



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

***Être autrement***  
**El ser como transformación en Michel Foucault**

Ester Jordana Lluch



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

# Être Autrement.

EL SER COMO TRANSFORMACIÓN EN MICHEL FOUCAULT

---

**Ester Jordana Lluch**

Director/Tutor  
Manuel Cruz Rodríguez

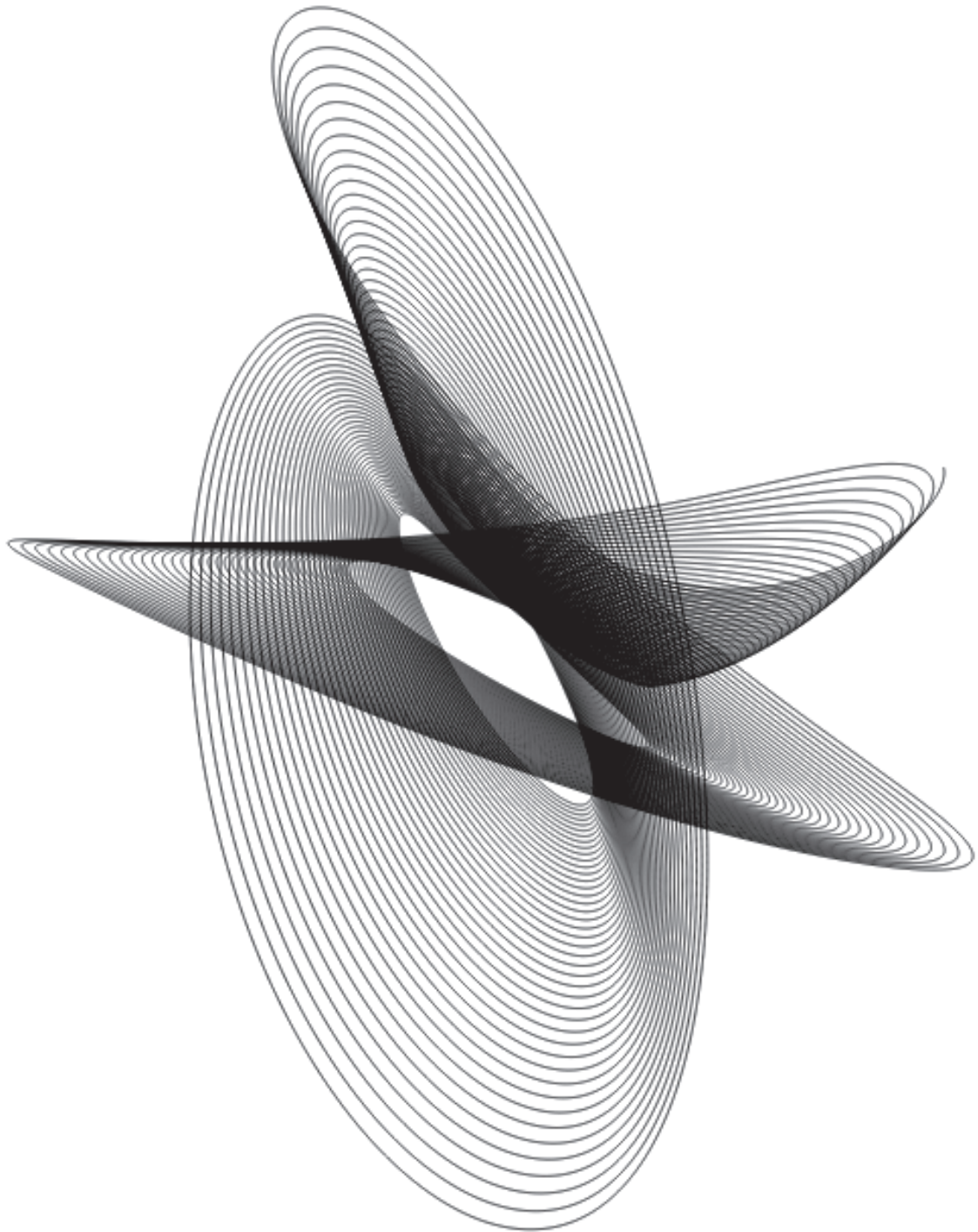
Programa de doctorado  
Filosofía Contemporánea  
y Estudios Clásicos

Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Barcelona

Codirector  
Santiago López Petit

Barcelona, 2017

---





575. *Nosotros, los argonautas del espíritu*

[...] ¿Y a dónde queremos ir? ¿Queremos cruzar el mar? ¿Hacia dónde nos arrastra ese deseo poderoso, que nos importa más que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, en la que hasta ahora *se han puesto todos los soles de la humanidad*? ¿Dirán de nosotros un día *que navegando hacia el oeste también esperábamos alcanzar unas Indias*, - pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, mis hermanos? ¿O no? -

Friedrich Nietzsche, *Aurora*

[...] cada ser es, según creo, incapaz por sí solo de ir hasta el límite del ser. Si lo intenta, se ahoga en una “particularidad” que solo tiene sentido para él. Pero no hay sentido para uno solo: el ser solo rechazaría de sí mismo la “particularidad” si la viese como tal (si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga para otro; nadie se atrevería a dar a la vida un sentido que él solo advirtiese, al que la vida toda, salvo en él mismo, escaparía).

Bataille, *La experiencia interior*

Lo que también querría decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible.

Foucault, *Estructuralismo y postestructuralismo*





*Las dos linternas*

I

De Diógenes compré un día  
la linterna a un mercader;  
distan la suya y la mía  
cuanto hay de ser a no ser.  
Blanca la mía parece;  
la suya parece negra;  
la de él todo lo entristece;  
la mía todo lo alegra.  
Y es que en el mundo traidor  
nada hay verdad ni mentira;  
todo es según el color  
del cristal con que se mira.

II

- Con mi linterna - él decía-  
no hallo un hombre entre los seres-.  
¡Y yo que hallo con la mía  
hombres hasta en las mujeres!  
él llamó, siempre implacable,  
fe y virtud teniendo en poco,  
a Alejandro, un miserable,  
y al gran Sócrates, un loco.  
Y yo ¡crédulo! entretanto,  
cuando mi linterna empleo,  
miro aquí, y encuentro un santo,  
miro allá, y un mártir veo.  
¡Sí! mientras la multitud  
sacrifica con paciencia  
la dicha por la virtud

y por la fe la existencia,  
para él virtud fue simpleza,  
el más puro amor escoria,  
vana ilusión la grandeza,  
y una necedad la gloria.  
¡Diógenes! Mientras tu celo  
sólo encuentra sin fortuna,  
en Esparta algún chicuelo  
y hombres en parte ninguna,  
yo te juro por mi nombre  
que, con sufrir al nacer,  
es un héroe cualquier hombre,  
y un ángel toda mujer.

III

Como al revés contemplamos  
yo y él las obras de Dios,  
Diógenes o yo engañamos.  
¿Cuál mentirá de los dos?  
¿Quién es en pintar más fiel  
las obras que Dios creó?  
El cinismo dirá que él;  
la virtud dirá que yo.

Y es que en el mundo traidor  
nada hay verdad ni mentira:  
todo es según el color  
del cristal con que se mira.



## Agradecimientos

Esta investigación forma parte de una trama compartida de experiencias e inquietudes, algunas de las cuales tienen nombre propio y, otras, colectivo. En primer lugar quisiera agradecer el respaldo institucional recibido gracias a la beca predoctoral concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en el marco del *Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU-2009)*<sup>1</sup> en el seno del cual me fue concedida también una beca complementaria para realizar una estancia de investigación en la UPEC, *Université Paris-Est Créteil*. Quisiera mostrar mi especial agradecimiento al profesor Frédéric Gros por su escucha atenta y sus inestimables recomendaciones a mi trabajo durante mi estancia. Durante la misma tuve ocasión de consultar en diversas ocasiones el Archivo Foucault situado en el IMEC, *l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine*, y no quisiera dejar de agradecer al personal del archivo su buen hacer, tanto por la amabilidad por el trato como en las facilidades que brindan a los investigadores en su tarea. Asimismo, merece una particular mención la ayuda ofrecida por el profesor Jean-François Bert en la elaboración del inventario bibliográfico que presentamos como anexo y muy especialmente a Daniel Defert por el tiempo generosamente dedicado a la revisión del mismo. Quisiera agradecer también la atención ofrecida durante una pequeña estancia en Madrid a Marco Díaz Marsá, Rodrigo Castro, José Luis Pardo, Julián Sauquillo y Fernando Álvarez-Uría quienes de modo totalmente desinteresado me proporcionaron sabias apreciaciones sobre este proyecto cuando aún estaba esbozándose.

Las múltiples conferencias y congresos a los que he asistido a lo largo de esta investigación me han brindado también valiosos espacios de encuentro y discusión. Quisiera destacar, en ese sentido, la iniciativa de Pablo Lópiz y Joaquín Fortanet en la organización del I y II Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” que tuvieron lugar en Zaragoza en 2013 y 2014, cuyo guante ha sido recogido por Rodrigo Castro y Adán Salinas organizando la III y IV edición en Madrid en 2015 y 2016. En segundo lugar, también en París se han realizado, durante estos años, numerosos coloquios acompañando la publicación de los cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*. Cabe mencionar, la labor del grupo de jóvenes investigadores formado por Daniele Lorenzini, Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Arianne Sforzini o Martina Tazzioli por fomentar encuentros y jornadas de discusión acompañando a los mismos. Por último, destacar las iniciativas de encuentro de jóvenes investigadores realizadas en el marco de *l'École Doctorale de l'Association pour le Centre Michel Foucault IMEC* en que tuve ocasión de participar en 2015 y muy especialmente a las observaciones que, en el marco del mismo, realizaron a mi trabajo Frédéric Gros, Judith Revel y Philippe Sabot.

En el seno de la labor investigadora y docente desempeñada en la Universidad de Barcelona ha sido especialmente relevante espacio de discusión y reflexión que, año tras año, ha sido propiciado desde la *Cátedra de Filosofía Contemporánea* dirigida por Manuel Cruz, así como los laboratorios de tesis organizados en el seno del programa de doctorado. Quisiera agradecer a los miembros de la *Cátedra de Filosofía Contemporánea* sus comentarios en la presentación de mi proyecto de investigación con especial mención a Laura Llevadot cuya disposición a atender mis innumerables vacilaciones más allá de esos espacios de encuentro ha sido de gran ayuda. Asimismo, quisiera dar las gracias a Antonio Castilla por prestarse de modo desinteresado a responder a mis consultas y orientar con sus preguntas aquellos aspectos de la investigación que requerían una elaboración más atenta.

A mis tutores y maestros, Manuel Cruz y Santiago López Petit agradecerles, más allá de los consejos y directrices brindados a lo largo de esta investigación, la enseñanza de un modo de ser de

---

<sup>1</sup> Esta investigación ha sido realizada en el marco de los proyectos de investigación dirigidos por Manuel Cruz, en el seno de la *Cátedra de Filosofía Contemporánea*, “El horizonte de lo común (entre una subjetividad no personal y una comunidad no identitaria)” (FFI2009-08557) y “Un futuro con escaso porvenir” (FFI2012-30644) financiados también por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

la filosofía comprometida con el presente. Nunca podré agradecerles suficientemente el modo en que sus clases cambiaron mi vida. Quisiera pensar que, de algún modo, este trabajo es heredero de sus inquietudes y su compromiso con el pensamiento crítico fuera y dentro de las aulas. La importancia de la pregunta por la historia y su relevancia para la reflexión política que no ha dejado de acompañar el trabajo filosófico de Manuel Cruz y el desafío por pensar la transformación política desde la pregunta por la vida que acompaña el trabajo filosófico de Santiago López Petit constituyen la nervadura de este trabajo. Así mismo, quisiera mencionar el impacto que las clases de Miguel Morey tuvieron en mi formación filosófica. A él le debo no solo el “acontecimiento” que supuso para mí el encuentro con el pensamiento de Michel Foucault, sino también el modo que tomaba cuerpo en sus palabras esa fascinante noción de experiencia que situaba en el centro de su reflexión.

En el marco del franqueamiento del espacio universitario debo agradecer especialmente a Santiago López Petit y a todos los compañeros de *Espai en Blanc* la obstinada apuesta por hacer del pensamiento un espacio de lucha política y de experiencia de vida compartida. Gracias a Marina, Wenceslao, Sheila, Laia, Jonathan, Pepe, Fernando, Kike, Jordi, Kathy, Joan, Eduard, Ekhi, David y tantos otros cómplices que han compartido y fortalecido esa apuesta y esa inquietud. David muy especialmente ha sido, durante todos estos años, compañero de andanzas en esa maravillosa y extraña experiencia del pensar con otros.

En segundo lugar, este trabajo no habría sido posible sin las interminables conversaciones con los amigos de *El Patio*, en una extraordinaria experiencia de aprendizaje compartido. Junto a ellos, pensamiento y vida se han imbricado hasta el punto de hacerse indiscernibles. Y aquí de nuevo gracias a David y Ekhi, Jose Luís, Juan del Cristo y muy especialmente a Ana y Edgar, cuya generosidad y entrega sin límites no podría reflejar en estas líneas.

En tercer lugar, quisiera agradecer el inesperado encuentro y apertura de mundos que ha supuesto para mí hallar en Bau un marco de investigación como el de *Objetologías*. Gracias a Jaron, Josian, David, Carla y muy especialmente a Jara, Blanca y Ramón por hacer de esa eclosión de mundos un espacio de aprendizaje permanente que ha tenido su impronta en este trabajo.

Por último, dar las gracias al *No-Grupo* por hacer de mi breve estancia en Madrid un período inolvidable donde, de nuevo, pensamiento, vida y política se entrelazaron. Gracias Amador, Carol, Aye, Miguel, Carlos, Marta, Rodri, Patri, Álvaro, David, Pepe, Kiara e Irati, por la fuerza con que todos y cada uno de vosotros encarnáis un particular modo de creer en el mundo.

Quisiera finalizar agradeciendo el acompañamiento y el apoyo que, a nivel personal, me ha brindado esa gran familia de amigos que tengo la inmensa suerte de tener en mi vida. A las que me acompañáis desde la niñez siendo testigos y cómplices de mi vida y a todos los que os habéis ido quedando a mi lado en esos encuentros siempre inesperados que forjan una nueva amistad, gracias. Quisiera nombrar, sin embargo, por su especial apoyo y acompañamiento en este trabajo en múltiples sentidos a Esther, David, Max, Patricia, Gloria e Irene. A título personal, mi agradecimiento también a Francine por la ayuda brindada y a Homeira por su generosa hospitalidad.

Por último, quisiera dar las gracias a mi familia. A Víctor, por su inestimable ayuda en la recta final de este trabajo pero, sobre todo, a mi madre y mi hermana por estar siempre a mi lado en esos momentos de una tesis doctoral que tan solo los más cercanos comparten. Sin su fe incondicional y su apoyo, este trabajo no habría sido posible. Para finalizar, quisiera dedicar mi último agradecimiento a mi padre, a cuya memoria está dedicada esta tesis. Pese a no haber podido acompañar este devenir de mi vida, le debo la mejor de las virtudes que se pueden legar y sin la cual jamás hubiese emprendido esta investigación: la curiosidad.

## Abreviaturas

---

### Libros

- MMP *Maladie mentale et personnalité.* Paris: Presses Universitaires de France, 1954. Traducción: *Enfermedad mental y personalidad.* Traducción de Emma Kestelboim. Barcelona: Paidós, 1984.
- FD *Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique.* París: Plon, 1961.
- HL *Histoire de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Gallimard, 1972. Traducción: *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols.* Traducción de Juan José Utrilla. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- IAK *Introduction à l'Anthropologie de Kant.* París: Vrin, 2008. Traducción: *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático.* Traducción de Arien Dillon. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.
- MMPS *Maladie mentale et psychologie.* Paris: Quadrige/PUF, 2011.
- NC *Naissance de la Clinique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963. Traducción: *El Nacimiento de la clínica.* Traducción de Francisca Perujo. México D.F: Siglo Veintiuno, 2001.
- RR *Raymond Roussel.* París: Gallimard, 1963. Traducción: *Raymond Roussel.* Traducción de Patricio Canto. México D.F: Siglo Veintiuno, 2012.
- PC *Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines.* Paris: Gallimard, 1966. Traducción: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1968.
- AS *L'Archéologie du savoir.* Paris: Gallimard, 1969. Traducción: *La Arqueología del saber.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo Veintiuno, 2005.
- MPR *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon Frère. Un cas de parricide au XIX Siècle.* Paris: Gallimard-Julliard, 1973. Traducción: *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano.* Traducción de Joan Vinyoli. Barcelona: Tusquets, 1976.
- VC *Surveiller et punir. Naissance de la Prison.* Paris: Gallimard, 1975. Traducción: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo Veintiuno, 2008.
- HSI *La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I.* Paris: Gallimard, 1976. Traducción: *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de saber.* Traducción de Ulises Guinazú. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.
- HB *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 1978. Traducción: *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Traducción de Antonio Serrano. Madrid: Talasa, 2007.
- DF *Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille.* Paris : Gallimard/Julliard, 1982

HSII *L'Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II.* París: Gallimard, 1984. Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres.* Traducción de Martí Soler. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.

HSIII *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, Tome II.* París: Gallimard, 1984. Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí.* Traducción de Tomás Segovia. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.

### Principales cursos y conferencias

LGE *La grande étrangère : A propos de littérature.* Paris: EHESS, 2013. Traducciones: *La gran extranjera: Para pensar la literatura.* Traducción de Horacio Pons Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015; *De lenguaje y literatura.* Traducción de Isidro Herrera. Barcelona: Paidós, 1996.

OD *L'ordre du discours.* Paris: Gallimard, 1971. Traducción: *El orden del discurso.* Traducción de Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets, 2008.

VS *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971).* Daniel Defert, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil/ Gallimard, 2011. Traducción: *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2012.

TIP *Théorie et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972).* Bernard E. Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil/ Gallimard, 2015.

SP *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973).* . Bernard E. Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 2013.

PP *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974).* . Jacques Lagrange, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 2003. Traducción: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.

LA *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975).* Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 1999. Traducción: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

DS *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976).* . Mauro Bertani, Alessandro Fontana y François Ewald, eds. Paris: Seuil/ Gallimard, 1997. Traducción: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2001.

STP *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, (1977-1978).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Paris: Seuil; Gallimard, 2004. Traducción: *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2006.

- NB *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, (1978-1979).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil; Gallimard, 2004. Traducción: *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.
- GV *Du gouvernement des vivants Cours au Collège de France (1979-1980).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 2012. Traducción: *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014.
- SV *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981).* . Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil; Gallimard, 2014.
- OHS *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980.* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2013
- MFDV *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981.* . Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, eds. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- HSU *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982).* Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.  
Traducción: *Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982).* Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2005.
- DVSM *Dire vrai sur soi-même.* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2017
- GSO *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983).* Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 2008. Traducción. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009.
- DV *Discours et vérité.* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2016. Traducción: *Discurso y verdad en la antigua Grecia.* Traducción de Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós/UAB, 2004.
- QC *Qu'est-ce que la critique ?* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2015. Traducción: « ¿Qué es la crítica ? [Crítica y Aufklärung] ». Traducción de Javier de la Higuera. *Daimon*, 11 (1995).
- CV *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984).* Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. Traducción: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires. FCE: 2011.
- DE1 *Dits et écrits I. 1954-1975.* Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.



- DE2 *Dits et écrits II. 1976-1988*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001. Traducciones :
- Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1999.
- Obras esenciales II. Estrategias del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona: Paidós, 1999.
- Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- De lenguaje y literatura*. Traducción de Isidro Herrera. Barcelona: Paidós, 1996.
- Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1980.
- Saber y verdad*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1985.
- ¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la Arqueología y su método*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Medicina e Historia. El pensamiento de Michel Foucault*. Organización Panamericana de la salud: Washington D. C., 1978.
- La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2000.
- La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Traducción Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La plata: Altamira,
- El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- El yo minimalista y otras conversaciones*. Traducción de Graciela Staps. Buenos Aires: La marca, 2003.
- La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Droit, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Traducido por Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Nota: Las citas de los libros y cursos impartidos se consignarán en la edición traducida al castellano excepto en los casos en que ésta no está disponible. Para los *Dits et Écrits*, en cambio, dada la dispersión de los textos traducidos, se ha optado por citar la compilación francesa. Ésta se consignará en la abreviatura indicando el volumen, seguido del número de orden asignado al texto en la misma junto al número de página (ej. DE1.1, 1).

## ÍNDICE

RESUMEN.....	15
RÉSUMÉ.....	16
INTRODUCCIÓN.....	17
Objetivos.....	21
METODOLOGÍA.....	22
APERTURA [1900-1950].....	35
Hegel y Husserl en París.....	36
Filosofía y Ciencias Humanas.....	50
EXPLORACIONES I [1952-1961].....	54
Locura y alienación.....	55
El desplazamiento trágico.....	60
Bataille y Lévi-Strauss.....	67
MARCO TEÓRICO I [1961-1963].....	73
Kant y la finitud.....	76
Nietzsche y lo trágico.....	80
La afirmación no-positiva.....	88
La experiencia tras “la muerte de Dios”.....	93
PROBLEMATIZACIONES I.....	96
METODOLOGÍA I.....	107
DESPLAZAMIENTOS I [1963-1966].....	114
PROBLEMATIZACIONES II.....	120
METODOLOGIA II.....	151
ONTOLOGÍA TRÁGICA.....	159
EXPLORACIONES II [1966-1968].....	164
Un pensamiento no-dialéctico.....	166
Más allá del estructuralismo.....	169
La pragmática del discurso.....	171
DESPLAZAMIENTOS II [1968-1970].....	178
HIBRIDACIONES [1970-1972].....	193
PROBLEMATIZACIONES III.....	204
METODOLOGÍA III.....	210
MODIFICACIONES I [1972-1975].....	213
El G.I.P y la formulación de las “relaciones de poder”.....	216
El abandono de Bataille y Lévi-Strauss.....	220
Más allá del poder como represión.....	223
Modificaciones retrospectivas.....	224
PROBLEMATIZACIONES IV.....	228
METODOLOGÍA IV.....	247
DESPLAZAMIENTOS II [1975-1977].....	253

La hipótesis biopolítica .....	254
Hacia una perspectiva no jurídica del poder .....	257
La filosofía partisana.....	263
PROBLEMATIZACIONES V .....	269
HIBRIDACIONES II [1977-1980] .....	295
La lógica estratégica .....	303
Analítica del poder .....	309
De la resistencia al coraje.....	317
La pregunta por la Revolución .....	320
El presente como temporalidad abierta .....	327
La voluntad de inservidumbre .....	331
PROBLEMATIZACIONES VI .....	338
METODOLOGÍA V .....	374
MODIFICACIONES II [1980-1982] .....	379
Del saber a la verdad, del poder a la gubernamentalidad.....	383
La cuestión del <i>ethos</i> como práctica.....	389
La filosofía como práctica de verdad.....	393
PROBLEMATIZACIONES VII.....	395
MODIFICACIONES III [1982-1984].....	427
La verdad .....	431
La filosofía como crítica .....	438
Una genealogía de la ética.....	443
PROBLEMATIZACIONES VIII.....	451
METODOLOGÍA VI.....	479
ONTOLOGÍA HISTÓRICA.....	484
CONCLUSIÓN: ÊTRE AUTREMENT.....	513
La finitud ontológica .....	519
Ontología trágica y ontología histórica: dos modos de pensar la finitud.....	521
Salir del horizonte antropológico.....	523
El coraje de la verdad .....	525
CONCLUSION : ÊTRE AUTREMENT .....	529
BIBLIOGRAFÍA.....	545
ANEXO .....	558

## RESUMEN

El presente trabajo de investigación efectúa una lectura de Foucault tomando como eje la pregunta por la transformación en su dimensión filosófica, histórica y política. Partiendo de la intuición de que esa problemática se dirime en el seno de la dimensión ontológica del trabajo foucaultiano, hemos efectuado una lectura *in extenso* del “archivo Foucault” tratando de aprehenderlo de modo transversal. Una intensa labor editorial ha culminado, en los últimos años, la publicación de los cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*, así como de los principales cursos y conferencias dictados en otras instituciones. Así, puede decirse que tenemos a nuestra disposición la mayor parte de los materiales que acompañan su intensa labor de investigación. Una lectura secuencial de los mismos permite problematizar las periodizaciones que, en virtud de la lectura de sus libros, caracterizaban una escansión temática (el saber, el poder, el sujeto) o metodológica (arqueológica y genealógica). Atender a los distintos niveles que pueden trazarse en el seno de los mismos (teórico, metodológico, problemático y ontológico) nos ha permitido dar cuenta de hasta qué punto las modificaciones que caracterizan esa labor de investigación impiden escansiones excesivamente rígidas en tanto que describen, más bien, una permanente reconsideración de los propios utillajes teóricos y metodológicos en virtud de ámbitos de estudio que vuelven permanentemente sobre sí mismos para abordarse desde ópticas y aproximaciones distintas.

En segundo lugar, la pregunta por la transformación nos permite dar cuenta de cómo la inquietud de esa labor de investigación puede aprehenderse a partir de la tentativa de pensar las transformaciones históricas fuera del marco de la dialéctica hegeliana y explorar, a partir de ahí, las posibilidades transformadoras del pensamiento crítico y la acción política. La *ontología histórica* permite caracterizar cómo fuera de una “lógica dialéctica” que, en palabras de Foucault, puede definirse como la lógica de la homogenización de lo contradictorio, la “lógica estratégica” que despliega en sus análisis permite hacer inteligibles las transformaciones históricas en virtud de la conexión de lo heterogéneo. En el seno de esa aproximación, la *ontología histórica* delineará distintos niveles de análisis: el nivel de las prácticas y las tecnologías; las matrices de comportamiento, regímenes de verdad y prácticas de sí que las articulan; y las formas de experiencia que, de modo correlacional, trazan esos tres ejes. Formas de experiencia en permanente creación y destrucción en el seno de unas relaciones estratégicas, históricamente situadas, que las “hacen ser” de un modo determinado. La *ontología histórica* se constituye, así, como una ontología de la finitud que permite aprehender el permanente juego de formación y transformación de esas experiencias en un dinamismo que, fuera de los parámetros de la antropología y de las filosofías de la historia, hace inteligibles esas transformaciones históricas como un proceso sin sujeto ni teleología. Ahora bien, ese diagnóstico, lejos de relegar toda acción política a una suerte de impotencia constitutiva, permite redefinirla en el seno de un *coraje de la verdad* que, una y otra vez, inscribe la alteridad en la historia al nombrar bajo qué condiciones situadas, la vida que conforman esas relaciones estratégicas atenta contra la posibilidad de que ésta pueda constituirse como una verdadera vida. La crítica del presente puede definirse así, como una acción de apertura permanente en el seno de una historia sin fin ni finalidad que, una y otra vez, permite el franqueamiento de las formas históricas que nos constituyen. Y es el coraje de enunciar las condiciones materiales e históricamente situadas del mundo que las “hace Ser” de ese modo, lo que inscribe la alteración posible de ese modo de ser del mundo.

## RÉSUMÉ

Le travail qui est présenté ici propose une lecture de Foucault qui s'articule autour de la question de la transformation dans sa dimension philosophique, historique et politique. En prenant comme point de départ l'intuition selon laquelle cette problématique se règle au sein d'une dimension ontologique du travail foucauldien, nous avons effectué une lecture *in extenso* de « l'archive Foucault » en essayant de l'appréhender d'une façon transversale. Les contributions de notre recherche se déploient, à partir de là, à un double niveau. À un premier niveau, la production éditoriale a été intense au cours de ces dernières années avec la publication des cours donnés par Foucault au Collège de France, et aussi avec la publication des principaux cours et conférences impartis dans d'autres institutions. Ainsi, nous pouvons dire que nous disposons pour la première fois de la plupart des matériaux qui accompagnent son intense travail de recherche. Une lecture séquentielle de ceux-ci nous permet de problématiser la périodisation qui, d'après la lecture de ses livres, proposait une division thématique (le savoir, le pouvoir, le sujet) ou bien méthodologique (archéologique et généalogique). En effet, une lecture de ces matériaux à partir des différents niveaux que l'on peut y établir (théorique, méthodologique, problématique et ontologique) nous a permis de rendre compte jusqu'à quel point les modifications qui caractérisent ce travail de recherche empêchent les divisions excessivement rigides, et ceci dans la mesure où elles décrivent plutôt une reconsidération permanente des outillages théoriques et méthodologiques en vertu de domaines d'étude qui reviennent constamment sur eux-mêmes pour s'aborder à partir d'optiques et approches différentes.

À un deuxième niveau, la question de la transformation nous permet de rendre compte de la façon dont l'objet de cette recherche peut être appréhendé à partir des transformations de la pensée critique et de l'action politique. L'*ontologie historique* permet de caractériser comment, en dehors d'une « logique dialectique » qui, en suivant Foucault, peut être définie comme la logique de l'homogénéisation du contradictoire, la « logique stratégique » qu'il développe dans ses analyses permet de rendre les transformations historiques intelligibles en vertu de la connexion de l'hétérogène. Au sein de cette approche, l'*ontologie historique* établit plusieurs niveaux d'analyse: le niveau des pratiques et des technologies ; les matrices du comportement, les régimes de vérité et les pratiques de soi qui les articulent ; et les formes d'expérience qui, sous un mode corrélationnel, tracent ces trois axes. Des formes d'expérience en création et destruction permanente au sein des rapports stratégiques, historiquement inscrites, qui les « font être » d'un mode précis. L'*ontologie historique* se constitue donc comme une ontologie de la finitude qui permet d'appréhender le jeu permanent de formation et transformation de ces expériences dans un dynamisme qui, en dehors des paramètres de l'anthropologie et des philosophies de l'histoire, rend ces transformations historiques intelligibles, comme un processus sans sujet ni téléologie. Or, ce diagnostic, loin d'abandonner toute action politique à une sorte d'impuissance constitutive, permet de la redéfinir au sein d'un « courage de la vérité » qui, à plusieurs reprises, inscrit l'altérité dans l'histoire en signalant sous quelles conditions la vie que configurent ces rapports stratégiques mine la possibilité qu'elle puisse se constituer comme une vraie vie. La critique du présent peut se définir ainsi comme une action d'ouverture permanente au sein d'une histoire sans fin et sans finalité qui permet, constamment, l'affranchissement des formes historiques qui nous constituent. Et c'est donc le courage d'énoncer les conditions matérielles et historiquement inscrites du monde qui les « fait Être » de cette façon ce qui inscrit précisément l'altération possible de ce mode d'être du monde.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación se iniciaba en el marco de la explosión de esa burbuja de bienestar ficticio anclado en el crédito que había marcado el inicio del siglo XXI. La caída de *Lehman Brothers* situaba la crisis en el centro de todas las políticas, de todos los discursos, de todas las conversaciones. La crisis se relataba como una suerte de infortunio, de maldición, de olvido de los dioses, apareciendo de la nada con carácter inexorable. Todos los análisis políticos efectuados desde finales de los años 80, todos los avisos, todas las protestas contra las consecuencias de unas políticas neoliberales que, habiendo devastado Latinoamérica en los albores del cambio de siglo, no dejaban de extenderse a otras zonas del planeta, habían sido absolutamente ignoradas. Una verdad que había sido expresada a gritos durante más de una década se descubría absolutamente impotente. Por tanto, la pregunta por la potencia transformadora de la crítica y la acción política volvía a ser acuciante.

Si la izquierda había definido durante más de un siglo el espacio de una política transformadora, ¿cómo rebasar los límites de la impotencia política de la izquierda en un momento en que su crisis era palmaria sin renunciar a la transformación social? Los movimientos anti-globalización marcaron, en relación a esas políticas, un ciclo de luchas que acompañaban el cambio de siglo. Sin embargo, la fuerza de la represión y el asesinato de Giuliani en 2001 levantaron los muros invisibles de las nuevas fronteras geopolíticas. Los atentados terroristas a las torres gemelas en 2001 y la invasión de Irak, resucitaron el imaginario del siglo XX de un mundo dividido en “ejes” y pronto la lucha contra el terrorismo organizaría a su alrededor un intenso control de la población orquestado en términos de seguridad, miedo, terror, defensa y protección. Desde ese marco histórico, la pregunta por la transformación cobra una renovada centralidad. Si el horizonte de toda crítica política es la transformación del mundo en que vivimos, más allá del imaginario de la constitución de una sociedad sin clases, cuando hablamos de esa transformación social desde el escenario de una crisis del marxismo ¿qué queremos decir exactamente? ¿Se trata simplemente de definir el horizonte de los valores con que construir una sociedad más justa, más igualitaria, más solidaria, más libre? ¿Podemos pensar una transformación del modo de producción capitalista que no sea la de una apropiación colectiva de los medios de producción? ¿No sería necesario regresar de nuevo a la pregunta por los procesos de transformación histórica y cómo se producen?

Mientras nos preguntábamos todo esto, un nuevo ciclo de movilizaciones atravesaba el planeta. El 5 de Mayo de 2010, se convocaba la primera huelga general en Grecia, que abriría una larga cadena de protestas ciudadanas contra las medidas de austeridad impuestas por la Unión Europea. El 17 de diciembre de 2010, Mohamed Bouazizi, un joven de 26 años, se quemaba a lo bonzo en Túnez, desatando una ola de protestas en el país. El 25 de enero de 2011, en Egipto, los ciudadanos tomaban la plaza Tahrir. El 12 de marzo, se convocaba en Portugal una manifestación bajo el lema *Geração à rasca*, que congregaría a miles de personas. El 15 de Mayo, otra manifestación en España convocada por la plataforma *DemocraciaRealYa* desborda las calles de todo el país. Esa misma noche 40 personas decidían acampar en la Puerta del Sol de Madrid tras la manifestación. El intento de desalojarles generaría un efecto oleada de ocupación masiva de las plazas de toda España abriendo lo que sería etiquetado por los medios de comunicación como el *Movimiento 15M*. El 17 de septiembre, se ocupaba, en pleno distrito financiero de Nueva York el Zuccotti Park,

desatando otra oleada de ocupaciones y protestas en diferentes zonas de Estados Unidos que daba inicio al movimiento *Occupy wall street*. El 28 de mayo de 2013, un grupo de ecologistas se manifestaban en Turquía para que el Parque Taksim Gezi no se convirtiese en un centro comercial. Las represiones policiales provocarían todo un movimiento protesta por todo el país. El 6 de junio, la protesta por la subida del precio del transporte público generó en Brasil el mismo efecto. El 14 de junio, el gobierno búlgaro nombra Delyan Peevski jefe de la Agencia Nacional de Seguridad desatando una masiva protesta ciudadana que se sostendría durante meses. En marzo de 2015, la propuesta de reforma laboral impulsada por el gobierno socialista francés levanta una oleada de manifestaciones y protestas tras las cuales dará comienzo el movimiento *Nuit Debut*, que ocupará noche tras noche la plaza de la República durante meses, replicándose en otras plazas en toda Francia. Si bien todas esas protestas se desatan de modo idiosincrático por detonantes situados y locales, todas tienen en común la inmanencia de su despliegue, en tanto que se accionan como reacción a determinadas coyunturas; la réplica de los movimientos y la expansión espacial de los mismos, donde un epicentro desata la expansión de las protestas de manera distribuida y la ausencia de siglas partidistas en el origen de todos estos movimientos. Por otro lado, el gesto de irrupción es un gesto a la vez de límite y desbordamiento político. La movilización respondía a una suerte de sensación de haber llegado a un umbral de lo intolerable a la vez que la voz que se organizaba sí clamaba positivamente más libertad, más democracia.

La pregunta por la transformación toma, pues, un carácter absolutamente contemporáneo. ¿Cuál es el alcance transformador de todo ese conjunto de protestas? ¿En qué dimensión de transformación deben leerse? ¿Constituyen el rebasamiento de la dicotomía con que Rosa Luxemburgo clausuraba toda política transformadora: revolución o reforma? ¿Permiten esas luchas abrir el imperativo revolucionario con que los siglos XIX y XX habían identificado la cuestión de la transformación? Y si es así ¿cómo pensar políticamente esa transformación sin revolución? Esas son las cuestiones en que se inscribe el inicio de nuestra investigación. Si bien nuestro objetivo no es dar respuesta a la coyuntura concreta de nuestras luchas y nuestro escenario político, sí tiene como objetivo poner en el centro la pregunta por la transformación que, de algún modo, las atraviesa. Por tanto, quizás sea necesario, de entrada, trazar un sucinto mapa de los modos en que esa cuestión de la transformación ha sido concebida en nuestra historia reciente.

### **“Transformar el mundo”, dijo Marx...**

Durante la primera mitad del siglo XX se trazan dos modos de concebir y experimentar la transformación que, aún efectuando buena parte de su recorrido en paralelo, no dejarán de encontrarse. Por un lado, la cuestión política de la transformación que, de la mano del marxismo, se despliega en el terreno *económico-político* en términos de lucha de clases. Ésta se definía como el fin de la explotación del hombre por el hombre y la construcción de una organización social basada en el: “¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus

necesidades!”<sup>1</sup> Cuando Marx acometió la tarea de poner a Hegel “boca abajo”<sup>2</sup> lo hizo desplazando el carácter negador de lo dado del espíritu hegeliano a una antropología que situaba el trabajo humano en el centro de esa acción transformadora. El trabajo era aquello que hacía del hombre un ser capaz de modificar sus propias condiciones, de no estar a expensas del orden de naturaleza y forjar materialmente sus condiciones de vida. Sin embargo, al desplegar esa noción de trabajo en el marco de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ese potencial transformador de la acción humana se concibió, primordialmente, en el marco del orden económico. El horizonte político de una sociedad sin clases marcaba ese “otro mundo” al que dirigirse. La política transformadora del XIX era una política revolucionaria que entendía la revolución como el acto de posesión de un poder que, en manos de una oligarquía, debía ser retomado. Si las revoluciones burguesas marcaron ese gesto de reapropiación de la soberanía por parte de la nación, las revoluciones obreras propugnarían el mismo gesto en nombre del proletariado. El marxismo había establecido un modelo teórico basado en la premisa de que, atendiendo a los desarrollos y dinámicas de las fuerzas productivas, pueden hacerse inteligibles las transformaciones histórico-políticas. Esta premisa, como es sabido, llevó al paroxismo la teoría de la base-superestructura que permitía derivar de los fenómenos económicos cualquier fenómeno epistemológico o cultural. Muchos teóricos trataron de poner freno, desde dentro del marxismo, a la banalización de los esquemas simplistas de una lógica de la transformación histórica que parecían solucionar todo desde esa reducción de la complejidad de los fenómenos sociales. Se abría ya en este punto todo un abanico de discusiones teóricas cuyo nudo de problematización se sitúa en el modo en que se conceptualice la transformación histórica y cómo, en función de ello, la historia nos devuelve diferentes perspectivas del presente y de los procesos en él abiertos.

Sin embargo, de modo paralelo a esas luchas, se producía en la Europa de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, otra suerte de movimiento que se vehiculaba a través una revolución cultural un tanto difícil de caracterizar. El cruce de los distintos modos de impugnación del orden y la exploración de distintos modos de combatirlo va a marcar las formas que toma esa rebelión cultural. Si las aprehendemos de modo global, apuntan a la permanente subversión a cualquier aviso de cosificación, objetivación, alienación - se le han dado muchos nombres- de la experiencia. Parece que por doquier se reivindica, frente a esa tecnificación, el sentido, la existencia, la vida, la expresión... esas otras condiciones espirituales, creativas, simbólicas, y tantos otros etcéteras, de lo humano. Una suerte de revolución estética, desde los simbolistas a las primeras vanguardias, se suma a un combate filosófico que, sea por el lado de la fenomenología, del vitalismo o del existencialismo, no dejaría de confrontar el espectro de esa reducción. Así pues, en respuesta a ese cercamiento,

---

<sup>1</sup> Marx, *Crítica del programa de Gotha*: “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora, de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas. Tomo III*. (Moscu: Progreso, 1980), 6.

<sup>2</sup> Marx, Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I- Tomo I*, trad. Vicente Romano (Madrid: Akal, 2007), 30.



a ese cierre que impone un determinado modo de sujeto de conocimiento, de constitución objetiva del mundo y de la experiencia, vemos aparecer de modo disperso, heterogéneo y difuso, todo un conjunto de movimientos que se darán, a su vez, horizontes distintos. Pese a las diferencias teóricas y conceptuales que separan ámbitos, estrategias y disciplinas, una suerte de hilo rojo las atraviesa.

Esos dos ejes no van a dejar de enredarse a lo largo de todo el siglo XX, entre la revolución cultural, estética, filosófica, va a trazarse una y otra vez con la batalla económico-política librada por el marxismo, dentro y fuera de él. En un contexto de intensa politización, con una generación entregada a la guerra con apenas veinte años y una revolución materializada en Rusia, todas esas ansias de vida van a trabarse con las ansias de revolución. Toda una generación va a tratar de hibridar un espacio común a esas reivindicaciones. Así pues, la réplica a la 11 tesis sobre Feuerbach será formulada en voz de Éluard cuando en el Congreso Internacional de Escritores por la Defensa de la Cultura, pronunciará en su discurso: “Transformemos el mundo”, dijo Marx; “cambemos la vida”, dijo Rimbaud. Para nosotros, esas dos consignas se funden en una”.<sup>3</sup>

A lo largo de todo el siglo XX el marxismo no dejará de componerse con otras corrientes que amplían o extienden ese imaginario de los ámbitos de transformación: marxismo y vanguardia, marxismo y psicoanálisis, marxismo y fenomenología... Sin embargo, la carga transformadora de todas esas hibridaciones seguiría apoyándose, de un modo u otro, en el horizonte emancipador impulsado por el marxismo. Era éste el que situaba la pregunta por la transformación histórica bajo la premisa en que ésta acontece a partir de un permanente juego de desbordamiento de las fuerzas productivas y su organización en distintos modos de producción. Y dando aún un paso atrás, la dinámica de esa transformación histórica era pensable a partir del marco conceptual propiciado por la dialéctica hegeliana. Al fin y al cabo, era la dialéctica la que dotaba al marxismo de la mirada que permitía hacer inteligible la historia como una realidad en transformación. Por tanto, cualquier pensamiento político transformador que quisiera pensar desde esa encrucijada debía primero confrontar la cuestión de cómo pensar la transformación de lo real más allá de la dialéctica hegeliana.

