de la tortura y la verdad de las acusaciones. La culminación del ritual, la ejecución, sería también la culminación de la investigación: verdad y poder unidos

En suma, la figura de la tortura reúne un complejo de poder, verdad y cuerpos. La atrocidad de la tortura era una sanción del poder que también

revelaba la verdad. Su aplicación en el cuerpo del criminal era un acto de venganza y un arte. Sin embargo, el poder del soberano se aplicaba de manera discontinua en cada una de estas demostraciones. Con cada ruptura del poder, debían reateatralizarse de nuevo la sede de su aplicación —el cuerpo y la escena pública.

El ritual de la confesión de la verdad que acompañaba y completaba la sanción del poder, también era vulnerable. La particularidad de su técnica y ubicación sugerían una forma específica de resistencia. En la figura del poder como tortura, tanto la resistencia como el poder dependían del público que observaba el espectáculo de la atrocidad. Sin una asamblea pública se anularía todo el propósito de la ceremonia. Sin embargo, la presencia de grandes muchedumbres en las manifestaciones del poder era un arma de dos filos. El resultado que se buscaba era infundir temor y respeto, pero estas manifestaciones públicas también incitaban a la protesta y a la revuelta. Si la ejecución se consideraba injusta —ya sea en virtud de las acusaciones contra el criminal o en virtud del arte del verdugo— el criminal podía ser liberado y los representantes de la ley perseguidos por la muchedumbre. En el acto de confesar, el criminal podía —y aparentemente ésta era una práctica frecuente— aprovechar la ocasión para proclamar su inocencia y denunciar a las autoridades. En suma, en estos espectáculos de la atrocidad hay, “todo un aspecto carnalesco en el que los papeles están cambiados, las potencias escarnecidas y los criminales transformados en héroes” (VC, 66). La sede del poder podía convertirse fácilmente en la sede de disturbios sociales, o incluso de revueltas.

Esta resistencia aparece claramente en la literatura de los “discursos del patíbulo”. En este género curiosamente ambivalente, el arrepentimiento del criminal o la majestad del crimen adquirirían proporciones épicas. En ambos casos, advierte Foucault, la glorificación del criminal no era simplemente ni la expresión popular de descontento ni la imposición de una “moralización, venida de arriba”. Más bien, debe entenderse como “una especie de frente de lucha en torno del crimen, de su castigo y de su memoria” (VC, 72). Claramente, estos curiosos discursos eran tolerados por las autoridades, que hubieran podido impedir su publicación. Las oraciones fúnebres definen un campo de poder y de resistencia: tanto la justicia como su violación encuentran en ellas su glorificación. Foucault sostiene que el poder requiere de la resistencia como una de las condiciones fundamentales de su funcionamiento. Es a través de la articulación de puntos de resistencia como el poder puede difundirse al conjunto del campo social. Pero es también, desde luego, a través de la resistencia como el poder se quebranta. La resistencia es tanto un elemento del funcionamiento del poder como una fuente de perpetuo desorden. En este nivel de generalidad, Foucault no nos ofrece mucho más que una afirmación provocadora. Mientras que su propuesta es ciertamente atractiva, en los ejemplos que ofrece, estas ilustraciones históricas difícilmente son suficientes para una teoría general del poder. A pesar de que Foucault sostiene que no pretende construir tal teoría, otros asumen

a menudo que sí lo está haciendo, y él obviamente está muy interesado en el poder como tema general. En nuestro último capítulo regresamos al lugar específico de la resistencia como componente central de la difusión del bio-poder.

La reforma humanista

En el transcurso del siglo XVIII, un grupo de reformadores humanistas articularon un nuevo discurso que atacaba el exceso de violencia, la ostentación del poder soberano, las glorias de la venganza de la muchedumbre. Una creciente legión de observadores advirtieron que las ejecuciones públicas asustaban menos e incitaban más de lo que pretendían. En nombre de la humanidad, los reformadores condenaron la “expiación de la atrocidad en la tortura” como un mal que debía curarse, un exceso que debía suprimirse en nombre de una distribución más racional del poder y la justicia. Peticiones del tiempo de la revolución francesa, consignadas por la cancillería, proclamaban: “Que las penas sean moderadas y proporcionadas a los delitos, que la muerte no se pronuncie ya sino contra los culpables de asesinato, y que los suplicios que indignan a la humanidad sean abolidos” (VC, 77). Con este discurso vemos la aparición de una nueva interpretación del castigo.

Los reformadores humanistas demandaban la abolición del teatro de la atrocidad. Para ellos, la esencia de esta ceremonia era la violencia —una violencia excesiva, tanto del soberano como del pueblo. Según los reformadores, “en esta [...] violencia [...] la tiranía [...] se enfrenta a la rebelión; llámanse la una a la otra [...] Es preciso que la justicia criminal, en lugar de vengarse, castigue al fin” (VC, 78). Además, el exceso era tan grande de una y otra parte que el sistema no podía funcionar de manera eficaz. El poder del soberano que era espectacular, pero personal e irregular, mostró que sus ceremonias fracasaban cada vez más en disuadir del crimen. Había también un exceso de violencia y de ilegalidad del lado del pueblo, el cual a pesar del complicado y enmarañado conjunto de códigos legales, había instituido innumerables procedimientos destinados a burlarlos o ignorarlos. Esto era particularmente cierto cuando los crímenes estaban relacionados con la propiedad, y en particular con la propiedad de quienes tenían un alto rango en la jerarquía social. A los ojos de los reformistas, había exceso e insuficiencia en todos los niveles del antiguo sistema. Propusieron un nuevo estilo de castigo, que combinaba la indulgencia con una mayor eficacia en la aplicación.

Su principal justificación yace en la teoría del contrato social, según la cual la sociedad se compone de individuos que se han reunido y que a través de un arreglo contractual han formado una sociedad. El crimen se convertía, no en un ataque contra el cuerpo del soberano, sino en un rompimiento del contrato, del cual la sociedad entera es víctima. La sociedad tenía, por tanto, el derecho de reparar este mal, y el castigo se convertía en una obligación suya. El criterio por el que opera la justicia no era ya el poder del soberano y la verdad de la confesión, sino más bien la “humanidad” que comparten

todas las partes del contrato social. En consecuencia, el castigo debe moderarse, volverse más indulgente, puesto que el criminal no es el único que está implicado en cada una de sus acciones, sino que lo está también la sociedad en su conjunto. Así pues el límite del castigo —y su blanco— es la humanidad de cada sujeto.

La nueva forma de castigo, entonces, debe reparar el mal hecho a la sociedad y devolver al ofensor a su legítimo y útil sitio en la sociedad. Esta recalificación del sujeto se apoyaba en “toda una tecnología de la representación” (VC, 108). Como vimos en el capítulo 1, en la época Clásica la representación era el medio a través del cual resultaba posible el conocimiento de todas las cosas. En consecuencia, el arte de manipular las representaciones podría proporcionar una tecnología para el ordenamiento y reordenamiento correcto de la vida social.

Los reformadores desarrollaron una serie de prescripciones basadas en esta teoría de las representaciones jurídicas. En primer lugar, para que funcionara con eficiencia, el castigo debía ser lo menos arbitrario posible. Un castigo perfecto será “transparente al crimen que sanciona” (VC, 108). Un castigo representacional debería recordarle, a aquellos que lo observaban, la naturaleza del crimen mismo y el remedio que se había impuesto para corregirlo. Tal castigo debía cumplir tres funciones, todas inmediatamente inteligibles al criminal y a la sociedad: disuadir del crimen, recompensar a la sociedad y servir de lección. El castigo ya no emanaría de la voluntad arbitraria del soberano, sino que en lo sucesivo debía corresponder al verdadero orden de la sociedad. La nueva legislación criminal propuesta en 1791 declara: “Son necesarias unas relaciones exactas entre la naturaleza del delito y la naturaleza del castigo.” Y Foucault agrega: “el que ha sido feroz en su crimen padecerá dolores físicos; el que haya sido holgazán se verá forzado a un trabajo penoso; el que ha sido abyecto sufrirá una pena de infamia” (VC, 109). Una vez que se la ha alcanzado la transparencia entre el acto cometido y el procedimiento de corrección aplicado, entonces puede considerarse que el castigo es eficiente, efectivo y humano.

En segundo lugar, esta nueva tecnología de las representaciones apropiadas debía permitir, según los reformadores, reducir las posibilidades de la reincidencia en el crimen. Debía funcionar como una fuerza de disuasión en la sociedad. Y debía también operar en el criminal mismo, a fin de recalificarlo como sujeto jurídico que puede ser recuperado para la sociedad. Los medios para alcanzar este fin se hablaron en la aplicación de castigos apropiados, los cuales se ajustaban a la supuesta raíz motivadora del crimen en el sujeto criminal. El castigo sería efectivo ya fuera atacando la fuente del crimen mismo, haciéndolo parecer menos deseable al criminal en un cálculo de placer y sufrimiento, o, de manera mecánica, haciendo obrar en contra suya a la fuerza que motivó el crimen. Esto pondría en marcha un conjunto de representaciones en el cual el bien triunfaría sobre el mal en la mente del criminal. En suma, “la pena que forma signos estables y fácilmente legibles

debe también recomponer la economía de los intereses y la dinámica de las pasiones" (VC,111).

Pero es evidente que para funcionar de manera correcta, todo esto debía basarse en conocimiento preciso. Los reformadores del siglo XVIII quisieron construir un cuadro comprehensivo de conocimiento, en donde cada crimen y su castigo apropiado encontrarían su lugar exacto. Los remedios debían reunirse en un código jurídico. Las diversas especies de criminales debían clasificarse con gran detalle. Estas clasificaciones hicieron ver que el mismo crimen podía tener efectos sustancialmente diferentes en criminales de diferentes grupos sociales o con estructuras de carácter distintas. En virtud de ello surgió la necesidad de un grado mucho mayor de individuación en la clasificación de los criminales: "La individuación aparece como el objetivo último de un código exactamente adaptado" (VC, 103). Al mismo tiempo, este avance hacia la individuación condujo hacia la objetivación de los crímenes y de los criminales. La aplicación apropiada del castigo correcto requería de un objeto que fuera fijo en tanto que individuo y conocido en detalle. Aquí tenemos un paso importante en el crecimiento de las ciencias de la sociedad y de las disciplinas que más tarde tratarían a los hombres como objetos.

Los reformadores humanistas en Francia sostenían que su conocimiento se aplicaba a las "almas" de los hombres. No ignoraban el cuerpo, pero su meta principal era actuar con eficacia sobre el alma. La manipulación correcta de las representaciones debía ser capaz de desempeñar todas las tareas que se le exigían. La teoría de la representación, ligada a la concepción del contrato social y al imperativo de eficiencia (y utilidad), produjo "una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el 'espíritu' como superficie de inscripción para el poder con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas" (VC, 107).

Para los humanistas, el tipo ideal de castigo no era la tortura del criminal, como en la época siguiente, el encarcelamiento, sino los trabajos públicos. El criminal debía realizar trabajos en los caminos, canales y plazas públicas de Francia. Debía ser visible y recorrer el país llevando consigo las representaciones de sus crímenes. La sociedad se beneficiaría de su trabajo y de su ejemplo. "Así, el culpable paga dos veces: por el trabajo que suministra y por los signos que produce [...] el condenado es un foco de provechos y de significados" (VC, 113). A los ojos de los reformadores, el provecho era bueno, pero la moralidad era mejor. El castigo se convirtió en una especie de lección de moralidad pública. La sociedad reforzó su sistema de justicia exhibiendo a estos condenados a través de todo el país. Mientras más perfectamente funcionara la ley, mientras más apropiados fueran los remedios, mejor para todos. Mientras más efectivamente se pusiera en práctica la lección, mejor para el ciudadano descarriado, para aquellos que pudieran alejarse de la justicia y para la sociedad entera. "La publicidad del castigo no debe difundir un efecto físico de terror; debe abrir un libro de lectura" (VC, 115).

En el proceso, también quedaría socavado el tipo de resistencia popular que se manifestaba en la alabanza del criminal. Ya que si el criminal mismo era una fuente de instrucción, una lección moral para todos exhibida públicamente, entonces el discurso popular sobre sus acciones reforzaba en teoría las lecciones que debían ser aprendidas: “Los poetas del pueblo coincidirán al fin con aquellos que se llaman a sí mismos los ‘misioneros de la eterna razón’, y se harán moralistas” (VC, 116). Mediante una economía estricta, a todos se les daría una lección. El fin del castigo sería la reforma de las almas y al mismo tiempo la moralización de la sociedad. La sociedad entera se convertiría en un teatro del castigo, siempre y cuando se manipularan diestramente las representaciones correctas para producir los buenos hábitos en los ciudadanos; ya que, “sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los imperios más sólidos” (VC, 107).

Mientras que en la primera figura el lugar del castigo estaba localizado y sólo operaba de manera discontinua, en la segunda la meta consiste en obtener la máxima circulación de signos, tan continua y ampliamente como sea posible. En la primera figura, el poder del soberano se inscribía directamente en el cuerpo del criminal; en la segunda se aplica a la mente una técnica de manipulación correcta de las representaciones. Con la tortura, el saber sobre el crimen se obtenía totalmente en secreto por los magistrados y después se exhibía públicamente a través de la confesión del criminal; los reformadores humanistas reúnen un saber vasto y elaborado con el fin de construir un código en el cual pudieran conocerse objetiva, pública y exhaustivamente todos los tipos de criminales y de castigos. El criminal admitía su crimen en su confesión bajo la tortura; el sujeto jurídico proclama su lección moral por medio de los signos que la sociedad lo obliga a hacer circular a través de todo el país.

En la primera figura, la resistencia como revuelta social y glorificación del poder acompañaba al teatro de la atrocidad; en la segunda, el rechazo obstinado del criminal a desempeñar su papel con entusiasmo socava este teatro moral. Y, lo que es más importante, la resistencia a los reformadores humanistas nunca tuvo realmente la oportunidad de desarrollarse, dado que sus innumerables planes nunca se llevaron a cabo completamente. A pesar de que el periodo que rodea a la revolución francesa fue testigo de sus múltiples propuestas, el curso dramático de la revolución, sus repercusiones y el surgimiento de Napoleón crearon un escorzo histórico en el que tales planes no tuvieron sino una aplicación mínima. De todos modos, se incorporaron elementos de las propuestas humanistas en el tercera figura del castigo criminal, la de la tecnología disciplinaria.

La detención normalizadora

El surgimiento repentino de la prisión como la forma paradigmática de castigo no carece enteramente de predecesores en la época Clásica. Hacia mediados del siglo XVIII, varios centros correcciones holandeses habían in-

corporado un sistema de rehabilitación social e individual basado en imperativos económicos. La más famosa de estas instituciones era la Maison de Force, en Gante. En ella se recogía a criminales y vagabundos y se les ponía a trabajar. Esto servía para reducir el creciente miedo a la criminalidad entre la población holandesa, pero el imperativo político-social se combinaba con uno económico. Las prisiones eran costosas; por tanto, había que poner a trabajar a los prisioneros para que pagaran por su propia corrección. No sólo sería económico a corto plazo, sino que de estas prisiones surgirían nuevos trabajadores, preparados para contribuir a la productividad y al bienestar de la sociedad. Se les enseñaría a los jóvenes recalcitrantes las alegrías del trabajo. También se les pagaría por el trabajo realizado en la prisión, ya que en esta sociedad protestante todo trabajo debía ser remunerado. En este reformatorio ideal podría lograrse una combinación feliz de lo económico y lo moral, lo individual y lo social. Sin embargo, en su época, el modelo sólo tuvo una aplicación limitada, pues parece que la desconfianza de los humanistas hacia la detención todavía pesaba más que la utilidad de este modelo del norte.

El modelo de trabajo holandés fue perfeccionado por los reformadores ingleses, cuyos esfuerzos culminaron en los principios de la reforma penitenciaria redactados por Blackstone y Howard en 1779. Al trabajo ellos añadieron el aislamiento. El individuo descubriría “en el fondo de su conciencia la voz del bien; el trabajo solitario se convertirá entonces en un ejercicio tanto de conversión como de aprendizaje; no reformará simplemente el juego de intereses propio del *homo oeconomicus*, sino también los imperativos del sujeto moral” (VC, 127). El propósito de tales técnicas, al menos en estos lugares, no era fundamentalmente “subjetivo”. Se les consideraba como medios eficaces para poner al prisionero en un estado en el que efectuaría el trabajo de reforma sobre su propia conducta.

En el modelo de Filadelfia de los cuáqueros, la prisión de Walnut Street, abierta en 1790, se combinaban en una institución total las más importantes lecciones de los sistemas inglés y holandés. El imperativo económico estaba presente: la prisión debía ser mantenida por el trabajo de los prisioneros. Cada individuo debía ser estrechamente supervisado, su tiempo organizado de la manera más eficiente posible, su día dividido en segmentos productivos. El imperativo moral también operaba: a cada prisionero se le proporcionaba consejo y dirección espiritual. Los cuáqueros le añadieron a esto algunas nuevas dimensiones propias. El castigo de un crimen se realizaba ahora en secreto, tras los muros de la prisión. El público confiaba el derecho de castigar a las autoridades correctas y más adecuadas. Estas autoridades tenían libertad para llevar a cabo no sólo la transformación de los recalcitrantes en respetuosos, sino una rehabilitación total y completa de todos los aspectos de la vida de un prisionero. Las claves eran el conocimiento, la observación detallada, expedientes completos y una clasificación escrupulosa. Un severo y detallado interrogatorio sobre las circunstancias del crimen, el comportamiento del criminal, su progreso durante la detención, y un cono-

cimiento creciente del criminal y de la criminalidad en general, junto con los imperativos de reforma económico y moral, comprenden los elementos que componen esta nueva figura del castigo.

Sorprende la aparición y la rápida aceptación de la detención preventiva como la forma principal de la sanción criminal, no porque incorpore algunos de los principios propuestos por los reformadores de la Ilustración, sino porque viola, invierte o contradice muchos otros. Estos contrastes pueden resumirse del siguiente modo: el castigo ya no busca una representación pública de los signos y una intuición moral didáctica; más bien, intenta una modificación del comportamiento —tanto del cuerpo como del alma— a través de la aplicación precisa y en las técnicas administrativas de saber y poder. El castigo tendría éxito cuando llegara a producir “cuerpos dóciles”. Una vez más, la aplicación del castigo se inscribía en el cuerpo, pero su meta ya no era aplastarlo, desmembrarlo y subyugarlo. Más bien, el cuerpo debía ser entrenado ejercitado y supervisado. Se hizo necesaria la producción de un nuevo aparato de control, un aparato que llevaría a cabo este programa disciplinario. Éste llegaría a ser un aparato de vigilancia total, continua y eficiente. Mientras que el ritual de las torturas y la confesión y la ciudad punitiva de los reformadores se llevaban a cabo en público, esta nueva técnica de castigo exigía el secreto. También requería de una creciente autonomía de funcionamiento, libre de influencias entrometidas; “un tomar en cuenta escrupulosamente a cargo el cuerpo y el tiempo del culpable, un encuadramiento de sus gestos, de su conducta, por un sistema de autoridad y de saber; una ortopedia concertada que se aplica a los culpables a fin de enderezarlos individualmente; una gestión autónoma de ese poder que se aísla tanto del cuerpo social como del poder judicial propiamente dicho” (VC, 135).

La tecnología disciplinaria

Debe subrayarse que las prisiones son sólo un ejemplo, entre muchos otros, de esta tecnología de la disciplina, la vigilancia y el castigo. Una de las tesis centrales de Foucault es que las prisiones mismas, así como los opúsculos sobre la forma ideal de castigo, son únicamente las expresiones claramente articuladas de prácticas más generalizadas para disciplinar individuos y poblaciones. A lo largo del siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, estas tácticas se extendieron a otros sectores de la población, otros lugares de reforma, otras administraciones de control. La institución del hospital o la escuela no es realmente el blanco de Foucault, no más que la prisión. Más bien, le interesan los procedimientos disciplinarios en sí mismos. Ahora podemos abordar estas prácticas y aislar sus características generales.

La disciplina es una técnica, no una institución. Funciona de tal modo que puede ser apropiada de manera masiva, casi total, en ciertas instituciones (casa de detención, ejércitos) o usada con fines precisos en otras (escuelas, hospitales); puede ser utilizada por autoridades preexistentes (el control de enfermedades) o por ciertas partes del aparato judicial del Estado (la policía).

Pero no es reducible ni asimilable a ninguna de estas instancias particulares. La disciplina no sólo reemplaza otras formas de poder que existían en la sociedad. Más bien, las “inviste” o las coloniza, vinculándolas, extendiendo su dominio, aumentando su eficacia, y, “sobre todo permitiendo conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y más lejanos” (VC, 219).

¿Cómo funciona? Según Foucault, la disciplina opera primariamente sobre el cuerpo, al menos en los primeros estadios de sus desarrollo. Desde luego, la imposición de una forma de control social sobre el cuerpo se encuentra en todas las sociedades. Lo que caracteriza a las sociedades disciplinarias es la forma que toma este control. Se toma el cuerpo como un objeto que hay que analizar y dividir en sus artes constitutivas. La meta de la tecnología disciplinaria es forjar un cuerpo dócil “que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (VC, 140).

¿Cómo funciona esto? Primero, se divide al cuerpo en unidades, por ejemplo, los brazos y las piernas. Luego, se toman estas unidades de manera separada, y se les somete a un entrenamiento preciso y calculado. El fin es lograr el control y la eficiencia de operación de cada una de las partes y del todo. Uno piensa en los ejercicios en los que los ejércitos reales realizaban tanto esfuerzo. La escala es crucial; el mayor sistema de control de los seres humanos, el más preciso, productivo y comprehensivo estaría fundado sobre la base más pequeña y más precisa. La construcción de un “micropoder”, empezando por el cuerpo como objeto que ha de ser manipulado, es la clave del poder disciplinario.

Segundo, la dimensión significativa es progresivamente ignorada, minimizada y silenciada. Durante la época Clásica, mientras se le prestaba tanta atención a la manipulación correcta de las representaciones, mientras la confesión pública todavía coronaba los rituales del poder soberano, las disciplinas —especialmente el ejército y las escuelas— desarrollan silenciosamente técnicas y tácticas para tratar a los seres humanos como objetos que deben ser moldeados, no como sujetos que deben ser escuchados o como signos que deben hacerse circular y leerse. El cuerpo ya no parecía ser tan importante como portador de significaciones. Por ejemplo, el valor militar, que Foucault llama “la retórica corporal del honor”, pierde importancia; el acento estaba ahora en la organización formal y en la respuesta disciplinada de las partes constitutivas del cuerpo, el reflejo automático de manos, piernas u ojos. Foucault también menciona el ejemplo de los ejercicios militares. Si bien encuentra vestigios de tales ejercicios en el ejército romano, éstos estaban mucho más generalizados en el siglo XVIII. El ejercicio de los cuerpos se convirtió en parte integral del funcionamiento del poder, en virtud de que se concentró principalmente en la economía de la coordinación interna de los movimientos de los cuerpos de los soldados. La regla que aquí opera podría enunciarse así: Tómense unidades pequeñas, despójelas de toda dimensión significativa, formalícense las operaciones que vinculan a todas estas unidades entre sí y aplíquense a gran escala.

Tercero, el micropoder está orientado hacia un uso diferente del tiempo. Si el poder disciplinario, el "*dressage*", ha de funcionar de manera eficiente y efectiva, debe operar sobre los cuerpos que busca reducir a la docilidad tan continuamente como sea posible. El control no debe aplicarse de manera esporádica, ni siquiera a intervalos regulares. La estandarización del modo de funcionar, la eficacia y la reducción de las significaciones requieren de una aplicación constante y regular. Además la meta deseada y las técnicas diseñadas para alcanzarla se fusionan. Para lograr este sueño de docilidad total (y su correspondiente aumento de poder), deben codificarse y ejercitarse incesantemente todas las dimensiones del espacio, del tiempo y movimiento. Por tanto, a lo largo de la época Clásica, las técnicas disciplinarias se volvían más económicas, analíticas, técnicas específicas y utilitarias. "El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil y al revés [...] El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone [...] la disciplina fabrica cuerpos 'dóciles' [...] establece] una aptitud aumentada y una dominación acrecentada" (VC, 141-142).

El control del espacio constituía un elemento esencial de esta tecnología. La disciplina procede a partir de la organización de los individuos en el espacio y por lo tanto requiere de un contorno específico de espacio. En el hospital, en la escuela o en el campo militar, encontramos que se ha puesto la confianza en un enrejado en orden. Una vez establecido, el enrejado permite la distribución segura de los individuos que deben ser disciplinados y supervisados; este procedimiento facilita la reducción de las multitudes peligrosas o de los vagabundos errantes a individuos fijos y dóciles.