La Rusia estalinista empezará a constituir, sin embargo, el negativo incómodo de esas aspiraciones revolucionarias a partir de los años 50. Una verdad ingrata ante la cual cabían cinco opciones: negarla, justificarla, criticarla preservando el marxismo situándola en los límites de lo históricamente contingente y fallido, repensar el marxismo de modo profundo o bien confrontar una crítica del mismo. Los pensadores de la segunda mitad del siglo XX van a situarse en esa encrucijada. A partir de esa descripción podemos ubicar cuál es el espacio en que se sitúa el trabajo de Foucault y muchos de sus contemporáneos y cuál va a ser nuestro modo de interrogarlo. Nuestro punto de partida es afirmar que, así como la generación anterior había tratado más bien de componer el marxismo con otras corrientes, el desafío de la generación de pensadores de la segunda mitad de siglo, será la de pensar desde la crisis del marxismo. Pero confrontar ese problema de raíz comporta resituar la discusión no respecto a Marx, sino respecto a Hegel. Es la dialéctica hegeliana en tanto que un pensamiento de lo real en movimiento y transformación de la que Marx extrae los utilajes

---

<sup>3</sup> André Breton. *Manifiestos del surrealismo*, trad. Andrés Bosch (Madrid: Guadarrama, 1969), 269.

de una crítica social y política que se quiere a su vez transformadora de lo real. Por tanto, si bien Hegel es para la historia de la filosofía el pensamiento límite capaz de subsumir la totalidad en el seno de un movimiento especulativo, es también el pensador de la transformación.

## Objetivos

El desafío a confrontar es el siguiente: ¿cómo salir del movimiento de la dialéctica sin renunciar a pensar una realidad en transformación? La tentativa althusseriana de reformular el marxismo a partir del estructuralismo o la tentativa negriana de efectuar una lectura desde Spinoza responderían a esa voluntad de explorar la posibilidad de un “marxismo sin dialéctica”<sup>4</sup>. Sin embargo, situada en el seno de una confrontación frontal con Hegel, la respuesta a esta pregunta que más fortuna ha tenido sería, sin duda, la de Deleuze. *Diferencia y repetición* supone la gran tentativa de confrontación y respuesta a esa cuestión. Ante la pregunta de cómo salir de Hegel, su respuesta va a ser: con Spinoza. Deleuze resolvería la cuestión de ese “salir de Hegel” sustituyendo la dialéctica de lo Mismo y lo Otro por una ontología pluralista de raigambre spinozista que afirmará lo Múltiple y la Diferencia. Se trataba de desafiar al ser como Uno ontológicamente identitario mostrando que lo real se despliega desde una multiplicidad de la diferencia siempre proliferante. Lo negativo quedaría así impugnado por una perspectiva ontológica que se afirma de modo plenamente positivo. Una respuesta que, como señalábamos, ha tenido tal éxito que, hasta cierto punto, ha generado una suerte de ilusión retrospectiva de la historia de la Filosofía de modo que ésta quedaría escandida en una dicotomía que consistiría en una suerte de elección fundamental: Hegel o Spinoza.<sup>5</sup> A un lado, el pensamiento frankfurtiano y el postmarxismo; a otro, Deleuze y, más recientemente, algunas formulaciones posthumanistas.

Nuestro trabajo de investigación trata de abordar a la cuestión ontológica de la transformación a partir de la respuesta de Foucault a esa encrucijada. Respuesta que, sin embargo, no es asimilable a las direcciones que han tomado algunos pensadores contemporáneos, sea la de aquellos que han partido de algunas nociones foucaultianas para llevarlas en otra dirección (como Agamben, Esposito o Rancière) o aquellos pensadores que han desarrollado su trabajo tratando de pensar una ontología más allá de esa dicotomía (como Badiou o Nancy). Lejos de una discusión con esas formulaciones posteriores, nuestro trabajo trata de situar a Foucault en relación al pensamiento que le era contemporáneo. Como intentaremos mostrar, Foucault no deja reformular y repensar sus propias exploraciones teóricas ante ese problema.

---

<sup>4</sup> César Altamira, *Los marxismos del nuevo siglo*. (Buenos Aires: Biblos, 2006).

<sup>5</sup> Esa adversativa da título a un libro de Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*. La estrategia de Macherey será, por el contrario, problematizar la radicalidad de esa contraposición a partir de la lectura hegeliana de Spinoza. Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza*, trad. María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006).

## METODOLOGÍA

¿No podríamos encarar los 'formantes' de una obra? ¿Ligados por cierto a la organización del universo sonoro propio de esa obra pero independientes de ella? Nada menos semejante al 'tema puesto que el tema consiste en particularidades ya integradas; sin embargo, este formante - particularidades no integradas- sería responsable de la fisonomía de la obra, de su carácter único.

Queremos solamente sugerir por el momento una obra musical donde esta división en movimientos homogéneos sea abandonada en beneficio de una repartición no homogénea de los desarrollos. Reclamemos para la música el derecho al paréntesis y a la cursiva...; una noción de tiempo discontinuo gracias a estructuras entrecruzadas en lugar de permanecer clausuradas y estancadas; en fin una especie de desarrollo en el cual el circuito cerrado no sea la única solución a encarar.

Deseamos que la obra musical no sea esta serie de compartimentos que se deben visitar sin remedio uno después del otro; tratamos de pensarla como un dominio donde, en cierto modo, pueda elegirse su propia dirección.

¿Utopías? Déjesenos hacer... apenas el tiempo de pulverizar ciertos hábitos ya viejos.

Pierre Boulez, "Búsquedas actuales", *Hacia una estética musical*

El corpus textual que abarca los treinta años de trabajo intelectual de Foucault constituye un heterogéneo y extenso conjunto de materiales. A sus catorce libros (teniendo en cuenta tanto las obras teóricas como otros materiales publicados por él) es necesario añadir las transcripciones de los trece cursos dictados en el *Collège de France* - más los dictados en distintas universidades europeas y americanas- así como los numerosos artículos, debates, coloquios y conferencias en que participó. Un profuso conjunto donde el registro de la palabra viva se cruza con el registro estilístico de la escritura. Un corpus, que, por otro lado, no ha dejado de ampliarse con nuevas publicaciones inéditas desde la muerte del autor. La mayoría de artículos, coloquios, debates y entrevistas fueron compilados y editados en 1994 por Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange constituyendo un primer momento de impacto en los modos y formas de abordar el trabajo foucaultiano. Acompañando nuestra investigación se ha producido un segundo momento similar al completarse en 2015 - con *Théories et institutions pénales* - la publicación de los cursos impartidos en el *Collège de France* iniciada en 1999 con *Les anormaux*. Una rigurosa tarea editorial liderada por François Ewald y Alessandro Fontana contando con la colaboración de Daniel Defert y Jacques Lagrange, Bernard E. Harcourt, Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, Mauro Bertani, Michel Senellart y Frédéric Gros. Por otro lado, los últimos años han sido publicados también diversos cursos y conferencias dictados en Estados Unidos gracias al trabajo de edición de Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, así como el curso

de *Mal faire, dire vrai* dictado en Louvain en 1983, editado por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt<sup>6</sup>.

Esa profusa cantidad de materiales es también indicativa de la atención que, de modo contemporáneo, suscitaban las investigaciones de Foucault. Tanto es así que las primeras tentativas de dar cuenta de ellas de modo conjunto fueron acometidas ya por algunos lectores –curiosamente no francófonos– antes de su muerte. Cabe señalar así los trabajos pioneros de Alan Sheridan (1980), Roberto Machado (1981), Charles Lemert, Garth Gillian, Hubert Dreyfuss y Paul Rabinow (1982) o Miguel Morey (1983). De esas lecturas parten las primeras propuestas de organización del profuso material foucaultiano a partir de criterios metodológicos o problemáticos. Esas primeras clasificaciones marcaron el inicio de una periodización, ahora clásica, que Raffnsøe, Gudmand-Høyer y Sørensen Thaning<sup>7</sup> sintetizan en cuatro momentos: una especie de “proto-fase”, de 1954 a 1961 que comprendería *Enfermedad mental y personalidad* y su reescritura como *Enfermedad mental y psicología*; una segunda fase “romántica” entre 1961 y 1963 que comprendería *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*; una tercera fase, entre 1963 y 1971 donde se abordarían cuestiones en torno a lenguaje y estructura; una cuarta fase, entre 1971 y 1978 que agruparía las investigaciones en torno a poder y sociedad; y, por último, una última fase que comprendería el período entre 1978 y 1984 cuyo centro giraría en torno a la ética y subjetividad. En el marco de estos periodos la segunda y la tercera corresponderían a la arqueología y la cuarta y la quinta a la genealogía.

A lo largo de los ya más de treinta años de esas primeras aproximaciones, varias generaciones de lectores han acometido la tarea de ir resituando y completando esas lecturas a medida que el material disponible se iba acrecentando. De ese modo, numerosos autores contemporáneos han señalado la necesidad de analizar los cambios teóricos, metodológicos o temáticos de Foucault no tanto desde una mirada secuencial como desde sus imbricaciones continuas. Si bien nuestro trabajo aspira a dar cuenta del modo en que, desde Foucault, cabe pensar la cuestión de la transformación ésta ha cobrado, a lo largo del mismo, distintos niveles de análisis entre los que cabe situar las transformaciones del propio pensamiento foucaultiano. De hecho, como veremos, una y otra están profundamente ligadas en tanto que tan solo analizando esas transformaciones en el seno de sus investigaciones podremos aprehender la dimensión ontológica de esa transformación que da título a nuestra investigación.

Una de las primeras dificultades a confrontar en la investigación era, sin embargo, de qué modo cabía abordar la lectura de todos esos materiales heterogéneos y difusos, qué estatuto o jerarquización cabía darles. ¿Constituye todo ese conjunto heterogéneo una Obra? ¿Debían considerarse en un rango distinto los libros publicados por el propio Foucault en tanto que vehiculaban la decisión de criba y organización de determinadas investigaciones? ¿O la multiplicidad de cursos, conferencias o entrevistas que los acompañan pueden leerse, respecto a los mismos, de modo indistinto? La intensa problematización de las categorías de Autor y Obra que el propio Foucault había efectuado en los años setenta constituían una

---

<sup>6</sup> La *Biblioteca Nacional de Francia* adquirió en 2014 una gran cantidad de material de archivo (un total de 117 cajas) aún en proceso de clasificación. BnF, Archives et manuscrits. « NAF 28730. Fonds Michel Foucault ». Consultado el 10 de abril de 2017. <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s>.

<sup>7</sup> Raffnsøe, S., Gudmand-Høyer, M., Sørensen Thaning M. *Michel Foucault : A Research Companion*. (Basingstoke; New York : Palgrave Macmillan, 2016), 58.

alerta en tanto que señalaban hasta qué punto una y otra categorías operan como prácticas de nuestros discursos disciplinarios. Así, en la célebre conferencia titulada “¿Qué es un autor?” dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, Foucault señalaba:

Mais en fait, ce qui dans l'individu est désigné comme auteur (ou ce qui fait d'un individu un auteur) n'est que la projection, dans des termes toujours plus ou moins psychologisants, du traitement qu'on fait subir aux textes, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique. Toutes ces opérations varient selon les époques, et les types du discours.<sup>8</sup>

Foucault trataba de cuestionar cómo en el momento en que un discurso funciona bajo el régimen de la autoría entra en un determinado modo de recepción y genera unos determinados efectos. La forma en que nos relacionamos con las categorías de Autor y Obra responde a un cierto tipo de prácticas de lectura y relación con el discurso. Por un lado, se proyecta sobre un conjunto de textos una suerte de unidad de modo que cualquiera de los textos escritos por un *autor* sería susceptible de ser reintegrado en un sentido conjunto. Por otro lado, la firma del Autor imprime una marca de identidad en los textos que la consignan de modo que todo lo escrito por un autor es susceptible de ser convocado, no solo como indicador de su pensamiento - concebido también de modo global y unitario- sino citado como una palabra cuyo valor intrínseco es supuesto. Se trata de dar cuenta de cómo son determinadas prácticas de lectura y exégesis, comúnmente puestas en funcionamiento sin explicitarlas, transmitidas por imitación de otras prácticas más que expuestas de manera consciente, lo que hace del trabajo de lectura de un Autor y una Obra una unidad. Cómo el Autor, una vez instituido como tal, funciona como una palabra que imprime a lo que dice un cierto valor asimétrico respecto a cualquier otra al tiempo que es clasificada en una determinada posición que predispondrá la recepción ya tipificada de cualquier enunciación futura. En 1980, Foucault llevaba a la práctica esa crítica acordando con *Le Monde* una entrevista que sería publicada sin su nombre donde proponía de modo provocador que, durante un año, los libros se publicasen sin el nombre de un autor:

Je proposerai un jeu: celui de l'«année sans nom». Pendant un an, on éditerait des livres sans nom d'auteur. Les critiques devraient se débrouiller avec une production entièrement anonyme. Mais, j'y songe, peut-être n'auraient-ils rien à dire: tous les auteurs attendraient l'année suivante pour publier leurs livres...<sup>9</sup>

Ahora bien, si en el seno de las prácticas académicas o de la recepción crítica el funcionamiento de Autor-Obra se organiza bajo ese principio de identidad y unidad, su desbordamiento en otros espacios conlleva otros problemas. Foucault señalaba en 1983, cómo tratar de salir de un espacio de recepción académica poniendo en juego el propio discurso fuera de sus límites y prácticas comporta entrar en otro modo de recepción y relación con los discursos. Así, la recepción mediática comporta que, si bien ese discurso desborda las paredes de las discusiones universitarias paga, por otro lado, el precio de inscribirse en una dinámica de simplificación, “slogанизación” y una dinámica de consumo de discursos y de novedad que no ha dejado de acelerarse. Problema, por tanto, del modo en

---

<sup>8</sup> DE1.69, 829.

<sup>9</sup> DE2.285, 923.

que el discurso filosófico funciona en una sociedad desde el punto de vista de la práctica discursiva: cómo se lee, cómo se reproduce, qué circuitos traza, qué efectos produce.

Quand on veut écrire quelque chose, où écrit-on, peut-on l'écrire? Finalement, il n'y a que dans les hebdomadaires à grande diffusion ou des revues d'intérêt général qu'on peut arriver à glisser quelque chose. C'est un phénomène très important. Alors il se produit, ce qui est fatal dans des situations comme celle-là, qu'un discours un peu élaboré, au lieu d'être relayé par un travail supplémentaire, qui, en écho et en critique, le perfectionne, le rend plus difficile, l'affine, voit au contraire l'écho se faire par en bas; et, petit à petit, de bouquin en article, d'article en papier pour les journaux, et de journaux en télévision, on en arrive à résumer un livre, un travail, un problème par des slogans. [...] la pensée philosophique, ou la question philosophique, se transforme ainsi en matière de consommation courante; alors qu'il y avait autrefois deux circuits différents, et que le circuit institutionnel, qui avait ses inconvénients - sa fermeture, son dogmatisme, son académisme -, s'il n'évitait pas toutes les pertitions, subissait une déperdition moins grande; la tendance à l'entropie était moindre, alors que, maintenant, l'entropie s'accomplit avec une rapidité étonnante.<sup>10</sup>

Más allá de las reflexiones generales sobre el problema de la filosofía y su modo de recepción y circulación, desde la perspectiva de un ejercicio de investigación académica como es el de una tesis doctoral, la lectura de Foucault nos planteaba el desafío teórico y metodológico de cómo abordar una aproximación a su trabajo - desde las preguntas que tratábamos de explorar en el mismo- evitando ordenar y organizar la pluralidad heterogénea de los textos y materiales que lo componen como una Obra. La solución que hemos adoptado ha sido considerar que quizás el mejor modo de hacerlo era utilizar las mismas herramientas que Foucault había diseñado al lidiar con el mismo problema, incorporando en nuestra práctica de lectura los desplazamientos metodológicos que él utilizaba en su trabajo.

Cuestionar la unidad y la identidad como conceptos que organizan esas prácticas de lectura no nos abocan, como podría aducirse, a confrontarnos con la mera dispersión de los materiales. Renunciar a las categorías de totalidad, sistema o universalidad, no implica condenarnos a deambular por lo concreto con sensación de sentirnos perdidos. Esas dos polaridades no son más que el efecto de aplicar un mismo esquema de relación que escande a un lado y a otro la unidad o la dispersión. Se trata de romper el principio de continuidad para atender a las discontinuidades, los saltos, los desplazamientos, las derivas; quebrar la sincronía ontológica del discurso para escandir niveles heterogéneos, relaciones horizontales y verticales que trazan ritmos y despliegues heterocrónicos. Lo que veremos aparecer aplicando esos desplazamientos es la posibilidad de interrogar un pensamiento en transformación, atender al modo en que unos desplazamientos se conjugan con otros, cómo abandonar un cierto concepto o incorporar otro modifica y transforma ese pensamiento abriendo vías de exploración y clausurando otras. Procedemos, pues, a dar cuenta de esas consideraciones metodológicas.

---

<sup>10</sup> DE2.330, 1275.

Para poder efectuar una lectura de esos materiales en términos de discurso y archivo en lugar de autor y obra era necesario, para empezar, constituir lo que Foucault denominaba “el ámbito de las positividades”. Para ello, hemos procedido a reorganizar de modo cronológico todo el conjunto de materiales mencionados (libros, cursos, conferencias, debates, etc.) sin trazar *a priori* ninguna diferencia en los mismos, es decir, poniendo en suspenso cualquier criterio de jerarquización interna de los mismos que estableciese un rango de importancia distinto según fuesen materiales publicados por Foucault o no, o fuesen fruto de una conversación o de una exposición pública. El objetivo era restituir la secuencia en que esos discursos fueron inscritos en su presente clasificándolos no según el orden de publicación sino de escritura, en el caso de libros y artículos, o de pronunciación del discurso, en el caso de conferencias, coloquios o debates. Si bien éstos últimos están debidamente fechados, en el caso de los textos esa aspiración ha constituido más bien un criterio regulador que ha alterado el orden de publicación de los mismos en el caso de que hubiese alguna información complementaria que fijase el momento de escritura en un momento distinto (algo que ha resultado particularmente relevante, como veremos, en los primeros textos de Foucault). El resultado de esa ordenación ha sido la elaboración de una cronología que compila todos los materiales de los que hemos tenido noticia con una excepción: los documentos recientemente adquiridos por la Biblioteca Nacional de Francia aún en proceso de clasificación. El inventario de ese “Archivo Foucault” al que hemos titulado *Foucault Chronologique*, se adjunta como anexo a la presente investigación.

La pregunta por qué cabe considerar por Obra, dado el estatuto ontológico que otorgamos a la misma en nuestras prácticas discursivas disciplinarias, no es problemática cuando nos preguntamos qué cabe considerar por Archivo. En el momento en que un documento forma parte de la Obra de un Autor entra en una relación de significación posible con el todo de la misma, de ahí que quepa preguntarse dónde hay que establecer los límites de la Obra: ¿todo lo escrito por un Autor constituye su Obra? ¿También los borradores, las tachaduras, las notas al margen de los libros leídos, los manuscritos destruidos o los diarios de pensamiento? Podríamos continuar con un largo etcétera estas enumeraciones. La cuestión en juego es que, en el momento en que algo entra dentro de la Obra, en base a nuestras prácticas discursivas, es susceptible no solo de ser significado, sino de significar por entero el conjunto. Eso comporta cierto modo de construir hipótesis que forman parte del régimen de verdad – utilizando la terminología foucaultiana- de nuestras prácticas de lectura. Así, podrá postularse cómo un determinado fragmento o documento pueden erigirse como clave de bóveda de la comprensión de la Obra de un Autor.

En el momento en que desplazamos la noción de Obra a la noción de Archivo, la ontología de esos materiales cambia. El problema de qué cabe o no cabe considerar Archivo, desaparece, en tanto que no hay, potencialmente un “afuera” del Archivo. El Archivo se define por una voluntad de yuxtaposición, de acumulación, que no establece ningún vínculo *a priori* entre lo acumulado más allá del criterio de selección que criba su pertenencia al mismo. Es decir, en el momento en que decimos que todo aquello que ha sido escrito o dicho por Foucault forma parte de su Archivo, no estamos estableciendo ninguna relación interior a esos materiales sino fijando los criterios que delimitan la constitución de ese Archivo. Por

tanto, la pregunta se desplaza no tanto a qué cabe o no considerar como parte del archivo sino cómo van a establecerse las relaciones internas entre esos materiales una vez impugnada la relación parte-todo que organiza la relación de sentido en la constitución de una Obra.

Como veremos, la estrategia adoptada por Foucault en la constitución del método arqueológico parte de la lectura comparativa de Dumézil. El presupuesto que la vehicula es efectuar una suerte de *epojé* en relación a la heterogeneidad ontológica de los distintos tipos de materiales que van a ser susceptibles de ser comparados para, justamente, explorar las relaciones entre los mismos. Así, como veremos, Foucault podrá dar cuenta de la hipótesis del poder disciplinario a partir de trazar isomorfismos entre reglamentos, planos arquitectónicos o tipos de registros comunes a varias instituciones aparentemente dispares y heterogéneas atendiendo a su función y objetivo social. Del mismo modo, la lectura comparativa de distintos campos disciplinarios traza, en *Las palabras y las cosas* espacios constituidos por unas mismas formas de establecer relaciones epistemológicas que, a su vez, muestran desde esa horizontalidad, momentos de discontinuidad.

Trabajar desde la lógica del Archivo y no desde la lógica la Obra comporta concebir ese conjunto de materiales como una pluralidad abierta en el seno de la cual se pueden trazar ejes, hilos, continuidades y discontinuidades. Como veremos, una de las dimensiones fundamentales en la metodología histórica foucaultiana será establecer una doble dimensión que consigna bajo los ejes de verticalidad/horizontalidad que funcionará de modo distinto a través de una metodología arqueológica y una genealógica. La dimensión horizontal corresponde, a las distintas espacializaciones que pueden establecerse en el análisis, así por ejemplo, escala de los discursos médicos o jurídicos o escala de las prácticas punitivas. Esas espacializaciones se analizan en una temporalidad secuencial que permita dar cuenta de las mutaciones que acontecen en una escala concreta. Esos análisis permiten así trazar límites, periodos, continuidades en determinadas escalas. Desde una perspectiva arqueológica, podrá explorarse cómo determinadas prácticas discursivas establecen entre sí relaciones aprehensibles y caracterizables durante un determinado proyecto histórico (ej. las distintas *epistemes* analizadas en *Las palabras y las cosas*). Por otro lado, la dimensión vertical funcionará de modo distinto desde una aproximación arqueológica y desde una aproximación genealógica. Desde la perspectiva arqueológica, permitirá dar cuenta de las relaciones que, en un momento histórico dado, se establecen en el seno de escalas heterogéneas. Así, en *Historia de la locura* se estudiará el isomorfismo entre el “silencio de la locura” en la época clásica desde una escala artística (pintura, teatro, literatura), el encierro de la sinrazón desde la puesta en funcionamiento de una práctica administrativa y el discurso médico de la locura como delirio e ilusión. Por otro, esa verticalidad permite, desde la arqueología, dar cuenta de co-pertenencias y relaciones entre momentos históricos diacrónicos. Por ejemplo, cómo algunos sistemas de pensamiento o prácticas ocupan una cierta centralidad en ciertos períodos pudiendo desaparecer o pasar a un segundo plano en otros debido a alguna transformación histórica y ser retomados más adelante cuando aquello que las había hecho desaparecer vuelve a mutar (ej. las técnicas de exégesis y la teoría binaria del signo, la práctica del encierro o la locura en las artes). Desde la perspectiva genealógica, esa verticalidad permitirá dar cuenta de cómo el “nacimiento” de un determinado fenómeno es consecuencia de la articulación de distintos elementos heterogéneos que tienen sus propias “historias”. Foucault dará cuenta de cómo el nacimiento de marcos de experiencia como la locura o la sexualidad, o de



instituciones, como la prisión, emergen como respuesta a un entramado de procesos heterogéneos entre sí (cambios en el sistema productivo, desplazamientos demográficos, expansión de ciertas prácticas, etc.). Por último, tendríamos una suerte de método híbrido que Foucault nunca llegará a asentar con un término distinto que permite dar cuenta de cómo una práctica o un discurso se transforman en el seno de las mutaciones que atraviesan las formas de saber, gubernamentalidad o subjetividad de las que forman parte. Desde ahí podrá analizarse cómo la historia de ciertas prácticas como la confesión o la *parresía* atraviesan momentos de circunscripción a un determinado conjunto de relaciones y momentos de expansión a ámbitos distintos pudiendo funcionar bajo regímenes de verdad, subjetividad y gubernamentalidad distintos. De lo que se trata es, pues, de dar cuenta de cómo esas estrategias pueden ser aplicadas al espacio discursivo del Archivo y qué desplazamientos generan respecto a las prácticas discursivas de la Obra.

Por último, trabajar desde la lógica del Discurso y no del Autor comporta, en nuestro caso, una paradoja evidente dado que el criterio de demarcación que agrupa el conjunto de materiales que vamos a interrogar es, al fin y al cabo, el hecho de haber sido proferidos por Foucault. Ahora bien, de lo que se trata, como señalaba en relación a la cuestión de la autoría en su conferencia inaugural del *Collège de France*, es más bien de señalar cómo el autor funciona “como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia”.<sup>11</sup> En sus investigaciones tanto como en su producción teórica, Foucault desplazó de varios modos esa función-autor en pos de una práctica discursiva. Así pues, en tanto que nuestro estudio se centra en la producción foucaultiana asumimos que ponemos en marcha ese “principio de agrupación del discurso” que constituye nuestro criterio de demarcación. Se trata de ver entonces de qué modo es posible, en todo caso, sortear ese principio de unidad y origen de las significaciones y ese principio de coherencia. En primer lugar, en relación al tratamiento que efectúa del discurso de un autor y el modo en que éste será situado en el seno de un discurso más amplio de modo que varios autores, sea de modo sincrónico o diacrónico, conforman la serie que intenta analizarse. Por ejemplo, en *Las palabras y las cosas* se analizarán las relaciones entre todo un conjunto de discursos de modo sincrónico y, en cambio, al efectuar las relaciones entre subjetividad y verdad a través de la práctica de la confesión se analizarán de modo diacrónico. Por tanto, los límites del autor no marcan los límites del discurso. Eso no borra, sin embargo, la posibilidad de dar cuenta de la singularidad de un determinado pensamiento elaborado por un sujeto individual. De hecho, como veremos, Foucault señalará que en muchas ocasiones, la respuesta a determinadas problematizaciones históricas efectuada por un determinado individuo acaba borrando esa configuración inicial cuando deviene un discurso o modo de pensar común y compartido.

Por otro lado, puede decirse que el modo en que el propio Foucault se relaciona con otros autores es peculiar en tanto que los cita conforme a los cánones académicos clásicos cuando los analiza como discursos que forman parte del problema del que trata de dar cuenta y, en cambio, usa conceptos de otros autores sin citarlos cuando los incorpora al marco teórico que está poniendo en juego en un determinado momento. Como veremos, conceptos como los de discontinuidad, simulacro, transgresión, exclusión, serie, acontecimiento

---

<sup>11</sup> OD, 30.

manejados por Canguilhem, Klossowski, Bataille, Lévi-Strauss o Deleuze serán puestos a funcionar sin el cuño de su autoría articulándose con los propios conceptos y formando ensamblajes conjuntos. Por tanto, podría decirse que esa práctica de trama conceptual es un modo de romper el principio de unidad y coherencia constituyendo el propio discurso como una multiplicidad.

### *De la Obra al Archivo*

Desplazando esa metodología a nuestro Archivo, el objetivo será leer ese archivo en su cronología a partir de esas estrategias de lectura comparativa que permitan trazar, entre los materiales dispersos que lo constituyen, series de continuidad y discontinuidad, de emergencia y desaparición, de límite y exploración, de retorno y reformulación, de abandono y modificación de las distintas escalas con que nuestra lectura interviene en ese Archivo. De ese modo los materiales no son unidades cerradas sobre sí mismas marcadas por los límites de su extensión textual sino que funcionan a partir de un presupuesto ontológico y metodológico de apertura y transversalidad que permite ponerlos en relación desde su heterogeneidad interna y su escalaridad constitutiva en tanto que pueden ser atravesados por distintos niveles susceptibles de ponerse en relación con otros. A esa estrategia de espacialización del discurso que, a través de la práctica de lectura comparativa, se desplaza de modo horizontal hay que añadir una estrategia de escalaridad del mismo que funciona de modo vertical. Como indicábamos, la estrategia metodológica foucaultiana está atravesada, tanto en el modo arqueológico como en el modo genealógico, por una doble dimensión de horizontalidad y verticalidad. Desde la perspectiva de la horizontalidad se trataba, por un lado, de dar cuenta a través de la espacialización de los discursos de cómo, examinando las relaciones internas entre ellos a partir de un método comparativo, pueden observarse momentos de corte y mutación en los mismos y, por otro, de establecer esa lectura comparativa en base a distintas escalas. En nuestro caso, esas estrategias han generado que por un lado, hayamos trazado distintas escalas desde las que atravesar la lectura del Archivo y, por otro, hayamos tratado de dar cuenta de los momentos que, en cada una de ellas, se ha producido una mutación.

Una lectura horizontal del archivo permite dar cuenta de las tramas que se establecen entre los textos, sus espacialidades y límites, escandiendo distintos niveles de análisis. Se trata de espacializar el discurso en zonas discursivas que pueden trazar continuidades y discontinuidades distintas a lo largo de todo ese material que compone un archivo. Se trata de establecer un umbral marcado por las relaciones que los conceptos y los modos en que estos funcionan, las relaciones de pensamiento que los sostienen o las problemáticas abordadas, trazan entre sí. Los niveles<sup>12</sup> que acompañará nuestra investigación son, pues, los siguientes:

En primer lugar, el *Nivel teórico*: En este nivel desplegamos los ejes, premisas y conceptos principales que Foucault articula a lo largo de su trabajo atendiendo a los momentos en que enuncia cambios del marco conceptual. Esos cambios pueden, a su vez,

---

<sup>12</sup> Debemos al profesor Frédéric Gros el consejo de generar una batería conceptual para caracterizar los distintos movimientos del pensamiento foucaultiano.

caracterizarse de distintos modos. Hemos denominado *desplazamientos* a los momentos en que en el seno de un marco teórico se producen algunos cambios sin cuestionar la estrategia de conjunto. Por ejemplo, si bien el trabajo de Foucault entre *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se mantienen en términos generales, entre una y otra investigación se incorporan algunos conceptos y estrategias metodológicas. Hemos denominado *exploraciones* a aquellos momentos de gestación de un marco teórico a partir de una estrategia más o menos definida. Así, en el momento en que abandona el marco dialéctico del marxismo o en el momento en que la propia investigación ha establecido como horizonte a rebasar la salida del cuadrilátero antropológico que habría organizado la *episteme* moderna. Hemos denominado como *hibridaciones*, a aquellos momentos en que se trata de ajustar una estrategia teórica a un conjunto de problemas distintos como es el caso de utilizar la estrategia general del límite-exclusión empleada en los años sesenta para abordar las relaciones entre saber y poder, tal como efectuará en el primer curso dictado en el *Collège de France*, *La voluntad de saber*. Por último, hemos denominado *modificaciones* – adoptando la nomenclatura que Foucault mismo utiliza en el prefacio del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* – a los momentos de clara mutación conceptual de ese marco teórico. Así, el momento que se enuncia el abandono de la estrategia del límite-exclusión al inicio del curso de 1972, *La sociedad punitiva*, o el momento en que se enuncia la sustitución de las categorías de saber-poder por las de gubernamentalidad-verdad al inicio del curso de 1980, *El gobierno de los vivos*.

En segundo lugar, a *nivel metodológico*, hemos consignado las distintas reflexiones metodológicas que acompañan sus investigaciones dando cuenta de modo situado de las distintas prácticas y decisiones axiomáticas que las componen.

En tercer lugar, el de las *problematizaciones* caracterizaría las series de problemas que atraviesan las investigaciones foucaultianas. Dado el minucioso y extenso desarrollo que Foucault desplegaba en sus trabajos y la amplia atención que ha recibido por otros investigadores, hemos limitado esa escala bien a ciertas perspectivas de conjunto, o bien a acompañar los aspectos de las mismas más relevantes para nuestra investigación.

En cuanto a la dimensión *ontológica*, ésta se desarrollará de modo transversal a todos los niveles. Nuestro objetivo es dar cuenta de cómo desde ese nivel ontológico se hace visible la problemática de la transformación objeto de nuestra investigación.

Dar cuenta, desde la aproximación vertical, de las relaciones que se establecen entre las distintas escalas nos permitirá complejizar los modos clásicos de abordar las transformaciones en su pensamiento en tanto que estas suelen basar su secuenciación a partir de un solo eje que sirve como criterio de escansión, sea teórico (saber, poder, sujeto), metodológico (arqueología, genealogía) o temático (locura, prisión, sexualidad). Si bien acompañamos horizontalmente las transformaciones en las distintas escalas, esa mirada simultánea permitirá mostrar cómo, si bien hay decisiones teóricas o metodológicas que marcan puntos de irreversibilidad, en otros momentos, se recuperan ciertos utillajes conceptuales que habían sido dejados de lado en virtud de un ulterior cambio de perspectiva; cómo ciertos problemas son abordados en un momento dado a partir de determinada aproximación y reelaborado posteriormente; o cómo aproximaciones o problemáticas irresueltas irrumpen de nuevo tiempo después de haberse dejado a un lado en pos de un nuevo centro de interés. Como veremos, nunca se producen mutaciones simultáneas en

todos los niveles: hay momentos en que cambian los problemas y no el método ni el nivel teórico, otros en que cambiar el nivel teórico pero no el metodológico, etc. Abordar la lectura desde esa doble dimensión de verticalidad y horizontalidad nos permite afirmar que, del mismo modo que la escansión metodológica o temática constituía los dos modos clásicos de periodizar ese trabajo, podríamos proliferar esas divisiones atendiendo a los distintos niveles. Así, hay libros que despliegan singularmente un problema (ej. *Las palabras y las cosas*), otros que servirán de punto de anclaje para retomar los problemas señalados reelaborándolos una y otra vez (ej. *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Los anormales*, *El poder psiquiátrico*); libros que son atravesados por varios ejes de problemas simultáneos (Ej. *Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad*), etc. Pero veremos también problemas que no aparecen en los libros publicados (ej. el neoliberalismo, el poder pastoral). Un mismo problema podrá ser abordado por distintas grillas conceptuales (ej. el nacimiento de la prisión) o un mismo acontecimiento o documento histórico leído desde hipótesis diferentes (ej. las *lettres de cachet*). Por tanto, el archivo traza sus propias relaciones y sus propios movimientos, y la voz del autor, en los momentos en los que se enuncia (por ejemplo en la primera persona que aparece al final de *Las palabras y las cosas*), es uno más de los movimientos de la trama.

Desde esa verticalidad de las relaciones podremos dar cuenta de cómo, desde un punto de vista “arqueológico” hay problemas que guardan relaciones diacrónicas, sobre todo en la tensión que la cuestión de la finitud traza, a nuestro juicio, una problematización que pondrá en común algunas de las aproximaciones teóricas de los primeros años del trabajo de Foucault con las ulteriores. Por otro lado, desde un punto de vista “genealógico” podremos dar cuenta del “nacimiento” heterogéneo de ciertas problematizaciones, como es el caso de los cursos de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica* en tanto que hibridarán una cuestión abierta por problemáticas anteriores con la tentativa de dar una respuesta situada ante ciertos diagnósticos contemporáneos en relación a la cuestión del Estado. Por último, ciertas problematizaciones trazarán series de largo alcance siendo retomadas de modo disperso a lo largo de distintas investigaciones como es el caso de la elaboración de una suerte de genealogía del conocimiento que pudiese dar respuesta a los cortes epistemológicos detectados en *Las palabras y las cosas* o una historia de la verdad que Foucault no dejará de acompañar e interrogar de modo transversal.

### *Del Autor al Discurso*

Como indicábamos anteriormente el desplazamiento del Autor al Discurso se hace más complejo en tanto que, al fin y al cabo, nuestra investigación se mueve en los límites del trabajo efectuado por Foucault. Sin embargo, considerando las prácticas que ponen en juego esa función autor, tal como era caracterizada por Foucault, a saber, como un principio de origen, unidad y coherencia, sí podemos establecer algunas modificaciones.

En primer lugar, desplazar ese espacio *originario* consistiría en poner en suspenso esa suerte de adanismo inherente a la palabra de un autor tratando de situarlo en el seno de un conjunto de problemáticas o discursos en los que se inserta. Así pues, hemos optado por situar el trabajo de Foucault en el seno de todo un conjunto de problematizaciones que le preceden acompañando, en primer lugar, el modo en que en la Francia de la primera mitad del siglo XX convergen de modo sincrónico todo un conjunto de autores alemanes dispares

cuyo descubrimiento más o menos simultáneo por parte de toda una generación marcará ciertos cruces y aproximaciones entre ellos que difícilmente se hubiesen podido dar en Alemania. De ese modo podremos ver cómo el salto al Nietzsche trágico para salir de Hegel que, a nuestro juicio, marca buena parte de la primera etapa del trabajo foucaultiano se hace más plausible al atender a cómo Hegel había sido leído por la generación anterior. Lo mismo sucede con la problemática de la finitud y el modo en que será concebida por Foucault como central. Por otro lado, la noción de experiencia que tan importante va a ser en esos análisis traza su genealógica en el espacio que anudan Breton y Bataille y que Foucault utilizará como marco de interrogación. Se trataba, pues, de situar las preguntas y problemáticas foucaultianas en el seno de palabras y preguntas ya comenzadas.

En segundo lugar, la *unidad* interna del pensamiento de un autor parte de la premisa de que la firma autoral otorga, a través de ese principio de unidad, la posibilidad de poner en relación cualquier texto escrito por el autor con cualquier otro. La espacialización discursiva practicada por Foucault permitiría poner en suspenso esa potencial relación per se cuyo único vínculo es una misma rúbrica para interrogar las prácticas, problemáticas y modos de constitución de un texto. De ese modo los textos aparecen como situados y, en todo caso, es a través de comparar esos “modos de producción del discurso” como podemos dar cuenta de las similitudes y diferencias entre distintos fragmentos textuales.

Vinculado a esa práctica de unificación encontraríamos el presupuesto parte-todo que ata necesariamente la relación texto y obra. Desde ese esquema, cualquier texto está potencialmente vinculado al todo. Sin embargo, efectuar el trabajo de espacialización impide, justamente ese salto parte-todo. Los textos se relacionan entre sí, están tramados unos con otros en base a relaciones que es necesario describir. De ese modo, no cualquier texto o conferencia o apunte son demostrativos del “pensamiento del Autor”, la espacialización del pensamiento comporta atender a su práctica situada de modo que tal o cual afirmación o tal o cual concepto funcionan en un marco relacional, efectúan un cierto recorte, ponen en juego una determinada relación. Así por ejemplo, es también habitual tomar un determinado fragmento o texto aduciendo que en él reside la clave hermenéutica de la totalidad de la obra, leyendo ésta entonces, a partir de una voluntad de demostración de esa premisa. La lectura a partir de un principio de espacialización comporta, por el contrario, atender a las relaciones que los textos trazan entre sí aplicando un método de lectura comparativa. Es a partir de esas espacializaciones como podremos dar cuenta de los movimientos, desplazamientos y transformaciones que se efectúan, en tanto que éstos pueden darse, de manera autónoma, en uno o varios niveles.

Una tercera práctica que podríamos incluir en esa función de unificación correspondería al presupuesto de identidad en los conceptos manejados por un autor. Adoptar como premisa metodológica la precaución nominalista que practicaba Foucault obliga, sin embargo, a dar cuenta de los conceptos de modo situado en virtud del modo que operan en determinados conjuntos de textos tratando de detectar las modificaciones que los acompañan y, en su caso, señalar las identidades que el concepto traza entre una serie de textos. Se trata de evitar “demostrar” la explicación de un concepto porque en determinado texto se exponga de un modo determinado y suponer que eso legitima una definición para cualquier uso posible. Los conceptos, en la medida en que pueden ser usados de modos distintos, pueden generar también distintos efectos de pensamiento. El objetivo es no definir

un concepto por lo que es sino indicar sus usos, para qué sirve, qué va a mostrar. Como veremos, esa precaución metodológica tiene consecuencias especialmente relevantes en ese conjunto de términos acuñado por Foucault. Ni arqueología, ni genealogía, ni poder, ni saber pueden leerse desde el presupuesto de la identidad de su significado. Muy al contrario, se forman y se transforman en relación al resto de niveles: al problema que guía la investigación, el conjunto de posiciones teóricas, etc. trazando, en el marco del archivo, sus propias demarcaciones, sus espacialidades, sus momentos de cambio, sus discontinuidades.

Por último, en relación al principio de *coherencia*, esa práctica de lectura se suele efectuar de distintos modos. En primer lugar, el empleo de elementos biográficos o contextuales como clave hermenéutica de los textos. Se analiza así la relación vida y obra o la “influencia” de tal o cual autor contemporáneo. En vez de leer los acontecimientos vitales como la fuente explicativa o causal, puede leerse desde la pregunta por cómo un determinado acontecimiento o experiencia constituye un desplazamiento, una transformación o una deriva. Un acontecimiento vital puede incidir profundamente en el modo de pensar y ver el mundo. El objetivo es ver qué acontecimientos tienen efectos y de qué modo. Es decir, no se trata de tomar un elemento biográfico o nuestro conocimiento sobre la vida de Foucault para utilizarlo como clave de bóveda explicativa instaurando una exterioridad. Por remitirnos al tópico más manido, la homosexualidad de Foucault no nos dice nada sobre su pensamiento *per se*. En lugar de eso, es posible, sin embargo, reinsertar el pensamiento en una relación de experiencia con el presente que no tiene por objetivo biografar sino justamente dar cuenta no del vínculo causal que puede establecerse entre una vida y un pensamiento sino, por el contrario, del permanente movimiento de alteración, de modificación, de transformación que atraviesa esa relación. Desde ésta perspectiva la vida de un autor nunca podrá ser tomada como un espacio de experiencia explicativo en tanto que vida y pensamiento se transforman y se modifican el uno al otro permanentemente. En segundo lugar, desde un punto de vista sociológico, más que señalar la “influencia” de tal o cual autor puede señalarse más bien cómo hay una toma de posición que ya siempre inscribe relacionamente un trabajo de pensamiento en una trama atravesada por estrategias, desafíos, combates -con sus aliados y sus contendientes-. El espacio que acompaña un pensamiento no es un mero “contexto” de influencias, modo de pensar de una época, señalando similitudes y diferencias teóricas. En lugar de tratar de delimitar a un autor respecto a otro, tratar de establecer los límites de la “originalidad” distintiva en un determinado contexto que permitirá calibrar y clasificar su “influencia” en la historia del pensamiento, se trata de mostrar desde dónde se habla, situar esa palabra materialmente dando cuenta de los efectos que pueda provocar, el lugar desde el cual se habla. Se trata de despegar el pensamiento de la exégesis interpretativa del comentario para tratar de describir el gesto que acomete. En ese sentido cabe leer el modo cómo Foucault incorpora permanentemente conceptos de “otros” no desde la perspectiva de la “influencia” o la “filiación” a una determinada corriente o tradición sino, bien al contrario, como herramientas conceptuales. Desde ese punto de vista, la permanente elusión de la “cita” de esos conceptos, desde el momento en que esa práctica remite más bien a una lógica de la autoridad que, por extensión, autoriza el propio texto, convoca un juego de trama conceptual donde quién sea el autor de tal o cual concepto es secundario en tanto que lo que importa es lo que ese concepto “permite”. Así pues, el lector podrá tratar de reseguir la “autoría” de conceptos de otros autores, sin embargo, el juego propuesto por Foucault es más bien el de servirse de ellos y ponerlos a funcionar articulándolos con los propios.

Una segunda práctica de coherencia se basaría en establecer unas relaciones de tiempo internas de progreso o evolución del pensamiento de un autor. Y vinculado a esa práctica, la lectura en términos de una suerte de ilusión retrospectiva en base a la cual ciertas elaboraciones estarían ya en momentos anteriores de modo “germinal”. Esa aproximación tiende a leer en los textos tempranos de un autor un hilo de continuidad que permitiría dar cuenta de la unidad de la obra. En la misma línea, se trata de evitar “completar” retrospectivamente mostrando las “carencias” de los textos precoces en función de conceptos posteriores bajo una lógica del progreso o la madurez, adoptando la forma de lectores omniscientes: “aquí no podía ver todavía, pero luego verá claramente” o bien un “ya aquí puede verse lo que más adelante será...”. De nuevo, eso no impide efectuar relaciones entre distintos momentos de la investigación mostrando cómo una determinada metodología o herramienta conceptual permite reformular o reconsiderar ciertas hipótesis o conjuntos de fenómenos. Se trata, pues, de evitar la “ilusión retrospectiva” que se enuncia desde el presupuesto de una linealidad que, sea por presuponer una continuidad en el conjunto de investigaciones realizadas, sea por presuponer una evolución o progreso en las mismas, traza esas relaciones internas en una Obra. Se trata, por el contrario, de interrogar el modo o relación que guardan problemas o acercamientos que se inscriben en momentos distintos. De hecho, como señalábamos, nuestra investigación da buena cuenta de todo un conjunto de vínculos entre los primeros trabajos de Foucault y los realizados en los años ochenta sin embargo, a nuestro juicio, más que estableciendo esas relaciones de continuidad o progreso se trata de todo un conjunto de problemas que serán retomados de otro modo, a partir de nuevos utillajes. Establecer conexiones “arqueológicas” que permiten trazar vínculos diacrónicos, mucho más que inscribirlas en una continuidad “escondida” que emergería a través de dar cuenta de esa relación oculta.

Un tercer eje del principio de coherencia consistiría en ejercer sobre los textos una actividad de clarificación a través de un ejercicio exegético. Si bien es inevitable que, en aras de la exposición, se expongan determinados puntos desarrollados por el autor nuestra preocupación se ha situado más bien en dar cuenta del problema que lo atraviesa y el modo en que éste es tentativamente resuelto. Dicho de otro modo, se trata de intentar captar un pensamiento, no en su momento positivo, en lo que señala, muestra o dice sobre un tema en concreto, sino en el gesto que efectúa, en el modo problematiza un determinado aspecto, y cómo desde ahí pueden establecerse relaciones a lo largo de las distintas investigaciones en los modos en que un mismo problema es retomado con nuevos utillajes teóricos o conceptuales (así, por ejemplo, la aproximación a la locura que Foucault efectúa en su tesis doctoral será reelaborada una y otra vez en distintos cursos y conferencias).

#### *Leer de otro modo*

A partir de esos desplazamientos metodológicos, nuestro trabajo pretende dar cuenta de cómo se puede “leer de otro modo” un autor, manteniendo perfectamente su enunciación, pudiendo remitir una y otra vez a un sujeto “Foucault” al que se atribuyen constantemente actos intencionales que se aprehenden a partir de los textos sin que eso signifique necesariamente poner en funcionamiento esa función Autor u Obra, sin restituir una coherencia, una unidad de sentido a la totalidad. Como veremos hay problemas que se reformulan, hipótesis que se abandonan, exploraciones que no se siguen hasta el final, hay, por tanto, espacios por recorrer, caminos sin salida, huecos, repeticiones, reelaboraciones...

Sin embargo ¿no es así como avanzan las investigaciones? ¿No es a través de todo un conjunto de hipótesis, axiomas, conceptos teóricos que se sostienen los unos a los otros como tratamos una y otra vez de dar cuenta de determinados problemas? ¿No es desde esa fragilidad de la verdad desde donde el pensamiento actúa en base a unas condiciones de posibilidad permanentemente atravesadas por lo pensado y lo impensado, por el saber y el no-saber? ¿Y no es sobre ese límite siempre en fuga donde se sitúa esa precaria relación entre pensamiento, verdad, saber y conocimiento? Si es así, puede aplicarse al propio Foucault lo que éste decía sobre Nietzsche:

[...] un monde d'événements isolés, mais reliés les unes aux autres par un réseau énigmatique de répétitions, de contradictions, d'exclusions, de transformations. Le discours se donne, hors de tout lien syntaxique ou rhétorique, comme une poussière d'événements. La pensée qui "arrive", la parole qui "se produit", l'irruption du discours [...]<sup>13</sup>

### **APERTURA [1900-1950]**

La irrupción del pensamiento alemán en el París de la primera mitad del siglo XX marcará a toda la generación de pensadores que desarrolla su trabajo tras la primera guerra mundial. El frente abierto por Bergson contra el positivismo de Comte pronto se vería reforzado por la llegada a Francia de Husserl y Heidegger. Tanto las *Conferencias* que Husserl dio en París en 1929 como la publicación *Ser y Tiempo* (1927) catapultarían la recepción de ambos como la apertura de un renovado espacio a la filosofía. Por otro lado, el "antihegelianismo" que había impregnado a la generación precedente había condenado tanto a Hegel como a Marx al ostracismo intelectual de modo que, paradójicamente, como señalaría Sartre, esa ausencia de maestros hizo que toda una generación experimentase su lectura con una extraña sensación de descubrimiento.<sup>14</sup> En tercer lugar, si bien el impacto del psicoanálisis había sido ya ostensible desde principios de siglo, su recuperación por parte de las vanguardias artísticas no dejará de ampliar su extensión e influencia. Se produce, pues, una suerte de sincronía bastarda que no hubiese podido darse dentro del propio pensamiento alemán, donde los espacios para esos pensadores trazaban caminos inconexos. La irrupción más o menos simultánea de todos ellos, dibujará todo un conjunto de cruces y reapropiaciones híbridas. Una lectura de Husserl y Heidegger a través de Hegel y Marx (en el caso de Sartre) o de Bergson y Marx (en el caso de Merleau-Ponty) que permitirá reformular el espacio de un sujeto vinculado políticamente al mundo desde su libertad existencial (Sartre) o su cuerpo sensible (Merleau-Ponty). Por otro lado, una lectura de Hegel a través de la grilla de Bergson y Husserl (Wahl y Koyré), de Freud (Breton), o de Heidegger (Kojève e Hyppolite). Así pues, un "Marx francés" va a hibridarse con la fenomenología y el existencialismo, forjando en el

---

<sup>13</sup> Artières, Philippe, Bert, Jean-François, Gros, Frédéric y Revel, Judith, eds. *Cahier de L'Herne 95: Michel Foucault*. (París: L'Herne, 2011). Y quizás sea necesario reivindicar, en los mismos términos, nuestra relación con el trabajo de investigación foucaultiano. Como señala Luca Paltrinieri: "Recueillir l'héritage foucauldien signifie rassembler tous les fils dispersés de ses enquêtes et essayer d'avancer sur les chantiers abandonnés qu'il a ouverts en introduisant des déplacements, des nouvelles interrogations qui surgissent par rapport aux objets de notre actualité". Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. (París: Publications de la Sorbonne, 2012), 278.

<sup>14</sup> Eduardo Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido* (Murcia: Universidad de Murcia, 1979), 38.



marxismo un nuevo espacio para el sujeto que lo reaproximará a postulados humanistas. Del mismo modo, un “Hegel Francés” será leído en un espacio antropológico y existencial donde el movimiento dialéctico de la razón será caracterizado en clave trágica. Por tanto, un Hegel y un Marx resituados en el espacio fortalecido de un sujeto fenomenológico o de la ontología heideggeriana. A ese conjunto de pensadores es necesario añadirle un nombre: Nietzsche. Un nombre que, sin embargo, servirá más como fuga de todos ellos que como un elemento más de hibridación. Como veremos, Nietzsche será el camino que tomen algunos pensadores a mediados de los años treinta para huir de modo simultáneo del hegelianismo, el marxismo, el freudismo y la fenomenología. Así pues, a esa lista es necesario sumarle una suerte de “Nietzsche francés”.

1929 marca un punto clave en la configuración de ese mapa del pensamiento francés de principios de siglo. Por un lado, la irrupción de Hegel y Marx. Con la publicación de ese segundo manifiesto, el grupo surrealista da cuenta de una inflexión efecto de esa entrada de Hegel y Marx en el horizonte de Breton y su deriva hacia el Partido Comunista. Ese mismo año, Sartre comienza a leer a Marx y Wahl publica *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Esa recepción simultánea tendrá un especial impacto en la lectura de Hegel. La discusión entre Wahl y Koyré en torno a la dimensión antropológica<sup>15</sup> del pensamiento hegeliano inaugurará la reflexión sobre el estatuto que cabe otorgar a la categoría de lo trágico en ese marco. Se produce, pues, una suerte de antropomorfologización de lo que Hegel entendía por el Espíritu y la Conciencia, haciendo énfasis sobre todo en la experiencia de la conciencia infeliz. Por otro lado, Husserl pronuncia en La Sorbona sus célebres conferencias de *Introducción a la fenomenología trascendental*, conferencias que reforzarán el interés que había despertado ya el libro de su alumno. Así pues, 1929 es el año en que el impacto de esos cuatro pensadores eclosiona en París generando distintos efectos. Sartre se inclinará, de entrada, al estudio de Husserl y no de Hegel. Koyré, entre tantos otros, realizará el movimiento de lectura inverso.

### **Hegel y Husserl en París**

En 1916 André Breton era un joven aspirante a médico con una intensa vocación poética. Al empezar la guerra, había sido movilizado por el ejército en el servicio de sanidad realizando su ejercicio en el hospital de Nantes<sup>16</sup>. Allí coincidiría con Jaques Vaché, un herido de guerra cuyo excéntrico comportamiento desconcertaría al joven poeta. Vaché paseaba por Nantes vestido de médico, de aviador o de teniente según la ocasión, convirtiendo ese gesto en una manifestación visible contra el absurdo de la guerra. Su desfachatez y sarcasmo eran un modo de hacer de su vida un espacio de rebelión y antagonismo hacia la realidad<sup>17</sup>. Ese encuentro<sup>18</sup> sería siempre señalado por Breton como el inicio del surrealismo. Vaché encarnaba el rechazo social desde la subversión vital que caracterizaría, años después, al movimiento.

---

<sup>15</sup> Seguimos aquí el despliegue elaborado por Bruce Baugh en *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. (New York: Psychology Press, 2003).

<sup>16</sup> André Breton, *Antología (1913-1966)* (México D.F: Siglo XXI, 1979), p. XV.

<sup>17</sup> Anna Balakian, *André Breton: mago del surrealismo* (Caracas: Monte Ávila, 1976), 45; Breton, *Les pas perdus*, citado en Maurice Nadeau, *Historia del surrealismo* (Barcelona: Ariel, 1972), 28.

<sup>18</sup> Nadeau, *Historia del surrealismo*, 28.

Al poco tiempo, Breton fue transferido al Centro Neuropsiquiátrico de Saint-Dizier<sup>19</sup>, donde otro encuentro fundamental tendría lugar. En el marco de su trabajo médico y psiquiátrico, Breton se familiarizaría allí con todo un conjunto de técnicas terapéuticas que, en sus manos, se convertirían en prácticas cuyo objetivo sería desbordar la experiencia de lo real. El automatismo psíquico, la interpretación de los sueños, o la libre asociación de ideas - que para Janet o Freud eran mecanismos de acceso al inconsciente-, serían desplazados al movimiento de la escritura convirtiéndose en estrategias capaces de introducir elementos de alteración de los significados y de generar una suerte de estado alucinatorio a través del cual el psiquismo podría liberarse<sup>20</sup>. El “desarreglo de los sentidos” y la “alquimia del verbo” proclamadas por Rimbaud encontraban un nuevo anclaje en esas prácticas; el azar se hacía posible y el poeta se conjuraba como médium<sup>21</sup>.

A finales de 1918, Alemania firmó el armisticio que pondría fin a la guerra. El gobierno Francés desmilitarizó las tropas progresivamente, consciente de haber dañado a toda una generación de jóvenes que regresaban aturdidos<sup>22</sup> y rabiosos por el desperdicio de vidas que había significado. Breton fue dado de baja en septiembre de 1919 y, retomando la vida estudiantil que la guerra había interrumpido, regresó a sus actividades poéticas. Junto a Soupault y Aragon fundó ese mismo año la revista *Littérature*. Pronto se harían eco entusiasmados del manifiesto que otro grupo de jóvenes acababa de divulgar en Zurich: el Manifiesto *Dadá*. Breton escribe a Tzara reconociendo en él el mismo espíritu iconoclasta y subversivo de Vaché, quien había sido encontrado muerto a principios de ese año: “Él hubiese reconocido su espíritu como hermano del suyo y juntos hubiésemos hecho grandes cosas”.<sup>23</sup> El encuentro se produciría en enero de 1920, dando origen al grupo *Dadá* de París. Sin embargo, la idolatría no duró demasiado. En cuestión un año, el grupo *Dadá* de París se vería disuelto. La “nada” dadaísta acabaría exasperando a Breton: “Tanto como usted, tengo la pasión de destruir, pero ¿no se cansa uno de ella? Tarde o temprano se corre el riesgo de quedar descalificado.”<sup>24</sup>

Cuatro años más tarde, en octubre de 1924, se pondrá en marcha la *Boureau de recherches surréalistes* y, con ella, el primer manifiesto del movimiento y el primer número de la revista *Révolution surréaliste*. El grupo no dejará de generar adeptos en esos primeros años de intensa actividad. Antonin Artaud, entrará en contacto con ellos ese mismo año dirigiendo el tercer número de la revista. Sin embargo, el progresivo acercamiento al Partido Comunista de algunos miembros del grupo marcará la brecha que les llevaría a la ruptura. En 1926 Artaud, Soupault y Vitrac serán expulsados. Artaud responderá con un texto: "A la grande Nuit ou le bluff surréaliste" y fundará, junto a Vitrac y Aron, el "Théâtre Alfred Jarry" donde, entre 1926 y 1929, realizarán cuatro representaciones, entre las cuales estaba *Sueño* de Strindberg. En junio de 1928, los surrealistas irrumpen en el teatro acusando a Artaud de haber aceptado dinero de la embajada sueca para montarla. Cuando los surrealistas entran en la sala, Aron llama a la policía, gesto que será motivo de burla y reproche moral por parte de Breton en el

---

<sup>19</sup> Breton y Vaché volverían a verse en la presentación de *Les Mamelles de Tirésias* de Apollinaire donde Vaché irrumpió, revolver en mano, amenazando con disparar al público.

<sup>20</sup> “Breton, entertiens” citado en Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 49.

<sup>21</sup> Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 101.

<sup>22</sup> Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 77.

<sup>23</sup> Breton, citado por Sanouillet *Dadá à Paris*, citado Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 90.

<sup>24</sup> Breton, citado en Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 93.

*Segundo manifiesto surrealista*. La expulsión de Artaud y los demás, no había hecho más que acelerar el alejamiento de otros destacados acompañantes o simpatizantes del movimiento: Desnos, Prévert, Leiris, entre otros, también habían abandonado a Breton durante el período en que éste afirmaba su acercamiento al Partido Comunista<sup>25</sup> al que se había adherido en 1927. El *Segundo manifiesto surrealista* de 1929 denota no solo ese cierre de filas en torno al partido sino también la inquina de Breton con muchos de los que habían sido, hasta entonces, parte del movimiento. El manifiesto da cuenta de todos esos desplazamientos: Freud es sustituido por Hegel<sup>26</sup> y sus antiguos compañeros y afines (Artaud, Vitrac, Bataille, Desnos, Leiris, Masson...) son vilipendiados.

Sin embargo, otro rechazo al “no” dadaísta se empezaría a fraguar también ese 1924 que desembocaría en una vía muy distinta a la surrealista. A través de Lavaud<sup>27</sup>, Leiris había entrado en contacto con Bataille y habían forjado la idea de fundar una suerte de movimiento literario que, en oposición al dadaísmo, se llamase “Oui”. La iniciativa constituiría la génesis de un camino de ida y vuelta que, si bien de entrada los acercaría al surrealismo, no tardaría en constituirse como un “sí” que, de la mano de Nietzsche, entraría en abierta confrontación con el movimiento de Breton. Bataille no dejaría de mostrarse reacio al poder de liderazgo y autoritarismo ejercido por Breton. Así, en 1929 se agruparon en torno a la revista *Documents*, todo un conjunto de disidentes del movimiento surrealista que harían de la revista un espacio de abierta confrontación con lo que, para Bataille, constituía el “idealismo” surrealista en su defensa de la “belleza” y lo “maravilloso”. Si bien Breton se reivindicaba materialista, para Bataille, esa forma de materialismo no era más que un materialismo idealizado ante el cual propugnaría su “bajo materialismo”. En dos artículos aparecidos en 1930 “El bajo materialismo y la gnosis” y “El viejo topo y el prefijo súper en las palabras superhombre y superrealista”, Bataille dará respuesta al *Segundo manifiesto surrealista*. En la entrada titulada “Materialismo” de la revista *Documents*, sintetiza de ese modo su objeción a lo que calificará como un materialismo idealista:

El materialismo será objetado como un idealismo reblandecido en la medida en que no se haya fundado inmediatamente en los hechos psicológicos o sociales, y no en abstracciones tales como los fenómenos físicos aislados artificialmente.<sup>28</sup>

Para Bataille, frente a una representación de la materia “tomada de físicos fallecidos hace tiempo y cuyas concepciones fueron dejadas de lado” señalaría la “debilidad intelectual” de aquellos que redescubran en ese gesto un retorno al espiritualismo. Bataille retomará de la tradición gnóstica la comprensión – aún dualista en su caso- de un materialismo “que no implica una ontología, que no implica que la materia sea la cosa en sí”<sup>29</sup>. El bajo materialismo remitirá a una noción de materia que no se deja reducir a las “grandes máquinas ontológicas”

---

<sup>25</sup> Según Pierre Naville, Breton empieza a leer a Hegel en Julio de 1924, según parece, a través de la obra de Benedetto Croce, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, traducida al francés por H. Buriot, ed. Guiard y F. Brière. En agosto de 1925 lee el Lenin de Trotski –a quien conocerá en un viaje a Méjico en 1938- que reseñará en el número 5 de la revista. MNCARS. *André Breton y el surrealismo: 1 de octubre-2 de diciembre de 1991*. Madrid: Ministerio de Cultura. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, cop. 1991), 163.

<sup>26</sup> Balakian, *André Breton: mago del surrealismo*, 155.

<sup>27</sup> Noelia Denise y José Taurel, “Bajo materialismo y surrealismo El debate Bataille-Breton”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 223 (2015), 171-190.

<sup>28</sup> George Bataille. *La conjuración sagrada*, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003), 30.

<sup>29</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 62.

que resultan de las “aspiraciones ideales humanas”<sup>30</sup>. Y el surrealismo será señalado como parte de ese idealismo incapaz de pensar desde lo “bajo”. En el marco de esa crítica al idealismo, Nietzsche será reivindicado como uno de sus heraldos<sup>31</sup>. La alianza entre Freud y Nietzsche trazará la posibilidad de efectuar una lectura material de los fenómenos espirituales al arraigarla a los instintos. Solo una descripción que incluya en lo humano ese arraigo puede ser considerada como material. De ahí también la insistencia con la que Bataille trazará la continuidad entre lo humano y lo animal donde el hombre será definido como una “cárcel de apariencia burocrática”<sup>32</sup> donde lo animal está encerrado y siempre al acecho.

Tras su colaboración en *Documents*, Bataille publicará a principios de los años treinta una serie de artículos cuyos planteamientos constituyen la matriz de un buen número de problemáticas que no dejará de abordar a lo largo de su vida. En el marco de su militancia en el *Círculo Comunista Democrático*, Bataille colaborará con la revista *La Critique sociale* donde aparecerán entre 1932 y 1933: “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”; “El problema del Estado”, “La noción de gasto” y “La estructura psicológica del fascismo”. De modo acorde a los planteamientos anteriormente esbozados, los análisis materialistas de Bataille articulan conceptos provenientes de múltiples disciplinas y saberes, sociología, psicología, psicoanálisis, antropología, religión, arte, se hibridarán bajo la tentativa de efectuar un análisis materialista donde los fenómenos sociales son descritos incorporando los elementos “bajos” que el materialismo calificado de idealista donde la materia era ontologizada, dejaba de lado. Ese conjunto de textos está atravesado por una doble tensión, por un lado, una suerte de crítica a la “crítica de la economía política” marxista y, por otro, el intento de análisis y comprensión del fascismo. Dos aspectos que van a mostrarse profundamente imbricados en tanto que el fascismo no podrá ser pensado como fenómeno sin una redefinición del materialismo marxista. Bataille emprenderá una crítica a la antropología marxista en el carácter reductivo de su comprensión del hombre en su dimensión económica al tiempo que sienta las bases para un materialismo que no efectúe esa borradora de lo “bajo” en la caracterización de lo humano. Así pues, realizará una crítica del modo de la mutua relación entre determinada concepción de la economía y determinada caracterización antropológica:

La actividad humana no puede reducirse íntegramente a procesos de producción y conservación y el consumo debe dividirse en dos partes bien diferenciadas. La primera, reductible, está representada por la utilización, por parte de los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los gastos denominados improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos santuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (vale decir, desviada de la sexualidad genital) representan

---

<sup>30</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 62.

<sup>31</sup> “En el origen de las exigencias de Nietzsche hay una repulsión tan intensa por el idealismo senil de los hombres sedentarios, una rebelión tan arrebatada, tan despreciativa contra la hipocresía y la mezquindad moral que presiden la explotación actual del mundo, que es imposible definir su obra como una de las formas ideológicas de la clase dominante”. Georges Bataille, “El “viejo topo” y el prefijo “super” en las palabras “superhombre” y “surrealista””. *Cuaderno gris*, 1 (1991) ,56.

<sup>32</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 54.

otras tantas actividades que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas.<sup>33</sup>

Por tanto, estas actividades, desbordan los parámetros de lo utilitario. A través del análisis de Marcel Mauss sobre el don como forma de intercambio y la noción de *potlatch*, de modo que donde lo “bajo” pueda ser ahora pensado como parte del circuito económico haciendo posible asignar a la utilidad, característica de la economía, un “valor relativo”.<sup>34</sup> En el texto sobre “La estructura psicológica del fascismo”, Bataille encontrará, también de la mano de Mauss en su *Teoría social de la magia*, una reivindicación del estudio de lo heterogéneo a partir de la cual elaborará una categoría que resultará fundamental para sus análisis. Rescatará aquí la distinción durkheimiana entre lo profano y lo sagrado, señalando cómo más allá de caracterizar lo sagrado de modo negativo como “heterogéneo” al mundo profano, puede ser pensado positivamente. Bataille elaborará, desde ahí, una distinción conceptual entre lo *homogéneo* concebido la “conmensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha conmensurabilidad” que enmarcará lo útil, pero también la medida común como modo de constitución de los fenómenos, y, por tanto, caracterizará la función primordial de la ciencia, de lo *heterogéneo* calificado como “aquellos elementos imposibles de asimilar”<sup>35</sup> y aquí se incluirá todo aquello rechazado por los elementos homogéneos, desde excrementos y basuras hasta elementos eróticos, pasando por “la violencia, la desmesura, el delirio, la locura”<sup>36</sup>. A partir de esa reorganización conceptual Bataille pone en juego, como vemos, las tesis nietzscheanas desplegadas en *El nacimiento de la tragedia* desplegando, desde ahí, un materialismo no dialéctico. Un verdadero análisis materialista deberá contemplar el funcionamiento conjunto de lo profano y lo sagrado, lo homogéneo y lo heterogéneo y dar cuenta de cómo la experiencia humana vivida está atravesada por ellos.

## II

En 1905, Alexander Koyré, por entonces un joven de quince años, fue encarcelado por participar en unas revueltas contra el gobernador. En la cárcel, el joven leería las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Ese mismo año, emigró a París para continuar sus estudios, asistiendo allí a los cursos de Bergson. Sin embargo, no permanecería allí mucho tiempo, a los pocos años decidió trasladarse a Alemania, donde en seguida entraría en contacto con el círculo de Gotinga. Al trazar esa alianza, Koyré pondría en conocimiento de los jóvenes fenomenólogos lo que Bergson estaba elaborando en sus clases.<sup>37</sup> Ese gesto, que habilitaría una comunicación entre el vitalismo y la fenomenología, pronto realizaría el camino de vuelta. Cuando Husserl rechazó dirigirle la tesis doctoral, Koyré regresó a Francia convirtiéndose así en uno de los primeros discípulos de Husserl en París. Poco después de su regreso a París se desencadenaría la guerra y Koyré, como tantos otros de su generación, se despertaría de un día para otro en la trinchera.

---

<sup>33</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 114.

<sup>34</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 134.

<sup>35</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 143.

<sup>36</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 147.

<sup>37</sup> Ethan Kleinberg, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961* (New York: Cornell University Press, 2007), 59.

Koyré constituye uno de los enclaves fundamentales de ese puente franco-alemán que revolucionaría la filosofía contemporánea. Un circuito que, como vemos, alimentó en ambas direcciones. Sin embargo, ese puente entre Bergson y Husserl no va a ser el único de los gestos de Koyré que va a tener efectos en el pensamiento contemporáneo. En 1923, un asunto familiar le llevó de nuevo a Berlín. Al parecer, su hermano y su cuñada se habían separado al poco tiempo de frecuentar ésta a un joven exiliado ruso diez años menor que ella llamado Alexander Kojève. La familia, intentando mediar en el desencuentro, había pedido a Koyré que hablase con el joven, esperando que la conversación le disuadiese de seguir adelante con su *affaire* y, de ese modo, el matrimonio se reconciliase. Sin embargo, el encuentro entre los dos hombres derivaría en un giro inesperado. El joven resultó a Koyré de lo más interesante: políglota, interesado tanto en ciencias como en historia, arte y literatura, había iniciado sus estudios en Filosofía con Jaspers junto a estudios tan dispares como física, sánscrito o budismo. Así pues, lejos de mediar en favor de su hermano, el encuentro marcaría el inicio de una duradera amistad. Tanto es así que Koyré instaría al joven a mudarse a París para poder mantener de modo más asiduo ese intercambio intelectual, algo que acabaría haciendo unos años después.<sup>38</sup>

Las conferencias de Husserl de 1929 supusieron, en el París de principios de siglo, un acontecimiento filosófico en toda regla. Entre sus asistentes, Lévinas, Lévi-Bruhl, Cavallès, Héring, Marcel, Merleau-Ponty y, por supuesto, Koyré, quien por aquel entonces ya era profesor en la *École Pratique d'Hautes Études*.<sup>39</sup> Con la irrupción de Husserl en París, toda una generación de jóvenes pensadores se entusiasmaría con la fenomenología<sup>40</sup> dedicándose a su estudio. Por otro lado, como habíamos señalado, Wahl publicaba ese año *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, donde examinaba la filosofía de Hegel desde sus escritos de juventud sobre religión. Koyré, interesado por estudiar los vínculos entre las ideas religiosas y la ciencia moderna, va a interesarse por esa lectura de Hegel. Wahl abordaba la dialéctica hegeliana como el movimiento de una conciencia infeliz que no puede sino negarse cada vez que se afirma haciendo énfasis en el *pathos trágico* que la experiencia de la conciencia recorre en ese auto-desgarramiento permanente en lugar de leerla como una suerte de mero despliegue de una lógica. En efecto, la lectura de Wahl hace coextensivos a Nietzsche y a Hegel en términos de esa conciencia desgarrada:

S'il est vrai que le problème de Nietzsche a été de faire avec le désespoir le plus profond l'espoir le plus invincible, on peut dire que le problème de Nietzsche et le problème de Hegel sont un seul et même problème.<sup>41</sup>

Koyré discutirá a Wahl ese distanciamiento respecto a la lógica hegeliana. Enfatizar ese movimiento trágico de una autoconciencia en detrimento de la lógica –señalará– no distinguiría demasiado la filosofía hegeliana de la de sus románticos contemporáneos. A juicio de Koyré, lo que verdaderamente permite pensar ese movimiento trágico en el sistema hegeliano es su noción de tiempo.<sup>42</sup> Koyré señalará que el tiempo en que ese sistema se

---

<sup>38</sup> Kleinberg, *Generation Existential*, 63-64.

<sup>39</sup> Kleinberg, *Generation Existential*, 60.

<sup>40</sup> En 1930 Merleau Ponty asiste a los cursos de Gurvitch sobre filosofía alemana contemporánea. Eduardo Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido* (Murcia: Universidad de Murcia, 1979), 31.

<sup>41</sup> Jean Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. (París: PUF, 1951), 8.

<sup>42</sup> Catherine Malabou lo sintetiza de este modo: “La relación entre lo finito y lo infinito moviliza, según Koyré, un concepto trágico de lo negativo como fuerza de disolución del ser, comprendido aquí como existencia. El

despliega no deja de ser un tiempo distinto al tiempo de la naturaleza, en tanto que es un tiempo donde es el futuro lo que determina el pasado y presente. La dialéctica del tiempo, dirá, es la dialéctica del hombre en tanto que el hombre es, justamente, aquel ser capaz de negarse:

Mais revenons encore une fois au temps, à ce temps hégélien qui n'est, on le voit bien, ni "image mobile d'une éternité immobile", ni milieu homogène, ni nombre du mouvement. A ce temps qui se reniant lui-même, s'élance dans l'avenir avant de retomber dans le passé; à ce tout détruisant Chronos, essentiellement opposé à la persistance et au maintien, parce que, essentiellement, principe de la création, du nouveau, au temps qui, seul, est éternel, parce qu'il est esprit, et qui, seul, est réel, parce qu'il est essentiellement présent. Présent dialectique, tendu, dramatique. Présent victorieux du passé, l'englobant et le rendant présent: ce temps, encore une fois, ce n'est pas le temps des formules et des montres. Ce temps, c'est le temps historique, le temps essentiellement humain.<sup>43</sup>

El hombre es, pues, un ser negador en tanto que dice "non à son maintenant – ou à lui-même- qu'il y a un avenir".<sup>44</sup> Ahora bien, señalará Koyré, nos encontramos con una paradoja: "le caractère dialectique du temps rend seul possible une philosophie de l'histoire; mais en même temps le caractère temporel de la dialectique la rend impossible."<sup>45</sup> Desde la dialéctica no se puede prevenir el porvenir, la síntesis es imprevisible en tanto que es justamente ese rol negador del hombre el que expresa la libertad. Sin embargo, el sistema, la posibilidad de una filosofía de la historia tan solo es posible a condición de que la historia esté efectivamente terminada. Esa es la condición de posibilidad del sistema hegeliano:

Il se peut que Hegel l'ait cru. Il se peut même qu'il ait cru que c'était là non seulement la condition essentielle du système – c'est à la Nuit seulement que les chouettes d'Athéna commencent leur vol- mais aussi que cette condition essentielle était déjà réalisée, que l'histoire était effectivement achevée, et que c'est pour cela justement qu'il pouvait –avait pu- l'accomplir.<sup>46</sup>

Estas investigaciones sobre Hegel serían expuestas por Koyré en un curso sobre *La Filosofía religiosa de Hegel según sus escritos de juventud*. Un curso cuya continuación se vería interrumpida cuando en 1933 le propusieron dictar clases en El Cairo. Koyré resolvería proponerle a Kojève continuar con esos cursos sobre Hegel, donde el joven llevaría mucho más lejos esa tesis sobre el "fin de la historia" en Hegel a la que Koyré señalaba. Esas clases constituirán un segundo acontecimiento fundamental para el pensamiento contemporáneo vinculado a los azares de Koyré.

---

Tiempo es pensado como idéntico a la eternidad, en la misma medida en que el tiempo aparece como estructura ontológica, incesante [incessance] del ser y del no-ser." Así pues, dirá, "el tiempo aparece como la eterna mediación entre ser y no-ser". Catherine Malabou, "Negativos de La Dialéctica. Entre Hegel y Heidegger. Hyppolite, Koyré, Kojève" *Revista Pensamiento Político*, no.5 (2014), Consultado el 12 de julio de 2014, <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/edicion-5/>.

<sup>43</sup> Alexandre Koyré, "Hegel à Iéna" en *Études d'histoire de la pensée philosophique*. (París: Gallimard, 1971) ,187.

<sup>44</sup> Koyré, "Hegel à Iéna", 188.

<sup>45</sup> Koyré, "Hegel à Iéna", 189.

<sup>46</sup> Koyré, "Hegel à Iéna", 189.

### III

Los lunes a las cinco y media de la tarde entre 1933 y 1939, Kojève imparte su curso sobre Hegel. Breton, Aron, Bataille, Queneau, Caillois, Lacan, Hippolyte, Weil, Klossowski o Merleau-Ponty estarán entre sus alumnos, Sartre seguirá los cursos a distancia. El impacto de esas clases fue poderoso, Kojève era un narrador penetrante y su exposición conceptual tomaba tintes de despliegue dramático<sup>47</sup>. Bataille decía salir de sus clases sintiéndose trastornado,<sup>48</sup> algo que no resulta demasiado sorprendente si atendemos cómo el propio Kojève concebía su quehacer: lo que para él estaba en juego en la lectura de Hegel era para él poco menos que “el sentido del presente”:

Es posible que el porvenir del mundo, y por lo tanto el sentido del presente y la significación del pasado, dependen en último análisis de la manera como se interpreten hoy los escritos hegelianos.<sup>49</sup>

Si bien en la presentación del resumen de su curso, Kojève declarará continuar la lectura iniciada por Koyré, señalará explícitamente cómo la *Fenomenología* es, para él, una antropología filosófica, desvelada, “como una descripción sistemática y completa, fenomenológica en sentido moderno (husserliano) del término, de las actitudes existenciales del Hombre y hecha con la mirada puesta en el análisis ontológico del Ser en cuanto tal, que es el tema de la *Logik*.”<sup>50</sup> La lectura kojéviana de la *Fenomenología* se centrará de modo primordial en el análisis de la dialéctica del amo y el esclavo, a partir de la cual desplegará su lectura del libro. Desde esa lectura antropológica, el énfasis de ese análisis recaerá sobre el modo en que la actividad humana se define por su carácter negativo<sup>51</sup>, en tanto que capaz de oponerse y trascender a lo dado natural:

Ser hombre significa no estar sujeto a ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de Negar la naturaleza, y su propia naturaleza, sea cual sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede querer su muerte, arriesgar su vida. Ése es su ser negativo (negador: Negativität): realizar la posibilidad de negar y trascenderla- su realidad, ser algo más que el ser meramente vivo.<sup>52</sup>

A diferencia del orden de naturaleza,<sup>53</sup> que es el ámbito de lo idéntico, el orden histórico, como ya apuntaba Koyré, es el ámbito de la dialéctica, en tanto que la acción humana interviene en la historia y la modifica. Ahora bien, no toda acción humana introduce la

---

<sup>47</sup> Josep M<sup>a</sup> Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia*. (Madrid: Caparrós editores, 1998), 22.

<sup>48</sup> Alexandre Kojève en *Critique*, 1946, núms. 2-3, pág. 366, citado en Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (Madrid: Cátedra, 1988), 27.

<sup>49</sup> Kojève, “Hegel, Marx et le christianisme”, *Critique*, n<sup>o</sup> 3-4, 1946 citado en Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia*, 22.

<sup>50</sup> Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*. (Madrid: Trotta, 2013), 99.

<sup>51</sup> Judith Butler postula que ese interés por la negatividad desplegado por la recepción francesa de Hegel puede leerse como parte de una suerte de reacción del pensamiento en el marco de una experiencia de posguerra “La destrucción de instituciones y modos de vida, la aniquilación y el sacrificio masivo de vidas humanas, revelaron la contingencia del existir en términos brutales e incontestables. En consecuencia, es posible interpretar el giro hacia Hegel como un esfuerzo orientado a extirpar la ambigüedad de la experiencia de la negación.” Judith Butler. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 107.

<sup>52</sup> Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, 94.

<sup>53</sup> “The fundamental difference between Kojève and Koyré is that whereas Koyré historicizes being by introducing the dialectic of human temporality into its heart, Kojève reduces being to history, and excludes the dialectic from nature.” Baugh, *French Hegel*, 26.



novedad en la historia. A partir de esa lectura de la dialéctica del amo y el esclavo, Kojève hará del motor de la transformación histórica el deseo de reconocimiento. Es en la lucha por el reconocimiento donde, al “arriesgar su vida para *forzar* la conciencia del otro”<sup>54</sup> el hombre muestra el carácter negativo de su deseo donde, más allá del deseo meramente fisiológico de la satisfacción, poniendo en juego su vida y afirmando su muerte, muestra su deseo “de hombre”. Ese haber puesto en riesgo su vida es lo que llevará al hombre a una vida “humana”:

El hombre que ha iniciado la lucha por el reconocimiento debe seguir con vida para poder vivir humanamente. Pero él no vive humanamente más que en la medida que otro le reconoce. Así que su adversario también debe escapar a la muerte.<sup>55</sup>

Para Kojève, discutiendo aquí con el propio Hegel, no solo el “amo” se humaniza y se realiza mediante el reconocimiento del “esclavo”, también éste se humaniza “mediante la conciencia que toma de su finitud esencial al sentir la *angustia* ante la muerte”<sup>56</sup>. La lectura kojéviana de la *Fenomenología* introducirá un dualismo esencial entre historia y naturaleza en tanto el hombre será definido como la “nada” cuya acción negadora efectúa la Historia. En la nota al pie que acompaña el texto de “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel” que recoge las dos últimas conferencias del curso de 1933-1934, se despliega el gesto de lectura que, corrigiendo al propio Hegel, trata de efectuar Kojève. Se trata de articular, en el seno de esa lectura antropológica de la *Fenomenología*, la centralidad de la muerte en la comprensión del hombre desplegada por Heidegger y la lucha y el trabajo desplegados por Marx:

Inducido a error por la tradición ontológica monista, Hegel extiende a veces a la Naturaleza su análisis de la existencia humana o histórica. Dice entonces que todo cuanto es consiste, en última instancia, en un anonadamiento de la Nada (lo que, evidentemente, no tiene ningún sentido y conduce a una filosofía de la naturaleza indefendible). [...] Heidegger ha retomado los temas hegelianos de la muerte, pero ha dejado de lado los temas complementarios de la Lucha y del Trabajo; así mismo, su filosofía no consigue dar cuenta de la Historia. Marx mantiene los temas de la Lucha y del Trabajo, y su filosofía es así esencialmente “historicista”, pero deja de lado el tema de la muerte (aun admitiendo que el hombre es mortal); por eso él no ve (y menos aún ciertos “marxistas”) que la Revolución es sangrienta (tema hegeliano del Terror) no solamente de hecho, sino también esencial y necesariamente.<sup>57</sup>

Puede darse cuenta, a partir de ese marco general, de la fuerza de esa lectura de Hegel en el momento histórico en que se efectúa. Desplegando el análisis de la *Fenomenología*, Kojève dará respuesta a la paradoja que había señalado Koyré en relación a la necesidad de que la historia esté terminada. Así, en el curso académico de 1935-1936, Kojève argumentaba ese fin de la historia en base la posibilidad de Hegel de efectuar un juicio sobre la Historia a través de la comprensión de la misma adquirida en el despliegue de la propia *Fenomenología*:

Los verdaderos juicios morales los emite el Estado (moral=legal); los Estados mismos son juzgados por la Historia universal. Pero para que esos juicios tengan un sentido hace falta que la Historia esté acabada. Ahora bien, Napoleón y Hegel acaban

---

<sup>54</sup> Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, 94.

<sup>55</sup> Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, 630.

<sup>56</sup> Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, 631.