En la tecnología disciplinaria, la organización interna del espacio depende del principio de una división elemental en unidades regulares. Este espacio se basa en un principio de presencias y ausencias. En una codificación tan simple, a cada ranura del enrejado se le asigna un valor. Estas ranuras facilitan la aplicación de técnicas de disciplina al cuerpo. Una vez que se establece el enrejado, el principio reza: "A cada individuo su lugar, y en cada emplazamiento un individuo" (VC, 146). Los individuos son colocados, transformados y observados con una impresionante economía de medios. Para una operación plenamente eficiente y productiva, es necesario definir de antemano la naturaleza de los elementos que se van a utilizar; encontrar individuos que correspondan a la definición propuesta; colocarlos en el espacio ordenado; igualar la distribución de funciones en la estructura del espacio en la que van a operar. En consecuencia, debe ordenarse todo el espacio que se halla dentro de un área confinada; no debe haber ni desperdicio ni brechas ni márgenes libres: nada debe escapar. "En la disciplina, los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros" (VC, 149). El éxito

de los espacios disciplinarios depende, entonces, de la codificación de esta organización “estructural”.

No puede evitarse observar que esta descripción de la organización espacial es una analogía casi perfecta de las definiciones de elementos, transformaciones y series que los pensadores estructuralistas franceses plantearon como principios universales. Como vimos anteriormente, Foucault escribió *Las palabras y las cosas* como una arqueología del estructuralismo. Leemos *Vigilar y castigar*, en general, como una genealogía del discurso estructuralista y las prácticas que lo acompañan.

Foucault da dos ejemplos de esta organización “estructuralista” del espacio: un hospital militar y una fábrica. El hospital militar de Rochefort sirvió como uno de los primeros experimentos de espacio disciplinario. Los puertos militares constituían locales particularmente apropiados para experimentos disciplinarios, puesto que ofrecían los tipos más peligrosos de mezcla de cuerpos. Aquí, marinos, desertores y vagabundos se reunían con enfermedades y epidemias procedentes de todo el mundo. La tarea del hospital militar consistía en regularizar y controlar estas peligrosas mezclas. En tales puertos la división rigurosa del espacio cumpliría cierto número de objetivos al mismo tiempo: poner en cuarentena a las personas con enfermedades contagiosas, capturar a los desertores, vigilar las mercancías. El orden hospitalario operó primero a través del control de las medicinas. Luego el enrejado se extendió a la identificación de los pacientes y a mantenerlos bajo observación analítica. Su separación en categorías se basaba en la edad, en la enfermedad, etc. “Poco a poco, un espacio administrativo y político se articula en espacio terapéutico, tiende a individualizar los cuerpos, las enfermedades, los síntomas, las vidas y las muertes [...] Nace de la disciplina un espacio médicamente útil” (VC, 148).

En las fábricas del final de la época clásica la organización del espacio y su funcionamiento son más complejos. Se trata no sólo de controlar una población, sino de vincular este control con la producción. Foucault da el ejemplo de la manufactura Oberkampf en Jouy. La fábrica estaba dividida en una serie de talleres especializados, separados de acuerdo a sus funciones (estampadores, transportadores, entintadores, grabadores, tintoreros). El edificio más grande, construido en 1791, era realmente enorme: tenía 110 metros de largo y tres pisos. En la planta baja se hallaban 132 mesas acomodadas en dos hileras. Cada estampador trabajaba en una mesa con un asistente, lo que hacía 264 obreros en total. Los productos terminados se apilaban cuidadosamente al final de cada mesa. Un supervisor que recorría el pasillo central entre las dos hileras de mesas ejercía una estrecha vigilancia. La operación en su conjunto podía ser cuidadosamente vigilada y la producción específica de cada par de obreros podía ser fácilmente comparada con la de todos los otros. Más de cien años antes del taylorismo, estaban definidas las operaciones elementales, cada variable de esta fuerza —vigor, rapidez, constancia en la habilidad— era observada, comparada y contabilizada. “Rotulando así de manera perfectamente legible toda la serie de los

cuerpos singulares, la fuerza de trabajo puede analizarse en unidades individuales. Bajo la división del proceso de producción, al mismo tiempo que ella, se encuentra, en el nacimiento de la gran industria, la descomposición individualizante de la fuerza de trabajo; las distribuciones del espacio disciplinario han garantizado a menudo una y otra" (*VC*, 149). En tal sistema, el obrero individual, el paciente o el escolar podía ser observado con precisión y comparado con los otros. Al mismo tiempo y por los mismos medios, podía llevarse a cabo con éxito el ordenamiento de toda la multiplicidad. Este control de la célula era concomitante al orden de toda la operación.

La disciplina, entonces, opera de manera diferenciada y precisa sobre los cuerpos. "La disciplina 'fabrica' individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio" (*VC*, 175). No lo hace aplastándolos o sermoneándolos, sino mediante procedimientos "humildes" de entrenamiento y distribución. Opera a través de una combinación de observación jerárquica y juicio normalizador. Éstos se combinan en una técnica central del poder disciplinario: el examen.

La observación jerárquica es un elemento clave en el examen. La meta es hacer de la vigilancia una parte integral de la producción y del control. El acto de vigilar y ser vigilado constituye una de las técnicas principales por medio de las cuales se puede vincular a los individuos dentro de un espacio disciplinario. El primer modelo de este control por medio de la vigilancia, de la eficiencia a través de la mirada, del orden a través de la estructura espacial, fue el campo militar. Aquí eran posibles la organización y la observación totales. Las funciones que se desempeñaban aquí eran limitadas, pero el modelo funcionó; más tarde se extendió a la construcción de grandes esquemas urbanos, proyectos de viviendas para los obreros, prisiones, escuelas, etc. A gran escala el modelo del campo militar ofrecía control a través de la jerarquía y la observación. Pero primero fue necesario perfeccionarlo en otros sitios.

Incrementar la visibilidad interna, dando lugar a un examen continuo, se convirtió en una problemática general para el arquitecto de la época Clásica. Proliferaron los planos para escuelas, hospitales y utopías en las que la visibilidad se incrementaba al máximo. Tomemos, por ejemplo, la construcción de la Escuela Militar en París. El propósito de la Escuela era todavía el rigor: "Educar cuerpos vigorosos, imperativo de salud; obtener oficiales competentes, imperativo de calidad; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir el libertinaje y la homosexualidad, imperativo de moralidad" (*VC*, 177). La arquitectura permitió en parte llevar a cabo este objetivo. El edificio se construyó con largos pasillos de celdas monásticas. Cada diez celdas tenían un oficial. Cada individuo se le daba un compartimiento cerrado que lo separa de sus vecinos —pero con una mirilla para poder ser observado. En el comedor, las mesas estaban dispuestas de tal modo que las de los inspectores eran más altas para una mejor observación de los reclutas. Las letrinas tenían medias puertas pero muros laterales completos. Estos y otros

muchos detalles pueden parecer insignificantes, pero constituían una parte esencial de la tecnología disciplinaria. La individualización y la observación se enlazaban en el interior de este espacio estructural.

Las cosas se complicaron todavía más cuando estos detalles que permiten la vigilancia se integraron a un aparato productivo. El fraude, la pereza, el sabotaje, la falta de destreza, la enfermedad y la incompetencia pueden ser extremadamente costosos cuando se multiplican por el tamaño creciente del aparato industrial. El artículo de la *Encyclopédie* sobre la "Manufactura" define la supervisión especializada como una parte indispensable de los medios de producción. Los supervisores se distinguían jerárquicamente de los obreros, pero son parte integral de la nueva organización de la producción. La supervisión adquiere una función económica crucial, mientras que al mismo tiempo sigue desempeñando su papel disciplinario. El poder, mediante el refinamiento de la vigilancia en estas fábricas, se organizó como un poder "múltiple, automático y anónimo" (VC, 182) —o casi. La gente, desde luego, lo ponía en práctica, pero su funcionamiento específico dependía de la organización. "Vigilantes perpetuamente vigilados" quiere decir que, desde los inicios de la historia industrial, el poder y la eficiencia se integran en un sistema; el espacio y la producción se vinculan a través de una óptica de la vigilancia.

Para que este sistema disciplinario pudiera funcionar, requería tener un criterio que unificara sus operaciones y consolidara sus sanciones reduciéndolas a un nivel todavía más fino de especificación. Este criterio era el "juicio normalizador". Foucault lo caracteriza como un tipo de "micropenalidad" que le permite al poder recuperar cada vez más áreas de la vida, demasiado triviales y locales para ser incluidas en el tejido legal. Había "una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes 'incorrectas', gestos impertinentes, suciedad) de la sexualidad (falta de recato, indecencia)" (VC, 183). Gracias a la especificación de los aspectos más tenuous de la conducta cotidiana, casi todo se vuelve potencialmente punible. El no conformista, incluso el temporal, se volvió objeto de la atención disciplinaria.

Todo el comportamiento, entonces, se hallaba entre dos polos, el bien y el mal. Entre estos dos polos podía identificarse una serie de pasos precisa y gradual. Podía cuantificarse y establecerse el rango de una ofensa insignificante particular. Entró en juego la posibilidad de una "contabilidad penal". A través de estos métodos analíticos cuantificables, podía establecerse un expediente objetivo sobre cada individuo. Así, "al sancionar los actos con exactitud, calibra los individuos 'en verdad'; la penalidad que pone en práctica se integra en el ciclo de conocimiento de los individuos" (VC, 186). Puede establecerse una jerarquía objetiva en virtud de la cual la distribución de los individuos se justifica, se legitima y se hace más eficiente.

El efecto del juicio normalizador es complejo. Parte de una premisa inicial de igualdad formal entre los individuos. Esto conduce a una homogeneidad inicial de la cual se saca la norma de conformidad. Pero una vez que se echa a andar el aparato, hay una diferenciación e individualización cada vez más finas, que se separan y clasifican objetivamente a los individuos.

El procedimiento que reúne a la vigilancia y al juicio normalizador es lo que reconocemos más fácilmente como un examen. En este ritual, la forma moderna del poder y la forma moderna del saber —de los individuos, en ambos casos— se unifican en una sola técnica. En su corazón, el examen “manifiesta el sometimiento de aquellos que se persiguen como objetos y la objetivación de aquellos que están sometidos” (VC, 189). Puede considerarse que se trata, a primera vista, de un desarrollo relativamente benigno. Tomemos el ejemplo del hospital. En el siglo XVII, el médico visitaba el hospital pero tenía poco o nada que ver con su administración. De aquí se mueve a una posición de creciente participación, debida a la naturaleza misma del tipo de saber que busca y de los métodos que utiliza para obtenerlo. A medida que el hospital se convierte en lugar de entrenamiento y de conocimiento experimental, el médico desempeña un mayor papel en su funcionamiento; tiene más asistentes; la forma misma del hospital cambia para facilitarle sus rondas y sus exámenes, los cuales se convierten en el centro de interés principal de la administración del hospital. Como Foucault lo analizó convincentemente en *El nacimiento de la clínica*, el hospital bien disciplinado se convirtió en la contraparte física de la disciplina médica. Estos cambios no fueron ni benignos ni insignificantes, ni dejaron de tener consecuencias.

La importancia del examen en el hospital o en otra institución se basó primero en una inversión sutil pero importante. En las formas tradicionales de poder, como la del soberano, el poder mismo se hace visible, se expone abiertamente, se despliega constantemente. La muchedumbre es mantenida a la sombra, y aparecen únicamente en los márgenes del brillante resplandor del poder. El poder disciplinario invierte estas relaciones. Ahora, es el poder mismo el que busca la invisibilidad y los objetos del poder —aquellos sobre los que se ejerce— se vuelven lo más visible. Este hecho de la vigilancia, de la visibilidad constante, es el que constituye la clave de la tecnología disciplinaria. “En el espacio que domina, el poder disciplinario manifiesta, en cuanto a lo esencial, su poderío acondicionando objetos. El examen equivale a la ceremonia de esta objetivación” (VC, 192). El poder funciona ahora gracias a esta inversión de la visibilidad.

Segundo, por medio de la recopilación de expedientes, el examen transforma a cada individuo en un caso susceptible de ser conocido. Para Foucault, esto representa un cambio mayor. Anteriormente, las minucias de la vida cotidiana y de la biografía individual habían escapado a la red del sistema legal formal y a cualquier género de escritura. Ahora se les examina bajo todos sus ángulos. Ahora se invierte lo que antes había sido un dispositivo para alabar héroes —la atención luminosa sobre sus vidas, fijadas en la escritura. Las actividades y los pensamientos más mundanos son escri-

pulosamente registrados. Con ellos la función de individualización cambia su papel. En regímenes como el feudal, la individualización es máxima en las regiones superiores del poder. Cuanto más se ejercía el poder, más se destacaba como individuo —mediante los honores, el prestigio, e incluso las tumbas en las que se es enterrado. En un régimen disciplinario, la individualización desciende. Por medio de la vigilancia, de la observación constante, se individualizan todos los que están sujetos al control. El ritual del examen produce expedientes que contienen observaciones minuciosas. El niño, el paciente, el criminal, son conocidos de manera mucho más detallada que el adulto, el individuo sano y el ciudadano respetuoso de la leyes. El expediente reemplaza a la epopeya.

El poder no sólo ha introducido, ahora, la individualidad en el campo de la observación, sino que la fija de manera objetiva en el campo de la escritura. Un vasto y meticuloso aparato documental se convierte en un componente esencial del crecimiento del poder. Los expedientes permiten a las autoridades fijar una red de codificación objetiva. Mientras más grande es el saber, mayor es la especificación. Esta acumulación de documentación individual en un ordenamiento sistemático permite “la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las derivaciones de los individuos unos con respecto a otros, y su distribución en una ‘población’ ” (VC, 195). El individuo moderno —objetivado, analizado, fijo— es un logro histórico. El poder jamás ha ejercido su funcionamiento y su saber, sus investigaciones, sobre una persona universal. Más bien, el individuo es el efecto y el objeto de cierto cruce de saber y poder. Es el producto de los complejos desarrollos estratégicos en el campo del poder y de los múltiples desarrollos en las ciencias humanas.

Con el surgimiento de las ciencias clínicas del individuo se dio un gran paso hacia las ciencias del hombre tal como las conocemos hoy. Esta vasta recopilación de datos, la proliferación de los expedientes y la expansión continua de nuevas áreas de investigación, se desarrollaron en concurrencia con un refinamiento y un florecimiento de las técnicas disciplinarias para observar y analizar el cuerpo, con el fin de hacerlo más susceptible de manipulación y control. Para Foucault, el nacimiento de las ciencias del hombre no fue un momento glorioso: “Hay verosímilmente que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos” (VC, 196).

Foucault afirma que existe un vínculo estrecho entre la definición que las ciencias humanas dan de sí mismas como “disciplinas” académicas, como tan fácilmente las llamamos, y la difusión de las tecnologías disciplinarias. Esto es más que una simple convergencia retórica. Las ciencias sociales (psicología, demografía, estadística, criminología, higiene social, etc.) se constituyen al principio en el interior de instituciones particulares de poder (hospitales, prisiones, administraciones) donde desempeñaron un papel de especialización. Estas instituciones requerían prácticas y discursos más perfeccionados y más operacionales. Esos discursos, estas pseudociencias, estas dis-

ciplinas socio-científicas, desarrollaron sus propias reglas de evidencia, sus propios modos de reclutamiento y exclusión, sus propias departamentalizaciones disciplinarias, pero todo esto en el interior del contexto más amplio de las tecnologías disciplinarias.

Esto *no* quiere decir que las ciencias del hombre sean un reflejo directo de la prisión, sino sólo que surgieron en una matriz histórica común y que no se han separado de las tecnologías de poder/saber que invistieron a la prisión. Con el fin de producir cuerpos dóciles, útiles, la tecnología disciplinaria del poder “reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación [...] El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación” (VC, 311-312).

Las ciencias sociales objetivantes

La explicación que da Foucault de la construcción del individuo como objeto plantea cuestiones importantes a propósito de las ciencias sociales. Una vez que nos percatamos de que las ciencias sociales se desarrollaron en una matriz de poder, nos preguntamos de inmediato: ¿Pueden separarse las ciencias sociales de esta matriz, como lo hicieron las ciencias físicas? Pero si seguimos a Foucault, desplazamos el acento hacia dos cuestiones diferentes: ¿Sería capaz una ciencia social autónoma y objetiva, que excluyera de manera sistemática toda cuestión relacionada con su propia posibilidad, de producir intuiciones significativas y generales de la actividad humana? Y, lo que es más importante, ¿cuál es la fuente y el efecto de esta lucha por la autonomía y la objetividad? Otra pregunta que Foucault parecería entonces estar obligado a constestar es: ¿podrían reconocer las ciencias sociales su dependencia, en cuanto a su posibilidad, de un transfondo de prácticas sociales, y luego tratar científicamente este transfondo? Una vez más, podríamos voltear la pregunta: ¿si contáramos con una teoría de las prácticas de transfondo que hacen posibles a las ciencias sociales específicas, podría tal teoría dar razón del papel social que desempeñan las teorías mismas?

Estos desplazamientos sistemáticos en lo que consideramos que son las cuestiones relevantes podrían parecer simples evasiones de los problemas filosóficos fundamentales implicados, pero de hecho se siguen de la lógica de la posición de Foucault. Para empezar, Foucault rechaza de manera consistente inmiscuirse en un debate sobre cuál es la posición verdadera. En la época de *La arqueología* (véase el capítulo 3) había radicalizado la fenomenología poniendo entre paréntesis toda pretensión específica de verdad y también todo intento de justificar o fundamentar la empresa sería de buscar una teoría objetiva. Además, desde el principio, Foucault ha avanzado también más allá de la fenomenología al poner entre paréntesis el sentido que el sujeto mismo le da a sus experiencias. Para el arqueólogo, las cues-

tiones de sentido y de seriedad simplemente no pueden plantearse con la adición de la genealogía, sin embargo, Foucault puede plantear de nuevo cuestiones relativas a la seriedad y el sentido. El tipo de seriedad de que se trata no es la pretensión de una teoría objetiva, sino una preocupación seria por el papel que han desempeñado estas teorías que se pretenden objetivas. A esto lo llamamos la dimensión analítica. Y el tipo de sentido que ahora descubre Foucault pertenece a la significación de la difusión de las llamadas ciencias sociales objetivas para nuestra sociedad. Para explicar este sentido, Foucault debe comprometerse en lo que llamamos interpretación.

Regresemos ahora a nuestra primera pregunta: ¿pueden las ciencias sociales, al igual que las ciencias físicas, liberarse del transfondo de prácticas sociales que las hacen posibles? Y si éste es el caso, ¿cuál sería la significación de los resultados científicos que serían entonces capaces de alcanzar? Para tener claridad sobre el papel especial de las prácticas del transfondo en el estudio del hombre, debemos recordar primero que las ciencias naturales también presuponen un transfondo de técnicas, discriminaciones compartidas y un sentido de la relevancia compartido —todas aquellas destrezas adquiridas por medio del entrenamiento que forman parte de lo que Kuhn llama la “matriz disciplinaria” de una ciencia”.³⁴

Foucault desarrolla de manera breve e incompleta una conexión y una comparación entre la evolución de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del hombre. Traza un paralelo entre el crecimiento de la técnicas disciplinarias en el siglo XVIII y el desarrollo de las técnicas jurídicas de investigación durante la Edad Media. Desde sus raíces en las cortes recientemente formadas de los siglos XII y XIII, las técnicas para el establecimiento independiente de los hechos se han ramificado en diversas direcciones. “Es quizá cierto que las matemáticas, en Grecia, nacieron de la técnicas de la medida; las ciencias de la naturaleza, en todo caso, nacieron por una parte, a fines de la Edad Media, de las prácticas de la investigación” (VC, 228). Durante la Inquisición, la investigación desarrolló su modelo operativo. Los investigadores refinaron los procedimientos de investigación de la ciencia natural y los separaron de sus vínculos originarios con el poder. Con todo, las técnicas de investigación que observan, describen y establecen los “hechos” nacieron en una matriz de poder real y eclesiástico.

Para las ciencias del hombre la historia es otra, las ciencias humanas “con las que nuestra ‘humanidad’ se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia reparona y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones” (VC, 228). Pero hasta ahora no han sido capaces de romper con su lugar de nacimiento. No ha existido ningún “Gran Vigilante” para las ciencias sociales comparable a Galileo para las ciencias naturales. Los procedimientos de examen y de inscripción continúan vinculados, si no totalmente al menos estrechamente, al poder disciplinario en el que se generaron. Ha habido, desde luego, grandes cambios, avances técnicos. Nuevos

³⁴ Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 182. [*La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit.]

métodos disciplinarios han visto la luz del día y establecido vínculos complicados con el poder. Foucault sostiene, sin embargo, que se trata de [Véase "Science and Revolution" en *The Question Concerning Technology* (Nueva York: Harper and Row, 1977), pp. 167, 169.] meros refinamientos, y no del largamente esperado desaferramiento, del cruce del umbral hacia una ciencia independiente.

¿Por qué hay una diferencia histórica en el modo como funciona la matriz disciplinaria en las ciencias sociales y en las naturales?³⁵ Para responder a esta pregunta, primero debemos observar más detalladamente el funcionamiento de las prácticas de trasfondo en las ciencias de la naturaleza. De manera creciente, las destrezas y técnicas sofisticadas han permitido a los científicos modernos "elaborar"³⁶ Los objetos hasta hacerlos entrar en un marco formal. Esto le permite a los científicos modernos aislar ciertas propiedades del contexto de pertinencia humana, y después tomar las propiedades carentes de significado así aisladas y vincularlas mediante leyes estrictas. Como cualquier destreza, las prácticas que hacen posible a la ciencia natural implican un tipo de pericia que escapa a las reglas estrictas. Kuhn (como vimos en el capítulo 3) destaca que estas destrezas se adquieren trabajando problemas ejemplares, y Polanyi agrega que con frecuencia estas destrezas no pueden aprenderse en los libros de texto, sino que deben adquirirse a través de la experiencia. Además, estas destrezas científicas presuponemos nuestras prácticas y discriminaciones cotidianas, y por tanto no pueden descontextualizarse al igual que las propiedades físicas que revelan, las cuales son independientes del contexto. En virtud de estas dos razones, las prácticas de los científicos no pueden quedar sujetas al tipo de leyes explícitas cuya formulación posibilitan estas prácticas. Son, según Kuhn, "un modo de saber que es menos sistemático o menos analizable que el conocimiento encerrado en reglas, leyes o criterios de identificación".³⁷ Pero el punto importante para las ciencias de la naturaleza es que la ciencia natural tiene éxito justamente en la medida en que *estas prácticas de trasfondo que hacen posible a la ciencia pueden ser dadas por supuestas e ignoradas por el científico.*

Las ciencias humanas tratan de copiar constantemente la exitosa exclusión de cualquier referencia al trasfondo que hacen las ciencias naturales en sus teorías. Sus investigadores esperan que buscando un acuerdo compartido sobre lo que es relevante y desarrollando destrezas de observación compartidas, puedan darse por sentadas e ignorarse las prácticas de trasfondo del

³⁵ Las cuestiones filosóficas presentes en la respuesta a esta pregunta son tratadas en H. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", *Review of Metaphysics*, septiembre, 1980.

³⁶ Según Heidegger, los objetos de los que trata una ciencia son 1 producto de una actividad de observación muy fina que él llama *bearbeitung*. "Cada fenómeno nuevo que emerge en el campo de una ciencia se elabora hasta que se consigue hacerlo entrar en la coherencia normativa objetiva de la teoría". Véase "Science and Revolution" en *The Question Concerning Technology* (Nueva York: Harper and Row, 1977), pp. 167, 169.