<sup>57</sup> Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, 631.

la Historia. Por eso Hegel puede juzgar a los Estados y a los individuos. Es “bueno” todo cuanto ha llevado hasta Hegel, es decir, la formación del Imperio universal napoleónico (¡estamos en 1870!) que Hegel ha “comprendido” (en y por la Fenomenología).<sup>58</sup>

En la lectura de Kojève, la historia habría acabado para Hegel con el Estado burgués plenamente realizado, donde todos los hombres se reconocerían como libres e iguales, lo que constituía la consumación de la Revolución Francesa con Napoleón entrando a caballo en Jena.

#### IV

Mientras Kojève instaba a los jóvenes franceses a reflexionar sobre ese fin de la historia, el fascismo se extendía por toda Europa. Dejando a un lado las viejas disputas del pasado, Breton y Bataille dan sendos pasos hacia la movilización política. En octubre de 1935 emprenden, junto a muchos otros, el movimiento *Contra-ataque*. Un movimiento que, según define su manifiesto, se presenta hostil a cualquier movilización revolucionaria que tome como punto de partida la nación o la patria, distancia que traza una línea tanto con el fascismo como con el comunismo soviético. En su primer encuentro cargarán contra la patria y la familia; en la segunda, con la justicia del pueblo.<sup>59</sup> Sin embargo, muy pronto las disidencias internas entre Breton<sup>60</sup> y Bataille volverán a hacerse manifiestas, el grupo se escindirán y Breton y Bataille separarán definitivamente sus caminos. Breton, emprenderá un viaje a México con su mujer en 1938, donde serán acogidos por el círculo artístico de Diego Rivera y entrará en contacto con Trotski.

Por el lado de Bataille, la separación se inscribirá, de nuevo, de la mano de Nietzsche. Entre 1936 y 1939, Bataille y Klossowski lanzan la revista *Acéphale* que, además de una publicación, será también el nombre de una sociedad secreta de cuyos ritos, sin embargo, poco se sabe. Todos sus participantes guardaron un celoso pacto de silencio sobre sus actividades.<sup>61</sup> Respecto a la revista, ésta tendría tan solo cuatro números y, en ella, la centralidad de Nietzsche formará parte de su proyecto esencial: proclamar, contra el fascismo, una comunidad acéfala, formada por individuos soberanos. En el primer número de la revista, que abre con el texto de “La conjuración sagrada”, se declara:

El mundo al que hemos pertenecido no propone nada que amar aparte de cada insuficiencia individual: su existencia se limita a su comodidad. Un mundo que no puede ser amado hasta morir- de la misma manera que un hombre ama a una mujer- representa solamente el interés y la obligación del trabajo. Si se lo compara con los mundos desaparecidos, resulta odioso y aparece como el más fallido de todos.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción a la lectura de Hegel*, 138.

<sup>59</sup> Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, trad. Meritxell Martínez (Madrid: Arena libros, 2014), 264.

<sup>60</sup> “Honradamente no puedo tomar parte activa ni militante pues NO CREO EN ELLO. Para mí se trata (con las debidas proporciones) de una A.E.A.R, para 1936. No se puede tomar el poder con un partido de MATICES, pues pienso cada vez más firmemente que todo el drama que vivimos no proviene de errores políticos o tácticos, sino esencialmente de un colosal déficit ideológico en los partidos de izquierda” (B.L.J.D, Fondo Breton). Citado en MNCARS. *André Breton y el surrealismo*, 193.

<sup>61</sup> Surya, *Georges Bataille*, 277-306.

<sup>62</sup> Bataille, *Acéphale* n°1 en *George Bataille Acéphale*, trad. Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros, 2015).

En paralelo a esos proyectos, Bataille, Caillois y Leiris fundarán el *Colegio de Sociología*. Un espacio de reuniones periódicas donde participarán, en un primer ciclo de conferencias entre 1937 y 1938, Bataille, Caillois, Leiris y Kojève. El segundo ciclo de conferencias, dictadas entre 1938 acogerá a Bataille, Guastalla, Klossowski, Caillois y Lewitzky.<sup>63</sup> En el marco de esas discusiones tendrá lugar la réplica de Bataille a su maestro. Efectivamente, Kojève participa en el colegio con una conferencia titulada “Las concepciones hegelianas”. Si bien tan solo se conserva una de las mitades de la conferencia, la reseña de la misma indica que fue en el marco del Collège donde Kojève reformularía el diagnóstico del fin de la historia hegeliano señalando que no es con Napoleón sino con Stalin, como la historia se encontrará finalmente realizada.<sup>64</sup> En efecto, Kojève sostendrá durante un tiempo que habría una suerte de segundo final de la historia que vendría marcado por esa contienda entre Estados Unidos y Rusia. De hecho, en torno a 1948 diría que el “American way of life” configuraría el perfecto ejemplo del modo de vida posthistórico donde ya no hay negatividad. Aún en 1959 Kojève reformularía ese diagnóstico por tercera vez señalando que el verdadero modo de vida humano tras el fin de la historia era esa suerte de vida totalmente fuera del trabajo, la lucha y la historia que representaba para él el *esnobismo* japonés. Un formalismo de rituales vaciados de acción como la ceremonia del té o el Teatro Nô.<sup>65</sup>

En una carta enviada a Kojève tras su intervención en el *Colegio de Sociología*, Bataille dirá admitir “como una suposición verosímil” que la historia esté acabada aunque, proseguirá, “me imagino las cosas de otro modo”. Por un lado porque, fascismo y comunismo serán, para Bataille dos caras de la misma moneda, por tanto, no atribuirá, como Kojève, a Stalin, ese lugar final en la historia, pero sobre todo porque, fiel a su nietzscheanismo, dirá que “no me parece completamente imposible que todo vuelva a empezar en un tiempo muy lejano”.

Si la acción (el “hacer”) es – como dice Hegel- la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien “no tiene nada más que hacer” desaparece o subsiste en el estado de “negatividad sin empleo”; personalmente, sólo puedo decidir en un sentido, por ser yo mismo exactamente esa “negatividad sin empleo” (no podría definirme de forma más precisa). Admito que Hegel haya previsto esa posibilidad: al menos no la situó en la salida de los procesos que describió. Imagino que mi vida- o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida- constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel.<sup>66</sup>

Asumiendo esa “negatividad sin empleo” como aquella que se despliega tras el fin de la historia, Bataille señalará entonces que el hombre deberá volverse el hombre de la “negatividad reconocida”, aquel que “ha comprendido que su necesidad de actuar no tenía ya empleo”, de ese modo el hombre “se reconoce por lo que es: como negatividad vacía de contenido”<sup>67</sup>. El texto de “El aprendiz de brujo”<sup>68</sup> puede ser considerado como la respuesta trágica nietzscheana a ese hombre de acción negadora que Kojève situaba en el centro de su

---

<sup>63</sup> Denis Hollier, (ed.) *El Colegio de Sociología*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Taurus, 1982).

<sup>64</sup> Hollier, *El colegio de sociología*, 109.

<sup>65</sup> Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia*, 39-45.

<sup>66</sup> Tomamos aquí la traducción de Hollier, *El Colegio de sociología*, 113. Bataille publicaría un fragmento modificado de la misma como anexo a George Bataille, *El culpable*, trad. Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1981), 139-141.

<sup>67</sup> Bataille, en Hollier, *El Colegio de sociología*, 114.

<sup>68</sup> Hollier señala en la presentación del texto que Kojève calificaba de ese modo a Bataille y a los “conjurados”. Hollier, *El colegio de sociología*, 27.

lectura de la *Fenomenología*. Si para Kojève era la “acción” y no el pensamiento, aquello que constituía el carácter verdaderamente negador de lo real, Bataille se preguntará por el modo de hacer de esa acción. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche efectuaba una crítica al hombre teórico como hombre de acción en tanto que tan solo a partir de la borradura dionisiaca que revelaba la unidad trágica del Ser, el hombre podía situar su acción como una acción capaz de modificar “la esencia de las cosas”. El conocimiento trágico, para Nietzsche, “mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de ilusión”<sup>69</sup>. En su texto, Bataille parece recuperar esa objeción señalando que “el lenguaje de la acción solo admite una fórmula conforme a los principios racionales que exige la ciencia y la mantiene ajena a la vida humana. [...] Los hombres de acción sirven a *lo que existe*. Si su acción es una revuelta, aún persiguen *lo que existe* cuando se hacen matar para destruirlo”<sup>70</sup>. Bataille inicia así la redescipción de ese hombre concebido como hombre de acción resituando todo aquello que éste debe dejar de lado para constituirse como tal en tanto que será en el reencuentro con lo erótico, el sueño, el azar, etc. En septiembre de 1939 Bataille empieza a escribir *El culpable*, uno de los tres libros que conformarán, junto a *La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche*, la *Summa Ateológica*. Trilogía en la que Bataille elaboraría esa suerte de “negatividad” que, fuera del curso de la acción histórica, se afirma en aquellas experiencias extáticas.

## V

El 22 de junio de 1940 el ejército alemán irrumpe en Francia. Durante la ocupación, Bataille y Sartre permanecerán en el país dedicándose a un intenso trabajo de escritura, que les conducirá respectivamente a *El Ser y la Nada* y *La experiencia interior* publicados en 1943. Dos textos que podrían llegar a leerse en espejo en tanto que uno y otro constituyen dos modos de abordar experiencialmente la negatividad tratando de darle una salida: existencialista, en el Sartre de *El Ser y la Nada*; extática en el Bataille de *La experiencia interior*. Sartre señalará que tanto Hegel como Heidegger adolecen de una verdadera reflexión sobre esa negatividad. Por tanto, de lo que se trata es de acometer la tarea filosófica de fundar la negatividad ontológicamente:

Solo que puede plantearse a uno y a otro la misma cuestión en forma apenas diferente; hay que decirle a Hegel: “No basta poner el espíritu como la mediación y lo negativo; debe mostrarse la negatividad como estructura del ser del espíritu. ¿Qué debe ser el espíritu para poder constituirse como negativo?”. Y puede preguntarse a Heidegger: “Si la negación es la estructura primera de la trascendencia, ¿qué debe ser la estructura primera de la “realidad humana” para que ésta pueda trascender el mundo?”. En ambos casos se nos muestra una actividad negadora sin preocuparse por fundar esta actividad en un ser negativo. Y Heidegger, además, hace de la Nada una especie de correlato intencional de la trascendencia, sin ver que la ha insertado ya en la trascendencia misma como su estructura original.<sup>71</sup>

Como hemos visto, Bataille acoge ese diagnóstico kojéviano del fin de la historia y de lo que trata es de elaborar cómo y desde dónde es posible un movimiento de contestación una vez

---

<sup>69</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1985), 78.

<sup>70</sup> Bataille, *La conjuración sagrada*, 239.

<sup>71</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar. (Barcelona: RBA, 2004), 51.

la historia ha acabado. Es decir, en el momento en que la lucha por el reconocimiento ha finalizado y ya no puede ser ese el motor de la historia ¿Cómo y desde dónde efectuar una crítica al presente? ¿Cómo y desde donde rechazarlo? ¿Cómo y desde donde puede articularse una lucha frente al mismo? La respuesta de Bataille será criticar cómo ese final de la historia no deja de inscribirse en un modo de pensamiento que expulsa de su orden de vida todo un conjunto de experiencias. En un escenario posthistórico donde la lucha por el reconocimiento ha llegado a ese espacio de reconocimiento universal, ya no es la dialéctica del amo y del esclavo lo que imprime el movimiento. *La Experiencia interior*, afirmará que “la construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del “proyecto”. El hombre hegeliano -Ser y Dios- se realiza, se perfecciona en la adecuación del proyecto [...] al confundir la existencia y el trabajo (el pensamiento discursivo, el proyecto), reduce el mundo al mundo profano: niega el mundo sagrado (la comunicación)”<sup>72</sup>. Para Bataille no se trata de fundar la negatividad sino, por el contrario, de recusar la reconciliación hegeliana entre “los días laborables de la semana” y el “domingo de la vida” impugnándola. En el libro de *El culpable*, desplegará en uno de los fragmentos añadidos esa lectura trágica de la “negatividad sin empleo:

La negatividad sin uso destruiría a quien la viviese: el sacrificio iluminará el acabamiento como alumbró la aurora de la historia. El sacrificio no puede ser para nosotros lo que fue al comienzo de los “tiempos”. Hacemos la experiencia del apaciguamiento imposible. La santidad lúcida reconocía en sí misma la necesidad de destruir, la necesidad de una salida trágica.<sup>73</sup>

Por tanto, el combate se despliega en el seno mismo de ese presente histórico, ya no desde la lucha por el reconocimiento, sino como impugnación al orden de vida: “La vida mundana y los domingos burgueses hacen resurgir el carácter de la fiesta antigua, olvido de todo proyecto, consumo desmesurado.”<sup>74</sup> El objetivo será, pues, poder “reír y temblar”<sup>75</sup> simultáneamente. El “más allá” del hombre propugnado por Nietzsche, responde, para Bataille, al rebasamiento del orden del hombre como negación del animal para afirmar la unidad trágica, irresoluble y no dialectizada entre aquello que el “orden del hombre” rechaza. Ese “más allá” del hombre, que Bataille pensará como afirmación de la soberanía comporta la afirmación simultánea de aquello que constituye al hombre y lo que lo rebasa. La discontinuidad de los seres inherente a la existencia limitada y la aspiración a la continuidad que se despliega en el anhelo de trascender sus propios límites:

Incluso en el interior del círculo acabado (incesante), el no- saber es fin y el saber medio. En la medida en que se toma a sí mismo como fin, se hunde en el punto ciego. Pero la poesía, la risa, el éxtasis no son medios para otra cosa. En el sistema, poesía, risa, éxtasis, no son nada, Hegel se libra de ellos apresuradamente: no conoce otro fin que el saber. Su inmensa fatiga se une, a mi modo de ver, al horror del punto ciego.<sup>76</sup>

En sus trabajos posteriores sobre Hegel<sup>77</sup> reinscribirá las tesis kojévianas del fin de la historia y la noción de muerte y trabajo tan centrales en su interpretación en el seno de su propio

---

<sup>72</sup> George Bataille. *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1973), 90.

<sup>73</sup> Bataille, *El culpable*, 63.

<sup>74</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 57.

<sup>75</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 173.

<sup>76</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 119.

<sup>77</sup> George Bataille. *Escritos sobre Hegel*, trad. Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros, 2005).

proyecto donde ese fin de la historia parece apuntar a un fin del hombre en sentido nietzscheano, lejos de recuperar la acción negadora que lo separaba del animal, se tratará de reencontrar esas experiencias negadas en el orden de lo sagrado.

Mientras Sartre trata de resituar de nuevo la negatividad para rescatarla y ponerla de nuevo en funcionamiento, en Bataille, ese final de la historia hace cuerpo con el final del “hombre” donde su rebasamiento mutuo se despliega en la posibilidad de forjar una experiencia soberana, una experiencia no subsumible al orden del interés, de la moral, del cálculo utilitario. Como desarrollará en el seno del proyecto inacabado que desplegaría *La parte maldita*, se trata de transgredir el orden profano del mundo en sí mismo (orden del trabajo, de lo útil, de lo mediado) a partir del orden sagrado (mundo fuera del orden del cálculo, de la finalidad que separa al hombre de sí mismo al someterlo a la estructura de la temporalidad de la promesa, mundo de la experiencia inconmensurable, desbordada, inmediata). Uno y otro esbozarán, a partir de ahí, dos estrategias antagónicas: Sartre tratará de recomponer un sujeto y una experiencia de libertad, mientras Bataille tratará de llevar al límite la experiencia de esa subjetividad constituida en base a un orden cercenado tratando de desbordarla. Cuando sendos libros aparezcan en 1943, se encenderá la polémica entre ambos. Sartre arremete contra Bataille en un artículo publicado en *Cahiers du sud* acusándolo de ser “un nuevo místico”, a lo que Bataille le responde:

Mientras que Sartre, a quien no enloquece ni embriaga ningún movimiento, juzgando sin experimentarlos mi sufrimiento y mi embriaguez desde fuera, concluye su artículo insistiendo en el tema del vacío [...] Mi caída vertiginosa y la diferencia que introduce en el espíritu pueden no ser captadas por quien no las experimenta en sí mismo: entonces se puede, como lo hace Sartre, reprocharme sucesivamente ¡acabar en Dios y acabar en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: no acabo nunca.<sup>78</sup>

Breton, por su lado, decidirá emigrar a Estados Unidos en 1941. En el mismo barco, viaja Lévi-Strauss. Al llegar a Martinica, Breton será retenido, y no llegará a Nueva York en 1942. Lévi-Strauss proseguirá su viaje. En Nueva York pronto se pondrá en contacto con Koyré quien estaba dando clases en *The New School for Social Research*. Efectuando por tercera vez un azaroso gesto que sería determinante para el pensamiento contemporáneo, Koyré pondría en contacto a Lévi-Strauss con un lingüista ruso exiliado en Estados Unidos: su nombre, Roman Jakobson.<sup>79</sup> Con ese encuentro, se gestaría, al otro lado del Atlántico, una revolución conceptual que no tardaría en cruzar de vuelta el océano.

---

<sup>78</sup> George Bataille, *Nietzsche y la voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1972), 221.

<sup>79</sup> Denis Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, trad. Inmaculada Miñana y Josep Aguado (Universitat de València, 2005), 157.

## Filosofía y Ciencias Humanas

A partir del momento en que, en el siglo XIX, las ciencias humanas empezaron a tomar como objeto de estudio ámbitos que hasta entonces habían caracterizado a la filosofía, esta se vio confrontada a definir su espacio. El gesto de Husserl, a principios del siglo XX, constituía una tentativa de respuesta a ese desafío. Desde las *Investigaciones Lógicas* hasta *Krisis*, el pensamiento husserliano se abrió camino entre lo que para él eran los dos grandes peligros para la racionalidad: por un lado, la reducción de los fenómenos mentales a una mera fisiología y, por otro, la filosofía especulativa. Husserl trató de elaborar un método para poder pensar las ideas y las esencias como tales, sin reducirlas a estímulos o procesos sensoriales pero sin, por otro lado, sobredeterminar a partir de ellas la realidad. Tal será el despliegue que efectuará a partir de la *epoché* fenomenológica y el postulado de una subjetividad trascendental. Así pues, si el positivismo comtiano dentro de la tradición francesa había sido combatido por el vitalismo de Bergson a principios del siglo XX, la irrupción del pensamiento alemán abrirá, con Freud, Husserl, Heidegger, Hegel y Marx todo un nuevo marco de problematización filosófica que estará en el centro de los debates entre filosofía y ciencias humanas. Hay que resituar en ese espacio problemático, la tensa relación, en el contexto francés, entre psicoanálisis y marxismo. Si bien, como hemos visto, el surrealismo los había atravesado a ambos en su devenir político, situaría al psicoanálisis en un lugar controvertido en sus relaciones con el marxismo francés<sup>80</sup>. Mientras en Alemania se desplegaba la posibilidad de un freudo-marxismo, en Francia, pensadores como Politzer o Wallon ponían distancia entre uno y otro.

Por otro lado, también desde la historia de las ciencias se habían levantado ampollas respecto al relato que el positivismo había construido de la ciencia y los avances del conocimiento. A diferencia del relato positivista hegemónico, el acercamiento desarrollado por pensadores como Koyré, Bachelard o Canguilhem, no considera la historia de la ciencia desde la perspectiva del progreso continuo y ascendente. La historia de la ciencia está marcada por revoluciones científicas, por mutaciones fundamentales, y no por la mera acumulación progresiva de evidencias empíricas o corrección permanente de los errores. La discontinuidad inherente a esas transformaciones comportará que, dar cuenta de ellas, implique interrogar la relación entre el conocimiento y el mundo desde un lugar distinto:

Lo que los fundadores de la ciencia moderna tuvieron que hacer -señalaba Koyré en 1943- no era criticar y combatir ciertas teorías erróneas para corregirlas y sustituirlas por otras mejores. Tenían que hacer algo muy distinto. Tenían que destruir un mundo y sustituirlo por otro. Tenían que remodelar y reformar sus conceptos, tenían que desarrollar una nueva manera de ver el Ser, un nuevo concepto del conocimiento, un nuevo concepto de ciencia.<sup>81</sup>

Así, si bien como hemos visto Koyré heredaba de Husserl la crítica contra el positivismo, sus investigaciones virarán progresivamente hacia el estudio de las condiciones históricas en el seno de las cuales se producen las transformaciones científicas. Apertura, pues, de un campo de interrogación no-positivista de la historia de las ciencias que sería continuada por

---

<sup>80</sup> Elisabeth Roudinesco. *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia 1885-1939*, trad. Ignacio Gárate (Madrid: Fundamentos, 1993).

<sup>81</sup> Koyré citado en Carlos Solís, "Introducción", Alexander Koyré, *Pensar la ciencia*, trad. Antonio Beltrán (Barcelona: Paidós/UAB, 1994), 26.

pensadores como Bachelard o Canguilhem. Tal como señalaba éste último respecto a Bachelard:

Si la Historia de las ciencias consiste en levantar el inventario de las variantes en las sucesivas ediciones de un tratado, Bachelard no es un historiador de las ciencias. Si la Historia de las ciencias consiste en hacer sensible— y al mismo tiempo inteligible—la edificación difícil, contrariada, retomada y rectificada del saber, entonces la epistemología de Bachelard es una Historia de las ciencias siempre en acto.<sup>82</sup>

Sin embargo, como hemos visto, Koyré había abierto también otra vía que, si bien él no continuaría, sí lo había hecho Kojève, a saber, plantear la relación no entre historia y conocimiento sino entre historia y razón. Un camino que, como veíamos, Kojève inscribía en el seno de una lectura antropológica de la *Fenomenología del Espíritu* a la que Hyppolite trataría de dar respuesta años después. Hyppolite publica en 1941 su traducción de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en 1944, su *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* y, en 1946, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Una lectura que, reaproximándose a la lectura de Jean Wahl, se caracteriza por su dimensión trágica:

Ahora bien, la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino. Ese es el conflicto que Hegel trató de pensar, y de pensarlo en el seno mismo de lo Absoluto. [...] El pantragismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa, como revela ya ese texto en el que Hegel habla a la vez del dolor y del trabajo de lo negativo.<sup>83</sup>

A través de Hegel se despliega en el contexto francés, una particular confrontación al positivismo que, a diferencia de la fenomenología, no tratará de restaurar un espacio de racionalidad sino más bien comprender la historicidad misma de la razón a partir de ese permanente movimiento trágico. Si bien en el seno del hegelianismo, esa historia despliega teleológicamente la victoria de la razón, el hecho de priorizar en esa descripción esa experiencia trágica de la conciencia al mero despliegue de una lógica de la razón en el seno de lo real posibilita esa suerte de extraña vecindad entre Hegel y Nietzsche. En *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Hyppolite activará esa aproximación al interrogar el pensamiento hegeliano desde una perspectiva histórica. Como bien señala Judith Butler:

El propio título sugiere que el problema filosófico que ha de resolverse: el hecho de que la Fenomenología admita un análisis en términos de su “génesis y estructura” sugiere que el relato de Hegel requiere otro esquema conceptual a fin de entenderlo de manera adecuada. En su comentario, Hyppolite sostiene que los supuestos fenomenológicos relativos al movimiento progresivo de la historia y la satisfacción del sujeto son ideas condicionadas históricamente.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Canguilhem sobre Bachelard en Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, trad. Ricardo Potschart (Siglo XXI, 1986), XI.

<sup>83</sup> Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey (Barcelona: Península, 1974), 31.

<sup>84</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 129.



En su trabajo de lectura de Hegel, Hyppolite se irá alejando abiertamente de la lectura antropológica de Hegel sostenida por Kojève señalando las limitaciones que el recentramiento que comporta la lectura de la *Fenomenología* en torno a la acción humana. Hyppolite, señala Butler, desplazará esa centralidad de la acción humana hacia una temporalidad donde, por el contrario, la realidad humana se constituye en una “empresa *ek-stática*, un modo de extrañamiento permanente” donde “al vivir en el tiempo, los seres humanos son necesariamente otros para sí mismos” en tanto que “el tiempo mismo se halla forzosamente fuera de su control”.<sup>85</sup> Así pues, “el tiempo no es tanto una creación humana como el límite necesario impuesto a toda creatividad humana, la inevitable fugacidad de todas las creaciones humanas”.<sup>86</sup> Hyppolite identificará el saber absoluto como “inquietud de la vida” haciendo de la vida un espacio de interrogación que desplaza la pregunta antropológica. Así lo expone Judith Butler:

La vida es el elemento especulativo que se entiende por medio de la temporalidad humana, pero que a la vez trasciende a esta última, que es esencial para las relaciones lógicas y naturales aparte de cualquier relación con la realidad humana. Hyppolite no pregunta, entonces, por el ser del “hombre”, sino por el ser de la “vida”; mediante esta vuelta a la Vida, a la configuración y la disolución de la figura, Hyppolite encuentra que lo absoluto es dinámico y, a la vez, completamente monista.<sup>87</sup>

Retomando los textos del joven Hegel que habían ocupado también a Koyré, donde Hegel mostraba sus reticencias respecto a la “posibilidad de un movimiento racional entre la perspectiva finita del sujeto humano cognoscente y la infinitud del mundo”<sup>88</sup> Hyppolite pondrá énfasis en una finitud en movimiento donde “este ser de la vida no es sustancia sino más bien la inquietud del yo”<sup>89</sup>. Hyppolite postulará que si Hegel puede afirmar que la autoconciencia es deseo es en virtud de “la infinitud” realizándose en la conciencia en tanto que la Otredad no puede ser superada. El deseo no busca su satisfacción, como ya señalaba Koyré, pero a diferencia de lo sostenido por éste, no se agotará en el reconocimiento sino que permanecerá siempre como un *deseo insatisfecho*<sup>90</sup>. El deseo siempre será, para Hyppolite “otro”, constituye la negatividad que rebasa el carácter positivo, limitado y finito del cuerpo. De ese modo el deseo, señala Butler, “niega una y otra vez al ser determinado y, por ende, es en sí mismo una versión atenuada de la muerte, la negación definitiva del ser particularizado”<sup>91</sup>. Ahora bien, a diferencia de Kojève, esa negatividad no se inscribiría, para Hyppolite en un horizonte teleológico. De ese modo, el absoluto, lejos de ser el momento de plenitud del espíritu que alcanza la autoconciencia, se configuraría, más bien, señala Butler, como un “movimiento infinito entre el ser infinito y la nada”:

Al entender el absoluto no como un cierre del sistema hegeliano, sino como su inevitable apertura, Hyppolite rebate la visión de la *Fenomenología* como un movimiento orientado a un telos determinado. El ser que alcanza el *Geist* no es una

---

<sup>85</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 133.

<sup>86</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 133.

<sup>87</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 132.

<sup>88</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 134.

<sup>89</sup> Hyppolite, *Génesis y estructura* 136.

<sup>90</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 140.

<sup>91</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 143.

plenitud vacía de negatividad, sino un movimiento infinito entre el ser infinito y la nada.<sup>92</sup>

Como señalan Jorge Dávila y Frédéric Gros<sup>93</sup>, Hyppolite ponía en valor la posibilidad que el hegelianismo otorgaba de pensar la experiencia concreta, no solo la experiencia definida en términos kantianos sino la experiencia históricamente situada. La cuestión es, sin embargo, “¿Cómo una verdad puede ser obra de los hombres, planteada en el corazón mismo de la existencia, por la mediación de la existencia, y sobrepasar también esta existencia?”<sup>94</sup>. La pregunta, señalan los autores, se sitúa así en torno a cómo formular la cuestión de la verdad en relación a la historia. Hyppolite se apartaba así de la lectura antropológica efectuada por Kojève para resituar la cuestión problemática del vínculo entre verdad y experiencia histórica. De hecho, para Hyppolite, que la filosofía se despliegue en el seno de una antropología comporta que ésta quede inscrita en los límites de la misma sin poder plantear, entonces la pregunta por la verdad de la experiencia. Una objeción que quedaría claramente explicitada en su libro de *Lógica y Existencia*, publicado en 1953. Deleuze, que también sería alumno suyo, se hacía eco de este modo de su libro de *Lógica y existencia*:

Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología. La antropología quiere ser un discurso *sobre* el hombre. En cuanto tal, presupone el discurso empírico *del* hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de aquello de lo que habla. [...] La subjetividad se comprenderá, en tal caso, como un hecho, y la antropología se constituirá como la ciencia de ese hecho. [...] Mientras la determinación siga siendo subjetiva, no podemos salir de la antropología. ¿Es preciso salir de ella? Y, por otra parte, ¿cómo lograrlo? Las dos preguntas son la misma: el medio de salida es también la necesidad de esa salida.<sup>95</sup>

Ante esa pregunta Deleuze sentaba, en ese mismo texto, las bases de lo que constituiría su estrategia de respuesta a esa pregunta. “¿no sería posible- señalaba- hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción?” Tal sería el proyecto emprendido por Deleuze desplegado años más tarde en *Diferencia y repetición*. Para Deleuze esa salida de la antropología sería la posibilidad de afirmar la diferencia en sí misma.

Todos los hilos trazados atraviesan el espacio de problematizaciones en que se forma Foucault. Un espacio entre la filosofía y la psicología, donde tendrá como maestros tanto a filósofos -Hyppolite<sup>96</sup>, Merleau-Ponty<sup>97</sup>- como psicólogos -Lagache, Ajuriaguerra, Delay<sup>98</sup>-

---

<sup>92</sup> Judith Butler, *Sujetos del deseo*, 139.

<sup>93</sup> Frédéric Gros, y Jorge Dávila. *Michel Foucault, lector de Kant*. (Mérida: Universidad de los Andes/Consejo de Publicaciones/ Consejo de Estudios de Postgrado, 1998).

<sup>94</sup> Hyppolite, “Situación del hombre en la fenomenología hegeliana”, citado en Gros, Frédéric y Dávila, Jorge. *Michel Foucault, lector de Kant*, 46.

<sup>95</sup> Gilles Deleuze, “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos, 2005), 21.

<sup>96</sup> Las clases, según él mismo señaló, le impresionaron profundamente, hasta el punto que, en 1949 dedicó su trabajo de diplomatura a “La constitución de un trascendentalismo histórico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. Eribon, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 2004), 55. Eribon trae a colación esta cita recogida por Claude Mauriac “Los que estaban en khâgne justo después de la guerra recuerdan las clases de M. Hyppolite sobre la Fenomenología del espíritu: en aquella voz que no paraba de corregirse como si estuviera meditando en el interior de su propio movimiento, -nosotros no sólo vislumbrábamos la voz de un profesor: escuchábamos algo así como la voz de Hegel y quizá también la voz de la filosofía en sí. No creo que se pueda olvidar la fuerza de aquella presencia, ni la proximidad que pacientemente invocaba.” Didier Eribon, *Michel Foucault*, 40.

<sup>97</sup> José Luis Moreno, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo* (Madrid: Montesinos, 2006), 63.

<sup>98</sup> Moreno, *Convirtiéndose en Foucault*, 53.

que convocan en sus propias elaboraciones todas esas tensiones. Sin embargo, el impacto de Hyppolite será determinante. La aproximación de *Génesis y estructura* será retomada, como veremos, en su tesis complementaria sobre la *Antropología en sentido pragmático* de Kant donde, repitiendo el gesto del maestro, interrogará las condiciones históricas de emergencia de la pregunta antropológica situando, de ese modo, la génesis de la problemática kantiana.

## EXPLORACIONES I [1952-1961]

Una de las principales dificultades para trazar el recorrido teórico de Foucault en sus primeros años son las pocas publicaciones que lo acompañan. Tan solo cuatro textos componen el trabajo previo a *Historia de la locura*. Cuatro publicaciones heterogéneas, que, leídas tan solo por sí mismas, parecen dar cuenta de un Foucault que oscila, como se ha dicho de modo recurrente, entre el marxismo y la fenomenología. Si atendemos, como es habitual, al orden de publicación, el orden de esos cuatro textos sería el siguiente: un libro y un prólogo publicados en 1954 y dos artículos publicados en 1957. Sin embargo, como veremos, si atendemos al orden de elaboración de los mismos podemos acompañar una suerte de primer *giro ontológico* en el trabajo de Foucault. Un giro que encuentra su apoyo en todo un conjunto de datos que es posible reseguir gracias al brillante trabajo documental realizado por sus principales biógrafos.<sup>99</sup> Si bien ese pequeño conjunto de textos aparece como relativamente autónomo y disperso, una mirada de largo alcance nos permite dar cuenta de una suerte de nudo problemático en torno al cual se despliegan las investigaciones de Foucault en sus primeros años: la cuestión de la alienación. Como veremos, si bien el modo de conceptualizar y definir la alienación y el modo de abordarla va a ser, a lo largo de esos años, completamente heterogéneo, no deja de esbozar una suerte de hilo conductor en esos primeros trabajos.

Los dos primeros textos de Foucault son en realidad, dos encargos. Por un lado, un artículo sobre “Historia de la psicología de 1850 a 1950” que escribirá a pedido de Denis Huisman. En efecto, según señala el propio Huisman<sup>100</sup>, él estaba preparando una actualización de su *Historia de la filosofía* y decidió encargar a Foucault uno de los capítulos. Así pues, aunque el texto viera finalmente la luz en 1957 fue redactado en 1952 y librado al editor a principios de 1953. Dicho texto coincidirá en fechas de elaboración con el que sería el primer libro de Foucault, un encargo de Althusser para una colección de “Iniciación filosófica”.<sup>101</sup> Según señala Daniel Defert<sup>102</sup>, *Enfermedad mental y personalidad*, habría sido

---

<sup>99</sup> En primer lugar, cabe destacar el trabajo pionero de Eribon, ya citado; David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, trad. Carmen Martínez (Madrid: Cátedra, 1995); David Halperin. *San Foucault. Para una biografía gay*, trad. Mariano Serrichio (Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004) y *La vie descriptible de Michel Foucault*. (París: Cahiers de l'Unebévue, 2011); y la controvertida biografía efectuada por James Miller. *La pasión de Michel Foucault*, trad. Oscar Luis Molina (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995). Para un extenso análisis de esos primeros textos y las lecturas que los acompañan véase también Moreno Pestaña, José. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos, 2006.

<sup>100</sup> “C’est en 1952 que j’ai demandé à Michel Foucault de bien vouloir rédiger cette Histoire de la psychologie de 1850 à 1950. Il a tout de suite accepté. Il était à l’époque chef de laboratoire de psychologie de l’E.N.S. – Rue d’Ulm- et assistant de psychologie à l’Université de Lille où il inaugurait un Institut de Psychologie flambant neuf. L’article fut écrit en 1952-1953 et me fut adressé en 1953. Je le trouvai remarquable et je le lui écrivis aussitôt. Il ne put paraître avec l’ensemble du livre que quatre ans plus tard.” Denis Huisman, “Note sur l’article de Michel Foucault”. *Revue internationale de Philosophie* vol. 44, núm. 73, 2 (1990), 177-178.

<sup>101</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 85.

<sup>102</sup> Daniel Defert. “Chronologie” en DE1, 23.

entregado al editor en invierno de 1952-1953. Un dato aportado por sus biógrafos refuerza esa cronología. En enero de 1953, Foucault presenta al círculo de alumnos comunistas un ensayo sobre psicopatología materialista inspirado en Pavlov – tema desarrollado hacia el final del libro- lo que parece indicar que la presentación daba cuenta de los resultados de esa investigación. Siguiendo un criterio cronológico esos dos primeros textos serían coetáneos y pueden leerse agrupados. Por tanto, es necesario marcar la distancia entre esos dos textos y los dos siguientes ya que es en ese espacio de tiempo donde se produce, tal como trataremos de mostrar, el primer giro teórico en el trabajo foucaultiano. Un giro que acontece, tal como Foucault señaló una y otra vez, a lo largo de 1953.

El texto que marcaría ese giro sería la introducción al libro *Le rêve et l'existence* del psiquiatra alemán Ludwig Binswanger. Foucault colaboraba en 1952 en el hospital de Saint-Anne, donde trabaja con Jaqueline Verdeaux, una vieja amiga de la familia. Jaqueline le había pedido colaboración para traducir un pequeño texto de Ludwig Binswanger, un psiquiatra cercano a Freud, Jung, Jaspers y Heidegger que había desarrollado una propuesta de “análisis existencial”. A lo largo de 1953 Jaqueline y Foucault visitaron varias veces al psiquiatra para consultar algunos detalles de la traducción y, al finalizar, Verdeaux propondría a Foucault la escritura del prólogo. Como muestra la correspondencia entre Foucault y Binswanger, la redacción de la introducción habría finalizado en abril de 1954.<sup>103</sup> Así pues, aunque tanto el libro de *Enfermedad mental y personalidad* como la introducción fueron publicados el mismo año lo separa, como vemos, ese año de “ruptura”. El siguiente texto de Foucault sería un artículo en torno a la investigación en psicología publicado en 1957. Si bien los biógrafos en este caso no aportan información complementaria sobre las condiciones de su escritura el texto contiene ciertos planteamientos que lo sitúan más cerca de los postulados sostenidos en su tesis doctoral que en relación a sus primeros escritos.

### **Locura y alienación**

Tras obtener el título de filosofía en 1948, Foucault había decidido realizar un curso adicional con el objetivo de obtener la doble titulación en psicología. Sus primeras tareas docentes tras aprobar su examen de agregación fueron, de hecho, unas clases de psicología en la *École Normale Supérieure*.<sup>104</sup> Según había manifestado al director del instituto de Thiers, donde efectuó una residencia de investigación, Foucault se proponía indagar en torno a “el problema de las ciencias humanas en los poscartesianos” y “la noción de cultura en la psicología contemporánea”.<sup>105</sup> En línea con ese interés por la psicología, en 1952, Foucault obtuvo un diploma de psicopatología en el Instituto de Psicología de París, comenzando unas prácticas en el hospital psiquiátrico de Saint-Anne. Ese mismo año, lo llamaron para

---

<sup>103</sup> Véase la correspondencia entre ambos publicada recientemente en la revista digital italiana “Psychiatry On Line Italia”. POL.it “Michel Foucault 27 aprile 1954” Consultado el 20 de Julio de 2014. <http://priory.com/ital/lettera1.htm>. Existe traducción al castellano en *Filosofía contemporánea* “Correspondencia entre Foucault y Binswanger – Binswanger a Foucault” Consultado el 20 de Julio de 2014. <https://filosofiacontemporanea.wordpress.com/2013/09/15/>. La correspondencia entre Foucault y Binswanger ha sido recientemente publicada al francés en Jean-François Bert y Elisabetta Basso, eds. *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*. París: EHESS, 2015.

<sup>104</sup> Foucault había impartido clases de Psicología en la *École Normal Supérieure* (de ahora en adelante ENS) entre los años 1951 y 1953.

<sup>105</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 68.

ofrecerle un puesto como profesor de psicología en la Universidad de Lille. Durante la entrevista previa, Foucault manifestó estar preparando una tesis doctoral sobre “filosofía de la psicología”.<sup>106</sup> Tal como señalan sus biógrafos, su interés por la crítica de la psicología estaba marcada por la lectura del libro de Politzer *Critique des fondements de la psychologie*<sup>107</sup>. Un libro que defiende que el problema de la disciplina psicológica se debía a los fundamentos científicos de la psicología. Un enfoque que, como veremos, sustenta la posición de Foucault respecto a la disciplina en sus primeros textos y dirime su estrategia de aproximación conceptual.

Esos primeros años de trayectoria docente coinciden con su breve militancia política en el Partido Comunista Francés. Foucault había formalizado su entrada en el partido en 1950 a instancia de Althusser<sup>108</sup> -por aquel entonces, recién llegado al marxismo-. Si bien, según parece, su actividad en el partido no fue demasiado intensa, sus vínculos con el marxismo sí fueron relevantes, como veremos, en términos epistemológicos. Foucault sostendrá tesis próximas a la línea editorial emprendida en 1951 por Henry Wallon y Louis Le Guillant, en torno a *La Raison*. Una revista cuyo objetivo era abordar la enfermedad mental en el marco del conjunto de condiciones en que ésta emerge, ligadas tanto a la historia del individuo como al contexto político y económico. Partiendo de ese marco crítico, el encargo de Althusser permitió a Foucault efectuar su propia aproximación teórica en el marco de esa encrucijada abordando, por un lado, una crítica del espacio epistemológico de la psicología y situando, por otro, la cuestión de la alienación -en sentido marxista- en relación a la enfermedad mental, dando cuenta de los efectos de un malestar social vinculado a una determinada coyuntura histórica.

El recorrido por la historia de la psicología que Foucault efectúa en su primer artículo y el desarrollo que dará en el libro de *Enfermedad mental y personalidad* están atados por un mismo diagnóstico. Si el primero traza una suerte de mapa histórico de problemas, el segundo será una suerte de respuesta propia a algunos de ellos. Es interesante señalar que hay elementos de ese diagnóstico general que mantendrá en sus investigaciones posteriores. Foucault escande dos momentos en esa historia: uno, que iría desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX y otro, entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. De entrada, los orígenes de la disciplina psicológica estarían marcados, a su juicio, por la asunción de todo un conjunto de postulados cientificistas y positivistas<sup>109</sup> según los cuales el estudio del hombre debía hacerse bajo la premisa de continuidad respecto a los fenómenos naturales y desde una metodología experimental. A partir de esa doble articulación, la psicología habría desplegado todo un conjunto de análisis utilizando métodos y modelos provenientes de otras ciencias: el método físico-químico, el modelo orgánico o el modelo evolucionista.<sup>110</sup> Sin

---

<sup>106</sup> Así lo manifestó, al menos, al director de la Fundación Thiers donde Foucault estuvo un año. Eribon, *Michel Foucault*, 94.

<sup>107</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 56.

<sup>108</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 63.

<sup>109</sup> El proyecto de la psicología, herencia de la Aufklärung, sería constituirse como un saber positivo sobre el hombre que se constituye aspirando a "retrovuer en l'homme le prolongement des lois qui régissent les phénomènes naturels" Aproximación que se asentaba sobre dos postulados filosóficos "que la vérité de l'homme est épuisée dans son être naturel; et que le chemin de toute connaissance scientifique doit passer par la détermination de rapports quantitatifs, la construction d'hypothèses et la vérification expérimentale" DE1.2, 148.

<sup>110</sup> DE1.2, 150-153.

embargo, hacia finales del siglo XIX ese proyecto habría entrado en crisis obligando a la psicología a reconocer que no se podía dar cuenta de la realidad humana como uno más de los fenómenos naturales con los mismos métodos utilizados por las ciencias. Ese momento de crisis habría venido marcado por lo que Foucault denomina el “descubrimiento del sentido”.

La cuestión del sentido habría emergido casi de modo sincrónico en Janet, Dilthey o Freud. Sin embargo, para Foucault, será en el marco del “sistema freudiano” donde se produce “ese gran trastocamiento de la psicología”<sup>111</sup>. Freud elaboraría un triple desplazamiento que, más allá de su propio despliegue teórico, habría constituido, para Foucault, el espacio de la psicología moderna. El marco teórico del psicoanálisis permitió pasar de análisis centrados en la causalidad de los fenómenos a una interrogación sobre la génesis de los mismos, del encadenamiento evolutivo de las patologías a una descripción histórica y de una formulación clínica en términos de naturaleza a una formulación en términos de cultura. Ese triple desplazamiento es el que habría permitido a la psicología moderna rebasar la oposición entre lo subjetivo/individual y lo objetivo/social, permitiendo desplegar todo un análisis de las significaciones objetivas. Sin embargo, lejos de resolver los problemas, ese marco de estudio habría llevado a la psicología a nuevas contradicciones:

Toutes ces analyses des significations objectives se situent entre les deux temps d'une opposition: totalité ou élément; genèse intelligible ou évolution biologique; performance actuelle ou aptitude permanente et implicite; manifestations expressives momentanées ou constance d'un caractère latent; institution sociale ou conduites individuelles: thèmes contradictoires dont la distance constitue la dimension propre de la psychologie.<sup>112</sup>

Ante esas contradicciones la psicología contemporánea configuraría dos modos de salida: por un lado, la cibernética, la teoría de la información, la estadística, etc. que abordaba esas contradicciones concibiéndolas en términos de ambigüedades fenoménicas; y por otro, la antropología que analizaba las estructuras fundamentales de la existencia y donde las contradicciones encontrarían “leur raison d'être, leur nécessité et en même temps leur contingence, dans la liberté fondamentale d'une existence qui échappe, de plein droit, à la causalité psychologique”<sup>113</sup>.

A juicio de Foucault, el hecho de que ni el análisis positivista ni el análisis de las significaciones pudiesen dar cuenta de las contradicciones<sup>114</sup> humanas tiene que ver con que la psicología moderna ha tomado las contradicciones inherentes a la existencia del hombre como algo que debe dominar en lugar de algo que debe interrogar. De ahí que, para Foucault, el porvenir de la psicología dependiese, justamente, de un análisis de la existencia histórica:

---

<sup>111</sup> “c'est à l'intérieur du système freudien que s'est produit ce grand renversement de la psychologie; c'est au cours de la réflexion freudienne que l'analyse causale s'est transformée en genèse des significations, que l'évolution a fait place à l'histoire, et qu'au recours à la nature s'est substituée l'exigence d'analyser le milieu culturel.” DE1.2, 156.

<sup>112</sup> DE1.2, 163.

<sup>113</sup> DE1.2, 164.

<sup>114</sup> “Il ne semble pas, puisque dans les formes actuelles de la psychologie on retrouve ces contradictions sous l'aspect d'une ambiguïté que l'on décrit comme coextensive à l'existence humaine. Ni l'effort vers la détermination d'une causalité statistique ni la réflexion anthropologique sur l'existence ne peuvent les dépasser réellement; tout au plus peuvent-ils les esquiver, c'est-à-dire les retrouver finalement transposées et travesties.” DE1.2, 164.

L'avenir de la psychologie n'est-il pas dès lors dans la prise au sérieux de ces contradictions, dont l'expérience a justement fait naître la psychologie? Il n'y aurait dès lors de psychologie possible que par l'analyse des conditions d'existence de l'homme et par la reprise de ce qu'il y a de plus humain en l'homme, c'est-à-dire son histoire.<sup>115</sup>

Ese análisis histórico y su abordaje definen la hipótesis general sostenida por Foucault en sus investigaciones en torno a la locura y la enfermedad mental. El diagnóstico no variará en términos generales, lo que modificará una y otra vez será la manera de caracterizar y dar cuenta de esas transformaciones. De modo estable Foucault caracterizará siempre un primer despliegue positivista que llegaría hasta mediados del siglo XX, seguido de un despliegue al amparo del análisis de las significaciones que estaría ahora en crisis. Un diagnóstico que reencontramos, por tomar un extremo alejado, en 1981, en el curso de *l'Origine de l'Hermeneutique de soi*.

El segundo aspecto de ese recorrido histórico consistirá en señalar cómo el saber positivo sobre el hombre desplegado por la ciencia psicológica se funda en un estudio de lo “anormal” del cual se ha derivado un espacio normativo. La psicología – dirá- es, en su origen, “une analyse de l'anormal, du pathologique, du conflictuel, une réflexion sur les contradictions de l'homme avec lui-même. Et si elle s'est transformée en une psychologie du normal, de l'adaptatif, de l'ordonné, c'est d'une façon seconde, comme par un effort pour dominer ces contradictions”.<sup>116</sup> Desde un punto de vista marxista, esas contradicciones de la experiencia humana solo son aprehensibles si atendemos al conjunto de contradicciones históricas en que se despliega materialmente la existencia del hombre. Ese será el problema que Foucault abordará en su primer libro. Su estrategia, en la línea del desplazamiento efectuado por Politzer, será formular la pregunta al revés, es decir, en lugar de interrogar por qué ciertos sujetos son etiquetados como enfermos, anormales o desviados respecto a una norma, preguntarse cómo y de qué modo una sociedad percibe esa distinción entre lo normal y lo anormal, lo adaptado y lo inadaptado. Situados en ese giro, se abren dos perspectivas en relación a cómo interrogar la noción de enfermedad, pero no en términos médicos, sino en términos sociales. Por un lado, a través de los estudios de Durkheim y, por otro, a través de todo un conjunto de psicólogos americanos (Ruth Benedict, Lowie, etc.) que se habían interesado por la configuración social y cultural de las enfermedades mentales. Desde la sociología detentada por Durkheim se decía que la enfermedad puede caracterizarse desde un punto de vista social como una desviación de la norma; desde el punto de vista de los psicólogos americanos, se señalaba que “cada cultura elige algunas de las virtualidades que forman la constelación antropológica del hombre”.<sup>117</sup> Sin embargo, señala Foucault, ambos tendrían en común una definición de la enfermedad caracterizada a partir de un espacio negativo definido como desviación y por la virtualidad de sus manifestaciones. Foucault tratará de combatir ambos puntos de vista señalando que, por el contrario, una sociedad se expresa positivamente en sus enfermedades. La cuestión no será, pues, dar cuenta de qué es lo desviado para una cultura, sino averiguar cómo y a partir de qué elementos y criterios emerge en nuestra sociedad la concepción de lo enfermo como lo anormal y lo desviado:

---

<sup>115</sup> DE1.2, 165.

<sup>116</sup> DE1.2, 150.

<sup>117</sup> EMMP, 85.

Durkheim y los psicólogos americanos han hecho de la desviación y del alejamiento de la media, la naturaleza misma de la enfermedad por efecto de una ilusión cultural que les es común: nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que ella encierra y a aparta o encierra; en el mismo momento en que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan la proyección de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros; cualquiera que sea el status que otorga a sus formas patológicas: ya sea que las ubique en el centro de su vida religiosa, como sucede a menudo entre los primitivos, o que trate de expatriarlos situándolos en el exterior de la vida social, como lo hace nuestra cultura. Ahora se plantean dos problemas: ¿cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un status que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de eso, nuestra sociedad se expresa en estas formas patológicas, o se niegan a reconocerse?<sup>118</sup>

Por tanto, vemos aquí enunciado todo un nudo de problemas que no dejarán de desbrozarse a lo largo de numerosas investigaciones. *Enfermedad mental y personalidad* constituye una primera tentativa de respuesta histórica que, sin embargo, quedará impugnada por las ulteriores aproximaciones. La hipótesis que aquí pondrá en juego Foucault - por completo reformulada en *Historia de la locura*- es que la noción jurídica de alienación, tal como aparece en el siglo XIX, habría sido transferida al marco social configurando la locura como un extrañamiento. Un sujeto alienado es un sujeto cuyos derechos han sido transferidos a otros, sea a un tutor, a la familia o al Estado. El siglo XIX, dice, va a considerar que el demente ha sido desposeído del uso de la libertad. A partir de ese gesto se habría constituido una alienación que es mucho más que jurídica: es una experiencia real, de extrañeza ante el mundo y de ruptura con la realidad. La alienación jurídica como desposesión de un sujeto histórico de su voluntad es puesta en relación con la experiencia alienada de la enfermedad mental respecto al mundo circundante. El cruce histórico entre ambas figuras habría conllevado que el gesto de exclusión inherente a la enfermedad mental se constituyese como históricamente alienante. Tras un largo recorrido por las figuras que acompañan la noción de locura a través de la historia desde los griegos hasta nosotros, Foucault trata de dar cuenta de cómo tan sólo la modernidad ha hecho coincidir locura y alienación.

Una vez situado el conflicto en términos históricos, *Enfermedad mental y personalidad* termina con la tentativa de efectuar una hipótesis materialista de la enfermedad mental que permita situarla en el ámbito de esas contradicciones sociales. Y Pavlov será quien autoriza ese gesto al caracterizar la enfermedad como una defensa del sistema nervioso ante un medio que no permite su actividad normal. Al bloquearse la reacción del individuo ante la contradicción que genera el conflicto, se produciría una reacción de defensa difusa y no específica:

[...] cuando la dialéctica psicológica del individuo no puede encontrarse en la dialéctica de sus condiciones de existencia.

Es decir, en otros términos, que está alienado; ya no en el sentido clásico (que es extraño a la naturaleza humana, como decían los médicos y juristas del XIX), sino en el sentido de que el enfermo ya no puede reconocerse en tanto que hombre en

---

<sup>118</sup> EMP, 87.



las condiciones de existencia que el hombre mismo ha instituido. Con este nuevo contenido la alienación ya no es una aberración psicológica sino que se define por un momento histórico: sólo en él se ha hecho posible.<sup>119</sup>

Como vemos, el intento de Foucault en el libro era, nada más y nada menos, tratar de conjugar un materialismo no reduccionista a nivel psicológico con un materialismo histórico a nivel social. De ese modo, se harían comprensibles simultáneamente la alienación en sentido de extrañamiento, la alienación en sentido de enfermedad y la alienación en sentido ideológico. Tal es el modo en que lo resumía en una entrevista en 1981:

*Maladie mentale et Personnalité* est un ouvrage totalement détaché de tout ce que j'ai écrit par la suite. Je l'ai écrit dans une période où les différentes significations du mot aliénation, son sens sociologique, historique et psychiatrique, se confondaient dans une perspective phénoménologique, marxiste et psychiatrique. À présent, il n'y a plus aucun lien entre ces notions. J'ai essayé de participer à cette discussion et dans cette mesure vous pouvez considérer *Maladie mentale et Personnalité* comme la signalisation d'un problème que je n'avais pas résolu à ce moment-là, et que je n'ai d'ailleurs toujours pas résolu.<sup>120</sup>

Si bien, como hemos visto, la estrategia de respuesta a la cuestión es ya en esas primeras elaboraciones teóricas un intento de buscar las condiciones históricas que hicieron posible esa percepción social de alienación, el abordaje aún dista mucho del que pondrá a funcionar en *Historia de la locura*. De ahí que, cuando el editor inste al Foucault en 1962 a reeditar el libro, decida sustituir la parte donde trazaba ese recorrido por una suerte de resumen de *Historia de la locura* retitulando el libro como *Enfermedad mental y psicología*<sup>121</sup>.

### **El desplazamiento trágico**

Como ya adelantábamos, 1953 va a ser referido a menudo por Foucault como un año de ruptura. En enero se estrenaba en París *En attendant Godot* de Beckett y, unos meses después se publicaba *L'innomable*. Tanto la obra de teatro como la reseña de ese libro -realizada por Blanchot- serían evocadas por Foucault como algo que le había provocado una profunda impresión<sup>122</sup>. Ese mismo mes se produce también el supuesto complot contra Stalin conocido como “el caso de las batas blancas” en que se acusará a un grupo de médicos de atentar contra la vida del dictador - una denuncia que se descubriría una invención tras la muerte de Stalin-. Foucault recordaría años más tarde en una entrevista cómo nadie en el Partido Comunista había dado la más mínima explicación al respecto y cómo este hecho lo distanció definitivamente del partido precipitando su abandono en octubre de ese mismo año<sup>123</sup>. Por tanto, tan solo durante un muy breve periodo de tiempo puede decirse de Foucault que, efectivamente, fuese un “comunista nietzscheano”<sup>124</sup>.

---

<sup>119</sup> EMP, 114.

<sup>120</sup> DE2.349, 1484.

<sup>121</sup> Para una comparativa entre la primera y la segunda versión del libro véase Miguel Morey. *Escritos sobre Foucault* (Madrid: Sexto Piso, 2014), 127-141.

<sup>122</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 21.

<sup>123</sup> Ciertamente, como señala Eribon, Blanchot va a ser una pieza clave para comprender el desplazamiento en las investigaciones de Foucault. Eribon, *Michel Foucault*, 92.

<sup>124</sup> DE2.281, 869.

La experiencia decisiva que atraviesa la vida de Foucault en esos años es su encuentro con el círculo cercano a Pierre Boulez, a quien habría conocido en 1952. En torno a esa aproximación, en un artículo publicado en 1982, Foucault señalaba:

À l'époque où on nous apprenait les privilèges du sens, du vécu, du charnel, de l'expérience originare, des contenus subjectifs ou des significations sociales, rencontrer Boulez et la musique, c'était voir le XXe siècle sous un angle qui n'était pas familier: celui d'une longue bataille autour du "formel"; c'était reconnaître comment en Russie, en Allemagne, en Autriche, en Europe centrale, à travers la musique, la peinture, l'architecture, ou la philosophie, la linguistique et la mythologie, le travail du formel avait défié les vieux problèmes et bouleversé les manières de penser. Il y aurait à faire toute une histoire du formel au XXe siècle: essayer d'en prendre la mesure comme puissance de transformation, le dégager comme forcé d'innovation et lieu de pensée, au-delà des images du "formalisme" derrière lesquelles on a voulu le dérober. Et raconter aussi ses difficiles rapports avec la politique. Il ne faut pas oublier qu'il a vite été désigné, en pays stalinien ou fasciste, comme l'idéologie ennemie et l'art haïssable. C'est lui qui a été le grand adversaire des dogmatismes d'académies et de partis. Les combats autour du formel ont été l'un des grands traits de culture au XXe siècle.<sup>125</sup>

Boulez trabajaba en ese momento en *Le Marteau sans maître*, explorando la comunicación entre su música y la poesía de René Char.<sup>126</sup> En un artículo titulado "Schönberg ha muerto", Boulez reprochaba a éste no haber llevado su "descubrimiento morfológico" lo suficientemente lejos. Reconociéndole el mérito del paso de una organización tonal a una organización serial de la música señalaba que, sin embargo, era necesario explorar el "campo específicamente serial de las estructuras".<sup>127</sup> Ese formalismo configuraría para Foucault una alternativa al pensamiento fenomenológico hegemónico en ese período.

En el círculo cercano a Boulez, Foucault conoce a Jean Barraqué, un joven compositor dos años más joven que él con quien iniciará una relación que durará varios años. Una suerte de *pathos trágico* les unirá en torno a la música y la literatura. Tan solo hay que atender al modo en que Barraqué caracteriza la música para tomar la medida del marco de experiencia en el que se anudaban esos vínculos trágicos: "el drama, es lo patético, es la muerte. Es el juego completo, el estremecimiento hasta el suicidio. Si la música no es eso, si no es la superación hasta los límites, no es nada".<sup>128</sup> Las lecturas de Foucault en esos años inspirarán las composiciones de Barraqué. Será por intervención de Foucault que Barraqué incluya en *Séquence* unos versos de Nietzsche; la recomendación de *La muerte de Virgilio* de Herman Broch dará lugar a *Le Temps resitué*, *Düccours* y *Chant après chant* en los años cincuenta

---

<sup>125</sup> DE2.305, 1039.

<sup>126</sup> Edward Campbell, *Boulez, Music and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 30.

<sup>127</sup> "¿Cuál era, ante todo, su ambición, una vez establecida la síntesis cromática por la serie -en otros términos, este coeficiente de seguridad adoptado? Crear obras de la misma esencia que las del universo sonoro apenas abandonado, donde la nueva técnica de escritura "dará pruebas de sus aptitudes". Pero esta nueva técnica, ¿podía llegar a resultados convincentes si no se tomaba la molestia de buscar el campo específicamente serial de las estructuras? Y entendemos la palabra estructura desde la generación de los elementos componentes hasta la arquitectura global de una obra. En resumidas cuentas, lo que ha estado en general ausente de las preocupaciones de Schönberg es una lógica de engendramiento entre las formas seriales propiamente dichas y las estructuras derivadas." Pierre Boulez, "Shonberg ha muerto", *Hacia una estética musical* (Caracas: Monte Ávila, 1992), 258.

<sup>128</sup> Citado en Eribon, *Michel Foucault*, 100.

y sesenta.<sup>129</sup> Por tanto, todo un conjunto de lecturas que, en la órbita de *El nacimiento de la tragedia*, sitúan la música, el lenguaje y la muerte en una clave de experiencia trágica.

En una entrevista concedida tras la publicación de *Las palabras y las cosas*, Foucault evocaba el doble impacto que Nietzsche y la música habían tenido en él y cómo había sido ese “accroc” el que le había permitido salir de la dialéctica:

Si mes souvenirs sont exacts, je dois la première grande secousse culturelle à des musiciens sériels et dodécaphonistes français -comme Boulez et Barraqué - auxquels j'étais lié par des rapports d'amitié. Ils ont représenté pour moi le premier “accroc” à cet univers dialectique dans lequel j'avais vécu. [...] Cependant, je me rends compte combien cela a été important pour moi d'en écouter à une certaine période. Cela a eu une importance aussi grande que la lecture de Nietzsche.<sup>130</sup>

Así pues, esa lectura de Nietzsche marca el principio de un largo camino cuya primera huella puede encontrarse en la introducción que Foucault escribe para el libro de Binswanger. Un desplazamiento que, atendiendo a los datos de que disponemos, es coherente con la orientación que tomarán sus investigaciones.<sup>131</sup> Según sus biógrafos, sus lecturas de ese semestre van a centrarse en la psiquiatría alemana, la teología, la antropología, y en el estudio de los manuscritos de Husserl. El verano de 1953 es en el que Pinguet<sup>132</sup> le recuerda leyendo las intempestivas de Nietzsche. El giro temático de sus clases de Otoño es más que elocuente: en octubre 1953-1954, los cursos de la Universidad de Lille van a estar dedicados a Nietzsche y a la “Connaissance de l'homme et réflexion transcendente”<sup>133</sup> y en el seminario de la ENS hablará de Freud y de la Antropología de Kant.<sup>134</sup> En agosto de 1954 le escribe a Jacqueline Verdeaux diciendo que “una gran ascesis husserliana me ha conducido hacia países tan extraños y tan inesperados que ignoro si se puede respirar en ellos”<sup>135</sup>. El curso siguiente lo dedica a la relación entre “Phénoménologie et psychologie”<sup>136</sup>. En las mismas fechas, como parte del proceso que le llevaría a Uppsala, Dumézil le pide un currículum donde Foucault afirma estar trabajando sobre la noción de mundo fenomenológica:

Tesis principal: Estudio de la noción de “Mundo” en la fenomenología y su importancia para las ciencias del hombre. Tesis complementaria: Estudio sobre la psicofísica de la señal y la interpretación estadística de la percepción.<sup>137</sup>

Por último, en una carta dirigida a Jean-Paul Aron, sobre la que hay buenas razones para creer que pertenece a esta época pese a estar fechada el 6 de octubre de 1956 o 1957, escribe<sup>138</sup>:

---

<sup>129</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 100.

<sup>130</sup> DE1. 50, 641.

<sup>131</sup> DE1.1, 95.

<sup>132</sup> Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, 90; DE2. 354, 1522.

<sup>133</sup> DE2. 354, 1522.

<sup>134</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 22.

<sup>135</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. Viviana Ackerman (*Buenos Aires*: Nueva Visión, 1995), 141.

<sup>136</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 23.

<sup>137</sup> Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 147.

<sup>138</sup> La referencia que hace Foucault en la carta a su papel como psicólogo y cómo afrontar los cursos los meses siguientes no parecen demasiado coherentes con sus quehaceres en Uppsala. Véase VV.AA “Michel Foucault: du monde entier”, en *Critique*, 471-472, (1986). Por otro lado, en una carta a Dumézil fechada el 22 de Octubre de 1954 menciona una tesis “muy avanzada” que desearía finalizar. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 140.

La thèse est prise en deux mois de néant à la 150<sup>e</sup> page. Je suis moi-même fort surpris de ce livre-champignon: non seulement de sa croissance, qui exige bien des retouches, mais aussi de sa tournure; il a pris tout de suite d'allure d'une interrogation sur la notion de monde dans la phénoménologie, qui m'a mené à toute une interprétation de Husserl, qu'on dira certainement heideggérienne mais qui ne l'est pas, je crois. Je me demande, en tout cas, comment j'ai pu jouer au psychologue pendant plusieurs années. Je me demande surtout comment je pourrais faire des cours les mois prochains.<sup>139</sup>

El curso de la ENS de 1954-1955, se titulaba “Problèmes de l’anthropologie”. En él Foucault trazaba un recorrido de Kant a Nietzsche, finalizando con una lectura de Jaspers <sup>140</sup>, donde el planteamiento respecto a la cuestión antropológica es definido en los siguientes términos:

On a assisté depuis les cinquante dernières années à un défiement de ce thème qu’autrefois était marginal. Thème de l’homme cessant d’être objet, d’être nature par commencer à être histoire. Ce thème a maintenant une situation centrale, ce qui est le signe d’un mouvement beaucoup plus profond, beaucoup plus effectif: le problème de l’élucidation du sens d’être de l’homme.<sup>141</sup>

En ese lapso de tiempo, el proyecto de tesis ha vuelto a cambiar. Según consigna Eribon antes de su partida a Uppsala Foucault estaría trabajando en una tesis sobre Nietzsche.<sup>142</sup> Es necesario señalar aquí el punto de anclaje que configura, en la problematización en torno a la locura, un texto como el de *Genio artístico y locura: Strindberg y Van Gogh*. Un libro traducido por Minuit en 1953 que será publicado con un prefacio de Blanchot titulado “La folie par excellence”, ambos textos clave en el marco desde el cual Foucault interrogará la cuestión de la locura.

La secuencia de todos esos datos biográficos da cuenta de cómo, más que una suerte de oscilación entre el marxismo y la fenomenología, lo que observamos es un verdadero desplazamiento que le lleva a abandonar el marco hegeliano-marxista de sus primeros trabajos en pos de una reformulación cuyos protagonistas son Husserl, Heidegger y, sobre todo, Nietzsche: En una entrevista realizada en 1982, Foucault recordaba esa secuencia de lecturas:

J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche. [...] Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique! <sup>143</sup>

---

<sup>139</sup> Carta a Jean-Pol Aron, transcrita en Philippe Artières y Jean-François Bert. *Un succès philosophique: l'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. (Caen; [Saint-Germain-la-Blanche-Herbe]: Presses universitaires de Caen ; IMEC, 2011.), 72.

<sup>140</sup> El índice de este curso, según las notas de Jaques Lagrange conservadas en el archivo del IMEC, es el siguiente: “1. L’Anthropologie kantienne; 2. L’Anthropologie Hegelienne, 3. Feuerbach, 4. Dilthey, 5. L’Anthropologie nietzscheane, 6. Jaspers” IMEC.FCL 3.8.

<sup>141</sup> IMEC.FCL 3.8.

<sup>142</sup> Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 109.

<sup>143</sup> DE2.354, 1522. Daniel Defert, François Ewald y Frédéric Gros señalan que las notas manuscritas conservadas de ese curso, Foucault rastrearía la antropología del Siglo XIX: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey, Nietzsche." El recorrido del temario coincide punto por punto con las notas conservadas de Jacques Lagrange del curso dictado en la ENS sobre “problemas de la antropología” Consultado en el IMEC.FCL 3.8.

Por tanto, el prólogo de Binswanger puede ser leído como un primer esbozo de ese desplazamiento. El gesto teórico efectuado en el mismo lo sitúa como texto bisagra en ese giro ontológico y trágico efectuado a través de Nietzsche. Si bien en el texto encontramos referencias a la dialéctica hegeliana, el análisis que efectúa Foucault se orienta hacia la concepción de una temporalidad trágica que, frente a la horizontalidad cronológica, se situaría en una dimensión de verticalidad.

Foucault arrancará el prólogo al texto de Binswanger<sup>144</sup> señalando que lo que va a tratar es de “présenter une forme d'analyse dont le projet n'est pas d'être une philosophie, et dont la fin est de ne pas être une psychologie”<sup>145</sup>. El privilegiado espacio que Binswanger otorga al sueño permitirá señalar hasta qué punto “ce privilège de l'expérience onirique enveloppe, de manière encore silencieuse dans ce texte, toute une anthropologie de l'imagination”<sup>146</sup>. Una “antropología” que despliega su espacio entre lo histórico y lo ontológico:

Il prend de biais le problème de l'ontologie et de l'anthropologie, en allant droit à l'existence concrète, à son développement et à ses contenus historiques. De là, et par une analyse des structures de l'existence -de cette existence-ci, qui porte tel nom et qui a traversé telle histoire -, il accomplit sans cesse une démarche de va-et-vient, des formes anthropologiques aux conditions ontologiques de l'existence.<sup>147</sup>

Binswanger refiere en su análisis sobre el sueño una dimensión de verticalidad “al doble movimiento del ser humano, por una parte, de ascenso y de trascendencia, por otra parte, de caída y de vértigo, de retorno a una existencia en la que no existe solidez definitiva”,<sup>148</sup> Foucault redefinirá esa verticalidad como la dimensión trágica que se desenvuelve en una dimensión ontológica de la experiencia. Analizando el sueño como una experiencia imaginaria portadora de una cierta trascendencia ontológica, Foucault da cuenta de una polaridad común a todo acto expresivo que estaría contemplado en el sueño como actividad tal. En eje horizontal encontramos la *expresión épica* que marcaría el espacio en términos de lejanía/cercanía, y la *expresión lírica* que marcaría el espacio en términos de luz/oscuridad. El eje vertical correspondería a la *expresión trágica*, en términos de ascensión/caída. Foucault trata de dar cuenta de cómo esas *estructuras expresivas: épica, trágica y lírica* tendrían un fundamento antropológico. Sin embargo, de las tres, sería la estructura trágica la de mayor profundidad antropológica dado que captaría la temporalidad en su sentido primitivo:

Dans la mesure où l'expression tragique se situe sur cette direction verticale de l'existence, elle a un enracinement ontologique qui lui donne un privilège absolu sur les autres modes d'expression: ces derniers sont bien plutôt des modulations anthropologiques.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Para un análisis del texto véase Revel, Judith. “Sur l'introduction à Binswanger”. En Luce Giard, ed. *Michel Foucault : lire l'œuvre*. Grenoble : Jérôme Millon, 1992.

<sup>145</sup> DE1.1, 95.

<sup>146</sup> DE1.1, 95.

<sup>147</sup> DE1.1, 95.

<sup>148</sup> DE1.1, 137.

<sup>149</sup> DE1.1, 140.

Esa dimensión vertical, marcaría la inautenticidad en la trascendencia de lo existente respecto a sí mismo, que lo arrancaría de la existencia permitiendo pasar de la antropología a la ontología:

Par là, on abandonne le niveau anthropologique de la réflexion qui analyse l'homme en tant qu'homme et à l'intérieur de son monde humain pour accéder à une réflexion ontologique qui concerne le mode d'être de l'existence en tant que présence au monde. Ainsi s'effectue le passage de l'anthropologie à l'ontologie, dont il se confirme ici qu'il ne relève pas d'un partage *a priori*, mais d'un mouvement de réflexion concrète. C'est l'existence elle-même qui, dans la direction fondamentale de l'imagination, indique son propre fondement ontologique.<sup>150</sup>

Foucault trata, pues, de pensar el sueño en el marco de análisis de una imaginación trascendental concebida en una dimensión ontológica. De ahí que la imagen deba ser considerada afirmativamente y no como algo subsidiariamente ligada a lo real, como una presencia de algo ausente. En el acto de imaginar no haríamos, pues, otra cosa que “soñar soñando”.<sup>151</sup> La imaginación, al activar esa ubicuidad onírica, totaliza el movimiento de la existencia, de modo que imaginar un mundo en que ya no se estará presente entronca con el suicidio mismo. Lo imaginario no puede ser una mera negación de la realidad sino “un mode de l'actualité, une manière de prendre en diagonale la présence pour en faire surgir les dimensions primitives”.<sup>152</sup> Ahora bien, imagen e imaginación no pueden confundirse. La imagen funcionaría como cristalización, de modo que el movimiento de la imaginación se detiene en la imagen. Una imagen siempre es un “como si”. La libertad auténtica de la imaginación está en la fantasía del deseo, precaria por su carácter contradictorio que remite y niega a la vez un mundo. Esta distinción entre imagen e imaginación es la que permitirá efectuar el pasaje de lo antropológico a lo ontológico.<sup>153</sup> La expresión se mostrará como un espacio más fundamental que el de la imaginación. La imaginación será entonces el espacio mediador entre una existencia alienada patológicamente y una existencia expresiva en el orden de lo empírico. De ese modo, existencia alienada será caracterizada como aquella existencia que no pueda afirmarse en su dimensión trágica.

La alianza Heidegger-Nietzsche que se traza en el texto se articula a partir de la lectura que Heidegger hace de Kant donde problematiza la posición que la imaginación ocupa en la primera redacción de la *Crítica de la razón Pura*. Heidegger señala cómo la primera crítica kantiana puede ser leída en clave ontológica y no como una teoría del conocimiento. Para ello, intenta mostrar que el propio Kant habría retrocedido ante la posibilidad de dejar atrás

---

<sup>150</sup> DE1.1, 137.

<sup>151</sup> “Imaginer n'est donc pas tellement une conduite qui concerne l'autre et qui le vise comme une quasi-présence sur un fond essentiel d'absence. C'est plutôt se viser soi-même comme sens absolu de son monde, se viser comme mouvement d'une liberté qui se fait monde et finalement s'ancre dans ce monde comme dans son destin. À travers ce qu'elle imagine, la conscience vise donc le mouvement originaire qui se dévoile dans le rêve. Rêver n'est donc pas une façon singulièrement forte et vive d'imaginer. Imaginer au contraire, c'est se viser soi-même dans le moment du rêve; c'est se rêver rêvant.” DE1.1, 142.

<sup>152</sup> Daniel Defert lo sitúa en la en abril de 1954, describiendo el contenido del curso anterior. En las notas de Lagrange conservadas en al IMEC [Cote FCL 3.8] aparece como el curso de 1954-1955. Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 23.

<sup>153</sup> “Et il est essentiel que cette réduction transcendantale de l'imaginaire ne fasse au fond qu'une seule et même chose avec le passage d'une analyse anthropologique du rêve à une analytique ontologique de l'imagination. Ainsi se trouve effectivement réalisé ce passage de l'anthropologie à l'ontologie qui nous est apparu au début comme le problème majeur de la Daseinsanalyse.” DE1.1, 145.

una filosofía del sujeto. Entre la primera y la segunda redacción de la *Crítica a la Razón* pura Kant efectúa, en efecto, una modificación fundamental: en la primera versión, Kant otorga a la imaginación el espacio de constitución de la unidad subjetiva que, en la segunda versión, será situada, sin embargo, en el entendimiento. Para Heidegger, avanzar en la dirección abandonada por Kant supone, por el contrario, la posibilidad de rebasar el espacio antropológico para situar al tiempo en el centro de la reflexión. Se abre la posibilidad de pensar una temporalidad que operaría en la afección al sí mismo en tanto que esa afección supone la capacidad de “ser afectado sin la ayuda de la experiencia”<sup>154</sup>. Esa afección es una capacidad de “objetivar”, de determinar una finitud de modo que “el sí mismo pueda ser conciencia de sí mismo”<sup>155</sup>. Así pues, la “afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria trascendental del sí mismo como tal”<sup>156</sup>. Esa afección pura de sí mismo que Kant no incorporó en la segunda edición de la crítica es, dice Heidegger, la que “determina la esencia misma de la trascendencia”<sup>157</sup>. La temporalidad capaz de comprender ese ser-ahí es, para Heidegger, la esencia de la finitud:

Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre ya que esta comprensión es la esencia íntima de la finitud. Así hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación en la metafísica.<sup>158</sup>

Esa relación ontológica recusa, por tanto, cualquier antropología que suponga ya al hombre. Una recusación que, como veíamos, Hyppolite hacía también suya en respuesta a la lectura antropológica de la *Fenomenología del Espíritu* efectuada por Kojève. Así pues, Foucault parece hacerse eco de ese diagnóstico histórico que, a través de Hyppolite, resitúa la ontología heideggeriana en el seno de esa salida de la antropología. Una problematización donde Kant ocupa el punto de inflexión entre una filosofía que se pregunta por la verdad y una filosofía que se pregunta por el hombre:

Si esta fundamentación se apoya en la pregunta acerca de lo que es el hombre, se ha denominado, en parte, esta última cuestión, es decir, la pregunta que interroga por el hombre ha ganado en determinación. Si el hombre sólo es hombre a raíz del ser-ahí en él la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser en principio una pregunta antropológica. Toda antropología, aún la filosófica, supone ya al hombre.<sup>159</sup>

Como señalábamos, según Heidegger, Kant habría retrocedido sobre sus pasos al remitir, en la segunda versión de la *Crítica*, la cuestión de la imaginación al entendimiento, fijándolo entonces a un “yo pienso”. Por tanto, aunque Kant pudiese leerse orientado a ese giro definitivo, para él, la metafísica seguía moviéndose en la acepción tradicional del término.

---

<sup>154</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. (México D.F: FCE, 2012), 162. Seguimos aquí los análisis efectuados por Jorge Dávila y Frédéric Gros cuando argumentan que “la importancia teórica de Kant para Foucault estaba hilvanada a través de la lección de Heidegger; es decir, Kant, en su rechazo de una intuición intelectual, es presentado como el pensador de la finitud radical abriendo una nueva interrogación metafísica a partir de una relación con el mundo como trascendencia”. Jorge Davila, y Frédéric Gros. *Michel Foucault, lector de Kant*. (Mérida- Venezuela: Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, 1998), 12.

<sup>155</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 162.

<sup>156</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 162.

<sup>157</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 193.

<sup>158</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 193.

<sup>159</sup> Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 193.

Llevar hasta el final las consecuencias del pensamiento kantiano comportaría un pensamiento capaz de superar la filosofía del sujeto a partir de una ontología. Tal es el espacio en que Heidegger despliega su particular diagnóstico histórico: el pensamiento occidental habría sido un pensamiento metafísico erigido sobre un pensamiento sobre el ente y no sobre el Ser. Así pues, su proyecto no fue otro que la elaboración de una ontología fundamental capaz de pensar la verdad del Ser y resarcir al pensamiento de ese olvido.

Con ayuda de las pistas que nos han proporcionado los biógrafos y algunas otras huellas documentales, lejos de un Foucault que oscila entre el marxismo y la fenomenología vemos más bien un Foucault que se aleja del marxismo a través de la fenomenología. El artículo sobre la “Historia de la psicología” de 1952, sus primeras clases en la ENS y el libro de *Enfermedad mental y personalidad* -finalizado entre Diciembre de 1952 y Enero de 1953- dan cuenta de ese paso por el marxismo. Como hemos visto, en *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault ensaya efectuar una suerte alianza entre fenomenología y marxismo a través de la experiencia histórica. Ahora bien, la secuencia trazada en 1953 a partir de Beckett, Blanchot, Nietzsche, Heidegger y Husserl a través de sus lecturas y cursos, sitúan el texto de introducción sobre Binswanger en el punto de inflexión de ese desplazamiento.

El texto de Binswanger daba muestra de cómo afloraban la cuestión ontológica y el pensamiento trágico. Una problematización en torno a la antropología filosófica que se situaba en la estela de la exhortación de Hyppolite a rebasarla marcado tanto por la lectura de Nietzsche como por la lectura de Kant efectuada por Heidegger. Esa aproximación vehiculará no solo el texto sobre Kant que Foucault presenta como trabajo complementario a su tesis doctoral, sino también el modo en que la problemática de la finitud va a ser situada en su diagnóstico del pensamiento moderno. Si bien Heidegger constituye un primer movimiento de salida del pensamiento antropológico a partir de un pensamiento del Ser, Foucault criticará sistemáticamente que ese gesto fuese concebido en el marco de una búsqueda de lo originario. Frente a ese gesto de retorno al origen, como veremos, apostará por salir del espacio antropológico a partir de una ontología trágica en el seno de la cual la finitud puede ser pensada como un movimiento permanente de límite y transgresión, de Ser y diferencia.

### **Bataille y Lévi-Strauss**

El vínculo entre experiencia trágica y ontología es, pues, la marca de entrada de Nietzsche en el utillaje teórico de Foucault. Daniel Defert señala que en el reverso del documento mecanografiado de *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault escribe sobre Nietzsche: “Il y a trois expériences voisines: le rêve, l'ivresse et la déraison”, añadiendo posteriormente: “Toutes les propriétés apolliniennes définies dans *L'Origine de la tragédie* forment l'espace libre et lumineux de l'existence philosophique.”<sup>160</sup> Como veremos, efectivamente, *El nacimiento de la tragedia* será el punto de apoyo teórico de Foucault para elaborar *Historia de la locura*.

Sin embargo, *Historia de la locura* no había sido de entrada una tesis, sino un proyecto editorial. De nuevo, la intervención de su amiga Jacqueline Verdeaux sería decisiva en el trabajo de Foucault. Justo antes de su partida a Uppsala, esta le había presentado a Colette

---

<sup>160</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 23.



Duhamel, editora de *La Table Ronde*. De ese encuentro surgió un doble encargo que Foucault se llevaría consigo a Suecia: escribir una *Historia de la locura* y una *Historia de la muerte*<sup>161</sup>, proyectos que, de entrada, serían concebidos en paralelo a su proyecto de tesis doctoral que, en ese momento, versaba sobre Nietzsche. Ya en Uppsala,<sup>162</sup> le escribe a un amigo:

Mes promenades Nietzschéennes empruntent des sentiers de plus en plus [patricistes?], aux confins- pour une thèse- du délire. Je suis plongé dans le corpus hermeticum, les Alchimistes et Paracelse. L'hermétisme - au sens large- comme possibilité toujours refusée, figure l'enfer de la pensée occidentale (une vérité conçue non comme géométrie, mais comme labyrinthe; un Logos pur de toute épiphanie, puisqu'il n'est sauvé qu'à l'intérieur du tombeau; un discours enfin libéré de tout souci dialectique, puisqu'il est transplanté, de l'espace de l'agora sur les dimensions rigoureusement mesurées du secret, etc.). C'est à cet enfer qui devient avec Nietzsche le soleil noir d'un salut sans Paradis.<sup>163</sup>

Tan solo un texto puede servirnos para testar las derivas que toma la investigación de Foucault desde su llegada a Uppsala en 1954 hasta la publicación de su tesis en 1961. Dado que no nos constan en este caso otros indicadores más allá de la fecha de publicación, su situación en el marco de las transformaciones que hemos descrito es incierta. Si bien el artículo en cuestión despliega sus críticas en torno a la psicología y la investigación en psicología, podría dar cuenta de la entrada de Bataille en el marco teórico empleado por Foucault al situar la sexualidad en el centro de su reflexión. Foucault vuelve en este trabajo sobre una de las cuestiones apuntadas ya en el artículo sobre la “Historia de la psicología”: cómo todo el espacio de la psicología contemporánea se dirime, en el fondo, sobre el espacio epistemológico abierto por Freud. Ahora bien, si allí era argumentado en base al paso de la naturaleza a la cultura y la constitución del sentido, aquí se sitúa un paso atrás señalando que aquello que abre un espacio común a la investigación psicológica sería la asunción de un espacio positivo de la naturaleza humana. Foucault argumentará cómo en Freud el amor y las relaciones afectivas aparecerían como el elemento negativo de una sexualidad convertida en positividad:

Le scandale ne réside pas en ceci que l'amour soit de nature ou d'origine sexuelle, ce qui avait été dit bien avant Freud, mais en ceci que, à travers la psychanalyse, l'amour, les rapports sociaux et les formes d'appartenance interhumaines apparaissent comme l'élément négatif de la sexualité en tant qu'elle est la positivité naturelle de l'homme. Ce renversement par lequel la nature, comme négation de la vérité de l'homme, devient pour et par la psychologie le sol même de sa positivité, dont l'homme, dans son existence concrète, devient à son tour la négation, ce renversement opéré pour la première fois d'une manière explicite par Freud est devenu maintenant la condition de possibilité de toute recherche psychologique.<sup>164</sup>

Así, la “negatividad del hombre” se toma en su “naturaleza positiva” y “la experiencia de su contradicción, por la revelación de su verdad”. El gran trastocamiento efectuado por el freudismo no residiría en el descubrimiento de la sexualidad sino en la “constitución de esta positividad”. Ciertamente el argumento puede pasar perfectamente por hegeliano, algo que

---

<sup>161</sup> Los contratos pueden consultarse en Artières y Bert, *Un succès philosophique*, 40.

<sup>162</sup> Citado en Artières y Bert, *Un succès philosophique*, 40.

<sup>163</sup> Artières y Bert, *Un succès philosophique*, 71.