³⁷ Kuhn, *Scientific Revolutions*, 2a. ed., p. 192 [*La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit., p. 1].

científico social, como se ignora el trasfondo del científico natural. Por ejemplo, los investigadores dan hoy por sentado analogías de trasfondo tales como el modelo de computación, y son entrenados en técnicas compartidas tales como la programación, con la esperanza de que puedan relacionar mediante reglas estrictas los atributos y los factores carentes de significado que se revelan desde esta perspectiva. Dadas tales técnicas formalizadoras, podría ser el caso, en efecto, que una ciencia social normal se estableciera; sin embargo, sólo podría hacerlo dejando a un lado las destrezas, las instituciones o los dispositivos de poder sociales que permiten el aislamiento de factores y atributos. Sin embargo, estas destrezas y el contexto de prácticas sociales que presuponen son *internos* a las ciencias humanas, así como las destrezas de laboratorio de los científicos son internas a la historia y a la sociología de la ciencia, ya que *si las ciencias humanas pretenden estudiar las actividades humanas, entonces deben, contrariamente a las ciencias naturales, tomar en cuenta aquellas actividades humanas que hacen posibles sus propias disciplinas.*

Así, mientras que en las ciencias naturales siempre es posible y en general deseable que se establezca una ciencia normal indiscutible que defina y resuelva problemas relacionados con la estructura del universo físico, en las ciencias sociales tal ciencia normal indiscutible solamente indicaría que se ha establecido una ortodoxia, no mediante logros científicos, sino ignorando el trasfondo y eliminando a todos los rivales. Ello significaría que se ha suprimido la tarea elemental de explorar las prácticas de trasfondo y su significación. La cuestión es que las ciencias naturales sólo pueden existir como ciencias normales. Desde luego, la ciencia normal debe admitir revoluciones, pues de otro modo la ciencia no estaría abierta a ideas radicalmente nuevas, pero la revolución significa que hay un conflicto de interpretaciones —un desacuerdo sobre cierto número de cuestiones y procedimientos de justificación esenciales— sin lo cual el progreso científico es imposible. Por otra parte, si una ciencia social alcanza la normalidad, ello significaría que ha logrado ignorar el trasfondo social que hace posibles sus objetos y sus métodos disciplinarios; podría suponerse entonces que una ciencia que se limita a sí misma de manera tan sistemática sólo podría producir generalizaciones predictivas muy restringidas. Éste es el argumento desarrollado por Charles Taylor en su importante artículo intitulado, “La interpretación y las ciencias del hombre” (1971).³⁸ Taylor señala que la ciencia política objetiva, con su red sistemática de categorías socio-económicas, presupone la existencia de nuestras prácticas culturales occidentales las cuales han hecho de nosotros individuos aislados que establecen relaciones contractuales con otros individuos para satisfacer nuestras necesidades y formar colectividades sociales. Argumenta que, en virtud de que de manera acrítica da por sentadas estas prácticas de trasfondo, la ciencia social objetiva es necesariamente incapaz de predecir y explicar fenómenos tales como el movimiento *hippie*

³⁸ Aparecido en Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1979.

y la difundida agitación cultural a la que este fenómeno dio una expresión parcial. Taylor sostiene que sólo mediante la comprensión del sentido de las prácticas culturales de trasfondo para los propios protagonistas, podría una ciencia social llegar, si no a predecir, al menos a comprender de manera retroactiva la significación de tal fenómeno.

Taylor ciertamente tiene razón en que una ciencia social hermenéutica como la que él defiende, tendría una ventaja sobre las ciencias sociales objetivas en cuanto a la comprensión de movimientos como los que tuvieron lugar a finales de los años sesenta. Pero, como vimos en el capítulo 5, desde el punto de vista de Foucault, las ciencias hermenéuticas, o las ciencias de la intersubjetividad, tienen limitaciones intrínsecas tan serias como las de las ciencias sociales objetivas.

En efecto, si tiene razón sustituir el punto de vista del protagonista en relación con la significación que otorga a las prácticas de trasfondo por una red objetiva que excluya estas prácticas, constituye ciertamente un progreso pero desemboca en problemas metodológicos igualmente fundamentales. Pues, desde el punto de vista de la analítica interpretativa, los protagonistas sociales como los *hippies* han perdido, mucho más que los científicos objetivos, el contacto con la objetivación progresiva que tiene lugar en la sociedad. El movimiento contra-cultural tenía sin duda una correcta comprensión de sí mismo. Estos actores, en efecto, buscaban poner de manifiesto e impugnar cierto consenso que el resto de la sociedad y las ciencias sociales daban por sentado como natural y deseable. Pero estaban muy equivocados sobre su propia significación, por lo que una hermenéutica que intentara penetrar y explicar su punto de vista sería, de manera necesaria, igualmente incorrecta. Según el análisis de Foucault, las prácticas de trasfondo no pueden ser comprendidas hermenéuticamente en términos de su significado intersubjetivo. Así como los objetos de las ciencias sociales son productos del ordenamiento progresivo de las cosas en nombre del bienestar de la sociedad (lo que Foucault llama bio-poder), así también las significaciones intersubjetivas o comunes a las que apela Taylor como base de su análisis, son ellas mismas productos de vastas tendencias subjetivantes de nuestra cultura.

El intento hermenéutico de Taylor de incluir el trasfondo de las prácticas en su análisis es un correctivo importante del intento de las ciencias sociales objetivas de excluir su propia matriz disciplinaria. Pero su sobreestimación de la importancia social del movimiento contra-cultural —al que lo condujo su intento de compartir el punto de vista del actor— muestra que no puede suponerse que los actores tengan conciencia, ni siquiera vagamente, del sentido de su actividad —al menos si se toma “sentido” en la acepción de Foucault, esto es, de qué modo su actividad favorece “una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (HS,113). Sólo una analítica interpretativa como la de Foucault permitiría, al menos de manera retroactiva, comprender la adhesión casi espontánea al movimiento contra-cultural y la manera como éste sirvió a las tendencias mismas de la cultura a la que se oponía —las tendencias que producen tanto las ciencias sociales objetivas

como las subjetivas, y que escapan necesariamente a la aprehensión de estas ciencias.

Una vez que se reconoce la importancia de las prácticas de trasfondo, surge una segunda pregunta: ¿pueden estas prácticas ser el objeto de una teoría social? La respuesta moderna más poderosa a esta pregunta encuentra su expresión en el intento de Max Weber por desarrollar una explicación teórica de la racionalidad y de la creciente objetivación de nuestra vida social. Weber comprendió que la racionalidad, bajo la forma de la burocratización y del pensamiento calculador, se estaba convirtiendo en el modo dominante de comprender la realidad en nuestra época, y se propuso dar una explicación racional objetiva de cómo este modo de pensar habría llegado a dominar nuestras prácticas y la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Este análisis científico le permitió percatarse de los enormes costos del “desencanto del mundo” producido por el pensamiento calculador. Se percató incluso de que su propia teorización se inscribía en el mismo desarrollo que deploraba, pero, como lo han señalado múltiples comentaristas, nada en su método científico podía justificar su convicción de que el costo de la racionalidad era más alto que cualquier beneficio que pudiera brindar. Dado el punto de partida de Weber, todo lo que podía hacer era señalar los resultados paradójicos de su análisis y los crecientes peligros para nuestra cultura.

Heidegger y Adorno evitan las conclusiones paradójicas de Weber afirmando que no podemos tener una explicación totalmente objetiva de las prácticas culturales de trasfondo que hacen posible a la teoría, y que por lo tanto no tenemos que contribuir a la objetivación cuando hacemos un análisis social, aun cuando, desde luego, esto sea posible y la mayoría de los científicos sociales todavía lo hagan. Además, como vieron Heidegger y Adorno, uno siempre se encuentra en una situación histórica particular, lo cual significa que nuestra explicación de la significación de nuestras prácticas culturales nunca puede estar libre de valores, sino que siempre implica una interpretación. El sujeto del conocimiento, lejos de situarse fuera de todo contexto, es producido por las prácticas que se propone analizar. Esta tesis se apoya no tanto en argumentos como en análisis detallados: en el caso de Heidegger, mediante el análisis de las estructuras generales de la cualidad de estar en situación del ser humano, y en el de Adorno, mediante las explicaciones históricas críticas de la producción del conocimiento.

En nuestra reconstrucción retroactiva del pensamiento de Foucault, el siguiente paso importante lo dio Merleau-Ponty, quien señaló que los sujetos de conocimiento se encontraban necesariamente situados, porque el conocimiento es producto de la percepción, que es la obra de un sujeto perceptor corporalizado y, por tanto, esencialmente situado. Sin embargo, como ya hemos observado, la explicación de Merleau-Ponty de esta corporalización es tan general, que al recurrir al cuerpo para explicar la cualidad de estar en situación, no contribuyó más que a la delimitación y reformulación del problema. Además, al abordar la cuestión del conocimiento objetivo a partir de su base en la percepción, Merleau-Ponty ignoró las dimensiones históricas

y culturales de ser un cuerpo en una situación, y no fue por tanto capaz de iluminarlas.

Según nuestra interpretación, Foucault toma lo mejor de cada una de estas posiciones, sin mencionar a ninguna de ellas, y las desarrolla de una manera que le permite superar algunas de sus dificultades. De Weber hereda una preocupación por la racionalización y la objetivación, en cuanto tendencias esenciales de nuestra cultura y el problema más importante de nuestro tiempo. Pero al convertir la ciencia weberiana en analítica genealógica, desarrolla un método de análisis riguroso en el que el interés pragmático tiene un lugar central; este análisis presupone dicho interés como una parte necesaria de la empresa intelectual, en lugar de oponerse a él de manera paradójica. Como Heidegger y Adorno, Foucault enfatiza que el trasfondo histórico de prácticas, las prácticas que son condición de posibilidad de la ciencia social objetiva, no puede estudiarse por medio de una teoría objetiva, libre de valores y de todo contexto, sino que esas prácticas producen al investigador y requieren de una interpretación de él y de su mundo. Habiendo aprendido de Merleau-Ponty que el sujeto de conocimiento tiene un cuerpo, Foucault puede encontrar el lugar desde el cual demostrará que el investigador está inevitablemente situado.

Esta demostración de la cualidad de estar en situación se lleva a cabo mostrando de qué manera el investigador corporalizado, así como los objetos que estudia, han sido producidos por una tecnología específica de manipulación y formación. También le permite a Foucault dar razón del hecho, no explicado por Adorno, de que el investigador tiene una posición desde la cual puede criticar estas prácticas, una posición que es más que simplemente un rechazo irracional de la racionalidad. Si el cuerpo vivido es más que el resultado de las tecnologías disciplinarias a las que ha estado sometido, entonces quizá puede proporcionar una posición desde la cual criticar estas prácticas, y quizá incluso una manera de explicar la tendencia hacia la racionalización y la tendencia de esta tendencia a ocultarse a sí misma. Merleau-Ponty ya afirmaba que el cuerpo vivido es un "logos naciente" y que su intento por dominar al máximo el mundo produjo la teoría y la objetivación y al mismo tiempo ocultó esta producción. Merleau-Ponty proyectaba una "genealogía de la verdad" basada en el cuerpo, de Foucault, sería sin duda muy distinta, pero a pesar de todo el proyecto es el mismo. Aunque Merleau-Ponty murió antes de llevar a cabo su proyecto, el trabajo más reciente de Foucault parece apuntar en esta dirección.

8. LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUO MODERNO COMO SUJETO

Como genealogista, Foucault plantea la cuestión de la sexualidad en términos estrictamente históricos: la sexualidad es un dispositivo histórico, no un referente biológico subyacente. Discute la noción ampliamente aceptada del sexo como una esencia subyacente, una pulsión arcaica, mostrando que también este concepto es producto de un cierto discurso histórico sobre la sexualidad. Foucault tiene buen cuidado de vincular la elección de sus palabras y el análisis de su significado con la evolución de las diferentes políticas sobre el cuerpo y sus deseos: "Conocemos la sexualidad desde el siglo XVIII, y el sexo desde el XIX. Lo que teníamos antes era, sin duda, la carne" (*CF*, 211).

Durante el siglo XVIII, y especialmente el XIX, la sexualidad se convirtió en un objeto de investigación científica, de control administrativo y de preocupación social. Para los médicos, los reformadores y los científicos sociales, la sexualidad parecía proporcionar la clave de la salud, la patología y la identidad individuales. Como vimos (capítulo 6), fue gracias a la elaboración de un nuevo simbolismo sexual que la burguesía se demarcó a sí misma respecto de la nobleza y su "código de la sangre", y de las clases trabajadoras, portadoras de diversos peligros sexuales. En términos de Foucault, la sexualidad surgió como un componente central de una estrategia de poder que inscribió con éxito al individuo y a la población en la difusión del bio-poder.

La tesis de Foucault es que la sexualidad fue inventada como instrumento y efecto de la difusión del bio-poder. No discute realmente la cronología histórica clásica según la cual se dio, en el siglo XVIII y sobre todo en el XIX, el paso de una sexualidad relativamente libre, considerada como un elemento indiferenciado de la vida cotidiana, a una sexualidad controlada y custodiada. Según Foucault, con estos controles tuvo lugar un surgimiento espectacular y sin precedentes de discusiones, reflexiones y escritos sobre el sexo. En lugar de ver los últimos siglos como la historia de una creciente represión de la sexualidad, Foucault sugiere un encauzamiento creciente, "una incitación a los discursos, regulada y polimorfa" (*HS*, 46). Este discurso concebía el sexo como una pulsión tan fuerte y tan irracional, que, para contenerlo, eran necesarias unas formas particularmente dramáticas de control colectivo y de examen de conciencia individual.

A través del desarrollo de la sexualidad, el bio-poder extendió sus redes hasta los menores movimientos del cuerpo y a las más insignificantes sensaciones del alma. Operó mediante la construcción de una tecnología específica: la confesión del sujeto individual, sea por medio de la introspección o por medio del discurso. La tecnología de la confesión permitió darle una localización común a varios factores que ya habíamos encontrado en nuestro análisis del bio-poder: el cuerpo, el saber, el discurso y el poder. En términos generales, esta tecnología se aplicaba fundamentalmente a la burguesía, así como la tecnología disciplinaria, en términos generales, fue desarrollada como medio de control de la clase obrera y del sub-proletariado. (En ambos casos, esta simplificación esquemática debe tomarse de manera heurística.)

En la genealogía del sujeto moderno, Foucault yuxtapone las tecnologías del sujeto y de la subjetivación y sus anteriores análisis de las tecnologías del objeto y de la objetivación.

Foucault analiza la tecnología particular y el discurso del sujeto involucrado en la confesión, de la misma manera en que analizó las tecnologías disciplinarias. Las ubica a ambas en un enrejado de interpretación más amplio: el del bio-poder. Por lo tanto, es importante darse cuenta de que no considera que la identidad sexual o la liberación sexual sean intrínsecamente independientes de la dominación en nuestra sociedad o necesariamente opuestas a ella. Con frecuencia ha sido mal comprendido en este punto, especialmente por aquellos que pretenden que los movimientos de la expresión de la sexualidad individual se encuentran vinculados de manera necesaria a una resistencia política "significativa" a las formas actuales de poder. Para Foucault es exactamente lo contrario: él argumenta que las formas de dominación que están vinculadas a la identidad sexual son de hecho características de desarrollos recientes de nuestra sociedad y son, por ello, más difíciles de identificar. Como vimos en nuestra discusión sobre la hipótesis represiva, Foucault argumenta que la represión en sí misma no es la forma más general de dominación. De hecho, la creencia de que uno opone resistencia a la represión, ya sea por el conocimiento de sí mismo, ya sea diciendo la verdad, apoya la dominación, puesto que oculta el funcionamiento real del poder.

Sexo y bio-poder

La construcción histórica de la sexualidad como un discurso distintivo vinculado a los discursos y prácticas del poder se forjó a principios del siglo XVIII. Se desarrolló "una incitación [...] técnica a hablar del sexo" como un anexo de la preocupación del aparato administrativo por el bienestar de la población. En el contexto de una preocupación por la vida se llevan a cabo clasificaciones científicas, empíricas, de la actividad sexual. Al principio, estas clasificaciones se realizan todavía bajo la sombra del discurso religioso que vinculaba la carne, el pecado y la moral cristiana. Pero gradualmente, los demógrafos y la administración policial empezaron a explorar empíricamente cuestiones tales como la prostitución, estadísticas de población y distribución de las enfermedades. "El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de 'policía'" (HS, 34).

El creciente interés por los estudios estadísticos de la población puede servir como un ejemplo. A lo largo del siglo XVIII, la demografía y sus campos asociados se transformaron gradualmente en disciplinas. Los administradores, como vimos, abordan la población como algo que debe ser conocido, controlado, cuidado y cuyo crecimiento debe estimularse: "hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la ma-

nera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas" (HS, 35). A partir de ciertas consideraciones piadosas y generales sobre la importancia de la población, los administradores franceses del siglo XVIII comienzan a instituir gradualmente procedimientos de intervención en la vida sexual de la población. Partiendo de estas preocupaciones político-económicas, el sexo se convirtió en un asunto que involucra tanto al Estado como al individuo.

Durante el siglo XVIII el nexo entre la sexualidad y el poder hizo que surgieran cuestiones de población. A principios del siglo XIX tiene lugar un cambio mayor: una reformulación del discurso sobre la sexualidad en términos médicos. Es este cambio el que da lugar, en la clase burguesa, a una verdadera explosión del discurso sobre la sexualidad. La clave de esta transformación fue la separación de una medicina del sexo de la medicina del cuerpo, separación basada en el aislamiento de "un 'instinto' sexual susceptible—incluso sin alteración orgánica— de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos" (HS, 143). Estos descubrimientos "científicos" permiten vincular la sexualidad a una forma poderosa de saber, y establecer un nexo entre el individuo, el grupo, el sentido y el control.

Foucault establece aquí una diferencia entre el sexo y la sexualidad. El sexo es un asunto de familia. "Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza* (HS, 129). Hasta finales del siglo XVIII, los principales códigos legales en Occidente se centraron en este dispositivo de alianza: un discurso particular sobre el sexo por medio de la articulación de las obligaciones legales o religiosas del matrimonio con los códigos de transmisión de la propiedad y los lazos de sangre. Estos códigos definieron estatutos, permitieron y prohibieron acciones y constituyeron un sistema social. A través del matrimonio y de la procreación, el dispositivo de alianza se vinculaba al intercambio y la transmisión de la riqueza, la propiedad y el poder.

La "sexualidad", como forma histórica del discurso y de las prácticas, nace de una separación entre el sexo y el dispositivo de alianza. La sexualidad es un asunto individual: concierne a placeres privados ocultos, excesos peligrosos para el cuerpo, fantasías secretas; llegó a ser vista como la esencia misma del ser humano individual y el núcleo de la identidad personal. Era posible conocer los secretos del cuerpo y del alma a través de la mediación de médicos, psiquiatras y otros a los que se les confesaban los pensamientos y prácticas privadas. Esta personalización, medicalización y significación del sexo que ocurrió en un momento histórico determinado es, usando los términos de Foucault, el dispositivo de la sexualidad.

En el interior de la expansión generalizada de la producción y la proliferación de los discursos sobre la sexualidad, Foucault aísla cuatro "grandes conjuntos estratégicos" en los que el poder y el saber se combinan en mecanismos específicos construidos en torno a la sexualidad. Cada una de estas estrategias es, en un principio, independiente de las otras y relativamente

aislada. Los detalles aguarda los volúmenes prometidos por Foucault de la *Historia de la sexualidad*; sin embargo, los principales temas se articulan claramente con al interpretación del bio-poder que hemos venido desarrollando.

Primero, la histerización del cuerpo de la mujer. El cuerpo de la mujer era analizado como cuerpo completamente saturado de sexualidad. Mediante este “avance” médico, el cuerpo de la mujer podía aislarse “bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca” y puesto “en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar)” (HS, 127). Están aquí todos los elementos del dispositivo completo de la sexualidad: una sexualidad misteriosa y penetrante de suma importancia reside en alguna y en todas partes en el cuerpo; esta presencia misteriosa es lo que introdujo el cuerpo de la mujer en los discursos analíticos de la medicina; a través de estos discursps médicos, la identidad personal de la mujer y la futura salud de la población se enlazan en un mismo nexo de saber, poder y materialidad del cuerpo.

Segundo, una pedagogización del sexo del niño. Las tácticas empleadas en la lucha contra la masturbación ofrecen un claro ejemplo de la difusión del bio-poder como producción, y no restricción, de un discurso. Este discurso descansa sobre la creencia de que todos los niños poseen una sexualidad que es tanto natural como peligrosa. En consecuencia, el interés individual y colectivo convergían en sus esfuerzos por hacerse cargo de este potencial ambiguo. El onanismo infantil era tratado como una epidemia. “En realidad, a lo largo de esa campaña secular que movilizó el mundo adulto en torno al sexo de los niños, se trató de encontrar un punto de apoyo en esos placeres tenues, constituirlos en secretos (es decir, obligarlos a esconderse para permitirse descubrirlos)” (HS,55). Se imovilizaron dispositivos de vigilancia muy complejos, medios de control, innumerables trampas, inagotables discursos moralizantes, exigencias de vigilancia continua, incitación constante de la culpa, reconstrucción arquitectónica, honor familiar y avances médicos, en una campaña obviamente condenada al fracaso desde el principio —si su finalidad era, en efecto, la erradicación de la masturbación. Sin embargo, si se entiende esa campaña como una producción de poder y no como restricción de la sexualidad, su éxito fue rotundo: “A lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y rcasus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder” (HS, 56).

Tercero, una socialización de las conductas procreadoras. En esta estrategia, se le confieren a la pareja responsabilidades médicas y sociales. La pareja, a ojos del estado, tenía ahora un deber con el cuerpo político: debía protegerlo de las influencias patógenas que una sexualidad negligente pudiera incrementar, y limitar (ó revigorizar) la población mediante una cuidadosa atención de la regulación de la procreación. Las enfermedades o los descuidos de la vigilancia sexual de la pareja conducirían fácilmente, se sostenía, a la producción de pervertidos sexuales o de mutantes genéticos. La incapacidad de revisar cuidadosamente la sexualidad propia podría dismi-

nuir peligrosamente la salud de la familia individual y del cuerpo social. A fines del siglo XIX “toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos remotos” *HS*, 144).

Los movimientos eugenistas pueden comprenderse, sin duda, bajo esta perspectiva. Sin embargo, no todas las ciencias que surgieron para ocuparse de la sexualidad humana desempeñaron este papel de control biológico. Foucault señala que en sus inicios, cualquiera que haya sido su papel normalizador más adelante, el psicoanálisis demostró una resistencia persistente y valiente a todas las teorías de la degeneración hereditaria. De todas las tecnologías médicas desarrolladas para normalizar el sexo, fue la única que opuso una vigorosa resistencia a este biologismo.

Cuarto, una psiquiatrización de los placeres perversos. A finales del siglo XIX el sexo se había aislado o, en la terminología de Foucault, se había construido como un instinto. Este instinto, se sostenía, operaba tanto en el nivel psíquico como en el biológico. Podía ser pervertido, distorsionado, invertido o desviado; también podía funcionar naturalmente de manera sana. En cada caso, el instinto sexual y la naturaleza del individuo estaban íntimamente vinculados. La ciencia —la ciencia sexual— construyó un vasto esquema de anomalías, de perversiones, de especies de sexualidades deformadas. A finales de siglo, los psiquiatras eran particularmente diestros en este juego de especies. Existían “los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexo-estéticos y las mujeres dispareunistas” (*HS*, 57). La especificación y el conocimiento detallado de los individuos se ven, se cree, ampliamente facilitados por el establecimiento de estas especies sobre bases científicas. Se abre entonces todo un nuevo terreno que permite una crónica detallada de la vida individual y su reglamentación. Para los psiquiatras, la sexualidad penetraba en todos los aspectos de la vida del pervertido: por tanto, era necesario conocer todos los aspectos de su vida. Mientras que “el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (*HS*, 57). Lo que antes era un conjunto de actos prohibidos, ahora se transformaba en síntomas de una mezcla significativa de biología y acción. Una vez más, “la mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente” (*HS*, 57). Todo el comportamiento podía clasificarse ahora dentro de una escala de normalización y patologización de este misterioso instinto sexual. Una vez establecido científicamente un diagnóstico de perversión, pueden y deben aplicarse tecnologías correctivas por el bien del individuo y de la sociedad. Toda una nueva “ortopedia” del sexo encuentra su justificación. Así, al igual que en las otras tres estrategias, se vinculan el cuerpo, la nueva ciencia sexual y la exigencia de control y vigilancia. Lo que las une es el concepto de sexualidad profunda, omnipresente y significativa que invade todo lo que toca —que era casi todo.

Todas estas estrategias conducen a un curioso enlazamiento del poder y el placer. Puesto que el cuerpo es el lugar de la sexualidad, y la sexualidad ya

no puede ser ignorada, la ciencia se vio obligada a conocer detalladamente todos los secretos biológicos y psíquicos que encierra el cuerpo. Ello tuvo como resultado un progreso científico innegable, pero también la "sensualización del poder y [un] beneficio del placer" (HS, 58). Al progreso científico se le confirió una motivación suplementaria, una estimulación oculta, que se convirtió en su propio placer intrínseco. El examen, el corazón técnico de estos nuevos procedimientos, dio la oportunidad de transcribir un discurso sexual latente en una terminología médica aceptable. Dado que el problema médico estaba oculto, el examen exigía la confesión del paciente: "supone proximidades [...] requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios" (HS, 58). Además, la persona examinada también se encontraba investida con una forma específica de placer: toda esta atención cuidada, esta extorsión acariciante de los detrales más íntimos, estos interrogatorios acuciosos. "El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improproductivas; de hecho funcionan como mecanismo de doble impulso: placer y poder" (HS, 59). El poder médico de penetración y el placer de evasión del paciente seducen a ambas partes.

La tecnología de la confesión

Para Foucault, el examen médico del siglo XIX, al igual que otras formas de confesión circunscrita a ámbitos específicos, expuso las fantasías sexuales más profundas y las prácticas ocultas del individuo ante figuras de autoridad. Además se persuadía al individuo de que a través de tal confesión podría conocerse a sí mismo. Aunque principal, el sexo era sólo uno de los temas de este desbordamiento confesional que no ha hecho sino acrecentarse desde el siglo XIX. "La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de los más cotidianos, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos [...], las enfermedades y las miserias [...] en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros [...] El hombre, en occidente, ha llegado a ser un animal de confesión" (HS, 74-75).

Foucault considera la confesión, y en particular la confesión relativa a la propia sexualidad, como un componente central de la expansión de las tecnologías para disciplinar y controlar los cuerpos, las poblaciones y la sociedad misma. Como genealogista, quiere explorar la historia de la confesión, sus vínculos con la religión, con el poder político, con las ciencias médicas. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, compara aquellas culturas que buscan saber del sexo a través de las artes eróticas con nuestra propia cultura, que utiliza una ciencia del sexo. En los siguientes volúmenes, analizará la evolución de la confesión, las técnicas particulares y los tipos de

discurso que utilizaron los griegos, los romanos, los primeros cristianos y los partidarios de la Reforma. En esta "historia del presente" la finalidad no es descubrir en qué momento preciso la confesión, y en particular la confesión relativa a la propia sexualidad, surgió abiertamente como una tecnología del yo, sino más bien comprender cómo funciona esta tecnología del yo —el tipo particular de discurso y las técnicas particulares que supuestamente revelan nuestro yo más profundo. Esta promesa de revelación ejerció sobre nosotros tal poder de seducción que nos atrapó en relaciones de poder difíciles de percibir o de romper. En Occidente, al menos, incluso el más privado examen de conciencia está atado a sistemas poderosos de control externo: ciencias y pseudociencias, doctrinas religiosas y morales. El deseo cultural de saber la verdad sobre uno mismo incita a decir la verdad: en una confesión tras otra, a uno mismo y a los demás esta *mise en discours* ha colocado al individuo en una red de relaciones de poder con aquellos que se creen capaces de extraer la verdad de estas confesiones a través de la posesión de las claves de interpretación.

En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se interesa particularmente por el papel de la ciencia en este juego de relaciones entre la confesión, la verdad y el poder. En primer lugar, las normas científicas y un discurso de análisis científico imparcial (en particular el discurso médico), han llegado a ser tan dominantes en la sociedad occidental que parecen casi sagrados. Además, en virtud de la expansión de los métodos de la ciencia, el individuo se ha convertido en un objeto de conocimiento, tanto para sí mismo como para los otros; un objeto que dice la verdad sobre sí mismo con el fin de conocerse y ser conocido; un objeto que aprende a efectuar transformaciones en sí mismo. Éstas son las técnicas vinculadas al discurso científico en las tecnologías del yo.

Claramente, este proceso es similar a las tecnologías de la disciplina en las que una autoridad efectúa cambios en "cuerpos dóciles y mudos". Una diferencia obvia es que el sujeto moderno no es mudo: debe hablar. Foucault busca ahora mostrar la relación entre estos dos tipos de tecnologías, para mostrar cómo se integran en estructuras complejas de dominación. Una vez más, para Foucault el poder no es violencia estricta ni pura coerción, sino la interrelación de técnicas de disciplina y, de manera menos obvia, tecnologías del yo. La tarea del genealogista del sujeto moderno es aislar los componentes constitutivos y analizar la interrelación que tienen.

La clave de la tecnología del yo es la creencia de que uno puede, con la ayuda de expertos, decir la verdad sobre uno mismo. Esta es una meta fundamental no sólo de las ciencias psiquiátricas y de la medicina, sino del derecho, la educación, el amor. La convicción de que la verdad puede descubrirse a través del examen de conciencia y de la confesión de los propios pensamientos y actos, parece ahora tan natural, tan apremiante, de hecho tan evidente de suyo, que parecería poco razonable sostener la tesis de que semejante examen de conciencia es un componente central de una estrategia de poder. Esta inverosimilitud descansa sobre nuestra adhesión a la hipóte-

sis represiva: si la verdad se opone intrínsecamente al poder, entonces su descubrimiento seguramente nos conducirá por el camino de la liberación.

Esta convicción de que la confesión revela la verdad encuentra su expresión más poderosa en nuestro interés por la sexualidad: la creencia de que el cuerpo y sus deseos, vistos a través de un prisma de interpretación, es la forma más profunda de verdad sobre un individuo particular y sobre los seres humanos en general. Desde la penitencia cristiana hasta nuestros días, los deseos del cuerpo han ocupado un lugar central en la confesión. Desde la Edad Media hasta la actualidad, pasando por la Reforma, el lenguaje y las técnicas utilizadas en la confesión religiosa se han vuelto más refinadas y su alcance se ha ampliado crecientemente. Foucault analizará la larga y compleja evolución de la confesión en la iglesia en los próximos volúmenes de su *Historia de la sexualidad*. Por ahora, basta decir el que caracteriza esa evolución como un imperativo general de transformar todo deseo del cuerpo y del alma en discurso. “La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (HS, 29). Se estimulaba al individuo a producir cada vez más y más discursos sobre el estado de su alma y los apetitos de su cuerpo. Tal discurso era arrancado y después juzgado por el representante de la autoridad, el sacerdote.

Tanto la cantidad como la calidad de esta incitación a confesar se han acrecentado. Foucault utiliza el ejemplo de los cristianos del principio del siglo XIII, a quienes se les ordenaba confesar la totalidad de sus pecados por lo menos una vez al año; las cosas han cambiado considerablemente desde entonces. También muestra que el campo y el escenario de la confesión se han extendido. Ya desde el siglo XVI, las técnicas de la confesión perdieron su localización puramente religiosa para extenderse a otros dominios: primero a la pedagogía, luego a las prisiones y a otras instituciones de confinamiento, y más tarde, en el siglo XIX, a la medicina. Los detalles de este despliegue de la confesión deben esperar los siguientes volúmenes de Foucault, pero la tendencia que describe es suficientemente clara. Desde sus orígenes cristianos, la confesión se convirtió en una tecnología general. Gracias a ella se pudo solicitar, conocer, medir y regular los placeres individuales más particulares. De la preocupación cristiana por el sexo surgió esta idea de que el sexo es significativo y de que deben confesarse los pensamientos y las acciones sexuales con el fin de conocer el estado del alma del individuo. El gran paso hacia la ubicación de la confesión, y en particular la confesión sexual, en un nexo de poder ocurrió en el siglo XIX, cuando se persuadió al individuo a confesarse ante otras autoridades, en particular los médicos, los psiquiatras y los científicos sociales.

Sin embargo, Foucault no pretende que el interés por el sexo esté necesariamente atrapado en las relaciones de poder y las tecnologías del yo. Ha habido dos grandes procedimientos para tratar el sexo: el arte erótico, *ars erotica*; y una ciencia del sexo, *scientia sexualis*. En las grandes civilizaciones distintas de la nuestra, se trata el sexo como un *ars erotica* en el cual “la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como

experiencia" (HS, 72). El placer es su propio fin. No está subordinado a la utilidad ni a la moral, y desde luego tampoco a la verdad científica. La sexualidad tampoco es un llave de acceso al yo individual, sino más bien un conjunto de prácticas y una doctrina esotérica que un maestro enseña a un iniciado. Estos rituales prometen un "dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elíxir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas" (HS, 73).

El Occidente ha seguido el otro camino: el de la ciencia de la sexualidad. Su meta nos la intensificación del placer, sino el análisis riguroso de todo pensamiento y de toda acción que tenga que ver con el placer. Esta articulación exhaustiva de los deseos ha producido un saber que supuestamente posee la llave de la salud física y mental del individuo y del bienestar social. El fin de este saber analítico es la utilidad, o la moralidad, o la verdad.

En el siglo XIX, los discursos sobre la sexualidad se cruzaron con las ciencias del hombre modernas. Se constituyó gradualmente un "gran archivo del placer". La medicina, la psiquiatría y la pedagogía convirtieron al deseo en un discurso científico sistemático. Se elaboraron sistemas de clasificación, se cotejaron escrupulosamente vastas descripciones, y nació una ciencia de la confesión, una ciencia que se ocupa de las cosas secretas e inconfesables. El problema que se les planteaba a estos científicos del sexo consistía en cómo manejar el desbordamiento desde abajo. No había ninguna dificultad, parece, en producir un explosión discursiva. El problema era cómo organizarla en una ciencia.

Foucault introduce aquí una distinción importante. Señala que las ciencias médicas de la sexualidad son una ramificación de las ciencias biológicas. Las ciencias de la sexualidad estaban marcadas por un "débil tenor, no digo ya en científicidad, sino en mera racionalidad elemental [el cual] pone a tales discursos en un lugar aparte en la historia de los conocimientos" (HS, 69). Estas confusas disciplinas se adecuaban a un conjunto de criterios muy distinto del de la biología de la reproducción, que siguió un curso de desarrollo científico más normal. La medicina del sexo permaneció prisionera de las preocupaciones y prácticas políticas. Estos discursos médicos sobre la sexualidad utilizaban los avances de la biología como una protección, como medio de legitimación. Pero había muy poca interpenetración conceptual: "Todo ocurría como si una fundamental resistencia se hubiera opuesto a que se pronunciara un discurso de forma racional sobre el sexo humano, sus correlaciones y sus efectos. Semejante desnivelación sería el signo de que en ese género de discursos no se trataba de decir la verdad, sino sólo de impedir que se produjese" (HS, 69).

A veces Foucault da la impresión —y en este punto sus críticos lo han malinterpretado con frecuencia— de que su intención era situar toda la ciencia como un mero producto del poder. Esto es falso. Su meta ha sido, de manera consistente, aislar las interconexiones entre saber y poder. A lo largo de su itinerario intelectual, ha elegido como objeto de estudio precisamente esas "pseudo-ciencias" o "cuasi-ciencias" —fundamentalmente las ciencias

humanas. Otros, en particular Georges Canguilhem y Gaston Bachelard, han puesto atención en las ciencias "exitosas". Foucault elige otro objeto de estudio, aquellos discursos que, pretendiendo avanzar bajo la bandera de la ciencia legítima, de hecho han permanecido estrechamente ligados a las microprácticas del poder.

Los discursos médicos sobre la sexualidad en el siglo XIX son un ejemplo perfecto de tales pseudo-ciencias. Foucault analiza los modos como los practicantes vinculaban un discurso de la verdad con prácticas de poder a través de su objeto de estudio: el sexo. "Lo importante es que [...] la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, preciso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad" (HS, 71). El sexo es el supuesto objeto que unifica nuestras discusiones modernas sobre la sexualidad, posibilitando la agrupación de elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, saberes y placeres. Sin este "algo" profundo, oculto y significativo, todos estos discursos escaparían en distintas direcciones. O, de manera más exacta, y éste es el núcleo del argumento de Foucault, nuestros discursos no hubieran tenido la forma que actualmente tienen. Desde el siglo XIX, el sexo ha sido el principio causal oculto, el sentido omnipotente, el secreto que ha de descubrirse en todas partes. "Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apremios, 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 poder" (HS, 129).

El sexo es la ficción histórica que proporciona el vínculo entre las ciencias biológicas y las prácticas normativas del bio-poder. Cuando se dio al sexo la categoría de una función esencialmente natural que podía ser disfuncional, se infirió que este impulso debía ser contenido, controlado y canalizado. Siendo natural, el sexo era supuestamente exterior al poder. Pero, objeto Foucault, es justamente la exitosa construcción cultural del sexo como una fuerza biológica la que permitió su vinculación con las microprácticas del bio-poder. "El sexo [...] es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres" (HS, 188).

Las ciencias sociales subjetivantes

Al final de la discusión sobre la tecnología disciplinaria (capítulo 7), vimos un cierto número de ciencias sociales objetivantes que surgieron con la difusión de las disciplinas. Del mismo modo, la difusión de la tecnología de la confesión dio lugar a toda una serie de ciencias interpretativas. Los objetivos y las técnicas de los dos tipos de ciencia son muy distintos. La construcción del sexo como el sentido subyacente más profundo, y de la sexualidad como

una red de conceptos y prácticas se asocia con —de hecho requiere— una serie de métodos y procedimientos de subjetivación para interpretar las confesiones, más que un conjunto objetivante de procedimientos para controlar los cuerpos.

El examen y la confesión son las principales tecnologías de las ciencias subjetivantes. Fue gracias a los métodos clínicos del examen y la escucha, que la sexualidad se convirtió en un campo de significación y que se desarrollaron las técnicas específicas. A diferencia de otras formas de examen médico que siguieron un desarrollo paralelo pero independiente de la ciencia médica, ciertos exámenes médicos y psiquiátricos del siglo XIX requerían que el sujeto hablara y que una autoridad debidamente reconocida interpretara lo que el sujeto decía. Por tanto, de manera fundamental, estos procedimientos eran hermenéuticos.

El primer requisito fue un cambio de escenario para la confesión. En un espacio clínico, el médico podía combinar la discusión de la confesión con las técnicas del examen. Estas técnicas, como vimos anteriormente, ya habían producido resultados por el lado del "objeto". La tarea consistía ahora en elaborar procedimientos de examen capaces de codificar y controlar el discurso significativo del sujeto. Mientras que las intervenciones practicadas sobre los cuerpos mudos y dóciles eran esencialmente correctivas, las intervenciones por el lado del sujeto eran esencialmente terapéuticas. La sexualidad era ahora una cuestión médica: "Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene es a aquel que, a un tiempo, es el poseedor y responsable" (HS, 85).

Con todo, las técnicas destinadas a producir confesiones planteaban toda una serie de dilemas teóricos: ¿cómo debe tratarse el material obtenido a través de la introspección? ¿Qué tipo de evidencia proporciona la experiencia? ¿Cómo debe tratarse la conciencia en tanto objeto de investigación empírica? En suma, ¿es posible una ciencia del sujeto? Planteado en términos de Foucault, el problema consistía en lo siguiente: "¿es posible articular la producción de la verdad según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión, y la extorsión de la confidencia según la regla del discurso científico?" (HS, 81). ¿Cómo podía incorporarse todo este discurso en una ciencia, así fuera una ciencia bastarda?

La necesidad de crear una estructura científica para explicar el sexo significó, a su vez, que sólo el científico con experiencia, no el sujeto individual, era capaz de entender lo que se decía. En el paradigma de la confesión, mientras más hable el sujeto (o más se le obligue a hablar), más sabe el científico; mientras más crece el alcance del examen legítimo de la conciencia, más fina y más amplia es la red de la tecnología de la confesión. A medida que se expandía este poder, resultaba claro que el mismo sujeto no podía ser el árbitro último de su propio discurso. Puesto que el sexo era un secreto, si el sujeto lo ocultaba no es simplemente por pudor, moralismo o miedo: el sujeto no conocía y no podía conocer los secretos de su propia sexualidad.

Sólo un Otro activo y enérgico era capaz, en el espacio clínico, de hacer aparecer en toda su importancia el significado de la sexualidad. El clínico que escuchaba este discurso tenía el imperativo de descifrarlo. El Otro se convirtió en un especialista del sentido, se volvió adepto al arte de la interpretación. El que escucha se convirtió en el "amo de la verdad". Lo que originalmente fue una función de moralización y de juicio se transformó en una función analítica y hermenéutica. "Respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero. Al convertir la confesión no ya en una prueba sino un signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo XIX se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en la formación regular de un discurso científico" (HS, 84). La hermenéutica —esa disciplina que se ocupa del sentido profundo, del sentido necesariamente oculto para el sujeto, pero con todo accesible a la interpretación— ocupa ahora uno de los polos de las ciencias del hombre.

Para Foucault, el desarrollo moderno de estas ciencias hermenéuticas pasó *grosso modo*, a través de dos etapas. En la primera, el sujeto era capaz, gracias a la confesión, de expresar sus deseos en un discurso apropiado. El escucha provoca, juzga o consuela al sujeto, pero la inteligibilidad esencial del discurso aún es accesible, al menos en principio, al propio sujeto, Foucault ofrece el ejemplo de un psiquiatra de mediados del siglo XIX, Luria, que utilizó la técnica de las duchas frías; no sólo pretendía confesiones de locura, sino también el reconocimiento de locura por parte del paciente como la dimensión esencial de la cura. En la segunda etapa, aproximadamente contemporánea de Freud, ya no se considera que el sujeto era capaz de hacer totalmente inteligibles para sí mismo sus propios deseos, a pesar de que todavía los tiene que confesar en el discurso. Su sentido profundo le era inaccesible, ya sea por su naturaleza inconsciente o por opacidades corporales profundas que sólo un especialista podía interpretar. El sujeto necesita ahora un otro que escuche e interprete su discurso, que lo haga fructificar y lo domine. Pero a pesar de este rodeo fundamental, el sujeto todavía debe reconocer, y por tanto establecer por sí mismo, la verdad de la interpretación del experto. La individualidad, el discurso, la verdad y la coerción adquieren así una ubicación común.

La interpretación y el sujeto moderno se implican el uno al otro. La ciencias interpretativas se basan en el supuesto de que existe una verdad profunda que es a la vez sabida y oculta. Es tarea de la interpretación traer esta verdad al discurso. Obviamente, esto *no* quiere decir que se puede dar razón de todas las ciencias interpretativas mediante esta explicación esquemática de la tecnología de la confesión en el despliegue de la sexualidad. Así como Foucault nunca pretendió que las ciencias sociales objetivas fueran un simple reflejo de la prisión, así tampoco reduce las artes y las ciencias de la interpretación, que tuvieron un papel destacado en el pensamiento de los siglos XIX y XX, al examen psiquiátrico. Una tarea útil e importante consistiría

en analizar el crecimiento de otras prácticas interpretativas y mostrar sus relaciones y sus diferencias con las que Foucault ha discutido. (Basta pensar en la repentina importancia que se le da en antropología a la observación participativa más o menos en la misma época. Pero no se puede simplemente transferir el esquema de Foucault.)

Sin embargo, una parte del poder de estas ciencias interpretativas que pretenden ser capaces de revelar la verdad sobre nuestra *psique*, nuestra cultura, nuestra sociedad —verdades que sólo un intérprete experto puede comprender. Foucault termina su *Historia de la sexualidad* diciendo: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’ ” (HS, 194). Mientras las ciencias de la interpretación continúen buscando una verdad profunda, esto es, practicando una hermenéutica de la sospecha; mientras se apoyen en el supuesto de que el Gran Intérprete es quien tiene un acceso privilegiado al sentido, y a la vez pretendan que las verdades que descubren escapan a la esfera del poder, estas ciencias estarán destinadas a contribuir a las estrategias del poder. Pretenden una exterioridad privilegiada, pero en realidad son parte del dispositivo del poder.

Hay aquí un paralelismo asombroso entre los problemas metodológicos que plantea el estudio hermenéutico del sujeto y los de las ciencias “objetivas” y sociales. En ambos casos encontramos un tipo “superficial” de ciencia social que toma a los seres humanos de una manera acrítica, simplemente como sujetos u objetos, y estudia las interpretaciones que ellos dan de sí mismos, o sus propiedades objetivas, como si éstas le dieran acceso al investigador a lo que realmente está ocurriendo en el mundo social. En ambos casos también, hay una perspectiva crítica que señala que no puede tomarse a la letra la explicación del sujeto de lo que significa su comportamiento, o la explicación del científico social objetivo del mundo social. En consecuencia la reflexión crítica conduce, por una parte, a una interpretación profunda del sujeto que intenta comprender el sentido real de su comportamiento, un sentido que él mismo desconoce y, por otra, al intento de desarrollar una teoría objetiva de las prácticas históricas del trasfondo que hacen posible la objetivación y la teoría.

En ambos casos, este intento de salvar la ciencia social subjetiva y objetiva yendo “más al fondo” tropieza con problemas. Como lo han señalado Nietzsche y Foucault, el proyecto mismo de encontrar un sentido profundo detrás de las apariencias puede ser en sí mismo una ilusión, en la medida en que piensa estar captando lo que realmente ocurre. La hermenéutica de la sospecha tiene, con razón, la sospecha incómoda de no haber sido suficientemente suspicaz. Las ciencias sociales objetivas, en la medida en que quieren contar con una teoría del todo, tropiezan con el problema de que el sentido de las prácticas que estudian parece formar parte del todo, pero cae fuera de su dominio. Ellos las obliga a tratar el punto de vista del actor y, lo que es más importante, el sentido de las propias prácticas del trasfondo, como si fueran objetivamente aprehensibles. Esto conduce a afirmaciones programáticas según las cuales todo este “sentido” será eventualmente to-

mado en cuenta en términos de “sistemas de creencias”, “programas de base genética”, o “reglas constitutivas cuasi-trascendentales”. Hemos visto en nuestra discusión (capítulo 4) cómo fracasa la *Arqueología* de Foucault, una de las versiones más sofisticadas de esta tercera alternativa; las otras dos alternativas (la ciencia cognitiva y la sociobiología, respectivamente) tienen también serios problemas.³⁹ No es que estos problemas metodológicos disminuyan el rendimiento y el impacto de todas las formas de la empresa científica social, pero la verdad de sus afirmaciones no es precisamente lo que les permite seguir adelante.

Aun suponiendo que se encuentran fuera de la matriz del poder, las ciencias sociales interpretativas tienen límites específicos. Las ciencias sociales objetivas no pueden dar razón de su propia posibilidad, legitimidad y acceso a sus objetos, porque las prácticas que hacen posible la objetivación caen fuera de su campo de investigación. Asimismo, las ciencias sociales del “sujeto” deben seguir siendo inestables, y jamás pueden volverse normales, porque atribuyen el poder explicativo último al sentido cotidiano o al sentido profundo, mientras que se les escapa lo que hace posibles la subjetividad y el sentido. Tanto el sentido superficial como el sentido profundo se producen en el interior de un conjunto particular de prácticas históricas y por lo tanto sólo se pueden comprender en términos de esas prácticas.

Con todo, las prácticas culturales que tienden hacia la objetivación no se encuentran necesariamente condenadas al fracaso. Esto nos conduce de nuevo al bio-poder. Como hemos visto, una de las características distintivas del poder moderno es la representación del saber como algo externo al poder. Una vez más la hipótesis represiva —punto de sujeción del bio-poder— descansa sobre este supuesto de exterioridad y diferencia. Las condiciones del surgimiento de las ciencias humanas objetivantes fueron tales que parecería que el único modo posible de lograr una ciencia plenamente objetiva de los seres humanos sería la producción absolutamente exitosa de seres humanos como objetos. Foucault no cancela esta posibilidad. Pero incluso si esto ocurriera (y tenemos buenas razones para creer que no ha ocurrido ni ocurrirá), tal teoría ocultaría todavía las prácticas que habrían producido su propia existencia.

Cada tipo de ciencia social desarrolla una importante intuición parcial. Los sujetos individuales en sus actividades cotidianas sí saben, con un grado adecuado de precisión pragmática, lo que dicen y lo que hacen. Pero (y ésta es la intuición de la hermenéutica de la sospecha) este mismo comportamiento puede tener otro significado, del que el actor no está consciente. Del lado objetivo, muchos aspectos de la vida social están en efecto mecánicamente reglamentados, y por tanto la ciencia social objetiva los trata de manera adecuada. Por —y de aquí pueden sacar un argumento— los científicos sociales que desean contar con una explicación teórica del patrón total,

³⁹ Para una crítica de las ciencias cognitivas, véase H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper and Row, 1979. Para una crítica de la sociobiología véanse diversos ensayos en Anita Silvers et al. (eds.), *Sociology and Human Nature*, San Francisco, Jossey Bass Press, 1978.

incluidas las prácticas del trasfondo las características objetivas particulares estudiadas por las ciencias sociales objetivas “ingenuas” forman parte de un patrón más ampliamente estructurado y organizado.