<sup>164</sup> DE1.3, 181.

debería inclinarnos a situarlo del lado de sus primeros textos. Sin embargo, como señalábamos, parece que el argumento respecto a aquellos está desplazado. Si tomamos como contrapunto un fragmento de un texto de 1963 vemos que el argumento es paralelo:

Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, « dénaturalisée » -jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite, et où elle n'a d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt.<sup>165</sup>

Ese fragmento pertenece al pequeño texto que Foucault redactará en homenaje a Bataille. Por tanto, cabe considerar que esa aparente reentrada de vocabulario hegeliano que atraviesa toda la *Historia de la locura* sea más bien debido al modo en que éste se inscribe, ya desplazado, en los textos Bataille. De hecho, sabemos que Foucault empezó a leerlo en 1954.<sup>166</sup> Por tanto, leída esa “negatividad” desde una perspectiva batailleana y no hegeliana, el párrafo final de ese texto de 1957 cobra un renovado ímpetu que lo acerca a la tesis que sostendrá *Folie et déraison*:

Si la psychologie voulait retrouver son sens à la fois comme savoir, comme recherche et comme pratique, elle devrait s'arracher à ce mythe de la positivité dont aujourd'hui elle vit et elle meurt, pour retrouver son espace propre à l'intérieur des dimensions de négativité de l'homme.

Ce sens originare, c'est encore un des paradoxes et une des richesses de Freud de l'avoir perçu mieux que tout autre, tout en contribuant plus que personne à le recouvrir et à le cacher. *Superos si flectere nequeo, Acheronta movebo...* La psychologie ne se sauvera que par un retour aux Enfers.<sup>167</sup>

Como hemos visto, la hipótesis es la misma que enunciaba en su *Historia de la psicología*: el saber positivo del hombre se funda sobre lo negativo. Lo que se ha modificado es la caracterización de esa negatividad. Si en el contexto marxista esa negatividad tenía que ver con el espacio de las contradicciones históricas que se despliegan en las condiciones materiales de nuestra sociedad, ahora esa negatividad estará vinculada a la experiencia trágica, es decir, a una negatividad afirmada que si bien la dialéctica contiene a través del juego de lo Mismo y lo Otro, puede ser pensada afirmativamente por un pensamiento del límite y la transgresión. Por eso para Foucault, como dirá nítidamente en *Enfermedad mental y psicología*, “Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie”,<sup>168</sup> la verdad de la psicología es que se ha constituido sobre el fondo de esa locura.

## II

Si bien, como hemos señalado, *Historia de la locura* partía de un proyecto editorial y Foucault proyectaba elaborar su tesis doctoral en torno a Nietzsche, durante su estancia en Uppsala

---

<sup>165</sup> DE1.13, 261.

<sup>166</sup> Según cita Moreno Pestaña en base a una entrevista mantenida con Daniel Defert en Diciembre de 2004. “Foucault comienza a leer a Bataille, con seguridad, en 1954”. Moreno, *Sociogénesis de un filósofo*, 104 (nota 5).

<sup>167</sup> DE1.3, 186.

<sup>168</sup> EMMPs, 89.

estos proyectos, como vemos, van a fusionarse. Ahora bien, la *Historia de la muerte* que la acompañaba no quedará completamente aparcada en tanto que, como veremos, algunos trazos de esa historia se inician en la tesis doctoral de Foucault para proseguir *El nacimiento de la clínica*. El 29 de diciembre de 1956, dando cuenta de sus progresos de ese encargo editorial Foucault le escribe a Jaqueline Verdeaux, resumiendo el estado del trabajo:

He redactado más o menos 175 páginas. En la 300 me detendré. Finalmente, me parece que no se puede decir nada útil —fuera de la anécdota— sobre los zulúes y los nambikwaras. Entonces, por qué no abordar el tema dando un rodeo: la locura y la experiencia de insensatez en el espacio abierto por la reflexión griega. A fin de cuentas, Europa en los parapetos de la Antigüedad. Más especialmente, ese desplazamiento, en la experiencia de la insensatez, entre el Elogio de la locura y la Fenomenología del espíritu (Elogio de la insensatez) — entre el Jardín de las Delicias y la Casa del Sordo—, cómo Occidente, al cabo de su racionalismo y de su positivismo, se topó con sus propios límites, bajo la forma ambigua de un pathos, que es a la vez el elemento de su patetismo y el lugar de nacimiento de la patología. De Erasmo a Freud, del humanismo a la antropología, la locura ha tocado el fondo de nuestro firmamento: ésta es la desviación que hay que ponderar, ¿con qué compás? Va a llevarse usted una decepción: usted que esperaba algo de tragedia griega, y algún efluvio mágico procedente de los hervideros de Macbeth. Pero que le vamos a hacer, como nada, al parecer, se ha llevado a cabo en este sentido, hay que pormenorizar un poco las cosas para no decir demasiadas tonterías. Trescientos años, que son el génesis de nuestra locura, ya está bien.<sup>169</sup>

Esos fragmentos son cruciales para aprehender el gesto que realiza en *Historia de la locura*, en efecto, nos da la medida del objetivo que se marca en el trabajo: analizar las transformaciones de la locura en el espacio comprendido entre *Elogio de la locura* y la *Fenomenología del espíritu*, entre el Renacimiento y el pensamiento moderno. Pero, antes de desplegar esos análisis, es necesario retener en ese pasaje la referencia implícita a Lévi-Strauss, dado que supone la marca del momento en que incorpora la mirada etnográfica a su proyecto. Nos referimos a la alusión a los zulúes y los nambikwaras que Foucault realiza en la carta y sobre los que el antropólogo había trabajado. Un dato más proporcionado por Didier Eribon nos confirma que, efectivamente, en 1957, Lévi-Strauss estaba sobre su mesa. En una serie de programas de la radio alemana dedicados a la ciencia francesa, Foucault leyó un texto dedicado a la antropología en el que, según consigna el biógrafo, Foucault habla sobre todo de Lévi-Strauss y Dumézil.<sup>170</sup> Por tanto, estas dos alusiones permiten dar cuenta de cómo la lectura de Lévi-Strauss forma parte de la nervadura fundamental del estudio de la locura. Foucault señalará que la estrategia general del libro será ni más ni menos que la de atender a la locura desde un prisma etnográfico y tratar, desde ahí, de analizar nuestra propia cultura:

Il m'a semblé que la folie était un phénomène de civilisation aussi variable, aussi flottant que n'importe quel autre phénomène de culture, et c'est au fond en lisant des livres américains sur la manière dont certaines populations primitives réagissent

---

<sup>169</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 415.

<sup>170</sup> Eribon transcribe tan solo el fragmento referido a este último: “Georges Dumézil, escribe, restituye la gran arquitectura de los mitos indoeuropeos y así ha edificado una obra que ha aportado a la antropología una contribución mucho más considerable que las especulaciones de Merleau-Ponty sobre la fisiología y la psicología del reflejo.” Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 172.

au phénomène de la folie que je me suis demandé s'il ne serait pas intéressant de voir comment notre propre culture réagit à ce phénomène.<sup>171</sup>

Lévi-Strauss será la clave de la que se servirá Foucault para evitar nuevamente a Durkheim. Como hemos visto, desde sus primeros trabajos, Foucault había intentado separarse de la perspectiva durkhemiana del desvío para la comprensión de las enfermedades. El modelo estructuralista va servir a Foucault para sortear el modo de análisis durkhemiano de la enfermedad sin considerarla negativamente como un desvío de la norma:

La sociologie traditionnelle, c'est-à-dire la sociologie de type durkheimien, pose le problème de la manière suivante: comment la société peut-elle créer une cohésion entre les individus? Quelle est la forme de rapport, de communication symbolique ou affective qui s'établit entre les individus? Quel est le système d'organisation qui permet à la société de constituer une totalité? Je me suis, quant à moi, intéressé, en quelque sorte, au problème inverse ou, si vous préférez, à la réponse inverse: à travers quel système d'exclusion, en éliminant qui, en créant quelle division, à travers quel jeu de négation et de rejet la société peut-elle commencer à fonctionner?<sup>172</sup>

El análisis que pone en juego el antropólogo en *Las estructuras elementales del parentesco*<sup>173</sup> le permite dar cuenta de cómo un orden positivo se constituye a partir de una prohibición o exclusión. En su caso, cómo la prohibición del incesto es lo que constituye los órdenes positivos de las relaciones de parentesco. Ahora bien, Foucault tomará esa grilla de análisis estructural articulándola con el esquema trágico, como la posibilidad teórica de pensar no solo cómo el orden de Lo Mismo se constituye a partir de la exclusión de Lo Otro, sino cómo esta exclusión funciona en el seno de una determinada cultura y a partir de una determinada práctica social. El esquema de Lévi-Strauss, puesto a funcionar junto al modelo del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, permite pensar cómo un orden de experiencia puede constituirse positivamente a partir de la negación, la exclusión o la prohibición de lo "Otro". Así pues, la relación entre *Lo Mismo* y *Lo Otro*, podrán pensarse desde un plano de constitución y modificación histórica y como efecto de determinadas operaciones contingentes. En otra de las entrevistas en que Foucault rehacía la serie de lecturas de sus inicios, trazaba esa segunda serie que anudaba las lecturas que, como veíamos, habían constituido un giro en 1953 con Lévi-Strauss<sup>174</sup>:

J'appartiens à cette génération de gens qui, lorsqu'ils étaient étudiants, étaient enfermés dans un horizon qui était marqué par le marxisme, la phénoménologie, l'existentialisme, etc. Toutes choses extrêmement intéressantes, stimulantes, mais qui entraînent au bout d'un certain temps un sentiment d'étouffement et le désir d'aller voir ailleurs. J'étais comme tous les étudiants de philo à cette époque-là, et pour moi, la rupture est venue avec Beckett: En attendant Godot, un spectacle à vous couper le souffle. Puis j'ai lu Blanchot, Bataille, Robbe-Grillet *Les Gommages*, *La jalousie*, *Le Voyeur* – Butor, aussi Barthes- les *Mythologies* et Lévi-Strauss. Tous ces

---

<sup>171</sup> Michel Foucault, "Trois entretiens autour de l'*Histoire de la folie*" "Entrevista con Nicole Brisse sobre *Folie et déraison*". Consultado el 14 de Enero de 2012. <http://www.ina.fr/audio/PHD99257251/histoire-de-la-folie-a-l-age-classique.fr.html>

<sup>172</sup> DE1.137, 1395.

<sup>173</sup> Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Thèrese Cevasco. (Barcelona: Paidós, 1969).

<sup>174</sup> Respecto a las obras de Robbe-Grillet, *La jalousie*, se publica en 1953, pero *Le Voyeur* es de 1955. La primera novela de Butor, *Le passage de Milan*, es de 1954 y *Mythologies*, de Barthes, se publicó en 1957.

auteurs sont très différents les uns des autres, et je ne veux aucunement les assimiler.  
Je veux dire qu'ils ont marqué une rupture pour les gens de notre génération.<sup>175</sup>

Bataille y Lévi-Strauss, como veremos, forman parte, junto a Nietzsche y Kant, de la arquitectura teórica que acompaña el trabajo de Foucault desde su configuración en los años sesenta hasta principio de los años setenta. En efecto, la arquitectura teórica general trazada por Foucault en torno a su tesis doctoral será, de hecho, la más estable de su trayectoria. Como veremos la articulación límite- exclusión conforma el núcleo conceptual de la aproximación histórica que Foucault efectúa entre 1969 y 1972. Ahora bien, así como la noción de exclusión será definitivamente abandonada en 1972, el vocabulario batailleano irrumpirá de nuevo, y de modo mucho más intenso a partir de 1980<sup>176</sup>.

### III

En 1957 Foucault decidirá convertir el encargo editorial en torno a una *Historia de la locura* en *Folie et déraison*, su tesis doctoral<sup>177</sup>. A tal fin, envía su manuscrito a un profesor sueco – Lindroch -pensando en obtener su doctorado en Suecia en lugar de hacerlo en Francia. Sin embargo, el profesor, tras leer la propuesta de Foucault, rechazará dirigirla. En una carta remitida al profesor el 10 de Agosto de 1957 vemos cómo Foucault intenta defender el propósito de su proyecto:

Là encore, j'ai eu tort de ne pas définir mon projet, qui n'est pas d'écrire une histoire du développement de la science psychiatrique. Mais plutôt une histoire du contexte social, moral, imaginaire dans lequel elle s'est développée. Car il me semble que jusqu'au XIXe siècle, pour ne pas dire jusqu'à maintenant, il n'y a pas eu de savoir objectif de la folie, mais seulement la formulation, en termes d'analogie scientifique, d'une certaine expérience (morale, sociale, etc.) de la Dérison. D'où cette manière, si peu objective, si peu scientifique, si peu historique de prendre la question.<sup>178</sup>

Pese a la negativa, Foucault va a seguir trabajando en el manuscrito hasta que, en Diciembre de ese mismo año, da por terminado un primer borrador. Foucault se lo muestra entonces a su viejo maestro, Hyppolite, quien le aconseja presentarlo como tesis en Francia bajo la tutela de Canguilhem. Desplazado a Varsovia tras abandonar Uppsala, Foucault trabajará en su “folie” hasta finales de 1958.

En navidades de 1958-1959 envía un voluminoso volumen a Canguilhem quien le responde “no toque usted nada, es una tesis”<sup>179</sup>. Poco después, se traslada a Hamburgo a dirigir el Instituto Francés. Allí es donde Foucault redacta el prefacio de la tesis y lo que será

---

<sup>175</sup> DE2. 343, 1427.

<sup>176</sup> Las razones son varias, en primer lugar, los últimos libros de Bataille se publican en paralelo a la primera etapa de investigación de Foucault. Libros como *La Littérature et le Mal* y *L'Érotisme* se publican en 1957, estando Foucault en Uppsala, *Les Larmes d'Éros*, se publicará en 1961, año en que Foucault defiende su tesis doctoral. En segundo lugar, si bien la actividad literaria y filosófica de Bataille empieza en el primer tercio del siglo XX, su prolijo trabajo está más bien disperso en artículos escritos para numerosas revistas. No será hasta 1970, cuando Gallimard inicie la publicación completa de sus obras cuando podrá leerse en conjunto. Una publicación que, de hecho, si bien prologará el propio Foucault, finalizará en 1988, cuatro años después de su muerte.

<sup>177</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 25.

<sup>178</sup> Michel Foucault, “Carta del 10 de agosto de 1957 de Foucault a Stirn Lindroth”. Consultado el 20 de Diciembre de 2012, <http://michel-foucault-archives.org/?Foucault-a-Uppsal-Lettre-a-Stirn>.

<sup>179</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 27.

su tesis complementaria: la traducción e introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant que Foucault titula, en honor a su maestro, *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*. Un texto que, como veremos, es mucho más que una mera lectura de Kant, en él se dibuja el espacio teórico en que se despliega *Historia de la locura* y no solo eso, sino que permite delimitar cuál es la perspectiva general en la que va a situar a partir de entonces sus investigaciones.

El sábado 20 de mayo de 1961 Foucault finaliza la defensa de su tesis doctoral diciendo: “Para hablar de la locura, habría que tener el talento de un poeta”<sup>180</sup>. Ciertamente, lejos de mera retórica ésta será una de las apuestas de la tesis doctoral. La locura y la literatura juegan, desde el siglo XX un combate “a vida o muerte” en tanto que, como defenderá su tesis doctoral, la experiencia trágica se ha desplazado al lenguaje. La alienación contemporánea es presentada por Foucault en relación a la experiencia trágica de la locura y el modo en que ésta es alienada en la naturaleza de la enfermedad mental, de ahí que Foucault quisiese titular su trabajo *L'autre tour de la folie*.

Tras la brillante exposición, llega el turno del tribunal. Canguilhem le pregunta: “¿se trata de una dialéctica o de una historia de las estructuras?”. La perplejidad de Canguilhem está más que justificada en tanto que, como vemos, podría decirse que no es ni una cosa ni la otra y, por otro lado, que son ambas a la vez. El modo en que Bataille y Lévi-Strauss van a funcionar dentro de una *ontología trágica* hará que, si bien Foucault utiliza la noción de estructura, lo hace en el seno de un movimiento de transformación histórica permanente, por tanto, muy alejado de los presupuestos estructuralistas. Por otro lado, en ese marco, la dialéctica no será más que el efecto que una tozuda voluntad teórica del pensamiento occidental infunde una y otra vez en lo real cuando subsume la experiencia de *lo Otro* en el Orden de *lo Mismo*. Como veremos, será ese fondo trágico lo que permita situar el movimiento histórico desplegado por Foucault.

## MARCO TEÓRICO I [1961-1963]

En 1960 Foucault es elegido como docente en la Universidad de Clermond-Ferrand, donde permanecerá hasta 1966 cuando se traslade a Túnez. Foucault defiende, pues, su tesis doctoral siendo profesor de psicología. Apenas unos meses después de la defensa, Foucault termina *El nacimiento de la clínica*, que calificaría como “restos”<sup>181</sup> de *Historia de la locura*. En diciembre de ese mismo año, se disponía a escribir un artículo sobre Roussel<sup>182</sup> para la revista *Critique* cuando, según él mismo relata, quedó atrapado durante dos meses en la escritura de lo que acabaría constituyendo su *Raymond Roussel*. Un libro que, si bien – decía- había escrito por puro placer, insistiría en hacer coincidir en la fecha de publicación con *El nacimiento de la clínica*.<sup>183</sup> La insistencia, como veremos, no era gratuita: uno y otro juegan a establecer una

---

<sup>180</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 154.

<sup>181</sup> Daniel Defert, “Chronologie” en DE1, 29.

<sup>182</sup> DE2.343, 1419.

<sup>183</sup> Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, 183. Al respecto señala Eribon: “Se preocupa de que salgan el mismo día. ¿Para poner de manifiesto la importancia pareja de los dos centros de interés que movilizan su atención? ¿O, más profundamente, para mostrar que está hablando de lo mismo en una y otra obra? Eribon, *Michel Foucault*, 198.

relación de *doble* en tanto que conforman los dos extremos de un mismo arco de transformación de nuestra experiencia.

En medio de ese proceso de escritura, en 1962, el editor de *Enfermedad mental y personalidad* le comunica que quiere reeditar el libro. Como hemos visto, el materialismo de corte marxista que vehiculaba el libro ha quedado ya muy lejos del marco y los intereses teóricos de Foucault, de modo que resolverá la cuestión sustituyendo toda la segunda parte del libro por una suerte de resumen del recorrido realizado en *Historia de la locura*.

Lejos de constituir trabajos autónomos e independientes toda esa serie de investigaciones despliegan una trama común. La transformación de la experiencia de la locura que había acompañado en su tesis doctoral se articula, bajo la perspectiva trágica que sostiene teóricamente esas investigaciones, con todo otro conjunto de transformaciones en el orden del deseo y la sexualidad, la muerte y el lenguaje. La literatura contemporánea, a la que dedicará particular atención en todo un conjunto de artículos y reseñas, ocupará en ese diagnóstico un lugar esencial. La eclosión de un “lenguaje sin sujeto” que, tan sólo de modo subterráneo, podemos reseguir en algunos momentos de nuestra cultura, constituirá el signo no solo de la conformación de un espacio de experiencia trágica en torno al lenguaje sino de que el espacio antropológico conformado en el siglo XIX ha entrado en crisis. Diagnóstico que, como veremos, será uno de los puntos de apoyo de *Las palabras y las cosas*.

La crítica husserliana al positivismo y la denuncia de cómo la filosofía especulativa había desembocado en un callejón sin salida son, como hemos visto, críticas compartidas por Foucault. Ahora bien si, ante ello, Husserl había tratado de efectuar una crítica de la razón que, de Platón a Descartes, permitiese recuperar una racionalidad capaz de fundar una filosofía como ciencia estricta Foucault, por el contrario, realizará de la mano de Nietzsche un paso lateral. Lejos de tratar de restituir una suerte de racionalidad que pueda servir de fundamento al pensamiento filosófico, de lo que se tratará es de considerar la historicidad misma de la razón. En segundo lugar, como hemos visto, si bien Foucault acompañaba el desplazamiento heideggeriano que, en el marco de una crítica del espacio antropológico, postulaba la necesidad de una ontología no metafísica, lejos de considerar que esa ontología se afirmará a partir de un retorno al origen que restituyese un pensamiento del Ser de su olvido de nuevo, de la mano de Nietzsche, Foucault tratará de mostrar cómo el pensamiento metafísico se constituye una y otra vez bajo el gesto de exclusión de la dimensión trágica de la experiencia. Tal como afirmaba Nietzsche:

Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia, habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre *la consideración teórica y la consideración trágica del mundo*; y sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia [...]<sup>184</sup>

Tomando esa “lucha eterna” como punto de partida, el análisis histórico efectuado por Foucault tratará de realizar esa *historia de la razón* que es también la historia del pensamiento metafísico. Un pensamiento de lo Mismo que se caracteriza por su imposibilidad de dar cuenta del permanente movimiento de deslimitación inherente al Devenir. Sea que lo “Otro” sea excluido, como es el caso del pensamiento racionalista o bien subsumido al orden del

---

<sup>184</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 140.

Uno, como es el caso del pensamiento dialéctico, la fuerza dionisiaca con que Nietzsche caracteriza ese permanente desbordamiento ontológico quedará conjurada:

Pour nous éveiller du sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe, et du Retour.<sup>185</sup>

En esa *Historia "otra" de la razón* que nos lleva del racionalismo a la dialéctica, Kant se situaría como una figura en el límite entre ambas. Por tanto, el vínculo entre *Folie et déraison* - tesis doctoral- y la traducción y prólogo a su *Antropología en sentido pragmático* de Kant - que se presentaría como tesis complementaria- dista de ser arbitrario. Se trata de dos movimientos a la vez opuestos y complementarios. Uno, el kantiano, mostrará el límite a partir del cual se efectuará el pliegue antropológico; el otro, el nietzscheano, mostrará el modo de despertar de ese "sueño antropológico". Y, en el cruce de ambos, una "inversión en la estructura de la finitud":

La Antropología creía cuestionar un sector de la naturaleza; planteaba por fin una pregunta que volvería a echar sobre la filosofía de nuestra época toda la sombra de una filosofía clásica privada desde entonces de Dios: ¿puede haber un conocimiento empírico de la finitud? El pensamiento cartesiano, aunque muy pronto, y a partir de la experiencia del error, haya tropezado con su finitud, no había sido remitido a ella sino a partir de una ontología de lo infinito. En cuanto al empirismo, éste practicaba dicha finitud, remitía a ella incesantemente, pero como límite de él mismo y como frontera del conocimiento. La interrogación antropológica es de sentido diferente: se trata en su caso de saber si, en el nivel del hombre, puede existir un conocimiento de la finitud suficientemente liberado y fundado para pensar la finitud en sí, es decir, en la forma de la positividad.<sup>186</sup>

Así pues, el diagnóstico del modo de saber que, en *Las palabras y las cosas*, se definirá como la "analítica de la finitud" está ya caracterizado en esa tesis complementaria. La diferencia arraiga la hipótesis sobre el espacio de emergencia de la figura del hombre en torno a la que se articulará en el espacio de pensamiento antropológico. En *El nacimiento de la clínica* - redactada apenas defendida su tesis doctoral- se sostiene que ese espacio de finitud está vinculado a la transformación histórica de la experiencia de la muerte y los efectos que esa transformación comporta en el marco epistemológico del nacimiento de la medicina contemporánea. Esa hipótesis va a ser revisada y ampliada en *Las palabras y las cosas* donde la emergencia de la figura del hombre va a ser resituada en un espacio epistemológico mucho más complejo.

---

<sup>185</sup> DE1.13, 267.

<sup>186</sup> IAK, 125. En el Nacimiento de la clínica ese argumento será formulado de este modo: "La posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud. Para el pensamiento clásico, ésta no tenía otro contenido que la negación de lo infinito, mientras que el pensamiento que se forma a fines del siglo XVIII le da los poderes de lo positivo: la estructura antropológica que aparece entonces desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen. Esta vuelta es la que ha servido como condición filosófica para la organización de una medicina positiva; a la inversa, en el nivel empírico, ésta ha sido la primera abertura hacia esta relación fundamental que ata al hombre moderno a su originario fin."NC, 277



## Kant y la finitud

Kant va a ser considerado por Foucault de modo sistemático como un punto de inflexión. Por un lado, comporta el movimiento de quiebro del racionalismo al propugnar una filosofía trascendental que da cuenta de un pensamiento que ya no se pone a sí mismo como fundamento del conocimiento sino que interroga sus propias condiciones de posibilidad; por el otro, supone un movimiento de pliegue al remitir la pregunta por la filosofía a la pregunta por el hombre, gesto que, a juicio de Foucault, posibilitará que toda la filosofía moderna se precipite sobre una antropología.

Esa particular posición de Kant en la historia del pensamiento responde, como señalaría unos años más tarde, al modo en que Hyppolite – profesor y, como hemos visto, pensamiento cómplice en esa tesis complementaria - había situado el problema de la finitud. En el homenaje que Foucault rendirá a su maestro tras su muerte en 1969, dará cuenta de cómo esa pregunta heredada constituía para él aquello que había que confrontar para poder seguir pensando. En su discurso inaugural en el *Collège de France*, en diciembre de 1970, Foucault reiterará esa suerte herencia de Hyppolite en el planteamiento del problema de la filosofía:

Et s'il est vrai que, depuis Kant, le discours philosophique est plutôt le discours de la finitude que celui de l'absolu, peut-être pourrait-on dire que l'œuvre de M. Hyppolite -le point de son originalité et de sa décision -a été de redoubler la question; à ce discours philosophique qui parlait de la finitude de l'homme, des bornes de la connaissance ou des déterminations de la liberté, il a demandé compte de la finitude qui lui est propre. Question philosophique posée aux limites de la philosophie.<sup>187</sup>

En su tesis complementaria, la traducción e introducción de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, Foucault tratará de dar cuenta, pues, no solo de ese doble gesto que atraviesa el espacio kantiano en tanto que apertura y cierre sino también de cómo esa pregunta por la finitud puede ser formulada, a partir de él, como una apertura del espacio de pensamiento que no necesariamente quede atrapada en una antropología.

Foucault abordará el espacio de la Antropología como una aproximación que, situada entre la Crítica y la Filosofía trascendental, abre el espacio de *lo originario* donde oscilará todo el pensamiento moderno entre lo *a priori* y el de *lo fundamental*. Diagnóstico que, como veremos, es la nervadura que sostiene el último capítulo de *Las palabras y las cosas*. Para ello, resitúa esos tres niveles de la filosofía kantiana estableciendo entre ellos una arquitectónica conjunta. El nivel de la *Crítica*, en primer lugar, es aquel en que se definen las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, por tanto, nivel en que está comprometido lo *a priori* y en que se define la *verdad* en el sentido de un conocimiento positivo. La *Crítica*, mostraría, por tanto, el mundo como conjunto de seres existentes, como una totalidad, como una *fuerza* respecto a la cual el hombre establece una relación trascendental de pasividad/espontaneidad, es decir, sobre lo *a priori*. En el otro extremo, el nivel de lo *fundamental* es definido por la *Filosofía trascendental*, correspondiéndose con las relaciones entre el alma, el hombre y Dios. Ese es el espacio – señala Foucault- donde la filosofía kantiana sale de la ontología de lo

---

<sup>187</sup> DE1.67, 809. Un atento y exhaustivo análisis del texto puede encontrarse en Dávila, Jorge y Frédéric Gros. *Michel Foucault, lector de Kant*. (Mérida- Venezuela: Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, 1998) o Fimiani, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*. (Buenos Aires: Herramienta, 2005).

infinito que caracteriza toda la filosofía moderna desde Descartes para plantear el problema de la *finitud*. El nivel de la *antropología*, por último, se dirimiría entre uno y otro, entre lo *a priori* y lo *fundamental*, un espacio donde las relaciones entre el mundo y el hombre ya no se interrogan en función de las distintas relaciones entre las facultades -en la dimensión teórica, práctica y teleológica- sino en que se toma el mundo como una totalidad, como un dominio de experiencia con que el hombre se relaciona. La Antropología mostraría cuál es el *alcance* de la relación entre el hombre y el mundo, cómo éste se da siempre como un algo ya dado, a partir de la relación trascendental entre tiempo y lenguaje, en *lo originario*.

Por su situación intermedia entre lo *a priori* y lo *fundamental*, la *Antropología* no dejará de ser el espacio que balancee hacia uno u otro lado la tentativa de la filosofía de recomponer el espacio de “dispersión que ninguna confusión, dialéctica o fenomenológica, tendrá el derecho a reducir”.<sup>188</sup> De ese modo, Foucault señala cómo el horizonte de la filosofía moderna ha sido el intento de “superar la división esencial hasta que se torne clara la imposibilidad de semejante superación”<sup>189</sup>. Una tentativa, que al ser efectuada una y otra vez a través de la Antropología, “tenderá a alienar la filosofía” en tanto que:

[...] se le otorgarán a la vez los privilegios de lo *a priori* y el sentido de lo fundamental, el carácter precedente de la crítica y la forma acabada de la filosofía trascendental; se despegará, indistintamente, de la problemática de lo necesario a la de la existencia; confundirá el análisis de las condiciones y la interrogación sobre la finitud.<sup>190</sup>

Si bien esta caracterización oscilante del espacio antropológico será reformulada en el contexto de *Las palabras y las cosas*, encontramos aquí la hipótesis filosófica en que se sustenta. La pregunta abierta por Kant es “saber, si en el nivel del hombre, puede existir un conocimiento de la finitud, suficientemente liberado y fundado para pensar esta finitud en sí, es decir, en la forma de positividad.”<sup>191</sup> Y la lección aprendida del pensador alemán es que ésta no podrá remitirse meramente al nivel de lo empírico, podrá alcanzarse a partir del modo en que la crítica obliga a pensar en términos de límite. Así pues, dirá Foucault, “la Antropología señala con el dedo la ausencia de Dios, y se despliega en el vacío dejado por ese infinito. Allí donde la naturaleza de los cuerpos físicos dice síntesis, la naturaleza empírica del hombre dice límite”.<sup>192</sup> Cualquier tentativa de remitir la antropología a un “acceso natural a lo fundamental” o situarla como punto de partida para una reflexión sobre el hombre no hacen sino reproducir aquella “ilusión trascendental” que Kant había denunciado generando una “ilusión antropológica”:

Si ésta consistía en aplicar los principios del entendimiento fuera de los límites de la experiencia y, por lo tanto, en admitir un infinito actual en el campo del conocimiento posible, por una suerte de transgresión espontánea. Pero la ilusión antropológica reside en una regresión reflexiva que debe rendir cuentas de dicha transgresión. La finitud no es superada jamás, salvo en la medida en que ella es otra cosa que ella misma y en que reposa sobre un más acá en el que encuentra su fuente;

---

<sup>188</sup> IAK, 115.

<sup>189</sup> IAK, 115.

<sup>190</sup> IAK, 115.

<sup>191</sup> IAK, 125.

<sup>192</sup> IAK, 127.

este más acá es ella misma, pero replegada del campo de la experiencia donde ella se experimenta sobre la región de lo originario en la que se funda.<sup>193</sup>

Ese espacio antropológico se pliega, pues sobre una finitud que no se afirma como tal, sino que se pliega sobre aquello en que se funda. El paso de un pensamiento del infinito a un pensamiento de la finitud se inscribe, en la modernidad, en el seno de la pregunta por el hombre:

Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à Kant, toute réflexion sur l'homme est une réflexion seconde par rapport à une pensée qui, elle, est première et qui est, disons, la pensée de l'infini. Il s'agissait toujours de répondre à des questions telles que celles-ci: étant donné que la vérité est ce qu'elle est, ou que la mathématique ou la physique nous ont appris telle ou telle chose, comment se fait-il que nous percevions comme nous percevons, que nous connaissions comme nous connaissons, que nous nous trompions comme nous nous trompons? À partir de Kant se fait le renversement, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir de l'infini ou de la vérité que l'on va poser le problème de l'homme comme une sorte de problème d'ombre portée; depuis Kant, l'infini n'est plus donné, il n'y a plus que la finitude, et c'est en ce sens que la critique kantienne portait avec soi la possibilité -ou le péril - d'une anthropologie.<sup>194</sup>

La pregunta kantiana por la finitud puede ser pensada, sin embargo, no como esa suerte de nuevo fundamento del pensamiento sino como la apertura de una interrogación sobre la repetición del límite. La interrogación sobre la finitud posibilita pensar la “muerte de Dios” como “muerte del hombre”:

Pues el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es al mismo tiempo la negación y el heraldo, en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios. ¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es término sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo?

La trayectoria de la pregunta *Was ist der Mensch* [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma, der *Übermensch* [el superhombre].<sup>195</sup>

La “muerte de Dios” no es pues, para Foucault, el “acontecimiento” que inaugura la modernidad sino su “nervadura esquelética”. Toda la modernidad está atravesada por el quiebro de esa ontología de lo infinito que había instaurado el pensamiento clásico. Cabe señalar que, la muerte de Dios, recordémoslo, no es un tema nietzscheano, sino hegeliano, describe el momento en que la conciencia desventurada confronta trágicamente su autoconciencia de finitud. Así lo describe Hegel en un pasaje de la *Fenomenología del espíritu*:

Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retoma o es la perfecta enajenación de la sustancia. Aquélla es, por el contrario, el destino trágico de la certeza de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida

---

<sup>193</sup> IAK, 129.

<sup>194</sup> DE1.30, 474.

<sup>195</sup> IAK, 131.

precisamente de este saber de sí -de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto.<sup>196</sup>

Hegel había abordado esa cuestión justamente a través de una dialéctica de lo finito y lo infinito. Sin embargo, si apostamos por el diagnóstico que nos proporciona Foucault, tanto la filosofía de lo absoluto como la afirmación del espacio antropológico no habrían sido más que dos modos de responder sin confrontar esa finitud que emerge, a finales del XVIII, al quebrarse el espacio de pensamiento clásico. Si en el pensamiento del siglo XVII lo finito era la mera negación de lo infinito para Hegel, por el contrario, lo infinito se realiza a través de lo finito, de ahí que Foucault sitúe la pregunta kantiana en el intersticio entre dos sistemas de pensamiento: “¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pasa por una ontología de lo infinito, y no se excusa en una filosofía de lo absoluto?”<sup>197</sup>. La dialéctica habría resituado la cuestión de la finitud bajo la interrogación del retorno a sí y la problemática de lo Mismo y lo Otro en el juego de la contradicción y de la totalidad:

El problema de la finitud ha pasado de una interrogación sobre el límite y la transgresión a una interrogación sobre el retorno a sí, de una problemática de la verdad a una problemática de lo mismo y de lo otro. Ha entrado en el dominio de la alienación.<sup>198</sup>

Leyendo a Kant a través de Nietzsche, Foucault trata de resituar las categorías de lo *a priori*, lo originario y la finitud como categorías propias de un pensamiento no-dialéctico que, sin embargo, habrían sido capturadas por la dialéctica hegeliana. Tal es la posibilidad que Kant había dejado abierta:

Cette pensée dont tout jusqu'à présent nous a détournés, mais comme pour nous mener jusqu'à son retour, de quelle possibilité nous vient-elle, de quelle impossibilité tient-elle pour nous son insistance? On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité.<sup>199</sup>

Así pues, el espacio que dibujará Foucault para salir de ese pensamiento Antropológico queda caracterizado por ese doble gesto que nos devuelve a la posibilidad abierta por Kant de la pregunta por el límite en el seno de una temporalidad trágica:

Probablemente habría que entender lo que quiere decir “filosofar a golpes de martillo”, ver al primer vistazo lo que es el “Morgenrol” [Aurora], comprender lo que nos envuelve, en Eterno Retorno, para ver allí, en un mundo que es el nuestro, la repetición auténtica de aquello que era, para una cultura ya alejada, la reflexión sobre lo *a priori*, lo originario y la finitud. Es allí, en ese pensamiento que pensaba el

---

<sup>196</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. (Barcelona: RBA, 2004), 435.

<sup>197</sup> IAK, 127.

<sup>198</sup> IAK, 130.

<sup>199</sup> DE1.13, 267.

fin de la filosofía, donde residen la posibilidad de seguir filosofando y la conminación a una nueva austeridad.<sup>200</sup>

## Nietzsche y lo trágico

Nietzsche desplegaba en *El nacimiento de la tragedia* un diagnóstico a la vez histórico, filosófico y ontológico. El recorrido histórico, analizaba la crisis de la tragedia griega y su transfiguración en el momento de la desaparición del coro cuyo canto en la tragedia clásica - de Esquilo o Sófocles- era responsable de infundir a la tragedia el espíritu dionisiaco. A partir de Eurípides, el silencio del coro configurará un desplazamiento de la dimensión trágica de la experiencia dionisiaca a la palabra del personaje, transmutando por completo el espíritu de la tragedia que se convertirá en mera palabra y acción dramática. Se tratará, a partir de entonces, de un relato de la historia en base a la narración de los movimientos de la acción, de una dramática secuenciada del antes y el después, de la causa y la consecuencia. En un segundo plano, esa mutación de la tragedia griega se analiza desde una dimensión filosófica en tanto que esa exclusión estará vinculada a la emergencia del modo de pensamiento que marcará nuestra concepción del mundo. Sócrates será, para Nietzsche, la figura desdoblada de Eurípides, el responsable de una mirada teórica del mundo que, infundiendo en éste la mirada del orden, anulará para siempre la posibilidad de pensar y aprehender en su dimensión vital, creadora y metamórfica. El diagnóstico de *El nacimiento de la tragedia* apelará, así, en un tercer nivel, a una reflexión ontológica. Para Nietzsche, las formas trágicas, lejos de representar la realidad, permiten hacer experiencia del movimiento que atraviesa lo real. La multiplicidad disgregada con que se nos presenta el mundo es una mera apariencia de un Uno primordial y tan sólo el pensamiento trágico dará cuenta de esa unidad en todas sus consecuencias. El *pathos* ontológico de la tragedia se despliega en la experiencia afirmada de un mundo permanentemente cambiante. Ésta constituía la manifestación de las formas en su apariencia limitada en tensión con la fuerza de su permanente desbordamiento: el arte de la escultura, que es el arte de la apariencia, del sueño, de la forma, de la individuación, unido al arte de la música, que es el arte de la embriaguez, del desbordamiento, unión de lo apolíneo y lo dionisiaco.

Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada, en los horrores de la existencia individual – y, sin embargo, no debemos quedar helados de espanto: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables.<sup>201</sup>

Lo dionisiaco revelará, frente a la apariencia de las individuaciones apolíneas, “un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza”<sup>202</sup>. La tragedia constituye un “consuelo metafísico” en tanto que “en el fondo de las cosas, y pese a toda mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera”.<sup>203</sup> Esa es la verdad que desvela la “estructura inmóvil de lo trágico” – a la que aludirá Foucault en el prólogo de *Historia de la locura*- frente a la dialéctica, que se afirma por detrás “de todo

---

<sup>200</sup> IAK, 117.

<sup>201</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 138.

<sup>202</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 138.

<sup>203</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 77.

el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos”<sup>204</sup>. La mirada griega penetraba así “tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza”<sup>205</sup>. Frente a la negación de la voluntad que se deriva del budismo, dirá Nietzsche, los griegos experimentan, a través del arte trágico, esa verdad, tal es el efecto “letárgico” del estado dionisiaco. Sin embargo, después de haber realizado esa experiencia, la realidad se experimentará como “náusea”, el conocimiento trágico, dirá Nietzsche:

[...] puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio.<sup>206</sup>

Así, pues, “el conocimiento”, continúa Nietzsche, “mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión” ante esa verdad, “el hombre ve en todas partes lo únicamente lo espantoso o absurdo del ser” y, sin embargo, tan solo al hacer experiencia de ella el hombre los convierte “en representaciones con las que se puede vivir”<sup>207</sup>.

El olvido de la tragedia señalado por Nietzsche, dirá Foucault, habría instituido, junto al pensamiento socrático, el nacimiento de la historia: “Nietzsche ayant montré que la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie”<sup>208</sup>. Ese rechazo de la tragedia “noe le tragique à la dialectique de l'histoire dans le refus même de la tragédie par l'histoire”<sup>209</sup>. De ahí que, según Foucault:

Dès sa formulation originale, le temps historique impose silence à quelque chose que nous ne pouvons plus appréhender par la suite que sous les espèces du vide, du vain, du rien.<sup>210</sup>

La historia se despliega, pues, para Foucault, “sobre el fondo de una ausencia de historia”<sup>211</sup> una “ausencia de obra”:

Le grand œuvre de l'histoire du monde est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre, qui se renouvelle à chaque instant, mais qui court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire: et dès avant l'histoire, puisqu'elle est là déjà dans la décision primitive, et après elle encore, puisqu'elle triomphera dans le dernier mot prononcé par l'histoire.<sup>212</sup>

Frente al mundo que emerge a partir de ese ordenamiento impuesto por la mirada socrática será posible efectuar, a contraluz de esa historia luminosa, la historia de aquello que pasa por ese otro lado de la partición:

---

<sup>204</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 77.

<sup>205</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 77.

<sup>206</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 78.

<sup>207</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 78.

<sup>208</sup> DE1.4, 189.

<sup>209</sup> DE1.4, 190.

<sup>210</sup> DE1.4, 191.

<sup>211</sup> “L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guerre, comme sa vocation et sa vérité: «Je nommerai désert ce château que tu fus, nuit cette voix, absence ton visage.»” DE1.4, 191.

<sup>212</sup> DE1.4, 191.