Finalmente, si Foucault tiene razón, las mismas dificultades que pesan sobre las ciencias sociales son una rica fuente de anomalías. La promesa de que estas anomalías eventualmente cederán ante sus procedimientos justifica las subvenciones, los extensos dispositivos de investigación y los organismos gubernamentales mediante los cuales las ciencias sociales se nutren y se expanden. Como en el caso de las prisiones, el fracaso en el cumplimiento de sus promesas no las desacredita; de hecho, el fracaso mismo les ofrece el argumento que utilizan para su mayor desarrollo. La relación inversa entre sus avances cognoscitivos y su éxito social sólo puede comprenderse cuando se ve el papel de las ciencias sociales en nuestra sociedad y el modo en que ese papel se hace necesario y significativo mediante el desarrollo a largo plazo de las prácticas de trasfondo confesionales y disciplinarias.

Pero el paralelismo entre el lado del objeto y el lado del sujeto en el análisis de Foucault se detiene allí. En *Vigilar y castigar* Foucault no nos promete una mejor ciencia social objetiva. Lo que sí ofrece en su *Historia de la sexualidad* es un incisivo ejemplo de lo que puede ser una mejor interpretación. Considerando la historia de la construcción de las ciencias interpretativas como un componente del bio-poder —donde su función es construir un objeto inexistente, el sexo, para poder descubrirlo después— Foucault nos ofrece una interpretación de estos acontecimientos que no es una teoría ni se basa en el sentido profundo, en un sujeto unificado, en la significación arraigada en la naturaleza, el acceso privilegiado del intérprete. Si definimos como “hermenéutica” este método erróneo de interpretación, entonces podremos decir que Foucault practica el método de la “analítica interpretativa”. Este método evita los escollos del estructuralismo o de la hermenéutica, analizando la seriedad y el sentido humanos sin recurrir a la teoría o a la significación profunda y oculta. Así como en *La arqueología del saber* Foucault intentaba reflexionar sobre el método de sus trabajos anteriores y darnos una descripción teórica de la manera correcta de hacer teoría, ahora nos debe una descripción interpretativa de su propia manera correcta de practicar la interpretación. Aún no nos la proporciona, si bien *Historia de la sexualidad* y *Vigilar y castigar* son ciertamente ejemplos de lo que puede producir tal método. Mientras esperamos que Foucault produzca esta interpretación, de la interpretación en las siguientes secciones esbozamos los contornos de las cuestiones que debería enfrentar y el tipo de posiciones que tendría que articular.

9. PODER Y VERDAD

Hemos destacado tres temas metodológicos en las investigaciones de Foucault. El primero es el viraje que da, desde un énfasis exclusivo en las formaciones discursivas a mediados de los años sesenta, hacia una ampliación de las preocupaciones analíticas para incluir una vez más cuestiones no discursivas: el movimiento hacia las prácticas culturales y el poder. El segundo es el énfasis en los meticulosos rituales del poder, centrándose en ciertas prácticas culturales que combinan saber y poder. El tercero es su aislamiento del bio-poder, un concepto que vincula las diversas tecnologías del cuerpo, los discursos de las ciencias humanas y las estructuras de dominación que han sido articuladas durante los últimos doscientos cincuenta años (y en particular desde principio del siglo XIX). Cada uno de estos temas, y en especial el tercero, plantea ciertas cuestiones sobre la naturaleza de esta articulación, su significado y sus implicaciones. ¿Qué es el poder? ¿Cómo se relaciona con la verdad? ¿Qué implicaciones tiene la posición de Foucault para el pensamiento y para la acción?

Poder

La explicación de Foucault sobre el poder no pretende erigirse como teoría. Es decir, no pretende ser una descripción descontextualizada, ahistórica y objetiva. Tampoco es una generalización que pueda aplicarse a toda la historia. Más bien, Foucault propone lo que él llama una analítica del poder, que opone a la teoría. Nos dice: "Si se intenta construir una teoría del poder, habrá que describirla siempre como algo que emerge en un lugar y en un tiempo dados, y por tanto deducirla, para reconstruir su génesis. Pero si el poder es en realidad un conjunto de relaciones abiertas, más o menos coordinadas (eventualmente, sin duda, mal coordinadas), entonces el problema consiste en abastecerse de una rejilla de análisis que haga posible una analítica de las relaciones de poder" (CF, 199).

Con esta finalidad, Foucault presenta una serie de proposiciones sobre el poder en su *Historia de la sexualidad*, y ha desarrollado algunas de estas ideas en el postfacio de nuestro libro. Tales proposiciones son más métodos prácticos preventivos que tesis claramente explicadas. En primer lugar, las relaciones de poder son "desiguales y móviles". El poder no es una mercancía, una posición, un premio o un lote: es el funcionamiento de las tecnologías políticas a través del cuerpo social. Es precisamente el *funcionamiento* de estos rituales políticos del poder lo que instaura estas relaciones desiguales y asimétricas. Cuando Foucault dice que estas relaciones de poder son "móviles", se refiere al despliegue de estas tecnologías y a su funcionamiento cotidiano, ubicado en el espacio y en el tiempo. Si el poder no es una cosa, o el control de un conjunto de instituciones, o la racionalidad oculta de la historia, entonces la tarea del analista consiste en identificar cómo funciona. Para Foucault, la meta consiste "en avanzar menos hacia una 'teoría'

que hacia una 'analítica' del poder [es decir] hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo" (HS, 100).

El objetivo de Foucault es aislar, identificar y analizar la red de relaciones desiguales montadas por las tecnologías políticas, la cual subyace y socava el principio teórico de la igualdad postulado por la ley y por la filosofía política. El bio-poder escapa a la representación del poder como ley y avanza bajo su protección. Los lenguajes políticos que aún usamos no captan su "racionalidad". Para comprender el poder en su materialidad, en su funcionamiento cotidiano, debemos ir al nivel de las microprácticas, de las tecnologías políticas en las que se constituyen nuestras prácticas.

Las siguientes propuestas de Foucault se siguen de esta primera. El poder no se restringe a las instituciones políticas. El poder desempeña un papel directamente productivo; "viene de abajo"; es multidireccional, opera de arriba abajo y también de abajo arriba. Hemos visto que las tecnologías políticas no pueden identificarse con instituciones particulares. Pero también hemos visto que es justamente cuando estas tecnologías llegan a ubicarse dentro de instituciones específicas (escuelas, hospitales, prisiones) y a "invertir" a estas instituciones, cuando el bio-poder realmente empieza a tomar fuerza. Cuando las tecnologías disciplinarias establecen vínculos entre estos lugares institucionales entonces la tecnología disciplinaria se vuelve realmente efectiva. Esto es lo que quiere decir Foucault cuando afirma que el poder es productivo; las relaciones de poder no están en posición de exterioridad con respecto a otros tipos de relaciones. Si bien son immanentes a las instituciones, el poder y las instituciones no son idénticos. Pero tampoco puede decirse que sus relaciones son un detalle superestructural meramente adicional. Por ejemplo, la escuela no puede reducirse a su función disciplinaria. El contenido de la geometría de Euclides no cambia en virtud de la arquitectura del edificio de la escuela. Sin embargo, muchos otros aspectos de la vida escolar sí cambian por la introducción de la tecnología disciplinaria (horario rígido, separación de los alumnos, vigilancia de la sexualidad, la clasificación, la individualización, etcétera).

El poder es una matriz general de relaciones de fuerza en un momento dado, en una sociedad determinada. En la prisión, tanto los guardias como los prisioneros están ubicados en el interior de las mismas operaciones específicas de disciplina y vigilancia, dentro de las restricciones concretas de la arquitectura de la prisión. Si Foucault afirma que el poder viene de abajo y que estamos todos atrapados en él, no sugiere por ello que no hay dominación. Los guardias de la prisión de Mettray tenían innegables ventajas en estos arreglos; los constructores de la prisión tenían otras; ambos grupos usaban estas ventajas en provecho suyo. Foucault no niega esto, pero afirma que todos estos grupos estaban involucrados en relaciones de poder, por desiguales y jerárquicas que fueran, que ellos no controlaban. Considera que a menos que se investigue el funcionamiento material real de estas relaciones desiguales de poder, éstas se sustraerán a nuestro análisis y seguirán ope-

rando con una autonomía incuestionable, manteniendo la ilusión de que el poder sólo lo aplican los que están arriba a los que están abajo.

La dominación, pues, no es la esencia del poder. Al preguntársele sobre la dominación de clase, Foucault da el ejemplo de la legislación social en Francia a finales del siglo XIX. Obviamente, no niega las realidades de la dominación de clase. Más bien, su idea es que el poder se ejerce tanto sobre los dominantes como sobre los dominados; implica un proceso de autoformación y de autocolonización. Fue preciso que la burguesía, para establecer su posición de clase dominante durante el siglo XIX, se constituyera primero como clase. Como hemos visto, comenzó por ejercer dinámicamente un control enérgico y estricto fundamentalmente sobre sus propios miembros. Las tecnologías de la confesión, en conexión con la preocupación por la vida, el sexo y la salud, se aplicaron inicialmente a la propia burguesía. El bio-poder fue una de las estrategias centrales de la autoconstitución de la burguesía. Fue sólo a finales del siglo cuando se aplicaron estas tecnologías a la clase obrera. Foucault dice:

Podría decirse que la estrategia de moralización (campañas de salud, vivienda para obreros, clínicas, etc.) de la clase obrera caracteriza la estrategia de la burguesía. Podría incluso decirse que es esta estrategia la que la definió como clase y le permitió ejercer su dominación. Pero, que la burguesía, en el nivel de su ideología y de sus proyectos de reforma económica, actuando como una especie de sujeto real y sin embargo ficticio, inventó e impuso por la fuerza esta estrategia de dominación, es algo que no puede decirse (*CF*, 203).

Si las tecnologías políticas no hubieran impuesto su dominio en el nivel local, no habría habido dominación de clase. Si las tecnologías políticas no hubieran tenido éxito en la constitución de la burguesía en primer lugar, el esquema de dominación de clase sería diferente. En este sentido es como Foucault considera que el poder opera a través de la sociedad.

Esto nos conduce a lo que quizá constituye la proposición más provocativa de Foucault sobre el poder. Las relaciones de poder, según él, son “intencionales y no subjetivas”. Su inteligibilidad se deriva de esta intencionalidad. “están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (*HS*, 115). A nivel local, el poder implica a menudo toda una serie de decisiones conscientes, de previsiones, de intrigas, y la coordinación de la actividad política. Foucault llama a esto “el cinismo local del poder”. Este reconocimiento de una actividad volitiva le permite tomar la actividad política de nivel local casi literalmente; no se ve obligado a buscar las motivaciones secretas que subyacen tras las acciones de los actores. No tiene que considerar a los actores políticos como esencialmente hipócritas o como peones del poder. Los actores saben más o menos lo que hacen cuando actúan y con frecuencia son capaces de hablar de ello con claridad. Pero de ahí no se sigue que las consecuencias más amplias de estas acciones locales estén coordinadas. El hecho de que los individuos

tomen decisiones sobre políticas particulares o que grupos particulares hagan trampas en provecho suyo, no significa que el conjunto de la puesta en marcha y la direccionalidad de las relaciones de poder en una sociedad impliquen un sujeto. Cuando analizamos una situación política, "la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas" (HS, 115-116).

Ésta es la idea y éste es el problema. ¿Cómo hablar de intencionalidad sin un sujeto, de estrategia sin estrategia? La respuesta debe estar en las prácticas mismas. Ya que son las prácticas, concentradas en tecnologías y en innumerables sitios separados, las que literalmente le dan una forma perceptible a lo que el analista busca comprender. Con el fin de elaborar una "cifra de inteligibilidad del campo social [...] hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada" (HS, 113). Hay una lógica de las prácticas. Hay un empuje hacia un objetivo estratégico, pero nadie empuja. El objetivo surgió históricamente, tomando formas particulares y topándose con obstáculos, condiciones y resistencias específicos. La voluntad y el cálculo estuvieron involucrados. Sin embargo, el efecto global escapa a las intenciones del actor, así como a las de todos los demás. Según los términos de Foucault, "la gente sabe lo que hace; con frecuencia saber por qué hace lo que hace; pero lo que no sabe es que hace lo que hace" (comunicación personal).

No se trata de una nueva forma de funcionalismo. El sistema no está equilibrado de ninguna manera; tampoco es, excepto en el sentido más amplio, un sistema. No hay una lógica inherente de la estabilidad. Más bien, se trata de una direccionalidad en el nivel de las prácticas producida por cálculos mezquinos, enfrentamientos de voluntades, entramado de intereses menores. Las tecnologías políticas del poder los moldean y les dan una dirección. Esta direccionalidad no tiene nada de inherente y, por ende, no es posible deducirla. No es un objeto adecuado para una teoría. Sin embargo, es posible analizarla, y éste es el proyecto de Foucault.

El rechazo de Foucault a elaborar una teoría del poder se desprende de esta idea según la cual la teoría sólo existe y es inteligible en relación con un conjunto de prácticas culturales particulares. Quizás ésta es la razón en virtud de la cual restringe con tanta frecuencia sus comentarios generales sobre el poder. En lugar de ello, nos ha presentado un análisis sistemático de las tecnologías del poder en tanto que para él parecen poseer cierta significación y generalidad, a pesar de que estos comentarios, como caracterización, parezcan todavía muy misteriosos y omniabarcantes. Regresamos, pues, al análisis de Foucault de la tecnología disciplinaria tal como la ilustra el Panóptico de Bentham, para comprender cómo funciona el poder normalizador y ver qué se puede inferir en general de este análisis.

Foucault toma el proyecto de Jeremy Bentham para el Panóptico (1791) como el ejemplo paradigmático de una tecnología disciplinaria. No es la esencia del poder, como algunos lo entendieron, sino un claro ejemplo de cómo opera el poder. Hay otras tecnologías que funcionan de maneras similares y que hubieran podido servirle a Foucault como ilustraciones. El Panóptico, nos dice Foucault, es “un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres [...] es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; [...] es de hecho una figura de tecnología política que se puede desprender de todo uso específico [...] Es polivalente en sus aplicaciones” (VC, 208-209).

Podría creerse que el Panóptico de Bentham no es sino un simple proyecto individual o una propuesta idealista de reforma y perfeccionamiento de la sociedad. Sin embargo, este punto de vista no sería muy preciso. Bentham no fue el primero en explorar las técnicas que utilizó, si bien su versión era la más perfeccionada y la más conocida. Su Panóptico no era un escenario utópico, ubicado en ningún lugar, cuyo objetivo sería la crítica total y la reformulación de todos los aspectos de la sociedad, sino un plan para un mecanismo específico de poder. Bentham presentó este instrumento como un diseño cerrado y perfecto, no por el placer de diseñar una forma ideal, sino justamente por su aplicación a una multiplicidad de instituciones y problemas. Lo verdaderamente genial del Panóptico se encuentra en su combinación de esquematización abstracta y aplicaciones muy concretas. Es, sobre todo, flexible.

Examinemos rápidamente el funcionamiento arquitectónico del Panóptico. Está compuesto por un amplio patio con una torre en el centro y, en la periferia, un conjunto de construcciones, divididas en niveles y en celdas. En cada celda, hay dos ventanas: una que permite la entrada de la luz y otra que da a la torre, donde anchas ventanas permiten la vigilancia de las celdas. Estas son como “pequeños teatros [...] en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible” (VC, 203). El recluso no sólo es visible para el vigilante, sino que sólo para él es visible; se encuentra cortado de todo contacto con los de las celdas vecinas. Es “objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación” (VC, 204). Para Bentham, el beneficio principal del Panóptico es que permite una eficacia de organización máxima. Foucault subraya que lo logra induciendo en el recluso un estado de objetividad, una visibilidad permanente. El recluso no puede ver si el guardián está o no en la torre, por lo que debe comportarse como si la vigilancia fuera constante, infinita y absoluta. La perfección arquitectónica es tal que el aparato de poder continúa funcionando aun sin la presencia de un guardián.

Este nuevo poder es continuo, disciplinario y anónimo. Cualquiera podía hacerlo funcionar con tal de que se colocara en la posición correcta y cual-

quiera podía verse sometido a sus mecanismos. El diseño es multiusos. El vigilante en la torre podía observar fácilmente a un criminal, a un loco, a un obrero o a un escolar. Si el Panóptico funcionara perfectamente, sería eliminada casi toda la violencia interna. Pues si el prisionero nunca está seguro de ser observado, se convierte en su propio guardián. Y, como paso final, mediante el uso de este mecanismo también podía controlarse a los controladores. Los que ocupan la posición central en el Panóptico se encuentran ellos mismos totalmente atrapados en una localización y en un ordenamiento de su comportamiento. Observan, pero al hacerlo, también ellos se ven fijados, reglamentados y sometidos al control administrativo.

El Panóptico no es sólo una técnica altamente ingeniosa y efectiva para el control de los individuos; también es un laboratorio para su eventual transformación. Se podían llevar a cabo con facilidad experimentos en cada una de las celdas y los resultados eran observados y tabulados desde la torre. En fábricas, escuelas y hospitales, el vigilante podía observar con gran claridad el retículo codificado y diferenciado que se ofrece a su mirada.

En términos de Foucault, el Panóptico reúne el saber, el poder, el control del cuerpo y el control del espacio en una tecnología integrada de disciplina. Es un mecanismo que permite localizar los cuerpos en el espacio, distribuir a los individuos los unos en relación con los otros, organizar la jerarquía, disponer de manera eficiente de los centros y canales del poder. El Panóptico es una tecnología adaptable y neutra para el ordenamiento e individuación de los grupos. Dondequiera que sea necesario someter a los individuos o a la población a un retículo que los vuelve productivos y observables, entonces la tecnología del Panóptico puede utilizarse.

El Panóptico ejerce su control sobre los cuerpos en parte en virtud de su eficiente organización del espacio. Es necesario introducir aquí una distinción importante. No se trata de un modelo arquitectónico que representa o encarna el poder, sino de un medio para la operación del poder en el espacio. Más que la arquitectura misma, son las técnicas de utilización de la estructura las que permiten una expansión eficiente del poder.

Una digresión sobre otro de los ejemplos de Foucault puede aclarar esta tesis sobre el espacio y la arquitectura. La colonia de leproso y la ciudad en cuarentena son dos antiguos métodos europeos para controlar a los individuos en el espacio. En el siglo XVII, la cuarentena como método para controlar la plaga procedía a través de una compartimentación estricta del espacio. Los oficiales dividían toda la ciudad y la tierra circundante en secciones administrativas. No se permitía salir de las casas, bajo pena de muerte: sólo los oficiales y aquellos a quienes, por ser tan miserables, se les asignaba la tarea de remover los cuerpos, tenían permiso de circular por las calles. Había una alerta constante, una vigilancia cotidiana sobre cada casa y sus ocupantes; había que dar cuenta de los que no aparecían. La información obtenida pasaba a través de una jerarquía de oficiales. Éstos tenían incluso el derecho de apropiarse la propiedad privada de los que morían; los procedimientos de purificación implicaban la evacuación de las casas contaminadas,

seguida de su fumigación. Se supervisaban cuidadosamente todos los cuidados médicos; las autoridades centrales debían conocer todas las patologías; ellas controlaban todo el espacio; todo movimiento estaba reglamentado.

Se trataba de un mecanismo disciplinario aplicado al espacio. Suponía el análisis de un área geográfica; la vigilancia de sus habitantes; el control de los individuos; una jerarquía de la información, de la toma de decisiones y del movimiento hasta la regulación de los más mínimos detalles de la vida cotidiana. “La peste como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político la disciplina. Por detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los ‘contagios’, de la peste, de las revueltas, de los crímenes, de la vagancia, de las deserciones, de los individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren en el desorden” (VC, 201). El ordenamiento del espacio en la ciudad en cuarentena era una tecnología que pretendía constreñir tal desorden.

La colonia de leprosos ofrece el contrapunto del control de la población gracias a un fortalecimiento espacial del poder. El leproso era excluido de la sociedad, aislado y estigmatizado. Era arrojado en una masa indiferenciada con sus compañeros de sufrimiento. El acto de autoridad para localizar y exilar a los leprosos en comunidades separadas donde se les imponía vivir y morir era un acto de “división masiva y binaria entre los unos y los otros” (VC, 202). Lo importante aquí es el derecho de la autoridad para excluir a los leprosos de un lugar y confinarlos en otro, ya que la organización del espacio en el interior de la propia colonia de leprosos nunca fue muy riguroso, aun cuando Foucault lo vincula con el sueño político de “una comunidad pura” (VC, 202).

El fortalecimiento de la disciplina a través del espacio en el modelo de la ciudad en cuarentena y la exclusión desarrollada para la colonia de leprosos, nos ofrecen unidas una intuición de las nuevas tecnologías “panópticas” de control. Estas tecnologías ejercían el poder por medio del espacio. Las formas espaciales resultantes incluían leyes temporales de emergencia sobre los movimientos y la propiedad, la delimitación estricta y diferenciada de fronteras entre poblaciones, prototipos arquitectónicos como el Panóptico, y la construcción y utilización de ciertos sitios institucionales. Cada definición legal del espacio y cada modelo arquitectónico proporcionaban maneras cada vez más sofisticadas y complejas de ejercer el poder. Asimismo, eran la evidencia del fortalecimiento del poder y, por tanto, la base para la expansión de ese fortalecimiento.

Tratar a los “leprosos” como a “apestados”, proyectar los desgloses finos de la disciplina sobre el espacio confuso del internamiento, trabajarlo con los métodos de distribución analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones —esto es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaria, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte los hospitales (VC, 202-203).

Cuando el miedo a la peste se transfiere con éxito al miedo a lo anormal y se desarrollan las técnicas para aislar las anormalidades, entonces triunfa el paradigma disciplinario.

Para regresar al Panóptico como un esquema de poder, podemos verlo como un lugar perfectamente diseñado para cumplir con su propósito: la vigilancia constante de sus habitantes. Opera mediante una inversión de la visibilidad, uno de los principales componentes del poder moderno que se expresa perfectamente en su forma. Mientras que en los regímenes monárquicos el soberano es quien tiene la mayor visibilidad, bajo las instituciones del bio-poder los más visibles son los que deben ser disciplinados, observados y comprendidos. El Panóptico de Bentham capta y manifiesta esta inversión de la visibilidad en su organización del espacio. La arquitectura misma es un medio para esa visibilidad y para las formas sutiles de control que implica. El Panóptico no es un símbolo del poder; no hace referencia a otra cosa. Tampoco tiene un significado profundo y oculto. Lleva en sí mismo su propia interpretación, una cierta transparencia. Su función consiste en incrementar el control. Su misma configuración, su materialidad, cada uno de sus aspectos hasta el más mínimo detalle (aquí Bentham es totalmente explícito, describiendo largamente los numerosos detalles de la construcción) revela la interpretación de su función. En sí mismo, el mecanismo es neutro y, a su manera, universal. Es una tecnología perfecta. Es sólo cuando el mecanismo "invierte" y socava a otras instituciones cuando recibe su propio impulso.

El Panóptico es un mecanismo que vincula íntimamente el control de los cuerpos con el del espacio, afirmando al mismo tiempo con claridad que este control se ejerce en interés de la difusión del poder. Es necesario ahora hacer una recapitulación sobre los componentes fundamentales del poder que Foucault deduce del ejemplo del Panóptico. Su intuición principal es que el poder se ejerce, no simplemente se detenta. La tecnología del Panóptico capta, posibilita y resume la tendencia del poder a ser despersonalizado, difuso, relacional y anónimo, englobando al mismo tiempo un número cada vez mayor de dimensiones de la vida social. Bentham observó que en el Panóptico "cada compañero se convierte en un guardia". Como lo dice Foucault, "es sin duda lo que hay de diabólico en esta idea como en todas las aplicaciones a las que dio lugar. No es un poder que se le daría enteramente a alguien y que éste alguien ejercería aisladamente, totalmente sobre los otros; es una máquina donde todo el mundo está atrapado, tanto los que ejercen el poder como aquellos sobre los que se ejerce este poder" (*OP*, 21).

El Panóptico es, pues, una tecnología ejemplar para el poder disciplinario. Sus principales características radican en su capacidad de hacer eficiente la difusión del poder; de hacer posible el ejercicio del poder al menor costo y con mano de obra limitada; de disciplinar a los individuos actuando sobre sus almas, ejerciendo la menor violencia abierta posible; de incrementar al máximo la visibilidad de los sometidos; de involucrar en su funcionamiento a todos aquellos que entren en contacto con el aparato. En suma, el Panoptismo es el ejemplo perfecto de un ritual meticuloso del poder que,

por su modo de funcionar, establece un sitio donde puede operar una tecnología política del cuerpo; aquí se establecen y se imponen los derechos y las obligaciones.

El componente final del Panóptico es la conexión entre los cuerpos, el espacio, el poder y el saber. El interés suscitado por el Panóptico proporcionó el mecanismo para la inserción y la activación de una forma nueva de administración y control continuos de la vida cotidiana. El mismo Panóptico debe comprenderse como “el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o rozamiento, puede muy bien ser representado como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe desprender de todo uso específico” (VC, 208-209). Aunque, como lo señala el mismo Foucault, el Panóptico nunca se construyó realmente, las innumerables discusiones sobre su funcionamiento y sus potencialidades sirvió para formular ideas sobre la coerción y el control. Por ello, representa para nosotros la esquematización de la tecnología disciplinaria moderna: “La automaticidad del poder, el carácter mecánico de los dispositivos en los que se plasma no es para nada la tesis del libro [*Vigilar y castigar*]. Más bien es la idea, en el siglo XVIII, de que un poder tal sería posible y deseable, es la búsqueda teórica y práctica de tales mecanismos, es la voluntad, constantemente manifestada entonces, de organizar este tipo de dispositivos lo que constituyen el *objeto* de análisis” (IP, 37).

La tecnología del Panóptico se diseñó para generalizar las diversas disciplinas que aparecieron durante los siglos XVII y XVIII. Al principio muy aislada y localizada en lugares diseñados específicamente, la tecnología disciplinaria acabó desbordando gradualmente su marco institucional. Las técnicas del Panóptico se aplicaron, en una forma menos articulada, es cierto, en numerosos tipos de instituciones, las cuales a su vez impusieron una estrecha vigilancia no sólo sobre los individuos en el interior de sus muros, sino también sobre los del exterior. El hospital, por ejemplo, no sólo organizaba el cuidado de sus propios pacientes; se convirtió en un centro para la observación y organización de la población. Como hemos visto, las medidas disciplinarias tuvieron sus éxitos más impresionantes en los sectores de la sociedad preocupados por la integración de la producción, la utilidad y el control: “la producción manufacturera, la trasmisión de conocimientos, la difusión de aptitudes y de tacto, el aparato de guerra” (VC, 214). En este caso, también, las autoridades llegaron a considerar a los trabajadores como individuos que necesitaban ser estudiados, entrenados y disciplinados, primero en sus lugares de trabajo y más tarde en sus hogares, en las escuelas y en las clínicas. La tecnología de la disciplina vinculó la producción de individuos útiles y dóciles con la producción de poblaciones controladas y eficientes.

Asimismo, hay una racionalidad particular que acompaña a la tecnología panóptica, una racionalidad cerrada en sí misma no teóricas, eficiente y productiva. El Panóptico parecía no plantear ningún criterio de juicio, sino

únicamente una técnica eficiente para distribuir a los individuos, conocerlos, ordenarlos a lo largo de una escala graduada, en cualquier tipo de lugar institucional. Por lo tanto, el Panóptico tenía el efecto de enfocar las prácticas de la cultura: proporcionaba una forma paradigmática para su visibilidad. La gente —o por lo menos los reformadores educados— podían estar de acuerdo: una fábrica, una escuela, una prisión, o hasta un harem (piénsese en los fourieristas o en Bentham) debían dirigirse de manera eficaz, sin violencia abierta, de la manera más individualizada y científica posible, y exitosamente. “La disposición panóptica da la fórmula de esta generalización. Programa, al nivel de un mecanismo elemental y fácilmente transferible, el funcionamiento de base de una sociedad toda ella atravesada y penetrada por mecanismos disciplinarios” (VC, 212).

A medida que la tecnología disciplinaria abandona su máscara de neutralidad, impone progresivamente su criterio de normalización como el único modelo aceptable. Poco a poco la ley y las demás normas exteriores al poder se ven sacrificadas por la normalización. Esta tendencia se manifiesta con más claridad en las prisiones. “El tema del Panóptico —a la vez vigilancia y observación, seguridad y saber, individualización y totalización, aislamiento y transparencia— ha encontrado en la prisión su lugar privilegiado de realización” (VC, 252). Esta concentración de disciplinas panópticas permitió a su vez la aparición de disciplinas intelectuales particulares, que fueron aplicadas con éxito en las prisiones. El nuevo sistema penitenciario que repentinamente apareció en Europa al principio del siglo XIX sirvió, entre otras cosas, como un laboratorio para la constitución de un cuerpo de conocimiento sobre el criminal y sus crímenes. Siguiendo el imperativo doble de la nueva *episteme* del hombre y el “despegue” tecnológico del poder disciplinario, la prisión era el lugar ideal para un sujeto que era simultáneamente el objeto de una nueva investigación científica y el objeto del poder disciplinario. Nace la psicología científica, y muy pronto se utiliza en las prisiones. “Pero los controles de normalidad se hallan fuertemente enmarcados por una medicina o una psiquiatría que les garantizaban una forma de ‘cientificidad’; estaban apoyados en un aparato judicial que, de manera directa o indirecta, les aportaba su garantía legal” (VC, 303). Es entre estos dos guardianes impecables que avanzó la “normalización del poder de normalización”.

Foucault no es un reduccionista con respecto a la relación entre el saber y el poder. A veces, como vimos en el caso de las ciencias naturales, el saber se separa de las prácticas en las que se constituyó. Las combinaciones deben analizarse en cada caso y no postularse *a priori*. Foucault explica: “No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas. Pero si han podido formarse y producir en la *episteme* todos los efectos de trastorno que conocemos, es porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder [que exigía] la implicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder [...] El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto —objeto de esta

invasión analítica, de esta dominación— observación” (VC, 311-312). Es evidente que esto no quiere decir que cada aspecto de cada una de las ciencias sociales tiene un efecto disciplinario directo —y Foucault nunca adopta tal posición. Sin embargo, en el caso de muchas ciencias humanas se dio una interrelación y reforzamiento continuo, mutuo y prolongado de estas relaciones.

Justamente en ese caso, la hibridación del poder y del saber produjo al delincuente: “El delincuente se distingue del infractor por el hecho de que es menos su acto que su vida lo pertinente para caracterizarlo” (VC, 255). El criminal se convirtió en una especie cuasi-natural, y fue identificado, aislado y conocido por las nuevas ciencias humanas de la psiquiatría y la criminología. Por tanto, ya no era suficiente castigar el crimen; el criminal debía ser rehabilitado. Para ello, debía ser comprendido y conocido en su individualidad, y clasificado como cierto tipo de criminal. Bajo la bandera de la normalización, el saber entra sin ambages al combate. Mediante esta táctica, el crimen, que en un principio era un asunto legal y político, se vio investido con dos nuevas dimensiones: la del conocimiento científico y la de la intención de normalización.

El delincuente y el nuevo sistema penitenciario aparecen juntos; ambos se complementan y se prolongan el uno al otro; “el ‘delincuente’ permite precisamente unir las dos líneas [la serie de los ‘monstruos’, morales o políticos y la del sujeto jurídico] y constituir bajo la garantía de la medicina, la psicología o la criminología, un individuo en el cual el infractor de la ley y el objeto de una técnica docta se superponen casi” (VC, 259). El poder moderno y las ciencias del hombre encontraron su punto común de articulación; muchas otras las seguirán. Con esta unión empieza la difusión realmente efectiva del poder normalizador.

Sin embargo, una dimensión muy importante del funcionamiento del sistema penitenciario es que nunca llegó a estar a la altura de sus promesas. Desde su misma concepción, hasta el presente, las prisiones no han funcionado. El recuento de Foucault de la cantidad de reincidentes y de la uniformidad de la retórica de la reforma es impresionante. No han hecho la única cosa para la que estaban calificadas, según sus defensores: producir ciudadanos normales a partir de criminales endurecidos. Con todo, esto no significa que los reformadores de la prisión necesariamente hayan fracasado en el logro de sus objetivos. Desde hace un siglo y medio, los partidarios de la prisión no han dejado de presentar el sistema carcelario como el remedio de sus propias enfermedades. La cuestión no es, entonces, ¿por qué han fracasado las prisiones? Es más bien, ¿qué otros fines se benefician de este fracaso, el cual quizá no es un fracaso después de todo? La respuesta de Foucault es directa: “Sería preciso entonces suponer que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir infracciones; sino más bien a distinguirlas, a distribuirlas, a utilizarlas; que tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a trasgredir las leyes, sino que tienden a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de sometimiento”

(VC, 277). Las penitenciarías, y quizá todo poder normalizador, funcionan sólo cuando son parcialmente exitosas.

Un componente esencial de las tecnologías de normalización es que ellas mismas son parte integral de la producción, la clasificación y el control sistemático de las anomalías del cuerpo social. Encuentran su *raison d'être* en su pretensión de aislar estas anomalías y en sus promesas de normalizarlas. Como Foucault ha mostrado detalladamente en *Vigilar y castigar* y en su *Historia de la sexualidad*, el avance del bio-poder se da al mismo tiempo que la aparición y la proliferación de las categorías mismas de anomalías —el delincuente, el pervertido, etc.— que las tecnologías del poder y del saber debían supuestamente eliminar. La difusión de la normalización funciona a través de la creación de anormalidades que luego ella debe tratar y corregir. Al identificar científicamente estas anomalías, las tecnologías del bio-poder están perfectamente ubicadas para administrarlas y controlarlas.

Esto efectivamente transforma en problema técnico —y de ahí en campo para la difusión del poder— lo que de otro modo podría pasar como fracaso del sistema de operación en su conjunto. Las tecnologías políticas avanzan apropiándose lo que esencialmente es un problema político, aislándola del ámbito del discurso político, para reformularlo en el lenguaje neutro de la ciencia.⁴⁰ Una vez realizado esto, los problemas se vuelven técnicos y pueden ser discutidos por especialistas. En efecto, el lenguaje de la reforma es, desde el principio, un componente esencial de las tecnologías políticas. El bio-poder se difunde bajo la bandera de la salud y la protección de los individuos. Cuando encontró resistencia, o fracasó en el logro de los objetivos que se había fijado, ello se consideró como una prueba más de la necesidad de reforzar y extender el poder de los expertos. Se había establecido una matriz técnica. Por definición, debía haber un camino para resolver cualquier problema técnico. Una vez establecida esta matriz, la difusión del bio-poder quedó asegurada, puesto que ya no había nada más a qué apelar; podía mostrarse que cualesquiera otros criterios eran anormales o presentaban problemas meramente técnicos. La ciencia y la ley nos prometen normalización y felicidad. Sus fracasos no son más que justificaciones de la necesidad de que haya más de lo mismo.

Una vez asegurado el dominio del bio-poder, no nos topamos con un verdadero conflicto de interpretaciones sobre el valor último o el significado de la eficiencia, la productividad o la normalización, sino más bien con lo que podría llamarse un conflicto de “llevar a cabo”. El problema que el bio-poder ha logrado establecer es cómo hacer que funcionen las instituciones de bienestar social: no se pregunta, ¿qué significan?, o, como diría Foucault, ¿qué hacen?

Foucault nos proporciona un ejemplo perfecto de este conflicto de “llevar a cabo” cuando discute los debates de principios del siglo XIX sobre cuál

⁴⁰ Habermas y muchos otros se han ocupado de este punto. La presentación de su marco analítico general es más sistemática que la de Foucault. Este último, sin embargo, aisló mejor los mecanismos concretos mediante los cuales opera este proceso.

de los modelos de prisión estadounidenses —Auburn o Filadelfia— proporcionaba la mejor solución a los problemas de aislamiento de los prisioneros. El modelo de Auburn se inspiraba en el monasterio y en la fábrica para su solución. Por tanto, se les asignaba a los prisioneros celdas individuales para dormir, pero se les permitía comer y trabajar juntos, aunque en ambas situaciones se les prohibía hablar entre sí. La ventaja del sistema, según los reformadores de Auburn, consistía en que era un doble perfecto de las condiciones de la sociedad—jerarquía y vigilancia en nombre del orden —y por tanto preparaba al criminal a volver a la vida social. Por el contrario, el modelo de Filadelfia de los cuáqueros ponía el énfasis en la reforma individual de la conciencia a través del aislamiento y la introspección. Mantenido en un confinamiento continuo, el criminal tendría que sufrir un cambio de carácter profundo y penetrante, en lugar de una alteración superficial de hábitos y actitudes. Los cuáqueros creían que, mediante la eliminación de la socialidad, descubriría su conciencia moral.

Foucault aisló dos modelos diferentes de “llevar a cabo”: dos modelos distintos de sociedad y de individuo: dos modelos distintos de sujeción. Cada uno se basa en la aceptación implícita de una tecnología disciplinaria *per se*. Los defensores de cualquiera de los dos sistemas estaban de acuerdo en la necesidad del aislamiento y la individualización de los prisioneros. El único conflicto era cómo llevar a cabo esta individualización y este aislamiento.

Sobre la oposición entre estos dos modelos ha venido a empalmarse toda una serie de conflictos diferentes: religiosos (¿debe la conversión ser el elemento principal de la corrección?), médicos (¿vuelve loco el aislamiento total?), económicos (¿dónde está el menor costo?), arquitectónicos y administrativos (¿qué forma garantiza la mejor vigilancia?). De donde, sin duda, lo prolongado de la polémica. Pero en el corazón de las discusiones, y haciéndolas posibles, este primer objetivo de la acción penitenciaria: la individualización coercitiva, por la ruptura de toda relación que no estuviera controlada por el poder y ordenada según la jerarquía (VC, 242).

El proyecto mismo no era objeto de disputa. Era la aceptación incuestionable de la individualización jerarquizada y coercitiva lo que posibilitaba un amplio margen de técnicas de realización. A través de estos acuerdos y estos desacuerdos (por tácitos y articulados que estuvieran en las prácticas), la normalización y la disciplina avanzaban bajo la tutela de la ciencia y de la ley.

Paradigmas y prácticas

Los lectores familiarizados con la explicación de Kuhn sobre el modo como se establecen y proceden las ciencias, se verán sorprendidos por el parecido entre la explicación de Kuhn sobre la ciencia normal y la explicación de Foucault sobre la sociedad normalizadora. Según Kuhn, una ciencia se vuelve normal cuando todos los investigadores en un área determinada están

de acuerdo en que un fragmento de trabajo científico particular identifica importantes problemas en un campo y demuestra cómo pueden resolverse con éxito algunos de estos problemas. Kuhn llama paradigma o ejemplar a este logro reconocido por la comunidad, y señala los *Principia* de Newton como un ejemplo perspicuo. Los paradigmas definen a la ciencia normal como la actividad que consiste en encontrar ciertos fenómenos enigmáticos que en un principio parecen resistirse a ser incorporados en la teoría, pero que en última instancia la ciencia normal, por su definición misma, deberá ser capaz de explicar según sus propios términos. El ideal de ciencia normal es que todas estas anomalías eventualmente se muestren compatibles con la teoría. Kuhn señala que “La característica más sorprendente de los problemas de investigación normal [...] es quizá la de cuán poco aspiran a producir novedades importantes, conceptuales o fenomenales [...] Para los científicos, al menos, los resultados obtenidos mediante la investigación normal son importantes debido a que contribuyen a aumentar el alcance y la precisión con la que puede aplicarse un paradigma”.⁴¹

Las tecnologías normalizadoras poseen una estructura casi idéntica. Operan a partir de una definición común de metas y procedimientos, la cual toma la forma de un manifiesto y, lo que es todavía más impresionante, a partir de ejemplos reconocidos como modelos de la organización disciplinada de un dominio particular de la actividad humana. Tales ejemplares, como el Panóptico y el confesionario, definen inmediatamente lo que es normal; al mismo tiempo, definen las prácticas que caen fuera de su sistema como comportamiento desviado, que requiere ser normalizado. Así, si bien ni el modelo científico ni el paradigma social poseen un valor intrínseco, al determinar lo que cuenta como problema que debe ser resuelto y lo que cuenta como solución, establecen la ciencia normal y la sociedad normal como campos totalizadores de actividad, que extienden continuamente su alcance de predicción y de control. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la operación de la ciencia normal y la de las tecnologías normalizadoras; mientras que la ciencia normal apunta en principio a la asimilación final de todas las anomalías, la tecnología disciplinaria trabaja con el fin de establecer y conservar un conjunto de anomalías crecientemente diferenciado, siendo ésta la manera misma como extiende su conocimiento y su poder a dominios cada vez más amplios.

Desde luego, la diferencia realmente importante entre ambas es política. Mientras que la ciencia normal ha resultado ser un medio eficaz para acumular conocimiento sobre el mundo natural (donde conocimiento significa precisión de las predicciones, cantidad de problemas diferentes resueltos, etc., no verdades sobre cómo son las cosas en sí mismas), la sociedad normalizadora ha resultado ser una forma insidiosa y poderosa de dominación.

⁴¹ Kuhn, *Scientific Revolutions*, pp. 35-36. [*La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 68-69.]

Dado el convincente argumento de Foucault sobre el efecto pernicioso de los paradigmas normalizadores, sigue en pie la pregunta: ¿podría haber otros tipos de paradigmas que dieran lugar a otros tipos de sociedades? Foucault no tematiza explícitamente, menos aún generaliza, su intuición sobre el papel central que desempeñan los ejemplares compartidos como elementos unificadores de prácticas dispersas, poniendo el acento sobre estas prácticas y dándole una dirección a las estrategias implícitas en ellas. Con todo, este descubrimiento es muy provocativo y parece merecer una mayor atención. Sería interesante investigar si ha habido en nuestro pasado, y si podría haber en nuestro futuro, paradigmas que funcionen poniendo el acento en problemas importantes de nuestra cultura sin decidir con anterioridad, de manera normalizadora, qué respuestas deben considerarse apropiadas. Podríamos preguntar entonces si estos paradigmas sociales serían superiores al Panóptico o a la tecnología de la confesión, simplemente por no ser normalizadores, o si sería necesario establecer nuevos criterios para evaluarlos.

En todo caso, una vez que se comprende la importancia de los paradigmas para una cultura, también se comprende su importancia metodológica para comprender la sociedad. Se les puede utilizar de manera hermenéutica, como lo hace Kuhn, como un medio para penetrar en los significados serios de los investigadores cuyo comportamiento tiene sentido en términos del paradigma. Pero también se les puede utilizar, como también lo hace Kuhn, para revelar un aspecto determinado del comportamiento del científico, del cual no está ni siquiera vagamente consciente, y que sin embargo es un aspecto esencial para la comprensión del sentido de su actividad. Así, los científicos naturales no creen —e incluso se niegan a discutir la posibilidad de— que la validez de su trabajo sea un asunto de consenso más que de correspondencia. Sin embargo, si Kuhn tiene razón, todo el significado de las ciencias naturales normales consiste en el modo como los paradigmas dirigen y producen el comportamiento de los científicos que operan en términos de esos paradigmas. Kuhn no confunde los dos tipos de explicación. Al intento de penetrar en el pensamiento de una escuela particular lo llama hermenéutica. No le dio, hasta donde sabemos, un nombre particular al análisis de la estructura de la normalidad y de las revoluciones científicas, a pesar de que se trata de su contribución más importante y original. Consideramos que este segundo método está muy cerca de la dimensión analítica de lo que llamamos analítica interpretativa.

Así como Foucault no tematizó sus intuiciones sustantivas sobre el funcionamiento de los paradigmas, tampoco sacó la moraleja metodológica sobre su importancia para la analítica interpretativa. Sin embargo, su trabajo actual sigue claramente un curso que utiliza estas intuiciones, aunque no su letra. Su método consiste ahora en describir el discurso como la articulación histórica de un paradigma, y su manera de encarar la analítica depende fuertemente del aislamiento y descripción de los paradigmas sociales y de sus aplicaciones prácticas. Para Foucault, el análisis del discurso ya no se sis-

tematiza en términos de las reglas de formación de la episteme. Haciendo a un lado las diferencias de intereses y de campos de investigación, es de presumir que Foucault estaría de acuerdo con esta observación de Kuhn: "Las reglas [...] se derivan de los paradigmas; pero éstos pueden dirigir la investigación, incluso sin reglas".⁴² Además, en oposición al análisis de *Las palabras y las cosas* y de *La arqueología del saber*, donde se privilegiaba metodológicamente al discurso y a la estructura sistémica abstracta que lo regula, Foucault considera en escritos posteriores que el discurso forma parte de un campo más vasto de prácticas y de poder, cuyas relaciones se articulan de maneras distintas según paradigmas diferentes. El establecimiento riguroso de estas relaciones constituye la dimensión analítica que la obra de Foucault comparte con la de Kuhn.

Sin embargo, el interés de Foucault en la sociedad lo obliga a introducir una dimensión interpretativa que no tiene lugar en la obra de Kuhn. Este último no hace intervenir la interpretación cuando afirma que los trabajos de Newton sirvieron durante siglos como modelo ejemplar en las ciencias naturales. Como historiador de la ciencia, Kuhn tampoco tiene que decidir si el efecto general producido por el nacimiento de las ciencias de la naturaleza en Occidente conlleva consecuencias favorables o dañinas. El estudio de los fenómenos sociales, sin embargo, requiere una dimensión interpretativa. Primero, no hay un consenso obvio que permita determinar cuáles son los paradigmas centrales que organizan nuestra cultura actual y, segundo, incluso si estuviéramos de acuerdo sobre la importancia de ciertos paradigmas, queda abierta la cuestión de cómo evaluar sus efectos.

Esta contribución interpretativa no es un superfluo capricho moralizador, ni puede ser un asunto de preferencias personales. Descansa sobre tres pasos independientes que se apoyan mutuamente. Primero, el intérprete debe adoptar un punto de vista pragmático, sobre la base de una especie de consenso social sobre el estado de las cosas. Ello significa que no puede dar expresión a su nuevo sentimiento personal arbitrario, sea de euforia o de descontento. Pero, desde luego, en cualquier sociedad dada en cualquier momento dado, existirán diferentes grupos que establezcan consensos diferentes sobre el estado de las cosas. Así, por ejemplo, si bien la mayoría de los intelectuales franceses consideran, desde la revolución, que la sociedad se encuentra en una gran crisis que la pone en peligro, es de presumir que hay un consenso entre los administradores, expresado en los memoranda que se dirigen unos a otros, que las cosas están básicamente controladas y que el bienestar de la población y su productividad mejoran constantemente. Debiera ser obvio que, aun si existiera un consenso general sobre el estado de la sociedad, ello sólo probaría que ha prevalecido una ortodoxia, y no que el sentido de las cosas ha asumido el estatuto de verdad objetiva.

Segundo, el investigador debe producir un diagnóstico disciplinado, de lo que ha sucedido y sucede en el cuerpo social para dar cuenta del sentido

⁴² Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 42. [*La estructura de las revoluciones científicas*, p. 79.]

compartido de bienestar o de malestar. Es aquí donde tiene lugar el “trabajo metódico, gris” detallado en los archivos y laboratorios, con el fin de establecer lo que ha sido dicho y hecho, en el pasado y en el presente, por quién y a quién, y con qué fin. Esta investigación posee sus propios criterios de rigor, pero Foucault ha dicho muy poco sobre ellos. Desde luego, la mayoría de los investigadores en las ciencias sociales consagran la mayor parte de su esfuerzo a este aspecto de la empresa, el cual consiste esencialmente, al igual que la ciencia normal, en la resolución de enigmas, y posee su propio valor intrínseco, aun cuando ignora la matriz disciplinaria y el contexto social más amplio que da por supuesto. Si llegara a difundirse una especie de estudio institucionalizado del ser humano al estilo de Foucault, la mayoría de los investigadores continuarían con esta tarea “positivista”.

Para completar este “proyecto circular” autónomo que, como reconoce Foucault, toda interpretación requiere, el investigador debe ofrecerle al lector una explicación de por qué las prácticas que describe deben producir el malestar o la satisfacción compartidos que dieron origen a la investigación. Es obvio que apelar a una teoría objetiva de la naturaleza humana con el fin de decir qué tipo de arreglo social produciría bienestar y cuál puede producir desorden y malestar, sería contradecir el objetivo mismo de tal análisis. Tampoco se puede legitimar el discurso propio apelando a una época de oro pasada o a los principios que gobernarían una comunidad futura ideal. Parecería que sólo queda la posibilidad de que algo en nuestras prácticas históricas nos definió, al menos por ahora, como el tipo de seres que, cuando tienen sensibilidad, son capaces de oponer resistencia al sometimiento y de fomentar la especie de orden totalizador que el análisis de Foucault mostró que era característico de nuestras actuales prácticas. Esto no es apelar a una época de oro, puesto que no se sostiene que todo estaba bien en algún momento del pasado, ni recurrir a estas prácticas históricas implica una nostalgia de su regreso. Más bien, parecería que se requiere algún paradigma concreto de salud, si se pretende contar con un diagnóstico concreto de cómo se degradaron las cosas.