Équivoque de cette obscure région: pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire -et résidu dernier, plage stérile des mots, sable parcouru et aussitôt oublié, ne conservant, en sa passivité, que l'empreinte vide des figures prélevées.<sup>213</sup>

Para Nietzsche, las fuerzas estéticas son fuerzas ontológicas en tanto que impugnan la dicotomía entre apariencia y realidad en que se inscribe la mimesis y la “unidad serena”<sup>214</sup> en que, a juicio del autor, se habría sostenido el pensamiento occidental. Así, el análisis trágico descrito en *El nacimiento de la tragedia* compromete en lo más profundo el vínculo entre pensamiento y ontología:

En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y lo contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica.<sup>215</sup>

Con el gesto teórico que inaugura Sócrates, el Ser había dejado de ser concebido como un movimiento vivo, dinámico, como un juego entre formas permanentemente desbordadas para aparecer como un orden guiado por los principios de la razón. Un orden se sustenta, denunciará Nietzsche, por una apuesta por la razón que no deja de ser una apuesta moral.

[...] quién no vería el elemento optimista que hay en la esencia de la dialéctica, elemento que celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y que no puede respirar más que en la claridad y la consciencia frías: elemento optimista que, una vez infiltrado en la tragedia, tiene que recubrir poco a poco las regiones dionisiacas de ésta y empujarlas necesariamente a la autoaniquilación- hasta el salto mortal al espectáculo burgués. Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es feliz”; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia. Pues ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral, ahora la solución trascendental de la justicia de Esquilo queda degradada al principio banal e insolente de la “justicia poética”, con su habitual deus ex machina.<sup>216</sup>

La tragedia griega, que ponía en juego el mundo en esa doble dimensión de lo forme y lo informe, lo individuado y su permanente desbordamiento, habría sido excluida por una filosofía que pensaría el Ser en el marco del logos. La exclusión de la tragedia nos sitúa ante un mundo teórico ordenado por una “teleología de la verdad” y “por el encadenamiento

---

<sup>213</sup> DE1.4, 191.

<sup>214</sup> “C'est l'inverse exactement du mouvement qui a soutenu, depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale: à cette sagesse le langage philosophique promettait l'unité seréine d'une subjectivité qui triompherait en lui, s'étant par lui et à travers lui entièrement constituée”. DE1.13, 271.

<sup>215</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 57.

<sup>216</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 122.

racional de las causas”<sup>217</sup>, tal es la historia del orden del mundo como aquello que puede y debe ser conocido, un mundo que toma la forma y medida de los requisitos racionales que marca la posibilidad de ese imperativo. El mundo quedaba así contenido en el universo ontológico de lo Mismo. Sin embargo, en tanto que esa partición puede analizarse como algo históricamente situado, podemos efectuar una suerte de contrahistoria donde esa doble relación temporal sea restituida. Por un lado, una temporalidad *horizontal*, cronológica, que guía los límites y las formas del despliegue de la historia y, por otro, una temporalidad *vertical*, aquella que permite poner en relación esas formas de experiencia con aquello que excluyen, con “su propia desmesura”.<sup>218</sup> Esa dimensión será la que permitirá trazar los límites de esas estructuras de experiencia:

[...] hemos hecho la historia —no, ciertamente, al nivel de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas, sino siguiendo el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia—. <sup>219</sup>

Interrogar la historia en su lado trágico, es decir, en su dimensión vertical, comportará hacer emerger una historia que ya no es la historia de Lo Mismo, describiendo continuidades susceptibles de encadenamientos causales o teleológicos, sino una “historia de los límites”:

On pourrait faire une histoire des limites -de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs. Car ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'histoire; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité; là se trouve l'épaisseur originale où elle se forme. Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire. Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique.<sup>220</sup>

Por tanto, la historia, como continuidad de un espacio de experiencia positivo que ha expulsado de sí algún aspecto de nuestra experiencia, no puede tomarse en su “plenitud” sino retomando ese “espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul- sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait.”<sup>221</sup> Se trata de atender a esa “ausencia” que acompaña a la “gran obra de la historia” constituyendo su “inevitable vacío”. La tensión entre *tiempo* y *obra* permitirá situar a la locura como “ausencia de obra” al vincularla a la experiencia de la literatura en el seno del lenguaje. Una reflexión que Foucault tomará de Blanchot:

El tiempo de la ausencia de tiempo no es dialéctico. En él, lo que aparece es que nada aparece, el ser que está en el fondo de la ausencia de ser, que es cuando no hay

---

<sup>217</sup> DE1.4, 189 (trad.).

<sup>218</sup> DE1.4, 189 (trad.).

<sup>219</sup> HL1, 290.

<sup>220</sup> DE1.4, 189.

<sup>221</sup> DE1.4, 191.



nada, que ya no es cuando hay algo: como si sólo hubiese seres por la pérdida del ser, cuando el ser falta.<sup>222</sup>

Siguiendo la hipótesis de Nietzsche, Foucault tratará de mostrar cómo el pensamiento dialéctico socrático-platónico será redoblado por el pensamiento dialéctico hegeliano. Si el primero instauraba el mundo como orden, el segundo irá más allá viendo en el orden del mismo un despliegue de la razón (*lo real es racional y lo racional es real*). El paso de uno a otro no habría sido posible, sin embargo, sin la configuración, en el seno de nuestra cultura de una partición entre razón y sinrazón muy diferente a la configuración del pensamiento griego. El logos griego, señala Foucault, “carecía de contrario”. Atendiendo a esa estructura respecto una partición, podría considerarse en todo acaso análoga en el mundo griego la noción de *hybris* (lo desmesurado) como amenaza de la *sofrosine* (lo medido). La partición razón/sinrazón es un acontecimiento que tiene lugar entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Así pues, esa escisión que constituirá un modo de experiencia absolutamente singular en nuestra cultura:

En tout cas, le rapport Raison-Déraison constitue pour la culture occidentale une des dimensions de son originalité; il l'accompagnait déjà bien avant Jérôme Bosch, et la suivra bien après Nietzsche et Artaud.<sup>223</sup>

Foucault hará de la exclusión de la locura ni más ni menos que la condición de posibilidad del racionalismo del siglo XVII. En la época clásica, la razón nace en el espacio de una voluntad que elige la razón contra la sinrazón. Una elección que solo es posible sobre el fondo de la locura conjurada. El momento cartesiano constituirá paradigmáticamente el gesto de afirmación del pensamiento en la exclusión de la sinrazón:

Así como el pensamiento que duda implica al pensamiento y al que piensa, la voluntad de dudar ha excluido ya los encantos involuntarios de la sinrazón, y la posibilidad nietzscheana del filósofo loco. Mucho antes del Cogito, hay una implicación muy arcaica de la voluntad y de la opción entre razón y sinrazón.<sup>224</sup>

Spinoza mostraría, incluso mejor que Descartes, ese momento de exclusión de la sinrazón en el momento constitutivo de la razón, en tanto que el filósofo efectúa una “especie de apuesta ética, que se ganará cuando se descubra que el ejercicio de la libertad se realiza en la plenitud concreta de la razón que, por su unión con la naturaleza en su totalidad, es el acceso a una naturaleza superior.”<sup>225</sup> Una exclusión efectuada desde un espacio ético y que, por tanto, constituye un espacio moral.

Así pues, el arco que se traza entre el humanismo del siglo XVI y el “círculo antropológico” decimonónico se caracterizará por situarse en un mismo espacio de exclusión de la sinrazón por la razón. Como señalaba Foucault en 1957, se trata de ese espacio abierto entre el *Elogio de la locura* de Erasmo y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel:

Por ello mismo se modifica la problemática de la locura, la de Montaigne. De manera casi imperceptible, sin duda, pero decisiva. Allí la tenemos, colocada en una comarca de exclusión de donde no será liberada más que parcialmente en la Fenomenología

---

<sup>222</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis (Barcelona: Paidós, 1992), 26.

<sup>223</sup> DE1.4, 189.

<sup>224</sup> HL1, 221.

<sup>225</sup> HL1, 221.

del Espíritu. La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el hombre puede siempre estar loco, el pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato.<sup>226</sup>

Sin embargo, si atendemos al murmullo del lenguaje que se configura en torno a Nietzsche o Artaud, podremos dar cuenta de que son el signo de que esa experiencia moral de la razón desaparece. El propio Nietzsche como Dionisos, habiendo conjurado al crucificado al final de esa repetición nos lleva, empujando el propio límite, ante la orilla de nuestro espacio contemporáneo. Nos deja allí donde su exclamación sería, para Foucault, el espacio de nuestra interrogación:

¡Sea yo desterrado

de toda verdad!

¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!<sup>227</sup>

Según la hipótesis de Foucault, lo que caracteriza nuestra experiencia contemporánea es el hecho de haber alienado la experiencia de locura en la noción positiva de enfermedad mental acallando para siempre su lenguaje. Es necesario recordar que el título de la tesis doctoral es *Folie et déraison* de modo que, pese a la ambigüedad con que uno y otro término son empleados por Foucault, el título apunta a la posibilidad de una diferencia entre una y otra. La *sinrazón* conjura el no-Ser que queda del otro lado de un límite infranqueable. En la antigüedad se dirimía en torno a la amenaza contenida en el mundo mismo, un mundo abismado, de un mundo violento, de un mundo cuyas fuerzas oscuras y desconocidas suponían un peligro permanente. Un vacío afirmado, una nada cuya fuerza siempre amenaza. Una fuerza negativa y a la vez afirmada que pone en riesgo los límites del mundo mismo va a desplazarse por primera vez del espacio del mundo al espacio del pensamiento. La *locura* se instala en el intersticio de un desplazamiento de ese pathos trágico de una sinrazón del mundo oscuro, amenazante, con poderes desconocidos y aterradores, a una experiencia de la razón donde dará cuenta de cómo esa oscuridad nos amenaza ahora desde dentro. Ese deslizamiento aconteció por primera vez en nuestra cultura hacia el final de la Edad Media y generó que, allí donde nuestro pathos trágico había girado desde la antigüedad en torno a nuestra relación con el mundo y la muerte, apareciese una experiencia trágica distinta, una experiencia que nombra la posibilidad de extrañamiento ante el mundo como una separación, como una expulsión del mismo. A esa experiencia es a la que nuestra cultura llamó locura. Por primera vez en Occidente se va a tener miedo de que habite, en el propio pensamiento, un vacío, una ausencia, una nada que se afirme en su experiencia y ponga en juego los límites de la propia razón.

---

<sup>226</sup> HL1, 78.

<sup>227</sup> Friedrich Nietzsche, *Poemas*, trad. Txaro Santoro y Virginia Careaga (Madrid: Hiperión, 1979), 73.

Por tanto, *locura* y *sinrazón*, remiten a dos dimensiones distintas de experiencia que, aún vinculadas, no se confunden. La locura nombra, en su dimensión trágica, la experiencia afirmada de los límites de la razón, la percepción de una distancia, un vacío respecto al cual la razón *hace* experiencia de lo Otro. La sinrazón nombra, desde una dimensión ontológica, las fuerzas afirmativas de lo ilimitado que acechan a desbordar los límites con que se define la experiencia del saber, sean éstos, los límites del mundo, como en el saber cómo en el clasicismo griego o los límites de la razón, como en el clasicismo moderno. Esa es la experiencia que nuestro pensamiento ha negado ya por dos veces: la primera, con el racionalismo, trazando un límite ontológico que escindiese el Ser del pensamiento del no-ser de la sinrazón; la segunda, con la dialéctica, en el gesto trágico que comporta el reconocimiento de esa negatividad como un momento inevitable de la experiencia del pensamiento al que, sin embargo, guía el convencimiento de que ese momento se verá felizmente reconciliado de nuevo en la razón.

## II

El gesto efectuado en *Historia de la locura* constituye, como vemos, una suerte de doble de *El nacimiento de la tragedia*. Foucault repite el gesto nietzscheano tratando de mostrar que, del mismo modo que la exclusión de la dimensión dionisiaca del mundo en la tragedia griega hizo posible el racionalismo socrático, la exclusión de la locura en la tragedia clásica hará posible el racionalismo cartesiano. Si *El nacimiento de la tragedia* es la historia de cómo Occidente tan solo ha podido hacer experiencia del orden del mundo a partir de conjurar fuera de sí la experiencia engendrada en el *pathos* trágico, *Historia de la locura* es la historia de cómo Occidente tan solo ha podido hacer experiencia del orden de su razón [*“Je pense, donc je suis”*] a partir de conjurar fuera de sí la experiencia engendrada en el *pathos* de la locura. Si de Esquilo a Eurípides se narra la exclusión dionisiaca en la tragedia antigua, de Shakespeare a Racine, se narra la exclusión de la locura en la tragedia clásica. Y del mismo modo que Sócrates inauguraba a partir de esa exclusión un pensamiento del orden del mundo, Descartes inaugurará, a partir de la exclusión de la locura, un pensamiento del orden de la razón. Con él, la razón, dejaría de hacer experiencia de su “otro”, para pasar a ser concebida como aquello eterno e idéntico a sí mismo. Retomando el testigo del relato nietzscheano, Foucault dará cuenta de cómo, en los albores del siglo XVII el racionalismo puede afirmarse positivamente a partir de la exclusión de la sinrazón. En el marco de la emergencia de ese hombre teórico, de ese mundo racionalmente cognoscible, de esa razón moralmente ensalzada va a producirse un desdoblamiento en torno a la Edad Media por el que el imaginario trágico que daba cuenta de la sinrazón del mundo a partir de las imágenes se desplazará al hombre y tomará la palabra. La sinrazón del mundo se convierte en sinrazón humana y, de nuevo – mostrará Foucault – se establecerá un nuevo movimiento trágico entre razón y sinrazón en que, repitiendo el mismo gesto, la razón saldrá vencedora.

En ese arco de transformación, la sinrazón se situará en un extremo, en un orden moral donde la sinrazón será excluida, encerrada. Esa exclusión de la sinrazón habría sido el reverso del racionalismo luminoso del clasicismo. Foucault establecerá de nuevo ese mismo juego de desdoblamiento entre *El nacimiento de la clínica* y *Raymond Roussel*. Uno y otro constituyen los dos aspectos de una misma modificación de nuestra experiencia, aquella que, a finales del siglo XVIII configura el espacio de la finitud modificando la relación de negación

entre lo finito y lo infinito que había caracterizado el pensamiento clásico. Una modificación que imprimirá el juego trágico de la sinrazón en el seno mismo del lenguaje:

[...] c'est actuellement – et d'ailleurs depuis le XIXe siècle, mais ce sont eux probablement qui le montrent avec le plus de pureté maintenant- dans le domaine du langage que le jeu de la limite, de la contestation et de la transgression apparaît avec le plus de vivacité. Le problème Raison- déraison- en tout cas, la violence du problème Raison- déraison- nous le trouvons maintenant à l'intérieur du langage.<sup>228</sup>

Hacia finales del XVIII ese orden se transfigura, la sinrazón queda liberada de la censura moral produciéndose, sin embargo, una nueva transformación a partir de la cual lo que va a excluirse no será ya los trastornos de la razón, las ilusiones frente a la verdad, sino los trastornos de la voluntad, donde la locura quedará encerrada de nuevo en el marco de un “Tratamiento moral” del cual solo emergerá alienada en la naturaleza humana bajo la forma de enfermedad mental.

De modo paralelo, la dialéctica hegeliana hará de la experiencia de la conciencia la descripción de un movimiento por el que sólo haciendo experiencia de la sinrazón, la razón podrá alcanzar la autoconciencia. Juego dialéctico entre lo Mismo y lo Otro a partir de la contradicción inherente al movimiento de las cosas. Así, señalará Foucault:

C'est que le langage de la philosophie est lié par-delà toute mémoire, ou presque, à la dialectique; celle-ci n'est devenue depuis Kant la forme et le mouvement intérieur de la philosophie que par un redoublement de l'espace millénaire où elle n'avait cessé de parler.<sup>229</sup>

Por tanto, es posible efectuar esa suerte de contra-historia a partir de tomar como premisa esa otra mirada teórica y ontológica sobre el mundo. Partir de una manifestación permanente de esa sinrazón del mundo que se manifestaría en el fuera de campo de nuestra mirada y que no dejaría de señalarnos que nuestra experiencia no responde a esos principios ordenados de la razón más que como efecto de esa elección moral primera que sitúa a la razón en el orden de la virtud. A lo largo de la historia podrá reencontrarse esa contra-historia de aquello que, bajo esa elección ya siempre efectuada, será tildado de “irracional”, de “sinrazón”, de “sinsentido”, de “locura”. Es, pues, posible hacer esa historia de lo Otro, “de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)”<sup>230</sup>. Como más adelante señalará en *Las palabras y las cosas*, podrá efectuarse la “historia de las cosas”, la historia de lo Mismo “de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse.”<sup>231</sup>

Por tanto, circularidad repetida: de nuevo el *pathos* trágico, de nuevo la captura de ese *pathos* por el teatro clásico, de nuevo el triunfo del hombre teórico sobre el hombre trágico en el marco del racionalismo y, un siglo después, una segunda captura de *lo Otro* efectuada a través del movimiento dialéctico y el positivismo.

---

<sup>228</sup> DE.43, 426.

<sup>229</sup> DE1.13, 269.

<sup>230</sup> PC, 9.

<sup>231</sup> PC, 9.

## La afirmación no-positiva

El siglo XIX constituye para Foucault una suerte de pliegue respecto al movimiento de salida del pensamiento clásico. Un pliegue que caracteriza ese espacio antropológico y dialéctico en que el Hombre y el Espíritu emergen victoriosos de su doble confrontación con la locura y la Sinrazón. Sin embargo, figuras como las de Nietzsche o Artaud, son indicadores, para Foucault, de que ese lenguaje sin sujeto, el lenguaje trágico, que había desplazado a la locura a finales del siglo XV vuelve a tomar la palabra tras tres siglos de silencio. Para Foucault hay, en nuestra experiencia contemporánea, indicios de que ese pliegue del mundo en el mundo del hombre ha entrado en crisis. En los albores del siglo XX aparece de nuevo un lenguaje a través del cual una verdad sobre el hombre puede volver a enunciarse. Tal es el lenguaje que, si se escucha en clave arqueológica, hacen presente voces como las de Van Gogh, Nietzsche, Artaud o Roussel.

Por encima del largo silencio clásico, la locura recobra, pues, su idioma. Mas es un idioma con significados muy distintos; ha olvidado los viejos discursos trágicos del Renacimiento en que se hablaba del desgarramiento del mundo, del fin de los tiempos, del hombre devorado por la animalidad. Ese idioma de la locura renace, pero como explosión lírica: descubrimiento de que en el hombre el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto, que todo fin está prometido a la obstinación del retorno. Idioma en el cual no se transparentan ya las figuras invisibles del mundo, sino las verdades secretas del hombre.<sup>232</sup>

Nietzsche y Van Gogh, en la fascinación “por el delirio de lo real, de la apariencia cintilante, del tiempo abolido y absolutamente encontrado en la justicia de la luz confiscados por la inamovible solidez de la apariencia más frágil, por ello mismo han sido rigurosamente excluidos, y recludos en el interior de un dolor que no tenía cambio y que figuraba, no sólo para los demás, sino para ellos mismos, en su verdad que había vuelto a ser inmediata certidumbre, la locura. El momento del *Ja-sagen* en el brillo de lo sensible es la retirada misma a la sombra de la locura.”<sup>233</sup> Y he aquí la enseñanza trágica de esa experiencia, todos ellos “se han arriesgado allí, hasta la tragedia, es decir, hasta la enajenación de esta experiencia de la sinrazón en la renuncia de la locura”<sup>234</sup>. Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel murieron “locos”, algo que nos plantea un interrogante:

¿Por qué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón? ¿Por qué es necesario que se separe siempre de sí misma, fascinada en el delirio de lo sensible, y reclusa en el retiro de la locura? ¿Cómo ha sido posible que se haya privado hasta ese punto de lenguaje? ¿Cuál es, pues, ese poder que petrifica a quienes lo han contemplado de frente una vez, y que condena a la locura a todos aquellos que han intentado la prueba de la sinrazón?<sup>235</sup>

La cuestión y, aquí la hipótesis de Foucault, es si esa locura de Nietzsche, de Van Gogh o de Artaud les pertenece solo a ellos, si los quiebros de su lenguaje pertenecen a su historia o si, por el contrario, algo se juega en esa locura que forma parte de nuestra propia experiencia.

---

<sup>232</sup> HL.2, 273.

<sup>233</sup> HL.2, 21.

<sup>234</sup> HL.2, 22.

<sup>235</sup> HL.2, 22.

Para Foucault, la locura de todos ellos es como la locura de finales del XVI y principios del XVII, “un fenómeno de civilización extraordinariamente decisivo”:

Al igual que en el siglo XVI y principios del XVII, la locura fue la encargada de portar la verdad, en cierto sentido, de expresarla dramáticamente; en la actualidad parece que la locura vuelve a encontrar poco a poco aquella misión y es que, después de todo, una parte de la verdad contemporánea, de la verdad de la cultura contemporánea ha sido proferida por individuos que estaban al límite de la locura o que, como Roussel o Artaud, hicieron de la locura la experiencia más profunda.<sup>236</sup>

En el mismo momento que, por el lado del saber, trate de restituirse la palabra de la locura en términos de unidad y su sentido ésta se desvelará en el centro del lenguaje mismo como un vacío que lo desborda desde dentro. De ahí que, en Nietzsche, en Artaud, la locura sea muy literalmente “ausencia de obra”.

Esta locura que anuda y divide al tiempo, que curva al mundo sobre el pozo de una noche, esta locura tan extraña a la experiencia que le es contemporánea, ¿no transmite, por medio de aquellos que son capaces de acogerla —Nietzsche y Artaud— las palabras apenas audibles de la sinrazón clásica (donde era cuestión de la nada y de la noche), pero ampliándolas hasta el grito y el furor? Y, al darle por vez primera una expresión, un derecho de ciudadanía y una posición en la cultura occidental, ¿a partir de cuál se hacen posibles?”<sup>294</sup>

Por tanto, si en el espacio antropológico era la Historia la que se concebía como el lugar de transgresión, Foucault señala que, desde el siglo XX, ese espacio se ha desplazado al lenguaje. En 1963, al hilo de una discusión con Sanguinetti en torno a la cuestión histórica, Foucault le señalaba:

Je vous dirais que l'histoire dont vous vous réclamez, qui est de teinture proprement marxiste, a bien effectivement, à un moment donné de l'histoire -dans l'autre sens, joué ce rôle de limite, de l'extrême de la contestation et de la transgression, mais c'était au XIXe siècle. Le rôle qu'a joué alors l'histoire, c'est le langage qui le joue maintenant.<sup>237</sup>

Por tanto, la posibilidad de efectuar una salida de la dialéctica es posible, para Foucault, en tanto que nuestro espacio de saber efectúa una salida del “círculo antropológico” en que lo había situado en el siglo XIX:

On est en train actuellement, mais avec beaucoup de peine, même et surtout en philosophie, de chercher ce qu'est la pensée sans appliquer les vieilles catégories, en essayant surtout de sortir enfin de cette dialectique de l'esprit qui a été une fois définie par Hegel. <sup>238</sup>

Como ya habíamos apuntado, esa posibilidad traza, para Foucault, el arco que tensa el pensamiento del límite kantiano con la apertura nietzscheana:

---

<sup>236</sup> “No existe cultura sin locura”. Transcripción de una entrevista con Nicone Brice, 31 de Mayo de 1961, France Culture. Valentín Galván, *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura* (Biblioteca Nueva, 2013) [Versión Kindle]

<sup>237</sup> Debate que tuvo lugar en Septiembre 1963 en torno a la cuestión: “Une littérature nouvelle?”. Ver DE1.22 y DE.123.

<sup>238</sup> DE1.23, 428.

¿Cuál será la ceguera de la que nos hemos favorecido para no ver que la articulación auténtica del Philosophieren [filosofar] estaba nuevamente presente, y bajo una forma mucho más apremiante, en un pensamiento que tal vez no había advertido con exactitud, él mismo, lo que conservaba de filiación y de fidelidad con respecto al viejo “chino de Königsberg?”<sup>239</sup>

La filosofía de Nietzsche “interroge une origine sans positivité et une ouverture qui ignore les patiences du négatif. Nul mouvement dialectique, nulle analyse des constitutions et de leur sol transcendantal ne peut apporter de secours pour penser une telle expérience ou même l'accès à cette expérience”<sup>240</sup>. Apertura que, para Foucault, había abierto Kant al formular, a través de la distinción entre el *nihil negativum* y el *nihil privativum*, la posibilidad de una “afirmación no positiva”:

Peut-être la philosophie contemporaine a-t-elle inauguré, en découvrant la possibilité d'une affirmation non positive, un décalage dont on trouverait le seul équivalent dans la distinction faite par Kant du *nihil negativum* et du *nihil privativum* - distinction dont on sait bien qu'elle a ouvert le cheminement de la pensée critique.<sup>241</sup>

Esa categoría de la “afirmación no-positiva” es la que pondrá en jaque el pensamiento dialéctico hegeliano. Una categoría que, a través de Nietzsche, tendrá su continuidad en las estrategias de pensamiento formuladas por Bataille y Blanchot:

Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est celle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien: en pleine rupture de transitivité.<sup>242</sup>

Estos pensadores constituyen la posibilidad de articular una relación entre lo finito y lo infinito que no se articula dialécticamente. Un pensamiento para el cual la transgresión quizás sea, dirá Foucault, tan decisiva como para el pensamiento dialéctico fue la contradicción:

Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l' “origine” à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre -une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être?<sup>243</sup>

La transgresión no es ni la “violencia en un mundo dividido”, el mundo ético que escandía la razón de la sinrazón a partir del encierro, ni tampoco el “triumfo sobre los límites que borra”, en el mundo dialéctico y revolucionario del siglo XIX. Se trata de un pensamiento que, a diferencia de la subsunción dialéctica de lo Otro en el orden de lo Mismo, no opera en la potencia de lo negativo, sino como el rebasamiento constante de un límite: “Il y a donc ce partage et, sans cesse, la contestation de ce partage par ceux qui sont précisément des éléments de transgression”<sup>244</sup>.

Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais

---

<sup>239</sup> IAK, 117.

<sup>240</sup> DE1.13, 263.

<sup>241</sup> DE1.13, 266.

<sup>242</sup> DE1.13, 266.

<sup>243</sup> DE1.13, 267.

<sup>244</sup> DE1.23, 426.

on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif: nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir. Peut-être n'est-elle rien d'autre que l'affirmation du partage. Encore faudrait-il alléger ce mot de tout ce qui peut rappeler le geste de la coupure, ou l'établissement d'une séparation ou la mesure d'un écart, et lui laisser seulement ce qui en lui peut désigner l'être de la différence.

245

Así pues, con Bataille – pero también con Blanchot- la muerte de Dios, “ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse.”<sup>246</sup> Esa perspectiva general habilitada a partir de la “afirmación no-positiva” configura el núcleo que permite articular una perspectiva histórica de la relación entre Lo Mismo y lo Otro a partir de una apuesta trágica, a saber, la de la no subsunción de lo Otro al orden de lo Mismo. Vemos cómo la noción de *exclusión* de Lévi-Strauss y la noción de Bataille de *transgresión* se articulan de ese modo con el esquema nietzscheano para dar cuenta de un movimiento de transformación histórica:

Ce que j'ai voulu faire, [...] c'est l'histoire pour un moment donné d'une de ces limites. Dans quel corps institutionnel de limitations -qui au fond ne sont pas historiques, car elles sont constitutives de toute histoire possible -, dans quel corps historique, dans quel corps institutionnel, dans quel corps culturel, dans quelle littérature, ce partage a pu se faire. Il y a donc ce partage et, sans cesse, la contestation de ce partage par ceux qui sont précisément des éléments de transgression.<sup>247</sup>

Si las estructuras de experiencia se configuran históricamente a partir de ese gesto de partición, podemos encontrar el origen de las mismas interrogando el momento histórico de esa emergencia situándonos en lo que Foucault denomina como “grado cero de la historia” donde una experiencia es experiencia indiferenciada, aún no escandida. Así pues, en relación a la locura se tratará de:

Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même.<sup>248</sup>

Foucault dará cuenta de cómo ese análisis puede extenderse a todo un conjunto de experiencias que tienen en común esa relación con el límite: “chacune, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire”<sup>249</sup>. En primer lugar, la gran “estructura de experiencia” de nuestra cultura sería la partición Oriente/Occidente. El límite que, para la ratio Occidental, constituye a Oriente como ese Otro “indefinidamente inaccesible”. Pero podemos dar cuenta de muchas otras: el sueño, la sexualidad y, por supuesto, la locura:

Il faudra aussi raconter d'autres partages: dans l'unité lumineuse de l'apparence, le partage absolu du rêve, que l'homme ne peut s'empêcher d'interroger sur sa propre vérité -que ce soit celle de son destin ou de son cœur -, mais qu'il ne questionne qu'au-delà d'un essentiel refus qui le constitue et le repousse dans la dérision de l'onirisme. Il faudra faire aussi l'histoire, et pas seulement en termes d'ethnologie, des interdits sexuels: dans notre culture elle-même, parler des formes

---

<sup>245</sup> DE1.13, 265.

<sup>246</sup> DE1.13, 264.

<sup>247</sup> DE1.23, 426.

<sup>248</sup> DE1.4, 187.

<sup>249</sup> DE1.4, 189.



continuellement mouvantes et obstinées de la répression, et non pas pour faire la chronique de la moralité ou de la tolérance, mais pour mettre au jour, comme limite du monde occidental et origine de sa morale, le partage tragique du monde heureux du désir. Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie.<sup>250</sup>

La noción de experiencia que Foucault reivindica es, pues, un concepto que, lejos de la fenomenología, se despliega en el horizonte de la afirmación no-positiva que, como hemos visto, permite trazar el hilo entre Kant, Nietzsche, Bataille y Blanchot. En una entrevista con Trombadori, en 1980, indicaba:

L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne.

En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendentales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même.<sup>251</sup>

Foucault apunta, de modo fragmentario, a una suerte de genealogía de ese espacio de experiencia que se desplegaría entre Breton y Bataille. A principios del siglo XX<sup>252</sup>, señala, el surrealismo habría congregado en torno a sí una suerte de constelación a partir de figuras como el sueño, la locura, el doble, el retorno. Figuras que formarían parte de la estrategia general de desbordamiento de la realidad perseguidas por los surrealistas. Desplazadas al espacio de escritura, todas aquellas técnicas que el psicoanálisis utilizaba para que pudiese emerger la voz del inconsciente, permitían poner en juego la propia experiencia de la conciencia. En ese gesto, la escritura se configuraba como un “medio para poner el hombre fuera de sus límites”. La escritura se convertía así en acto, un acto ético –dirá Foucault- en tanto que: “la Ética de la escritura ya no viene de lo que uno tiene que decir, las ideas que expresa sino del acto mismo de escribir. La libertad del escritor está comprometida al mismo tiempo que nace el contra universo de las palabras”. Si Sartre hacía bascular el espacio ético de la literatura al compromiso del escritor con el mundo, para Foucault, el espacio abierto por Breton es el de abrir la materialidad del mundo en el lenguaje mismo, donde “una frase, un libro, una palabra ellos mismos pueden constituir la antimateria del mundo y compensar todo el universo”.<sup>253</sup> Y ese desplazamiento sería, para Foucault, el gesto fundador de un

---

<sup>250</sup> DE1.4, 190.

<sup>251</sup> DE2.281, 862.

<sup>252</sup> DE1.22.

<sup>253</sup> DE.43, 584.

nuevo espacio en nuestra cultura. El espacio que, más allá de la literatura, el arte y la filosofía, constituye el espacio de la experiencia:

[...] c'est la découverte d'un espace qui n'est pas celui de la philosophie, ni celui de la littérature, ni celui de l'art, mais qui serait celui de l'expérience. Nous sommes aujourd'hui à un âge où l'expérience -et la pensée qui ne fait qu'une chose avec elle -se développe avec une richesse inouïe à la fois dans une unité et une dispersion qui effacent les frontières des provinces autrefois établies.<sup>254</sup>

Ahora bien, a juicio de Foucault, esa voluntad de desbordamiento habría quedado sujeta a una suerte de experiencia psicológica donde el lenguaje acababa convirtiéndose en una mediación de acceso a esas experiencias. Para Foucault es Bataille quien desanclará por completo ese espacio de experiencia de los límites antropológicos en tanto que dará cuenta de la experiencia como un espacio que será posible transgredir, desbordar, desde la experiencia misma, en el gesto de franqueamiento de unos límites históricamente configurados. Para Bataille la experiencia será, más fundamentalmente, una experiencia de pensamiento y su vacío donde el lenguaje, lejos de ser una mediación será, en sí mismo, una experiencia de desbordamiento. Quizás sea Blanchot quien nos da la mejor definición de ese espacio: “Aquí, experiencia significa: contacto con el ser, renovación de sí mismo en ese contacto; una prueba, pero una prueba que permanece indeterminada.”<sup>255</sup>

Por tanto, la muerte, la locura, la sexualidad y la literatura serán analizadas restituyendo ese su carácter de experiencias trágicas. Leer la historia a contraluz de una *historicidad trágica* permitirá postular una continuidad en el suelo arqueológico de nuestra cultura que iría desde finales del siglo XVI a principios del siglo XX. Será a través de la categoría de lo trágico como podrán trazarse las conexiones arqueológicas que permiten dar cuenta de las continuidades dionisiacas siempre negadas por el pensamiento del hombre teórico. Así, las danzas de la muerte, las fiestas de los locos, Sade, Goya, Nerval, Artaud o Van Gogh pertenecen a un mismo corte ontológico de experiencia, aquel que permite emerger y manifestar afirmativamente el juego siempre desbordado y transgresivo de lo excluido de la experiencia por un determinado orden histórico de razón. La experiencia del fin de los tiempos y los peligros del saber, la animalidad desbordada que atraviesa lo humano, el mundo como apariencia y sueño, la experiencia de vacío de la propia razón, todos esos gestos están atravesados por ese otro lado de la historia razonable del mundo ordenado y dispuesto para ser conocido.

### **La experiencia tras “la muerte de Dios”**

La investigación desplegada entre *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* trazan un arco de transformación entre el humanismo del siglo XVI y la antropología del XIX. Un arco que acompaña, a través de las transformaciones en la experiencia de la locura y la muerte, la emergencia de la figura del hombre en el campo del saber. Foucault señalará en su tesis complementaria cómo desde una perspectiva arqueológica la “forma” de la antropología estaba ya fijada en el siglo XVI<sup>256</sup>. Podemos comprender ahora por qué. La antropología “es

---

<sup>254</sup> DE1.43, 584.

<sup>255</sup> Blanchot, *El espacio literario*, 74.

<sup>256</sup> IAK, 121.

conocimiento del hombre, en un movimiento que objetiva a éste, en el nivel de su ser natural y en el contenido de sus determinaciones animales: pero es conocimiento del conocimiento del hombre, en un movimiento que interroga al sujeto sobre él mismo, sobre sus límites, y sobre aquello que él autoriza en el saber que se tiene de él.”<sup>257</sup> La “estructura antropológica” que dará lugar a las ciencias humanas habría sido configurada en el momento en que el individuo se perfila a partir de conjurar los límites que constituían la locura y la muerte y reinscribirlos en un orden de positividad. Si bien la pregunta por las condiciones de formación del hombre como figura del saber acompañará las investigaciones foucaultianas, la tesis desplegada en sus primeros libros será permanentemente reformulada. En esas primeras investigaciones la hipótesis que recorre Foucault es que la individuación de esa figura del hombre se produce en el seno del pensamiento médico moderno.

En el momento que enfermedad pasa de ser una negatividad de la naturaleza a ser “legible”, acontecerá la emergencia positiva del espacio antropológico y el pensamiento médico. A finales del siglo XVIII, “la muerte ha abandonado su viejo cielo trágico; hela aquí convertida en el núcleo lírico del hombre: su invisible verdad, su visible secreto.”<sup>258</sup> Ahora la muerte “es constitutiva por el contrario de singularidad; en ella se reúne el individuo, escapando a las vidas monótonas y su nivelación; en el acercamiento lento, subterráneo a medias pero visible de la muerte, la sorda vida común se convierte al fin en individualidad; un cerco negro la aísla y le da el estilo de su verdad”<sup>259</sup>. Se introduce, pues, en el saber, una nueva relación: “lo *macabro* implicaba una percepción homogénea de la muerte, una vez franqueado su umbral. Lo *mórbido* autoriza una percepción sutil de la manera en la cual la vida encuentra en la muerte su figura más diferenciada.”<sup>260</sup> Esa nueva relación con la muerte ha permitido, la emergencia, por primera vez en nuestra cultura, de un discurso científico sobre el individuo.

Le XIXe siècle passe pour s'être donné la dimension de l'histoire; il n'a pu l'ouvrir qu'à partir du cercle, figure spatiale et négatrice du temps, selon laquelle les dieux manifestent leur venue et leur envol, et les hommes leur retour au sol natal de la finitude. Plus que dans notre affectivité par la peur du néant, c'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti, par le silence qu'elle a placé à son principe, et qu'aucune œuvre, à moins qu'elle ne soit pur bavardage, ne peut recouvrir.<sup>261</sup>

La emergencia de la medicina clínica es, pues, para Foucault, un testimonio visible de “cambios en las estructuras fundamentales de la experiencia”<sup>262</sup> donde la muerte, el lenguaje y el saber se articulan en torno a la finitud. La estructura antropológica que aparece en el siglo XIX será el efecto de la transmutación de ese espacio de negación de lo infinito en un espacio positivo que, como veíamos, “desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen”.<sup>263</sup> Una estructura “en la cual se articulan el espacio, el lenguaje y la muerte”<sup>264</sup> que constituye la “condición histórica” de una medicina positiva. Una transformación que

---

<sup>257</sup> IAK, 125.

<sup>258</sup> NC, 244.

<sup>259</sup> NC, 243.

<sup>260</sup> NC, 244.

<sup>261</sup> DE1.8, 230.

<sup>262</sup> NC, 279.

<sup>263</sup> NC, 277.

<sup>264</sup> NC, 275.

puede aprehenderse tan sólo a partir de un análisis vertical de “las estructuras fundamentales de la experiencia” en tanto que ésta nos muestra cómo la transformación de la finitud se inscribe en el seno de la transformación de todo ese conjunto de experiencias: locura, literatura, muerte.

En su análisis sobre la antropología kantiana, Foucault planteaba que racionalismo y empirismo comparten un espacio epistemológico fundado sobre una ontología de lo infinito,<sup>265</sup> del mismo modo, el positivismo y la dialéctica compartirán, en el seno del espacio antropológico, la interrogación sobre si es posible un conocimiento positivo de la finitud.

Puede verse por dónde el positivismo podrá levantarse sobre esta dialéctica, donde nada, sin embargo, parece anunciarlo, puesto que todo indica experiencias morales, temas filosóficos, imágenes soñadas del hombre. Pero el positivismo no será más que la contracción de ese movimiento, la reducción de ese espacio mítico; admitirá, para empezar, como evidencia objetiva, que la verdad de la locura es la razón del hombre, lo que invierte por completo la concepción clásica, para la cual la experiencia de la sinrazón en la locura contradice todo lo que puede haber de verdad en el hombre.<sup>266</sup>

La figura del *círculo antropológico*, espacio epistemológico que se configurará en torno al siglo XIX, un espacio marcado por el positivismo y la dialéctica cuyo suelo arqueológico común no es otro que el de la muerte de Dios. Como bellamente sintetiza Julián Sauquillo “la “muerte de Dios” abre la posibilidad de transgredir los límites antropológicos del sujeto”<sup>267</sup> Un espacio donde, a diferencia del humanismo renacentista, el mundo ya no puede apoyarse en un fundamento último y donde el lenguaje aparece como un espacio de signos que no remiten ya a aquella palabra primera, sino que giran en un vacío. Ambos, positivismo y dialéctica, se sitúan en ese espacio de libertad abierto al hombre por la modificación de ese espacio de la muerte. Y, en el seno de esa libertad, uno y otro habrían efectuado un movimiento de alienación. El positivismo habría alienado la libertad humana en la postulación de una naturaleza del hombre. La dialéctica hegeliana, vehiculando una razón que solo se reencuentra a sí misma haciendo experiencia de la sinrazón, habría erigido de nuevo una razón victoriosa en que la libertad del hombre, situándose en su capacidad negadora de la naturaleza de lo dado, inscribiría, a través de sus acciones, la razón en la historia.

Por tanto, el análisis arqueológico puede dar cuenta de ese espacio común que se despliega bajo una doble manifestación a lo largo del siglo XIX, la transmutación de la relación entre la finitud y la infinitud. Pero ese análisis arqueológico da cuenta también de otro vínculo: aquel que, aun tratando de sortearlo, ata a la fenomenología a ese espacio antropológico. Foucault hará de la fenomenología una extensión – que no una salida- de la estructura antropológica del siglo XIX. Para Foucault, aquello que la fenomenología pretende

---

<sup>265</sup> “El pensamiento cartesiano, aunque muy pronto, y a partir de la experiencia del error haya tropezado con su finitud, no había sido remitido a ella sino a partir de una ontología de lo infinito En cuanto al empirismo, éste practicaba dicha finitud remitía a ella incesantemente, pero como límite de él mismo y como frontera del conocimiento.” IAK, 125.

<sup>266</sup> HL.2, 209.