Ciertas alusiones provocativas, diseminadas a lo largo de la obra de Foucault, muestran que es consciente del problema. Por ejemplo, considera que el surgimiento del conocimiento teórico entre los griegos marca el momento crucial de nuestra historia. Dice que el nacimiento de la teoría destruyó el discurso pragmático y poético de la civilización griega de los comienzos: “A partir de la gran división platónica, la voluntad [platónica] de verdad tuvo su propia historia [que] se apoya sobre un soporte institucional” (*DL*, 218-219). Este cambio alteró todos los aspectos de la vida social griega: “Después que Hipócrates hubo reducido la medicina a sistema, se abandonó la observación y la filosofía se introdujo en ella” (*NC*, 86); u, “Occidente ha logrado [...] anexar el sexo a un campo de racionalidad [...] estamos habituados, desde los griegos, a tales ‘conquistas’” (*HS*, 96). Sin duda, el estudio de la sociedad griega en tiempos de los sofistas, antes del surgimiento de la metafísica y de la tecnología, tiene algo que enseñarnos en el campo de lo social. Pero es

evidente que Foucault no busca un apoyo directo en la Grecia presocrática. Esta es una ficción histórica. Tal vez pueda ser una ayuda en el diagnóstico de la génesis del ordenamiento totalizador de las cosas, y quizá nos pueda ayudar a localizar aquellas prácticas sociales que han escapado, a pesar de todo, a la totalización tecnológica.

Foucault se enfrenta a un dilema en relación con el estatuto de aquellas prácticas que escaparon u opusieron resistencia exitosamente a la expansión del bio-poder. Dispersas, estas prácticas escaparon a la totalización disciplinaria, pero ofrecieron poca resistencia a su futura expansión. Sin embargo, si Foucault preconizara un análisis directo y ordenado de ellas, incluso en nombre de la oposición a la tradición o de la resistencia, correría el riesgo de verlas recuperadas por la normalización. A falta de proporcionar una respuesta a este espinoso problema, parecería por lo menos que Foucault debería utilizar su trabajo para localizar estas especies amenazadas que son las prácticas reacias, y ver si hay manera de reforzarlas de un modo que no sea ni totalizador, ni teórico, ni normalizador. Para que la verdad opere en la sociedad como un instrumento de resistencia al poder tecnológico, entonces hay que encontrar una manera de hacerla positiva y productiva. No hay aún respuesta a la pregunta de si tal posibilidad existe.

Una manera de resumir los tres aspectos que se apoyan mutuamente de la analítica interpretativa es señalar un paralelo con el diagnóstico médico. El médico procede a partir de lo que le dice su paciente sobre el estado, bueno o malo, de su salud, aunque no puede confiar completamente en lo que el paciente dice. El diagnóstico debe proporcionar, entonces, una explicación técnica de por qué el paciente se siente así, lo que a su vez exige apelar a ejemplos de lo que todo mundo considera un cuerpo sano. Foucault parafrasea y aparentemente está de acuerdo con Nietzsche cuando dice: "El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía [...] Puede ser la ciencia de los remedios" (NGH, 21-22).

Poder y verdad

Un médico puede guardar distancia frente al paciente y tratarlo de manera objetiva, pero el que práctica la analítica interpretativa no tiene tal posición exterior. El mal que quiere curar forma parte de una epidemia que también lo afecta. Debemos regresar, entonces, por última vez, al problema del analista. Pues ciertamente esta caracterización completamente nueva de las relaciones de poder debe colocar al analista en una posición diferente de la del intelectual o filósofo tradicionales. Foucault proporciona algunas indicaciones sobre cómo ve el problema. Ha criticado sistemáticamente a quien se declara dueño de la verdad y de la justicia, al intelectual que pretende oponer resistencia al supuesto efecto represivo del poder proclamándole al poder la verdad. El "beneficio del hablante" se reveló como un componente del avance del bio-poder.

Foucault generaliza este punto. Recomienda a los intelectuales que renuncien a su voz profética universal. Los exhorta a abandonar sus pretensiones sobre la predicción del futuro y, sobre todo, el papel legislador que reivindicaban. “El sabio griego, el profeta judío, el legislador romano son todavía modelos que persiguen a quienes hoy practican la profesión de escribir y hablar” (*Télos*, 161). En tiempos más recientes, nuestro modelo de intelectual es el escribano-jurista que pretende ser ajeno a intereses partidarios, hablar con una voz universal, representar la ley de Dios o la del Estado, hacer públicos los mandatos universales de la razón. La figura ejemplar en la época clásica fue quizá Voltaire —quien proclamaba los derechos de la humanidad, denunciaba el engaño y la hipocresía, atacaba el despotismo y las falsas jerarquías, combatía las injusticias y las desigualdades. La función del intelectual moderno es dar a la verdad una expresión clara.

Hoy, el sujeto supuestamente libre, el intelectual universal, no es un buen guía. Pero esto no quiere decir que aquellos que buscan comprender a los seres humanos y cambiar a la sociedad estén fuera del poder o sean impotentes. Más bien, como lo aclara la explicación de Foucault sobre el surgimiento y desarrollo del bio-poder, el conocimiento es uno de los componentes que mejor definen el funcionamiento del poder en el mundo moderno.

El saber no mantiene una relación superestructural con el poder; es una condición esencial de la formación y del crecimiento progresivo de la sociedad industrial y tecnológica. Para tomar sólo el ejemplo que más hemos discutido recientemente, el de las prisiones, la categorización y la individualización de los prisioneros era un componente esencial del funcionamiento de este campo del poder; esta tecnología disciplinaria no hubiera podido tomar la forma que tenía, logrado el desarrollo que tuvo o producido los delinquentes del modo como lo hizo, si el poder y el saber fueran meramente externos el uno al otro. Pero el poder y el saber tampoco son *idénticos* entre sí. Foucault no pretende reducir el saber a una base hipotética del poder ni conceptualizar el poder como una estrategia invariablemente coherente. Intenta mostrar la especificidad y la materialidad de sus conexiones. Guardan una correlación, no una relación causal, la cual debe determinarse en su especificidad histórica. Esta producción recíproca de poder y saber es una de las contribuciones más importantes de Foucault. El intelectual universal juega el juego del poder porque esta relación se le escapa.

Foucault no pretende estar fuera de estas prácticas del poder; al mismo tiempo, no es idéntico a ellas. Primero, cuando muestra que las prácticas de nuestra cultura han producido tanto la objetivación como la subjetivación, ya aflojó el dominio, la aparente naturalidad y necesidad que tienen estas prácticas. La fuerza del bio-poder reside en que define la realidad al mismo tiempo que la produce. Esta realidad considera que el mundo está compuesto de sujetos y de objetos y de su normalización totalizadora. Cualquier solución que dé por supuestos estos términos —aunque sea para oponerse a ellos— contribuirá al dominio del bio-poder. La analítica interpretativa le permitió a Foucault poner en evidencia los mecanismos materiales concre-

tos que han producido esta realidad, mientras describe minuciosamente las máscaras transparentes tras las cuales se ocultan dichos mecanismos.

Esto último nos conduce a nuestro segundo punto. Foucault ha podido hacer el diagnóstico de nuestra situación actual porque la comparte. Nos ofrece, desde el interior, explicaciones guiadas por la práctica. Nos ofrece una genealogía de las tendencias organizadoras de nuestra cultura. Es evidente que Foucault no dice que todas las prácticas de nuestra cultura sean disciplinarias o confesionales, o que toda producción de saber funciona de inmediato como un efecto del poder. La tendencia hacia la normalización no ha logrado totalizar todas las prácticas. De hecho, dada esta tendencia, y dada la posición de Foucault según la cual la verdad no es externa al poder, él saca la conclusión de que “la pregunta de la filosofía [...] es saber lo que somos. Por ello la filosofía contemporánea es enteramente política y enteramente histórica. Es la política inmanente a la historia y la historia inmanente a la política” (*Telos*, 159). No podemos valernos de las leyes objetivas ni de la subjetividad pura ni a las totalizaciones de la teoría. Sólo podemos recurrir a las prácticas culturales que han hecho de nosotros lo que somos. Para saber lo que es eso, debemos abordar la historia del presente.

La conclusión adicional obtenida por Foucault es que la tarea que debe realizarse *no* es liberar a la verdad del poder. En las ciencias humanas todos los intentos en este sentido sólo parecen reforzar las tendencias disciplinares y tecnológicas de nuestra sociedad. La tarea consiste más bien en hacer funcionar de manera diferente esta explicación pragmática en el interior de un campo de poder.

No he escrito más que ficciones, y estoy perfectamente consciente de ello. A pesar de ello, no quisiera decir que estas ficciones están fuera de la verdad. Creo que es posible hacer funcionar la ficción en el interior de la verdad, de introducir efectos de verdad en un discurso de ficción y así llegar a hacer que el discurso produzca, a hacerlo “fabricar”, algo que aún no existe, algo que se “ficcionaliza”. Se “ficcionaliza” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, y se “ficcionaliza” una política que todavía no existe a partir de una verdad histórica (*ILF*, 75).

Tomadas juntas, la interpretación y la analítica protegen a quien practica la historia ficticia del *esprit sérieux* de la filosofía tradicional y del tono guasón contemporáneo. La analítica respeta los problemas y los conceptos establecidos, reconociendo que tienen que ver con algo importante; lo hace de una manera que revela más sobre la sociedad y sus prácticas que sobre la realidad última. La interpretación parte de la sociedad actual y de sus problemas. Establece su historia genealógica, sin pretender aprehender el pasado tal como realmente fue. Los conceptos utilizados por el hombre en su esfuerzo por conocerse proporcionan un lastre arqueológico; tomar en serio los problemas de una época impide que uno practique juegos intelectuales con los conceptos de nuestro pasado.

CONCLUSIÓN*

La desaparición de Michel Foucault interrumpió de golpe una obra que se encontraba lejos de estar terminada. Sus principales líneas estaban claras, pero podía tenerse la certeza de que sus escritos futuros contendrían giros y virajes inesperados. En consecuencia, en lugar de una conclusión definitiva, hemos decidido plantear una serie de cuestiones que surgieron en el curso de nuestras investigaciones. Creemos que estas cuestiones ayudan a situar los principales temas y las mayores incertidumbres de la obra de Michel Foucault y presentan también los problemas más generales que debe enfrentar el pensamiento contemporáneo.

Planteamos estas preguntas como una serie de dilemas. En cada conjunto hay una aparente contradicción entre un retorno a la concepción filosófica tradicional, según la cual la descripción y la interpretación deben corresponder, en última instancia, al modo como las cosas son realmente, y una concepción nihilista según la cual la realidad física, el cuerpo y la historia son cualquier cosa que consideremos que son. Elaboramos estas cuestiones —y este libro— con el fin de mostrar de qué manera Foucault buscó evitar la adopción de una de estas formulaciones, o ambas. Su proyecto ha consistido en una hábil demarcación del programa que se debe seguir, y en una ingeniosa manera de evitar las respuestas tradicionales o corrientes que se han dado a estos problemas. Sus “demostraciones concretas” han trazado un terreno, pero no pueden aceptarse como un mapa plenamente satisfactorio. Foucault mismo ha descrito sus tácticas (en comunicación personal) como un “*slalom*” entre la filosofía tradicional y un abandono de toda seriedad. Con todo, el rechazo ascético de Foucault a ir más allá de sus demostraciones concretas, si bien es consistente e incluso admirable, no hace desaparecer las cuestiones ni tampoco satisface plenamente nuestro deseo —un deseo quizás aún tradicional— de contar con una visión de conjunto del programa que deben seguir los pensadores modernos.

PREGUNTAS

La verdad

A) ¿Hay lugar para las ciencias no dudosas (la física, la biología, etc.) entre la teoría de la verdad como correspondencia y un enfoque que trata cada disciplina como una formación discursiva? ¿Qué tan autónomas y libres son de las relaciones sociales? ¿En qué sentido son verdaderas? ¿Ha abierto Kuhn

* Siguiendo el ejemplo de la traducción al francés de esta obra, traducción que apareció después de la muerte de Foucault, hemos omitido las frases del original que hacían referencias a escritos futuros de Foucault. (N. de la T.)

una vía para responder estas preguntas? Si no, ¿qué dirección proporcionaría una respuesta mejor? ¿O es que las cuestiones filosóficas como éstas ya están pasadas de moda?

B) ¿Consiste la tarea filosófica fundamental en darle un contenido al análisis de Merleau-Ponty del *corps propre*? ¿O está mal orientado un intento que encuentra estructuras ahistóricas y transculturales en el cuerpo? Si existen tales estructuras, ¿es posible apelar a ellas sin regresar al naturalismo? ¿Se encuentra en el cuerpo una de las bases de la resistencia al bio-poder? ¿Puede transformarse completamente el cuerpo por la técnicas disciplinarias? Para Merleau-Ponty el cuerpo posee un *telos* hacia la racionalidad y la claridad; si tiene razón, ¿por qué el poder y la racionalidad organizadora se vinculan con tan poca frecuencia en otras culturas? Si, por otra parte, el poder y la racionalidad no se basan en la necesidad del cuerpo de dominar el mundo máximo, ¿cuál es la relación entre las capacidades de cuerpo y el poder?

C) ¿Hasta qué punto y de qué manera la historia del presente puede considerarse como responsable de los hechos del pasado? ¿Es igualmente válido todo análisis que surge de una preocupación pragmática, o hay otros criterios de validez? ¿Qué relación hay entre el análisis y la verdad? ¿Cuál es el papel de la confirmación y la refutación empíricas?

La resistencia

A) ¿Que tiene de malo la sociedad carcelaria? La genealogía cuestiona una postura que se le opone sobre la base de la ley natural o la dignidad humana, las cuales asumen los supuestos de la filosofía tradicional. La genealogía crítica también la oposición a la sociedad carcelaria sobre la base de intenciones y preferencias subjetivas (o el hecho de afirmar a ciertos grupos como portadores de valores humanos capaces de oponerse a la sociedad carcelaria). ¿Cuáles son los recursos que nos permiten sostener una posición crítica?

B) ¿Cómo podría fortalecerse la resistencia al bio-poder? Los argumentos dialécticos que recurren a la correcta comprensión teórica de los seres humanos y de la sociedad, difícilmente son suficientes para movilizar grandes masas y, siguiendo el análisis de Foucault, esos argumentos forman parte del problema actual. Está claro que aquí la dimensión retórica es crucial. Dado que la concepción platónica de la verdad es “nuestra mentira más larga”, ¿debemos limitarnos a una concepción platónica del discurso pragmático y retórico como mera manipulación? ¿O existe otro arte de la interpretación que recurra a otras fuentes y abra la posibilidad de utilizar el discurso para oponerse a la dominación?

C) ¿Hay alguna manera de oponer resistencia a la sociedad disciplinaria que no sea comprender su funcionamiento y obstaculizarla cada vez que sea posible? ¿Existe algún modo de hacer positiva la resistencia, esto es, de avanzar hacia una “nueva economía de los cuerpos y de los placeres”?

El poder

A) Foucault utiliza la noción de poder como un concepto que intenta comprender el funcionamiento de la práctica social sin caer en una teoría tradicional de la historia. Pero el estatuto de este concepto es altamente problemático. Foucault, es claro, no intenta hacerlo funcionar como un fundamento metafísico. Pero, si el poder es "nominalizado", ¿de qué modo es explicativo?

B) La genealogía de la verdad y del cuerpo se remonta ahora muy lejos en nuestra historia cultural. ¿Debe remontarse al poder igualmente lejos? Si es así, ¿cómo? Si no, ¿por qué no?

C) ¿Qué es el poder? No puede ser meramente una fuerza externa que organiza interacciones locales; tampoco puede reducirse a la totalidad de las interacciones individuales, puesto que, en gran parte, el poder produce las interacciones y los individuos. Y sin embargo, si ha de ser una noción útil, debe decirse algo específico acerca de su estatus. ¿Cómo puede ser el poder, al mismo tiempo, un principio productivo en la propia práctica, y un principio meramente heurístico utilizado para darle a las prácticas una inteligibilidad retroactiva?

Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto

Las ideas que me gustaría discutir aquí no representan ni una teoría ni una metodología.

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

Primero están los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia; por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. O bien, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, un tercer ejemplo, la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural o en la biología.

En la segunda parte de mi obra, estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las "prácticas divisorias". El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los "buenos muchachos".

Finalmente, he querido estudiar —es mi trabajo actual— el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. Por ejemplo, elegí el dominio de la sexualidad —el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de "sexualidad".

Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto.

Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas. Ahora bien, me parecía que la historia y la teoría económicas proporcionaban un buen instrumento para estudiar relaciones

de producción; que la lingüística y la semiótica ofrecen instrumentos para estudiar las relaciones de significación; pero para las relaciones de poder no contábamos con herramientas de estudio. Sólo podíamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué es lo que legitima el poder? O podríamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos institucionales, esto es: ¿qué es el Estado?

Era necesario, por tanto, extender las dimensiones de una definición del poder, si se deseaba utilizar esta definición en el estudio de la objetivización del sujeto.

¿Necesitamos una teoría del poder? Puesto que una teoría supone una objetivación previa, no se le puede tomar como base de un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no puede llevarse a cabo sin una conceptualización progresiva. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico —una revisión constante.

Lo primero que debe revisarse es lo que llamaré las “necesidades conceptuales”. Con ello quiero decir que la conceptualización no debería fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el criterio único de una buena conceptualización. Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual.

Lo segundo que habría de revisar es el tipo de realidad de la que nosotros estamos ocupando.

Un escritor de un conocido diario francés expresó una vez su asombro: ‘¿Por qué tanta gente plantea en la actualidad la noción de poder? ¿Se trata de un tema tan importante? ¿Es tan independiente que pueda ser discutido sin tomar en cuenta otros problemas?’

El asombro de este escritor me sorprende. No puedo creer la afirmación de que esta cuestión se haya planteado por primera vez en el siglo XX. Con todo, para nosotros, el poder no es sólo una cuestión teórica, sino que forma parte de nuestra experiencia. Quisiera mencionar únicamente dos “formas patológicas” —esas dos “enfermedades del poder”— el fascismo y el stalinismo. Una de las múltiples razones por las que son para nosotros tan enigmáticas, es que a pesar de su carácter histórico único, no son completamente originales. Utilizaron y difundieron mecanismos que ya estaban presentes en la mayoría de las otras sociedades. Y más que eso: a pesar de su propia locura interna, utilizaron ampliamente las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política.

Lo que necesitamos es una nueva economía de las relaciones de poder —usando la palabra *economía* en su sentido teórico y práctico. En otras palabras: desde Kant, el papel de la filosofía es impedir que la razón vaya más allá de los límites de lo dado en la experiencia; pero desde ese mismo momento —esto es, a partir del desarrollo del estado moderno y de la gestión política de la sociedad— el papel de la filosofía también ha sido vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política. Y esto es pedirle demasiado.

Todo el mundo conoce estos hechos banales. Pero el hecho de que sean banales no significa que no existan. Lo que tenemos que hacer con los hechos banales es descubrir —o tratar de descubrir— cuál es el problema específico y tal vez original relacionado con ellos.

La relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y no debería ser necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para conocer la existencia de tales relaciones. Pero el problema es : ¿qué hacer con un hecho tan evidente?

¿Probamos la razón? Pienso que nada sería más estéril. Primero, porque el campo al que se aplica no tiene nada que ver con la culpa o la inocencia. Segundo, porque no tiene sentido referirse a la razón como la entidad contraria a la sin razón. Por último, porque tal intento nos obligaría a desempeñar el arbitrario y aburrido papel del racionalista o del irracionalista.

¿Intentamos analizar este tipo de racionalismo que parece ser privativo de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la *Aufklärung*? Creo que éste era el enfoque de algunos de los miembros de la escuela de Francfort. Mi objetivo, sin embargo, no es iniciar una discusión de sus trabajos, aunque son muy importantes y valiosos. Más bien, sugeriría otra manera de analizar los vínculos entre la racionalización y el poder.

Podría ser prudente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etcétera.

Pienso que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas, en lugar de invocar siempre el progreso de la racionalización en general.

A pesar de que la *Aufklärung* constituyó una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, creo que debemos referirnos a procesos mucho más remotos si queremos comprender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia.

Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente, y que implica más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder a través del enfrentamiento de las estrategias.

Por ejemplo, para averiguar lo que significa cordura para nuestra sociedad, quizá deberíamos investigar lo que está sucediendo en el campo de la locura. Y, para comprender lo que significa legalidad, lo que pasa en el campo de la ilegalidad. Y para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.

Como punto de partida, tomemos una serie de oposiciones que se han desarrollado durante los últimos años: la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los

enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre el modo de vida de la gente.

No basta decir que se trata de luchas contra la autoridad; debemos tratar de definir con más precisión qué tienen en común.

1) Son luchas "transversales"; es decir, no se limitan a un solo país. Desde luego, en ciertos países se desarrollan con más facilidad y en un grado más amplio, pero no se limitan a una forma de gobierno, política o económica particular.

2) El objetivo de estas luchas son los efectos del poder como tales. Por ejemplo, no se critica la profesión médica esencialmente por ser una empresa lucrativa, sino porque ejerce un poder incontrolado sobre los cuerpos, la salud de los individuos, su vida y su muerte.

3) Son luchas "inmediatas" por dos razones. En ellas la gente critica instancias de poder que son las más cercanas a ella, las que ejercen su acción sobre los individuos. No buscan al "enemigo principal", sino al enemigo inmediato. Tampoco esperan solucionar su problema en el futuro (esto es, liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases). En relación con una escala teórica de explicación o con un orden revolucionario que polariza al historiador, son luchas anarquistas.

Pero éstos no son sus puntos más originales. Me parece que lo que sigue es más específico.

4) Son luchas que cuestionan el estatus del individuo: por una parte, sostienen el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, atacan todo lo que puede aislar al individuo, hacerlo romper sus lazos con los otros, dividir la vida comunitaria, obligar al individuo a recogerse en sí mismo y atarlo a su propia identidad de un modo constructivo.

Estas luchas no están exactamente a favor o en contra del "individuo", sino más bien son luchas contra el "gobierno de la individualización".

5) Se oponen a los efectos del poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación: luchan contra los privilegios del saber. Pero también se oponen al misterio, a la deformación y a las representaciones mistificadoras impuestas a la gente.

No hay nada "cientificista" en esto (es decir, ninguna creencia dogmática en el valor del conocimiento científico), pero tampoco hay un rechazo escéptico o relativista de toda verdad verificada. Lo que se cuestiona es el modo como circula y funciona el saber, sus relaciones con el poder. En suma, el *régime du savoir*.

6) Finalmente, todas estas luchas actuales se mueven en torno a la cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, de la violencia estatal económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno.

En suma, el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.

En general, puede decirse que hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión).

Creo que en la historia pueden encontrarse muchos ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, que se producen de manera aislada o conjunta. Pero aun cuando estas luchas se mezclan, casi siempre hay una que domina. Por ejemplo, en las sociedades feudales, prevalecen las luchas contra las formas de dominación étnica o social, aun cuando la explotación económica pudiera haber sido fundamental entre las causas de la revuelta.

Durante el siglo XIX, la lucha contra la explotación alcanza el primer plano.

Y, hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario.

Sospecho que no es la primera vez que nuestra sociedad se enfrenta a este tipo de lucha. Todos los movimientos que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI, cuya expresión y resultado fundamental fue la reforma, deben comprenderse como los índices de una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y como una revuelta contra el tipo de poder religioso y moral que dio forma a esta subjetividad, durante la Edad Media. La necesidad de tomar parte directamente en la vida espiritual, en la obra de la salvación, en la verdad de la Biblia —todo eso era una lucha por una nueva subjetividad.

Conozco las objeciones que pueden hacerse. Podemos decir que todo tipo de sujeción son fenómenos derivados, que son meras consecuencias de otros procesos económico-sociales: las fuerzas de producción, la lucha de clases y las estructuras ideológicas que determinan la forma de la subjetividad.

Es cierto que no pueden estudiarse los mecanismos de sujeción independientemente de sus relaciones con los mecanismos de explotación y dominación. Pero estos mecanismos no constituyen meramente “la terminal” de

otros mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas.

La razón por la cual este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad se debe al hecho de que desde el siglo XVI, se desarrolló de manera continua una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política, como todo mundo sabe, es el Estado. Pero casi todo el tiempo, se percibe al Estado como un tipo de poder político que ignora a los individuos, buscando sólo los intereses de la comunidad o, debo decir, de una clase o de un grupo de ciudadanos.

Esto es verdad. Pero quisiera destacar el hecho de que el poder del Estado (y ésta es una de las razones de su fuerza) es una forma de poder individualizadora y totalizadora. Nunca, yo creo, en la historia de las sociedades humanas —ni en la vieja sociedad china— ha habido una combinación tan compleja en el interior de las mismas estructuras políticas de técnicas de individualización y procedimientos de totalización.

Ello se debe al hecho de que el Estado moderno occidental integró, en una nueva forma política, una vieja técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A esta técnica de poder la podemos llamar el poder pastoral.

Primero, algunas palabras sobre este poder pastoral. Se ha dicho a menudo que el cristianismo dio origen a un código ético fundamentalmente distinto del del mundo antiguo. Se pone menos énfasis en el hecho de que el cristianismo propuso y extendió nuevas relaciones de poder a todo el mundo antiguo.

El cristianismo es la única religión que se organizó como Iglesia. Y como tal, postula en teoría que ciertos individuos, en virtud de su calidad religiosa, pueden servir a otros no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores o educadores, sino como pastores. Sin embargo, esta palabra designa una forma de poder muy especial.

1) Es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo.

2) El poder pastoral no es meramente una forma de poder que ordena; también debe estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En ello se distingue del poder soberano, el cual exige el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono.

3) Es una forma de poder que no sólo se preocupa por toda la comunidad, sino por cada individuo particular, durante toda su vida.

4) Finalmente, esta forma de poder no puede ejercerse sin conocer el pensamiento interior de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerlos revelar sus secretos más íntimos. Ello implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad de guiarla.

Esta forma de poder se orienta hacia la salvación (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder jurídico); es coextensivo y continuo con la vida; se vincula con una producción de verdad —la verdad del propio individuo.

Pero se dirá que todo esto pertenece a la historia; el pastorado, si bien no ha desaparecido, ha perdido la parte fundamental de su eficacia.

Es cierto, pero creo que debemos distinguir entre dos aspectos del poder pastoral: la institucionalización eclesiástica, que ha desaparecido, o al menos perdió su vitalidad desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización, que se ha extendido y multiplicado fuera de la institución eclesiástica.

Alrededor del siglo XVIII tuvo lugar un fenómeno importante: una nueva distribución, una nueva organización de este tipo de poder individualizante.

No creo que el "Estado moderno" deba considerarse como una entidad que se desarrolló por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario, una estructura muy sofisticada en la que pueden integrarse los individuos, con una condición: que esta individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos.

En cierta medida, el Estado puede verse como una matriz de individualización, o como una nueva forma de poder pastoral.

Algunas palabras más a propósito de este nuevo poder pastoral.

1) Puede observarse, a lo largo de su evolución un cambio objetivo. Ya no se trata de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en este contexto, la palabra "salvación" adquiere varios sentidos: salud, bienestar (es decir, riqueza suficiente, nivel de vida), seguridad, protección contra accidentes. Una serie de metas "mundanas" reemplaza a las metas religiosas del pastorado tradicional, más fácilmente aún porque éste último, por diversas razones, siguió de manera accesoria algunas de estas metas; sólo hay que pensar en el papel de la medicina y en su función benefactora asegurada por mucho tiempo por las Iglesias católicas y protestante.

2) De modo coincidente, aumentaron los funcionarios del poder pastoral. Algunas veces se ejercía esta forma de poder por medio del aparato de Estado o, en todo caso por una institución pública como la policía. (No olvidemos que en el siglo XVIII no se inventó la fuerza policial únicamente para mantener la ley y el orden ni para ayudar a los gobiernos en su lucha contra sus enemigos, sino para asegurar el abastecimiento urbano, proteger la higiene y la salud y los niveles considerados como necesarios para el desarrollo de las artesanías y el comercio). A veces ejercían el poder empresas privadas, sociedades de beneficencia, benefactores y, en general, filántropos. Pero las antiguas instituciones, por ejemplo la familia, también se movilizaron en esta época para asumir funciones pastorales. también lo ejercían estructuras complejas como la medicina, que incluía iniciativas privadas (la venta de servicios con base en principios de la economía de mercado) y ciertas instituciones públicas como hospitales.

3) Finalmente, la multiplicación de las metas y de los agentes del poder pastoral concentraron el desarrollo del conocimiento del hombre en torno a

dos papeles: uno, globalizador y cuantitativo, relacionado con la población; el otro, analítico, relacionado con el individuo.

Ello implica que el poder de tipo pastoral, vinculado durante siglos —más de un milenio— con una institución religiosa particular, de pronto se extendió a todo el cuerpo social; encontró apoyo en múltiples instituciones. Y, en lugar de un poder pastoral y de un poder político, más o menos vinculados entre sí, más o menos rivales, se desarrolló una “táctica” individualizadora, característica de una serie de poderes: el de la familia, de la medicina, de la psiquiatría, de la educación y de los empresarios.

Al final del siglo XVIII Kant escribió, en un diario alemán —el *Berliner Monatschrift*— un breve texto. El título era *Was heisst Aufklärung?* Por mucho tiempo se le consideró, y todavía se le considera, como un trabajo de relativamente poca importancia.

Pero no puedo evitar encontrarlo muy interesante y enigmático, porque por primera vez un filósofo propuso como tarea filosófica analizar no sólo el sistema o los fundamentos metafísicos del conocimiento científico, sino un acontecimiento histórico —un acontecimiento reciente, incluso contemporáneo.

Cuando en 1784 Kant preguntó, “*Was heisst Aufklärung?*” quería decir: ¿qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo?

O en otras palabras: ¿quiénes somos? ¿quiénes somos como *Aufklärer*, como testigos del siglo de las luces? Compárese esto con la pregunta cartesiana ¿quién soy soy? ¿Yo, como sujeto único, pero universal y ahistórico? ¿Yo, para Descartes, es cualquiera, en cualquier parte, en cualquier momento?

Pero Kant pregunta algo distinto: ¿quiénes somos, en este momento preciso de la historia? La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

Creo que este aspecto de la filosofía adquirió cada vez más importancia. Pensemos en Hegel, en Nietzsche. . .

El otro aspecto, el de la “filosofía universal” no desapareció. Pero la tarea de la filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es cada vez más importante. Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento.

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de

subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.

¿Cómo se ejerce el poder?

Para algunos, plantearse preguntas sobre el “cómo” del poder, los limitaría a describir sus efectos sin relacionarlos jamás ni a causas ni a una naturaleza. Esto haría de este poder una sustancia misteriosa a la que vacilarían en interrogar en sí misma, sin duda porque preferirían *no* ponerla en tela de juicio. Al proceder así, lo cual nunca se justifica explícitamente, parecen sospechar la presencia de una especie de fatalismo. ¿Pero acaso su propia desconfianza no sería un indicio del presupuesto de que el poder es algo que existe con tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones?

Si, por el momento, le otorgo una cierta posición privilegiada a la cuestión del “cómo”, no es porque desee eliminar las preguntas sobre el “qué” y el “por qué”. Más bien, trato de presentar estas cuestiones de distinta manera; mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo. Francamente, diría que empezar el análisis por el “cómo” es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omniabarcante y materializador; es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades, cuando se repite infinitamente la doble cuestión: ¿qué es el poder? Y ¿de dónde viene el poder? La pequeña cuestión ¿qué pasa?, a pesar de ser chata y empírica, una vez que se le examina a fondo se ve que no tiene por función hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder; intenta más bien una investigación crítica de la temática del poder.

“Cómo” no en el sentido de “¿Cómo se manifiesta?” sino “¿Cómo se ejerce?” y ¿Qué pasa cuando los individuos ejercen (como se dice) su poder sobre otros?

Con respecto a este poder, es necesario distinguir primero el que se ejerce sobre las cosas y proporciona la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas —un poder que surge de aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o que se transmite mediante instrumentos externos. Digamos que aquí se trata de una cuestión de “capacidad”. Por otra parte, lo que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos). Porque no hay que engañarse: si hablamos de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras. El término “poder” designa relaciones entre “parejas” (y no estoy pensando en un sistema de juego, sino simplemente, y permaneciendo por el momento en los términos más generales, en un conjunto de acciones que se inducen y se siguen unas de otras).

También es necesario distinguir las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten una información por medio de un lenguaje, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico. La comunicación es siempre, sin duda, una cierta manera de actuar sobre el otro o los otros. Pero la producción y la circulación de elementos del significado pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder; éstos últimos no son simplemente un aspecto de las primeras. Las relaciones de poder poseen una naturaleza específica, pasen o no pasen a través de sistemas de comunicación.

No deben confundirse entonces las relaciones de poder, las relaciones de comunicación y las capacidades objetivas. Ello no quiere decir que se trate de tres dominios separados, ni que de un lado exista el campo de las cosas, de la técnica perfeccionada, del trabajo y de la transformación de lo real; por otro lado el de los signos, la comunicación, la reciprocidad y la producción de significado; y finalmente, el de la dominación de los medios de coacción, de desigualdad y de la acción de los hombres sobre otros hombres.⁴⁸ Se trata de tres tipos de relaciones, que de hecho siempre se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos. La aplicación de las capacidades objetivas, en sus formas más elementales, implica relaciones de comunicación (ya sea bajo la forma de información previamente adquirida o de trabajo compartido); también está vinculada a relaciones de poder (ya sea que consistan en tareas obligatorias, en gestos impuestos por tradición o por aprendizaje en subdivisiones y en la distribución más o menos obligatoria del trabajo). Las relaciones de comunicación implican actividades terminadas (aunque sólo sea la puesta en juego correcta de elementos de significado) y, en virtud de la modificación del campo de información entre parejas, producen efectos de poder. En cuanto a las relaciones de poder mismas, en una parte fundamental se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos; difícilmente se les puede disociar de las actividades terminadas, ya sean las que permiten ejercer el poder (como las técnicas de entrenamiento, los procesos de dominación, los medios mediante los cuales se obtiene la obediencia) o las que recurren a relaciones de poder con el fin de desarrollar su potencial (la división del trabajo y la jerarquía de tareas).

Desde luego, la coordinación entre estos tres tipos de relaciones no es ni uniforme ni constante. En una sociedad dada, no hay un tipo general de equilibrio entre las actividades terminadas, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. Más bien hay diversas formas, diversos lugares, diversas ocasiones o circunstancias en las que estas interrelaciones se establecen según un modelo específico. Pero también hay "bloques" en los que el ajuste de habilidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Tómese por ejemplo una institución educativa: la disposición de su espacio, los reglamentos meticulosos

⁴⁸ Cuando Habermas distingue entre dominación, comunicación y actividad terminada, no creo que considere que se trata de dominios separados, sino más bien de tres "trascendentales".

que regulan la vida interna, las distintas actividades que ahí se organizan, las diversas personas que viven o se encuentran ahí, cada una con su propia función, un lugar, un rostro bien definido —todo esto constituye un bloque de capacidad-comunicación-poder. La actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o tipos de comportamiento se desarrolla ahí por medio de todo un conjunto de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, marcas diferenciales del “valor” de cada persona y de los niveles de conocimiento) y por medio de toda una serie de procedimientos de poder (encierro, vigilancia, recompensas y castigos, la jerarquía piramidal).

Estos bloques, en los que la puesta en práctica de capacidades técnicas, el juego de comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan entre sí según fórmulas pensadas, constituye lo que podría llamarse, ampliando un poco el sentido de la palabra, disciplinas. El análisis empírico de ciertas disciplinas en su constitución histórica, presenta, por esta razón, cierto interés. Ello es así, primero, porque las disciplinas muestran, según esquemas artificialmente claros y decantados; el modo como pueden articularse los sistemas de finalidad objetiva, los de comunicación y los de poder. Asimismo, exhiben diferentes modelos de articulación, dándoles preeminencia algunas veces a las relaciones de poder y de obediencia (como en las disciplinas de tipo monástico o penitencial), a veces a actividades terminadas (como en las disciplinas de hospitales o talleres), a veces a relaciones de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje), y a veces también a una saturación de los tres tipos de relaciones (como quizás en la disciplina militar, en la que una plétora de signos indica, hasta el punto de ser redundante, relaciones de poder apretadas y cuidadosamente calculadas para producir cierto número de efectos técnicos).

La introducción de la disciplina en las sociedades europeas a partir del siglo XVIII no debe entenderse, desde luego, en el sentido de que los individuos que forman parte de ellas se vuelven cada vez más obedientes ni de que empiezan a reunirse en cuarteles, escuelas o prisiones; más bien, en el sentido de que se busca un proceso de ajuste crecientemente controlado —cada vez más racional y económico— entre las actividades productivas, los medios de comunicación y el juego de las relaciones de poder.

Abordar el tema del poder por medio de un análisis del “cómo” es, por lo tanto, introducir varios cambios críticos en relación con el supuesto de un poder fundamental. Es plantearse como objeto de análisis relaciones de poder y no un poder; relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas y de las relaciones de comunicación; relaciones de poder, en fin, que pueden apprehenderse en la diversidad de su encadenamiento con esas capacidades y esas relaciones.

¿En qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre “parejas”, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. Lo que es decir, desde luego, que no existe algo llamado el Poder, o el poder, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”. El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes. Ello también significa que el poder no es una especie de consentimiento. En sí mismo no es renuncia a una libertad, transferencia de derechos, poder de todos y cada uno delegado a unos cuantos (lo cual no impide que el consentimiento pueda ser una condición para la existencia o el mantenimiento de la relación de poder); la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento permanente o anterior, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso.

¿Significa esto que debemos buscar el carácter propio de las relaciones de poder en la violencia que debió ser su forma primitiva, su secreto permanente y su recurso último, lo que en última instancia aparece como su verdad cuando se le obliga a quitarse la máscara y a mostrarse tal como es? En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

La puesta en juego de relaciones de poder no es, evidentemente, más exclusiva del uso de la violencia, que de adquisición del consenso; sin duda, el ejercicio del poder no puede prescindir del uno o de la otra, y con frecuencia de ambos a la vez. Pero, a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación como se desee: puede acumular muertos y refugiarse tras las amenazas que pueda imaginar. En sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se prorroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo,

siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.

Tal vez la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades.⁴⁴ El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos del poder), sino más bien del lado del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia es capaz. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del po-

⁴⁴ Foucault juega aquí con el doble significado en francés del verbo *conduire* —guiar o conducir—, y *se conduire* —comportarse o conducirse, de donde *la conduite* es, conducta o comportamiento.

der que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente.

La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse. El problema central del poder no es el de la "servidumbre voluntaria" (¿cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de la relación de poder, y "provocándola" de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un "antagonismo" esencial, sería preferible hablar de un "agonismo"⁴⁵ —de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente.

¿Cómo debe analizarse la relación de poder?

Tal relación puede analizarse —quiero decir: es perfectamente legítimo analizarla— en instituciones bien determinadas. Estas últimas constituyen un observatorio privilegiado para aprehenderlas, diversificadas, concentradas, puestas en orden y llevadas, al parecer, hasta su máxima eficacia. Es ahí donde, en una primera aproximación, podría esperarse encontrar la aparición de la forma y la lógica de sus mecanismos elementales. Sin embargo, el análisis de la relaciones de poder en espacios institucionales cerrados presenta cierto número de inconvenientes. Primero, el hecho de que una parte importante de los mecanismos que pone en práctica una institución están destinados a asegurar su propia conservación, conlleva el riesgo de descifrar funciones esencialmente reproductivas, en particular en las relaciones de poder "interinstitucionales". Segundo, al analizar las relaciones de poder a partir de las instituciones, se expone uno a buscar la explicación y el origen de éstas en aquéllas, esto es, a explicar en suma el poder por el poder. Finalmente, en la medida en que las instituciones actúan esencialmente poniendo en juego dos elementos, reglas (explícitas o silenciosas) y un aparato, se corre el riesgo de darle a uno o a otro un privilegio exagerado en la relación de poder y, por tanto, de ver en estas últimas únicamente modulaciones de la ley y de la coerción.

Esto no niega la importancia de las instituciones en el establecimiento de las relaciones de poder. Se trata de sugerir más bien que las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas aun cuando se materializan y cristalizan en una institución, debe encontrarse fuera de la institución.

⁴⁵ El neologismo de Foucault se basa en la palabra griega que significa "un combate". El término implicaría, entonces, una prueba física en la que los oponentes desarrollan una estrategia de reacción y de mutua provocación, como en un combate de lucha.

Regresemos a la definición del ejercicio de poder como una manera en que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros. Así lo que sería propio de una relación de poder es que ésta sería un modo de acción sobre acciones. Es decir, las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social, y no constituyen "por encima" de la sociedad una estructura suplementaria con cuya desaparición radical quizá se pudiera soñar. En todo caso, vivir en una sociedad es vivir de modo tal que es posible actuar sobre la acción los unos de los otros. Una sociedad "sin relaciones de poder" sólo puede ser una abstracción. Lo cual, dicho sea de paso hace políticamente mucho más necesario el análisis de lo que son en una sociedad dada, de su formación histórica, de lo que las vuelve sólidas o frágiles, de las condiciones necesarias para transformar unas, para abolir otras. Pues decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no quiere decir ni que las que están dadas sean necesarias, ni que de todos modos el "Poder" constituye una fatalidad que no puede ser socavada en el corazón de las sociedades; sino que el análisis la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder, y del "agonismo" entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad, es una tarea política incesante; y que ésta es la tarea política inherente a toda la existencia social.

Concretamente, el análisis de las relaciones de poder exige el establecimiento de cierto número de puntos:

1) *El sistema de diferenciaciones* que permiten actuar sobre la acción de los otros: diferencias jurídicas o tradicionales de estatus y de privilegios; diferencias económicas en la apropiación de las riquezas y de los bienes; diferencias de ubicación en los procesos de producción; diferencias lingüísticas o culturales; diferencias en las destrezas y en las competencias, etc. Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.

2) *El tipo de objetivos* perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros: mantener privilegios, acumular ganancias, hacer funcionar la autoridad estatutaria, ejercer una función o un oficio.

3) *Las modalidades instrumentales*: ya sea que se ejerza el poder por la amenaza de la armas, por los efectos de la palabra, a través de las disparidades económicas, por mecanismos más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia, con o sin archivos, según reglas explícitas o no, permanentes o modificables, con o sin dispositivos materiales, etcétera.

4) *Las formas de institucionalización*: éstas pueden mezclar disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, fenómenos relacionados con la costumbre o la moda (como se ve en las relaciones de poder que atraviesan la institución familiar); también pueden tomar la forma de un dispositivo cerrado sobre sí mismo con sus lugares específicos, sus reglamentos propios, sus estructuras jerárquicas cuidadosamente diseñadas, y una relativa autonomía funcional (como en las instituciones escolares o militares); pueden formar, asimismo, sistemas muy complejos dotados de múltiples aparatos, como en el caso del Estado que tiene como función constituir la envoltura general, la instancia

de control global, el principio de regulación y, en cierta medida también, la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social dado.

5) *Los grados de racionalización*: la puesta en juego de relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado (refinamientos tecnológicos más o menos grandes en el ejercicio del poder) o también en función del costo eventual (ya sea que se trate del "costo" económico de los medios puestos en práctica o del costo en términos de la reacción constituida por las resistencias encontradas). El ejercicio del poder no es un hecho bruto, un dato institucional, ni es una estructura que se mantiene o se rompe: se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos que se ajustan más o menos a la situación.

Puede verse por qué el análisis de las relaciones de poder en una sociedad no puede retrotraerse al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de todas aquellas que merecerían el nombre de "política". Las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social. Ello no quiere decir, sin embargo, que existe un principio primario y fundamental de Poder que domina la sociedad hasta en su más mínimo detalle; pero, tomando como punto de partida la posibilidad de la acción sobre la acción de los otros (coextensiva a toda relación social), las múltiples formas de disparidad individual, de objetivos, de instrumentaciones dadas sobre nosotros y a los otros, de institucionalización más o menos sectorial o global, de organización más o menos deliberada, definen distintas formas de poder. Las formas y las situaciones de gobierno de unos hombres por otros en una sociedad dada son múltiples; se superponen, se entrecruzan, se limitan y a veces se anulan, otras se refuerzan. Es un hecho indudable que el Estado en las sociedades contemporáneas no es sólo una de las formas o uno de los lugares —aunque fuera el más importante— de ejercicio del poder, sino que de cierta manera todas las otras formas de relación de poder se refieren a él. Pero no es porque cada uno se derive de él. Es más bien porque se ha producido una estatzación continua de las relaciones de poder (si bien no adquirió la misma forma en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar). Haciendo referencia aquí al sentido restringido de la palabra *gobierno*, podría decirse que las relaciones de poder se gubernamentalizaron progresivamente, es decir, se elaboraron, racionalizaron, centralizaron bajo la forma o bajo los auspicios de instituciones estatales.

Relaciones de poder y relaciones estratégicas

La palabra *estrategia* se utiliza corrientemente en tres sentidos. Primero, para designar la elección de los medios empleados para conseguir un fin; se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un *objetivo*. Para designar la manera en que un compañero en un juego dado, actúa en función de lo que él piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que estima que los otros pensarán de la suya; en suma, la manera en que se trata de tener

ventaja sobre el otro. Tercero, para designar los procedimientos utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha; se trata, entonces, de los medios destinados a obtener la *victoria*. Estos tres significados se reúnen en las situaciones de enfrentamiento —guerra o juego— donde el objetivo es actuar sobre un adversario de modo tal que la lucha le sea imposible. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones “ganadoras”. Pero debe recordarse que se trata de un tipo muy particular de situación y que hay otros donde es necesario mantener la distinción entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.

En referencia al primer sentido indicado, puede llamarse “estrategia de poder” al conjunto de medios establecidos para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder. También puede hablarse de estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que éstas constituyen modos de acción sobre la posible, eventual, supuesta acción de los otros. Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden, entonces, descifrarse en términos de “estrategias”. Pero el punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Puesto que si bien es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia, hay una “insumisión” y las libertades esencialmente obstinadas, no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatória o huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. Cada una de ellas constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible. Una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas, y a través de ellos puede conducirse con suficiente certeza y de manera bastante constante la conducta de los otros; para una relación de enfrentamiento, desde el momento en que no es una lucha a muerte, la fijación de una relación de poder constituye un blanco —al mismo tiempo su cumplimiento y su suspensión. Y recíprocamente, para una relación de poder, la estrategia de lucha constituye también una frontera: la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica a su propia acción. Como no puede haber relaciones de poder sin puntos de rebeldía que por definición se le escapan, toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no pueden sino conducir a los límites del ejercicio del poder; éste encuentra entonces su tope en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (una “victoria” sobre el adversario sustituye al ejercicio del poder), o en una confrontación con aquellos a los que se gobierna y en su transformación en adversarios. En suma, toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en una relación de poder; y toda relación de poder

se inclina a convertirse en una estrategia victoriosa, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si choca con resistencias frontales.

En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder. Esta inestabilidad da lugar a que los mismos procesos, los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones pueden descifrarse tanto en el interior de una historia de luchas como en la de las relaciones y de los dispositivos del poder. No aparecerán ni los mismos elementos significativos ni los mismos encadenamientos ni los mismos tipos de inteligibilidad, aunque se refieran al mismo tejido histórico y aun cuando cada uno de los dos análisis debe remitir al otro. Y es justamente la interferencia de las dos lecturas lo que hace aparecer esos fenómenos fundamentales de "dominación" que presenta la historia de gran parte de las sociedades humanas. La dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a veces hasta en la trama más tenue de la sociedad; pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios. Puede muy bien suceder que un hecho de dominación no sea sino la transcripción de uno de los mecanismos de poder de una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias (una estructura política que surge de una invasión); también puede ser que una relación de lucha entre dos adversarios sea efecto del desarrollo de las relaciones de poder, con los conflictos y las separaciones que conlleva. Pero lo que convierte en fenómeno central en la historia de las sociedades al hecho de la dominación de un grupo, de una casta o de una clase, y al hecho de las resistencias o revueltas a las que se enfrenta, es que éstas manifiestan, bajo una forma global y masiva, a escala de todo el cuerpo social, el enganche de las relaciones de poder con relaciones estratégicas, y sus efectos de incitación recíproca.

Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en los talleres de Repro-Servicios Litográficos, el 15 de diciembre de 1988. Su composición se hizo en tipo Baskerville 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares.

U N A M

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.

30 AGO. 2000

05 JUN 2001

26 AGO 2002

UNAM

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes
del vencimiento de préstamo señalado por el
último sello.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

B2430
.F67
D7418



UNAM - INST. INV. SOCIALES

B2430.F67
D7418

Ds. 26157

DEYFUS

176

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY
ANN ARBOR MI 48106-1000

B2430
.F67
D7418
UNAM

INST. IN