<sup>267</sup> Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989), 166.

oponer al positivismo y la dialéctica no es más que la reconfiguración de una finitud que se encuentra ya en la génesis de ese espacio antropológico:

Pero cuando se hace la investigación vertical de este positivismo se ve aparecer, a la vez oculta por él, pero indispensable para que nazca, toda una serie de figuras que serán liberadas a continuación y paradójicamente utilizadas contra él. En particular, lo que la fenomenología le opondrá con mayor obstinación estaba presente ya en sus estructuras de basamento: los poderes originarios de lo percibido y su correlación con el lenguaje en las formas originarias de la experiencia, la organización de la objetividad a partir de los valores del signo, la estructura secretamente lingüística de lo dado, el carácter constituyente de la espacialidad corporal, la importancia de la finitud en la relación del hombre con la verdad y en el fundamento de esta relación, todo esto estaba ya en juego en la génesis del positivismo.<sup>268</sup>

Esta tesis que, aunque reformulada, aparecerá también en *Las palabras y las cosas*, da muestra del diagnóstico contemporáneo que, a través de la arqueología de esas transformaciones de nuestro espacio de experiencia, efectúa Foucault. La muerte de Dios y la experiencia de finitud -afirmada positivamente a finales del siglo XVIII- se enredan epistemológicamente en el siglo XIX configurando ese “círculo antropológico” en el cual, la fenomenología, aun pretendiendo indicar su salida, no deja de estar atrapada:

En juego, pero olvidado para su provecho. Aunque el pensamiento contemporáneo, creyendo haber escapado a él desde fines del siglo XIX, no ha hecho más que volver a descubrir poco a poco lo que él había hecho posible. La cultura europea, en los últimos años del siglo XVIII, ha trazado una estructura que no está aún desenredada; apenas se comienzan a desenrollar algunos hilos, que nos son aún tan desconocidos que los tomamos de buena gana por maravillosamente nuevos, o absolutamente arcaicos, mientras que, desde hace dos siglos (no menos y no obstante no mucho más), han constituido la trama sombría pero sólida de nuestra experiencia.<sup>269</sup>

Por tanto, como veremos, la tarea de Foucault será, por un lado, desenredar ese espacio epistemológico y, por otro, explorar a partir del mismo, la posibilidad de un pensamiento que pueda desplegarse afirmativamente en el espacio de la finitud.

## PROBLEMATIZACIONES I

Los primeros textos de Foucault estaban animados, como hemos visto, por una reflexión en torno a las tensiones que generaban entre sí las distintas aproximaciones a la cuestión de la alienación en el seno de una psicología crítica materialista. *Enfermedad mental y personalidad*, próximo a una crítica de la psicología desde posiciones marxistas, concluía clamando por una psicología que tuviese por fin “desalienar al hombre”:

La verdadera psicología debe liberarse de las abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo, pues cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe

---

<sup>268</sup> NC, 279.

<sup>269</sup> NC, 279.

desembarazarse de ese psicologismo si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad deslinearlo.<sup>270</sup>

Sin embargo, tal como hemos mostrado, la aparición de Nietzsche desplazaría la perspectiva de aproximación al problema de la alienación situándola, como veíamos, en el seno de una historia de la relación entre Razón y Sinrazón. Así pues, la reelaboración de su primer libro - que Foucault efectúa en 1962 tras su investigación doctoral y que titulará *Enfermedad mental y psicología*- cerraría con la proclama siguiente:

Ce rapport qui fonde philosophiquement toute psychologie possible n'a pu être défini qu'à partir d'un moment précis dans l'histoire de notre civilisation: le moment où la grande confrontation de la Raison et de la Déraison a cessé de se faire dans la dimension de l'éthique pour devenir une nature. Alors la folie est devenue nature de la nature, c'est-à-dire processus aliénant la nature et l'enchaînant dans son déterminisme, tandis que la liberté devenait, elle aussi, nature de la nature, mais au sens d'âme secrète, d'essence inaliénable de la nature. Et l'homme, au lieu d'être placé devant le grand partage de l'Insensé et dans la dimension qu'il inaugure, est devenu, au niveau de son être naturel, ceci et cela, folie et liberté, recueillant, par le privilège de son essence, le droit d'être nature de la nature et vérité de la vérité.<sup>271</sup>

*Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Raymond Rousset* están atravesados por una misma interrogación: la transformación de las formas de experiencia a partir de un marco de análisis trágico. Por un lado, *Historia de la locura*, dará cuenta de cómo la locura entra y sale del lenguaje entre finales del siglo XVI hasta principios del siglo XX hasta “alienarse” en la enfermedad mental. Por otro, *El nacimiento de la clínica* explorará cómo la emergencia de un saber positivo sobre el hombre ha sido posible a partir de la “alienación” de la experiencia de la muerte en el pensamiento médico analizando ese proceso entre finales del siglo XVIII y principios del XX. Ambos procesos conformarían los límites de lo que Foucault califica como el “círculo antropológico”:

De una manera que puede parecer extraña a la primera mirada, el movimiento que sostiene el lirismo del siglo XIX forma una unidad con éste por el cual el hombre ha tomado un conocimiento positivo de él mismo; ¿pero es preciso asombrarse de que las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, que la irrupción de la finitud pese, de la misma manera, sobre esta relación del hombre con la muerte que, aquí, permite un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses? La formación de la medicina clínica, no es más que uno de los más visibles testimonios de estos cambios en las estructuras fundamentales de la experiencia; puede verse que éstos han comprometido mucho más de lo que se puede descifrar por la lectura cursiva del positivismo.<sup>272</sup>

En el marco de la transformación de esas formas de experiencia se dibujan dos cortes, acompañados de dos movimientos. Foucault inicia su relato en el momento en que la experiencia trágica de la muerte se desplaza a la locura, movimiento que de modo gráfico ilustra la mutación de las “danzas de la muerte”, habituales en la Edad Media, en la “danza de los locos”. La locura adquirirá entonces rasgos de esa experiencia trágica que Foucault

---

<sup>270</sup> EMMP, 122.

<sup>271</sup> MMPs, 103.

<sup>272</sup> NC, 279.

analiza a partir de la literatura y la pintura con El Bosco o Brueghel. En el siglo XVII en el marco del orden de razón del pensamiento clásico, el lenguaje de la locura será condenado al silencio como parte de ese espacio de sinrazón. A finales del siglo XVIII, nueva transformación donde emergerá la figura positiva del hombre como espacio de naturaleza. En él, la muerte desaparecerá de la experiencia del mundo para desplazarse al cuerpo enfermo. Transformación que generará sendas modificaciones en la experiencia del lenguaje y de la sexualidad: Sade y Bichat ilustran, en ese período esas transformaciones. El lenguaje y la sexualidad entrarán en el orden de la finitud. Y la locura entonces, si bien será diferenciada de la sinrazón y permanecerá encerrada, lo hará no ya en tanto que delirio, sino en tanto que voluntad trastornada que es necesario someter. Y cuando el psicoanálisis, tras dos siglos de silencio, devuelva la palabra al loco, lo hará sin embargo en el marco de esa antropología que había alienado la locura en enfermedad mental. La palabra del loco, por tanto, quedará circunscrita a ese espacio clínico. Cuando el lenguaje, transgrediendo los límites de su finitud intentará nombrar su vacío, locura y obra entrarán en un espacio de imposibilidad, la locura se constituye como “ausencia de obra”. De ahí que, Nietzsche y Artaud, nombrando esa experiencia del lenguaje al tiempo que rebasan ese espacio antropológico muestren, con su locura, una verdad que señala el núcleo constitutivo de nuestras formas contemporáneas de experiencia. El libro *Raymond Rousset* efectuará, pues, un juego de espejos con *El nacimiento de la clínica*. La literatura contemporánea permitiría dar cuenta de cómo el espacio de la finitud, liberado del espacio antropológico, hace emerger – siguiendo aquí claramente a Blanchot- un lenguaje donde la muerte se inscribe en su seno a través de un pliegue y un desdoblamiento constante. La literatura explorada, de ese modo, como un nuevo desplazamiento de la experiencia trágica. Un nuevo espacio en que la finitud, finalmente liberada del espacio antropológico, podrá afirmarse positivamente en el seno de un lenguaje transgresivo. Así pues, vemos muerte, locura y literatura estarán atadas, en el nivel arqueológico, por esas transmutaciones históricas de nuestras estructuras de experiencia. Un pequeño pasaje de las notas de Foucault para una conferencia -recientemente publicados- da cuenta de modo muy sintético de esa mirada global que organiza sus primeros trabajos:

Esta función se ejerce desde el lenguaje. La locura se percibe a través de un lenguaje y sobre el fondo del lenguaje.

Hubo una gran crisis en la conciencia europea de la locura: fue alrededor de 1820-1830 cuando se descubrió la locura sin lenguaje, sin delirio, la locura muda de los gestos y las conductas. Sorprendente crisis en la que la distinción de los crímenes y la locura se desdibujan repentinamente desafiando la mayoría de prácticas penales, introduciendo usos penitenciarios en los asilos. De hecho, el psicoanálisis ha reintegrado la concepción de la locura en su tradición, mostrando que es siempre más o menos un lenguaje y que lo que se oculta bajo los trastornos de la conducta sigue siendo un trastorno expresivo. Y entonces se descubre un hecho velado hasta el momento para los sociólogos: que el lenguaje, en el interior de una sociedad, es un espacio de prohibiciones privilegiadas y particulares, un dominio en el que se establecen particiones singulares.

Lo mismo sucede en el lenguaje y la sexualidad: así como no existen sociedades en las que todos los comportamientos sexuales sean permitidos, y en todas ellas hay transgresiones, no hay culturas en las que todo el lenguaje esté permitido, y en todas ellas hay transgresiones en el lenguaje. Y la locura es, sin duda, una de ellas.

I

Foucault efectúa en su tesis doctoral una doble impugnación positivista en relación a la *Historia de la locura*. Por un lado, cuestionando que la locura sea considerada como enfermedad por una suerte de progreso del conocimiento que la habría arrancado de sus acepciones míticas. Por otro lado, dando cuenta de cómo la unidad con que la psiquiatría contemporánea recorta su objeto de saber es más bien una particular unidad de experiencia configurada históricamente. En efecto, el hecho de considerar la locura como enfermedad dista mucho de ser un descubrimiento contemporáneo. Al contrario, la consideración de la locura como tal es una de las más antiguas acepciones de la misma en nuestra cultura. La vemos aparecer tanto en la medicina griega como el derecho romano, y los primeros hospitales psiquiátricos se construyen en España en el siglo XV, cuatro siglos antes de la emergencia de la psiquiatría como tal. Sin embargo, como veremos, esa continuidad no nos autoriza a trazar una suerte de línea recta que permita identificar como un mismo fenómeno todas las formas de locura que, históricamente, han sido señaladas como enfermedad mental.

En respuesta a esa perspectiva positivista, Foucault recorrerá la relación histórica entre *Folie y Déraison*, acompañando distintos ejes de análisis de modo entrelazado a lo largo de cuatro siglos, iniciando su relato entre finales del siglo XV y principios del XVI y finalizando entre finales del XIX y principios del XX. Descomponiendo esos ejes encontraríamos, el eje trágico de la locura, manifestado a través de la literatura o la pintura; el eje del discurso médico y jurídico; y el eje institucional analizado a partir de las prácticas de encierro. Foucault mostrará cómo acompañando esos ejes simultáneamente puede darse cuenta de las transformaciones que acompañan los distintos modos de caracterización de la locura en las sociedades occidentales. Así, el eje “trágico” se haría eco del desplazamiento del imaginario de las “danzas de la muerte” a las “danzas de los locos” a través de los cuales una experiencia de la sinrazón capaz de revelar el reverso “oscuro” del mundo y el saber se desplazaría al hombre. El *Elogio de la locura* de Erasmo constituiría el punto de anclaje de esa transformación que llegaría hasta la *Andrómaca* de Racine dando cuenta de una experiencia de la locura dotada de lenguaje capaz de dar cuenta de cómo el hombre puede hacer experiencia de su propia sinrazón. Esa dimensión trágica desaparecería durante un siglo para reaparecer a mediados del siglo XVIII con Sade o Goya en la expresión de una sexualidad y una muerte que manifiestan ese lado “Otro” del mundo y la naturaleza. Por último, ese eje nos llevaría hasta la experiencia de la sinrazón que enmudece en el caso de Van Gogh o Artaud, de ahí que Foucault caracterizase su trabajo como la “arqueología de un silencio”<sup>274</sup>.

El segundo eje, el médico y jurídico, daría cuenta del desplazamiento de una concepción de la locura concebida durante el clasicismo como la manifestación del delirio como reverso de la razón, como “ilusión” a un discurso médico que, en el siglo XIX,

---

<sup>273</sup> Michel Foucault, «La literatura y la locura», trad. Emmanuel Chamorro, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* 1 (2016): 94, consultado el 29 de enero de 2017, doi: 10.5281/zenodo.206989. Como señala Frédéric Gros, para Foucault, “Locura y literatura se ajustan verticalmente a la experiencia soberana de un lenguaje sin origen”, Frédéric Gros, *Foucault y la locura*. (Buenos Aires: Nueva visión, 2000), 93.

<sup>274</sup> DE1.4, 188.



concebirá la locura como una voluntad trastornada. A lo largo del siglo XIX aparecerán formas de locura que ya no son descritas en términos de no-razón sino de desbordamiento de la acción y la voluntad: la noción de *moral insanity*, acuñada en 1835, alude a una locura que no tendría signos positivos y solo se manifiesta en episodios violentos llegando a dar muerte a otros; la noción de *monomanía*, es una noción que nombra una locura que se manifiesta tan solo de modo puntual y en un ámbito concreto en individuos que, por lo demás, son perfectamente razonables. En el seno de esa reformulación de la locura, el eje jurídico se vería también modificado, en tanto que la relación entre crimen y castigo se escinde. El crimen ya no será condenado simplemente en tanto que “acto” cometido, sino que va a abrirse una interrogación los orígenes y motivaciones del mismo desplazando la mirada hacia el “criminal”. En la constitución de ese individuo psicológico se genera, para Foucault, “una de las contradicciones mayores de nuestra vida moral: todo lo que llega a ser formulado como verdad del hombre pasa a la cuenta de la irresponsabilidad [...]”<sup>275</sup> Esas categorías bisagra entre la dimensión médica y la dimensión jurídica, entre el sujeto jurídico y el sujeto de las ciencias humanas, inaugurarán todo un conjunto de antinomias que Foucault no dejará de pensar a lo largo de sus investigaciones.

El tercer eje acompaña la práctica de internamiento a través del “gran encierro” acontecido entorno a la fundación del Hospital de París en 1653, acompañándola hasta la inauguración de los asilos psiquiátricos del siglo XIX de Tuke y Pinel. Foucault dará cuenta, en primer lugar, de cómo la práctica del encierro es una práctica social y administrativa más que jurídica donde el siglo XVII proscribe la “sinrazón moral”. Una lectura de las categorías con que los sujetos de ese encierro son etiquetados da muestra del carácter global de todo aquello que va a considerarse como “no razonable”: “viejas chochas o impedidas”, “viejas seniles”, “inocentes deformes y contrahechas”, “espíritus débiles”, “muchachas incorregibles”, “pobres buenos”, “perezosos”, “bribones y libertinos”, “impedidos y criminales”, “viejos indigentes y niños”, “depravados”, “imbéciles”, “pródigos”, “impedidos”, “desequilibrados”, “libertinos”, “hijos ingratos”, “padres disipados”, “prostitutas”, “insensatos”, etc. Para dar cuenta de qué criterios articulan ese gesto de rechazo es necesario atender, pues, a todo un conjunto de transformaciones sociales que afectan -en los términos que aquí utiliza Foucault- a la transformación de esa dimensión moral: una nueva organización de la familia, un desplazamiento en el eje de lo profano y lo sagrado, y un nuevo vínculo entre librepensamiento y libertinaje. Como ya hemos señalado, la enunciación médica y jurídica de la locura tiene una larga historia en nuestra cultura. La locura era “cosa de médicos” desde la antigüedad. Lo que la época clásica inaugura es una mirada completamente distinta: una mirada binaria que escande entre los individuos que deben ser internados y los que no. El internamiento no parte de ninguna decisión médica, son los familiares los que lo solicitan al rey, los jueces de paz o la policía los que lo determinan. Este individuo no se encierra, pues, en base a un orden jurídico, sino a un orden social. Se señala el escándalo, la indecencia, la impudicia, donde la finalidad del internamiento va a ser, en consecuencia, castigar, conseguir el arrepentimiento, corregir<sup>276</sup>.

Foucault estudiará cómo en el seno de ese encierro masivo empezará a aislarse la figura de la locura, conformándose la diferencia entre los “insensatos”, aquellos que confunden

---

<sup>275</sup> HI.2, 179.

<sup>276</sup> En *Vigilar y Castigar* explorará las diferencias en ese eje que aquí aparecen indiferenciadas.

constantemente lo razonable con lo no-razonable, de los “alienados”, aquellos que están completamente “del lado del no-sentido”, quienes han “dejado atrás todos los límites de la accesibilidad; todo, en su mundo se ha vuelto extraño a los otros y a sí mismo”.<sup>277</sup> Así pues, en el momento en que esa práctica del encierro entre en crisis, la locura habría sido ya “recortada” en ese universo de la sinrazón. ¿Qué hacer ahora con los locos? A finales del siglo XVIII va a formularse por primera vez la posibilidad de que una libertad vigilada, restringida y organizada dentro del espacio de internamiento pueda tener efectos terapéuticos para los internos. Por tanto, señala Foucault, no es que de pronto la locura sea objeto de los médicos, es más bien la reestructuración interna del espacio de internamiento lo que va a modificar la relación con la locura y la aparición del asilo, donde encontrará su encierro definitivo:

[...] ahora, bajo la mirada que la envuelve, se despoja de todos los prestigios que hacían de ella, aun recientemente, una figura conjurada desde que era percibida; se vuelve forma contemplada, cosa investida por un lenguaje, realidad que se conoce; se convierte en un objeto.<sup>278</sup>

Cuando Pinel clama por liberar a los encerrados en Bicêtre, dirá Foucault, libera al loco de las cadenas de la inhumanidad, a la vez que encadena “al loco el hombre y su verdad”. El asilo, tal como puede verse analizando las experiencias de Tuke y Pinel, no es más que una nueva inserción de la locura en un nuevo orden moral. La práctica psiquiátrica que se aplica en los mismos se compone de todo un conjunto de técnicas destinadas a un tratamiento moral, a domeñar esa voluntad alterada y restituirla a través de los ritmos de vida del asilo. Éste será pues, un medio social artificial de relaciones humanas que permitiría devolver al alienado su condición razonable. El asilo configura, en la hipótesis que maneja aquí Foucault de la cual posteriormente se retractará, la reproducción de un espacio familiar en el seno de la cual la voluntad desordenada podrá volver al orden de la ley:

La vida del asilo, tal y como lo han constituido Tuke y Pinel, ha permitido el nacimiento de esta firme estructura que va a ser la célula esencial de la locura, una estructura que forma como un microcosmos donde están simbolizadas las grandes estructuras de la sociedad burguesa y de sus valores: relaciones Familia- Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad paternal; relaciones Falta-Castigo, alrededor de la doctrina de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral. Es de allí de donde extrae el médico su poder de curación; y es en la medida en que, por tantos viejos nexos, el enfermo se encuentre ya alienado en el médico, en el interior de la pareja médico-enfermo, como el médico tendrá el poder casi milagroso de curarlo.<sup>279</sup>

En el asilo se instaurará una relación médico- enfermo sustentada en términos de vigilancia y castigo. La hipótesis que maneja Foucault es que, cuando locura y sinrazón se separaron, en los albores del siglo XIX, la locura conservó todos los rasgos morales que le atribuyó el clasicismo a la sinrazón. La locura fue, en todo el siglo XIX, objeto de tratamiento moral, estando sujeta a todo un conjunto de prácticas que la medicina y la psiquiatría retomarían invistiéndolas de un discurso científico. La psiquiatría moderna toma, pues, como una suerte de objeto unitario lo que se configura contingentemente a través de una práctica histórica.

---

<sup>277</sup> HI.2, 81.

<sup>278</sup> HI.2, 159.

<sup>279</sup> HI.2, 257.

Bajo esta hipótesis, el vínculo entre sexualidad y locura tan esencial para el psicoanálisis, se muestra como algo totalmente histórico y contingente:

A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón.<sup>280</sup>

Como veremos, las hipótesis en torno a cómo la sexualidad pasa a ser un objeto médico y el modo en que ese vínculo atañe a la psiquiatría van a ser profundamente reconsiderados en sus investigaciones posteriores, en un primer momento, en el curso del *Poder psiquiátrico* y el primer volumen de *Historia de la sexualidad* y en un segundo momento, a partir de la genealogía del sujeto moderno que emprenderá en los últimos años de su vida. Sin embargo, sigue siendo inquietante considerar que aquello que, en nuestra cultura, vincula la locura tanto la sexualidad como a componentes anti-sociales que tan alegremente han sido una y otra vez incluido en los manuales psiquiátricos, haya podido forjar su unidad en la contingencia histórica del encierro. Así pues, el movimiento de objetivación lleva a la psiquiatría del siglo XIX a formular hipótesis tras hipótesis, un conjunto de antinomias<sup>281</sup> cuya coherencia oculta es, justamente:

[...] la de un pensamiento antropológico que corre y se mantiene bajo la diversidad de las formulaciones científicas, que es ella el fondo constitutivo, pero históricamente móvil, que ha hecho posible el desarrollo de los conceptos desde Esquirol y Broussais hasta Janet, Bleuler y Freud; y que esta estructura antropológica de tres términos —el hombre, su locura y su verdad— ha sustituido a la estructura binaria de la sinrazón clásica (verdad y error, mundo y fantasma, ser y no-ser, día y noche).<sup>282</sup>

Esa unidad positiva que aúna la normalidad médica (como algo que se opondría a un estado patológico) con la normatividad social (que escandiría el límite entre lo normal y lo anormal) es de la que Foucault da cuenta en *Historia de la locura*:

En este espacio ficticio creado por completo en pleno siglo XVII, se han constituido alianzas oscuras que más de cien años de psiquiatría llamada “positiva” no han logrado romper, en tanto que se han anudado por primera vez, muy recientemente, en la época del racionalismo.<sup>283</sup>

Si Freud reencontraba en el espacio onírico la posibilidad de un saber y una verdad sobre el hombre, por otro lado, mantuvo la locura en el espacio clínico de la relación médico-paciente:

---

<sup>280</sup> HL1, 142.

<sup>281</sup> “Conflicto entre una concepción histórica, sociológica, relativista de la locura (Esquirol, Michea) y un análisis de tipo estructural que enfoca la enfermedad mental como una involución, una degeneración y un deslizamiento progresivo hacia el punto cero de la naturaleza humana (Morel); conflicto entre una teoría espiritualista, que define la locura como una alteración del vínculo del espíritu consigo mismo (Langermann, Heinroth) y un esfuerzo materialista por situar a la locura en un espacio orgánico diferenciado (Spurzheim, Broussais); conflicto entre la exigencia de un juicio médico que mide la irresponsabilidad del loco por el grado de determinación de los mecanismos que han actuado en él, y la apreciación inmediata del carácter insensato de su conducta (polémica entre Elias Régault y Marc); conflicto entre una concepción humanitaria de la terapéutica, a la manera de Esquirol, y el empleo de los famosos “tratamientos morales” que hacen del internamiento el principal medio de la sumisión y de la represión (Guislain y Leuret).” HL2, 278.

<sup>282</sup> HL2, 279.

<sup>283</sup> HL1, 138.

Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. Ha liberado al enfermo de existir dentro del asilo, en el cual lo habían alienado sus "libertadores"; pero no lo ha liberado de lo que tenía de esencial esa existencia: él ha reagrupado los valores, los ha tendido al máximo y los ha dejado en las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto. El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez. El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor.<sup>284</sup>

Como indicábamos, muchas de estas hipótesis van a ser revisadas en el marco de sus trabajos posteriores. A partir de la introducción del concepto de poder, el gesto de Freud será considerado como un primer gesto antipsiquiátrico contra los poderes asilares. La relación entre crimen y locura será retomada para pensar las transformaciones jurídicas y las prácticas penales. La sexualidad, por otro lado, será un eje a través del cual veremos problematizar las relaciones entre saber, poder y sujeto. Por tanto, todos esos temas que se articulan en torno a *Historia de la locura*, serán una matriz sobre la que Foucault no dejará de trabajar a reelaborando sus hipótesis a partir de las modificaciones teóricas y conceptuales que irá forjando a lo largo de sus investigaciones.

## II

Si *Historia de la locura* desmiente el tópico de que la enfermedad mental habría venido a clarificar todo un conjunto de fenómenos históricamente "mal" aislados, el análisis que Foucault analiza en *El nacimiento de la clínica* desmiente el tópico de que la medicina inaugura su estatuto positivo en el momento en que, rebasando los prejuicios religiosos, empezaron a abrirse cadáveres y observar el interior de los cuerpos. A mediados del XVIII las autopsias se practicaban ya sin ningún reparo moral. Cuando, a finales del XVIII, se insista sobre la práctica de abrir cadáveres, se hará desde un lugar completamente distinto al que llevaba a hacerlo unos años antes, de ahí la sensación de descubrimiento y novedad. Ha sido justamente la mirada clínica la que, durante ese lapso, impedía extraer de esas autopsias las mismas enseñanzas que extraerá Bichat. Bajo la mirada médica de los siglos XVII y XVIII los análisis patológicos se centran en un espacio local de las alteraciones, se distribuían según su cercanía en un mismo espacio al que se atribuía el origen. El desplazamiento hacia la mirada médica había complejizado esa atribución meramente apoyada en lo anatómico. Se ha prestado atención a los tipos de tejidos, a los tipos de membranas, entre los cuales los órganos aparecen como repliegues. Sin embargo, el análisis de Bichat, inscrito aún en el orden de la mirada clínica efectúa un desplazamiento que tendrá consecuencias al hacer "del análisis un momento esencial del proceso patológico; lo realiza en el interior de la enfermedad, en la trama de su historia"<sup>285</sup>. No se trata ya de un análisis apoyado en lo lingüístico sino en la

---

<sup>284</sup> HI.2, 262.

<sup>285</sup> NC, 187.

posibilidad analítica del espacio mismo. De nuevo, se reactiva la lógica clasificadora que había precedido a la clínica. Sin embargo, ahora se apoya en los tejidos permitiendo un reordenamiento del cuadro nosológico de modo que lo patológico mismo va a adquirir volumen en ese desplazamiento:

La lectura clínica, bajo su forma pura, implicaba una soberanía del sujeto que descifra, que, más allá de lo que él delectaba, daba orden, sintaxis y sentido. El ojo médico, en la experiencia anatomo-clínica, no domina sino estructurando el mismo, en su profundidad esencial, el espacio que debe descubrir: entra en el volumen patológico, o más bien constituye lo patológico como volumen; es la profundidad espacialmente discursiva del mal. Lo que hace que el enfermo tenga un cuerpo espeso, consistente, espacioso, un cuerpo ancho y pesado, no es que haya un enfermo, es que hay un médico. Lo patológico, no forma un cuerpo con el cuerpo mismo sino por la fuerza, espacializante, de esta mirada profunda.<sup>286</sup>

Se despliega, pues, toda una nueva percepción que hace que médico y enfermo (“lo que mira y lo mirado, el ojo y la superficie”) establezcan contacto “sobre el fondo de una estructura en la cual lo médico y lo patológico se pertenecen, desde el interior, en la plenitud del organismo”.<sup>287</sup> Foucault establece aquí la génesis de una estructura, de la “constitución de una experiencia” donde, rebasando la relación sujeto- objeto, la mirada del médico deja de relacionarse con el cuerpo del enfermo para relacionarse directamente con lo patológico: “El cadáver abierto y exteriorizado, es la verdad interior de la enfermedad, es la profundidad extendida de la relación médico- enfermo”<sup>288</sup>. A diferencia de la mirada clínica que establecía una lectura temporal, la percepción anatomoclínica se localiza, se fija sobre un punto, un centro que orientará la organización patológica.

La muerte deja de ser, a partir de aquí, un límite absoluto. Entre el tiempo del cuerpo enfermo y el tiempo del cuerpo cadáver se abre una espacialización en que “la muerte no es ya sino la línea vertical y absolutamente tenue que une, cortándolas, la serie de los síntomas y las lesiones”<sup>289</sup>. Giro esencial que hace de la muerte un acontecimiento en el marco de una espacialización donde ésta emerge como un límite localizado:

La muerte es por lo tanto múltiple y está dispersa en el tiempo: no es este punto absoluto y privilegiado, a partir del cual los tiempos se detienen para volverse; tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante que el análisis puede repartir en el tiempo y en el espacio; poco a poco, aquí o allá, cada uno de los nudos vienen a romperse, hasta que cesa la vida organiza, por lo menos en sus formas más importantes, ya que durante mucho tiempo aun después de la muerte del individuo, muertes minúsculas y parciales vendrán a su vez a disociar los islotes de vida que se obstinan.<sup>290</sup>

La vida y la muerte dejan de establecer una partición donde la enfermedad estaría del lado de la muerte. La muerte es ahora “el instrumento que permite integrar la duración de la enfermedad en el espacio inmóvil de un cuerpo recortado”<sup>291</sup>, establece el vértice de una

---

<sup>286</sup> NC, 194.

<sup>287</sup> NC, 195.

<sup>288</sup> NC, 195.

<sup>289</sup> NC, 201.

<sup>290</sup> NC, 202.

<sup>291</sup> NC, 205.

figura triangular donde ella es la que hace visible “el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad”:

El privilegio de su intemporalidad, que es tan viejo sin duda como el conocimiento de su inminencia, por primera vez se vuelve instrumento técnico que da presa sobre la verdad de la vida y la naturaleza de su mal.<sup>292</sup>

A partir de Bichat, pues, el conocimiento de la vida ya no se apoya en lo vivo sino en su destrucción, “la noche viva se disipa con la claridad de la muerte”<sup>293</sup> y, en ese desplazamiento, la vida va a constituirse como principio organizador, ocupando el lugar que, en la medicina de las especies característica del clasicismo, había desempeñado la nosología. En esa relación entre vida, muerte y enfermedad, el concepto de degeneración adquirirá un contenido positivo: el cuerpo se degenera en tanto que muere. A partir de Bichat, el análisis de la enfermedad, se hará desde el punto de vista de la muerte. Una muerte que ya no es absoluta sino que se muestra como una pluralidad de muertes parciales, formando, afirma Foucault, una “estructura esencial del pensamiento” médico. La muerte:

[...] es a lo que se *opone* la vida y a lo que se *expone*; es aquello por relación a lo cual ella es viva *oposición*, por lo tanto *vida*; aquello con relación a lo cual ella está analíticamente expuesta, por lo tanto *verdad*.<sup>294</sup>

El recorrido por las transformaciones de la noción de enfermedad en la historia médica permite dar cuenta de cómo el individuo concreto se sitúa, por primera vez, en el punto de mira de una ciencia posible. En su tesis complementaria, la “Introducción” a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, esa transformación aparecía expuesta como una mutación del concepto de *physis*<sup>295</sup>. Como hemos visto, la hipótesis de Foucault es que esa transformación puede ser descrita, desde el punto de vista de las estructuras trágicas de la experiencia, como un proceso de inscripción de la muerte en el espacio positivo del cuerpo. Un proceso que puede ser leído en dos dimensiones en relación a la superficie de los signos: en la superficie del cuerpo emerge, como veíamos, la posibilidad de efectuar un pliegue en el espacio semiótico del cuerpo mismo:

El espacio de la experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta, de esta vigilancia empírica abierta a la evidencia de los únicos contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz; al abrirse, abre lo verdadero de una primera apertura: flexión que marca, a partir del mundo de la claridad clásica, el paso de las “Luces” al siglo XIX.<sup>296</sup>

La clínica se correspondería con un momento de superposición absoluta entre la superficie percible del signo y la superficie de inscripción del cuerpo, espacio de correspondencia entre lo visible y lo legible. La transformación anatómo-patológica, en cambio, supone el momento en que lo legible atraviesa la superficie de lo visible, situándose en el cuerpo mismo:

---

<sup>292</sup> NC, 205.

<sup>293</sup> NC, 209.

<sup>294</sup> NC, 206 (En cursiva en el original).

<sup>295</sup> IAK, 121.

<sup>296</sup> NC, 7.

Mientras que *descubrir* no será *leer*, bajo un desorden, una coherencia esencial, sino llevar algo más lejos la línea de espuma del lenguaje, hacerle morder esta región de arena que está aún abierta a la claridad de la percepción, pero que no lo está ya a la palabra familiar. Introducir el lenguaje en esa penumbra, en la cual la mirada no tiene ya palabras. Trabajo duro y cumplido; trabajo que *hace ver* [...] <sup>297</sup>

La percepción anatomopatológica se organiza sobre la “figura de lo invisible visible”, de modo que, a partir de esa figura, se organiza toda una relación entre el signo y la superficie del texto que efectúa la emergencia de una espacialidad concreta en que uno y otro se relacionan: el cuerpo individual. Para la época clásica “ver era percibir”, a partir de ahora ver será mirar, del mismo modo que narrar será escribir. El pliegue de la mirada es exactamente el mismo que el de la escritura. Si el *Raymond Roussel* constituye “el doble” de *El nacimiento de la clínica* es porque Foucault intentará mostrar cómo ese mismo gesto es el que acontece en el lenguaje. La relación del signo de la enfermedad y la espacialidad del cuerpo, son análogos a la historia de la relación del signo del lenguaje y la espacialidad del texto. A partir del momento en que el lenguaje y el hombre entran simultáneamente en el orden de lo finito, un nuevo lenguaje se hace posible:

Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte, en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo. <sup>298</sup>

### III

*El nacimiento de la clínica* y *Raymond Roussel* se sitúan, como señalábamos, en los dos extremos de un mismo arco de transformación de la experiencia contemporánea. El momento en que la experiencia de la muerte se sitúa como condición de posibilidad de la emergencia de la figura del hombre en el campo del saber y del lenguaje como un espacio semiológico:

[...] notre époque a découvert – et d’une façon presque simultanée –, que la littérature n’était au fond qu’un fait de langage et que la folie, elle, était un phénomène de signification. Que l’une et l’autre, par conséquent, jouaient avec des signes, jouaient avec ces signes qui se jouent de nous. <sup>299</sup>

En torno a cómo ese desdoblamiento compromete la relación con el signo, encontramos otros dos, uno sobre Brisset <sup>300</sup> y otro sobre Roussel <sup>301</sup> que, como habíamos señalado, daría origen al libro. Brisset y Roussel, a uno y otro extremo del XIX, permiten dar cuenta de esa transformación en relación al signo. En un extremo del siglo, Brisset, contemporáneo de la clínica, intenta buscar en la materialidad del signo una relación significante:

[...] l’enracinement du signifié dans la nature du signifiant, la réduction du synchronique à un état premier de l’histoire, le secret hiéroglyphique de la lettre (à

---

<sup>297</sup> NC, 240 (En cursiva en el original).

<sup>298</sup> NC, 276.

<sup>299</sup> Foucault, *La grande étrangère : A propos de littérature*. (París: EHESS, 2013).

<sup>300</sup> DE1.9.

<sup>301</sup> DE1.10.

l'époque des égyptologues), l'origine pathétique et coassante des phonèmes (descendance de Darwin), le symbolisme hermétique des signes: le mythe immense d'une parole originellement vraie.<sup>302</sup>

En el otro extremo, Roussel, toma la arbitrariedad entre significante y significado como un juego de combinación del lenguaje y establece un método, un artificio, una máquina a partir de la cual crear relaciones nuevas a partir de desplazar el lenguaje respecto a sí mismo.

En torno a esa cuestión del doble en el lenguaje<sup>303</sup> se despliega también la relación entre la obra y la ausencia de obra a la que Foucault apuntaba hacia el final de *Historia de la locura*. Señalaba entonces que, el modo en que la expresión lírica de la locura trágica se hace presente a partir de Nietzsche, Artaud o Roussel supone una “ausencia de obra”. Foucault examina en varios artículos las dimensiones de esa transformación. Encontramos sendas exploraciones en un artículo sobre Rousseau<sup>304</sup> y otro sobre Hölderlin<sup>305</sup>. No es la locura de Nietzsche o de Artaud, de Roussel o de Hölderlin lo que es necesario analizar, lo que interesa analizar es el modo en que una voz, antes inexistente, antes imposible, aparece dentro del lenguaje mismo para desgarrarlo, cómo aparece dentro de la obra un ausencia, un vacío que, para Foucault no deja de señalar, como ya hemos visto, ese espacio nietzscheano, que es también el nuestro, de la muerte de Dios:

[...] avec la crise post-kantienne, la querelle de l'athéisme, les spéculations de Schlegel et de Novalis, avec le bruit de la Révolution qui s'entendait comme un proche au-delà, Iéna fut bien ce lieu où l'espace occidental, brusquement, s'est creusé; la présence et l'absence des dieux, leur départ et leur imminence y ont défini pour la culture européenne un espace vide et central où vont apparaître, liés en une seule interrogation, la finitude de l'homme et le retour du temps.<sup>306</sup>

## METODOLOGÍA I

Si bien el término “arqueología” aparece muy tempranamente en los textos de Foucault, su uso en los primeros años de su trayectoria, como veremos, dista de ser sistemático. La primera vez que aparece el término es en el libro de *Enfermedad mental y personalidad*. Allí, al hilo de su exposición de Freud va hablar de una “arqueología espontánea de la libido”. Aunque Foucault señaló explícitamente que no era de Freud sino de Kant de quien había tomado ese concepto vemos aquí un primer uso del término en ese marco freudiano. En *Historia de la locura* aparece en las siguientes expresiones: “arqueología espontánea de las culturas”, “arqueología de la alienación”, “arqueologías médicas” y “arqueología del saber”. En el prefacio a *Folie et Dérison* de 1961 - que suprimirá en la edición de 1972-, se refería a la investigación que presentaba como la “arqueología de un silencio”<sup>307</sup>. En su tesis

---

<sup>302</sup> DE1.9, 252.

<sup>303</sup> Varios autores han abordado la importancia del espacio literario en los análisis de Foucault. Véase, por ejemplo, François Favreau, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)* (París: ENS, 2012); Pierre Macherey. *¿En qué piensa la literatura?* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, 2003) o Mathieu Potte-Bonneville, “El espacio literario”, en *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García. (Buenos Aires: Manantial, 2007), 72-96.

<sup>304</sup> DE1.7.

<sup>305</sup> DE1.8.

<sup>306</sup> DE1.8, 230.

<sup>307</sup> DE1.4, 188.



complementaria, remite a establecer las condiciones de emergencia de la antropología: “leamos de manera lateral la arqueología de un término cuya forma, si no su suerte, ya estaba fijada en el siglo XVI”. En *El nacimiento de la clínica*, si bien aparece como subtítulo del libro “una arqueología de la mirada médica” el término no es utilizado a lo largo de la exposición. Hasta aquí las pocas expresiones en que el término “arqueología” es utilizado antes de *Las palabras y las cosas*. Sin pretender dar una relación de continuidad, el conjunto heterogéneo de usos nos va a permitir acercarnos al modo en que la arqueología funciona en ese primer periodo. Como señalábamos, Foucault diría que el concepto de arqueología es un concepto kantiano: “Kant utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée”.<sup>308</sup> Así pues, la arqueología se caracteriza por ser un método que intenta dar cuenta de ciertos fenómenos históricos interrogando sus condiciones de posibilidad. Podemos ver en qué contexto lo utiliza Kant:

Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement ou empiriquement, mais rationnellement, c'est-à-dire *a priori*. Car, encore qu'elle établisse des faits de Raison, ce n'est pas au récit historique qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d'archéologie philosophique (sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie).<sup>309</sup>

Ahora bien, como hemos visto, es del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* de quien Foucault toma el modelo de análisis que permite dar cuenta de la emergencia de determinadas formas de pensamiento. La noción de *corte o partición*, estableciendo un juego simultáneo entre las formas históricas del pensamiento nietzscheanas y las condiciones de posibilidad kantianas, permite recorrer sus transformaciones a lo largo de la historia occidental.

El *tiempo arqueológico* es concebido en el marco ontológico de un *tiempo trágico* que, como señalábamos anteriormente, implica dos niveles de temporalidad. Una dimensión *horizontal* donde la temporalidad puede leerse en base a recorridos cronológicos, lineales y secuenciales; y una dimensión *vertical* que marca el tiempo de las fijaciones y las repeticiones, de los movimientos de olvido o regreso, de las separaciones y anudamientos, aquel en que pueden situarse las condiciones de posibilidad de una determinada transformación histórica:

La bella recitividad que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En el punto último del freno, era necesaria la explosión, a la que asistimos desde Nietzsche.<sup>310</sup>

Esos dos niveles, de lo vertical y lo horizontal, sitúan la marca a la vez teórica y metodológica de la dimensión histórica de la ontología foucaultiana. Por tanto, desde un punto de vista ontológico la arqueología es el método que permite dar cuenta de cómo los límites entre lo Mismo y lo Otro son efecto de una particular configuración histórica:

---

<sup>308</sup> DE1. 97, 1089.

<sup>309</sup> DE1. 97, 1089. Los editores de *Dits et Écrits* proveen esta referencia al texto kantiano en una nota al pie. El texto citado pertenece a *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit. París : Vrin, 1973, 107-108.

<sup>310</sup> HL1, 52.

Qu'est-ce donc que cet affrontement au-dessous du langage de la raison? Vers quoi pourrait nous conduire une interrogation qui ne suivrait pas la raison dans son devenir horizontal, mais chercherait à retracer dans le temps cette verticalité constante, qui, tout au long de la culture européenne, la confronte à ce qu'elle n'est pas, la mesure à sa propre démesure?<sup>311</sup>

En un sentido ontológico, un corte o una partición establecen una diferencia en esas estructuras de experiencia configuradas históricamente en el nivel vertical. Es en ese doble nivel donde, contra la continuidad de los análisis históricos tradicionales, la arqueología puede dar cuenta de ciertas discontinuidades:

La sinrazón será la gran memoria de los pueblos, su mayor fidelidad al pasado; en ella, la historia será para los pueblos indefinidamente contemporánea. No hay más que inventar el elemento universal de esas persistencias. Pero eso es dejarse llevar por los prestigios de la identidad; de hecho, la continuidad no es más que el fenómeno de una discontinuidad. Si esas conductas arcaicas han podido mantenerse, es en la medida misma en que han sido alteradas. Sólo es un problema de reaparición para una mirada retrospectiva. Al seguir la trama misma de la historia, se comprende que, antes bien, se trata de un problema de transformación del campo de la experiencia.<sup>312</sup>

Esa temporalidad es la que, en *Historia de la locura* permite trazar conexiones entre momentos históricos distintos cuyo vínculo puede describirse justamente por co-pertenecer a una misma “estructuración de la experiencia”. Así pues, es ese nivel temporal el que permite percibir vínculos allí donde una lógica de las cronologías lo haría imposible. Así, Foucault muestra cómo El Bosco, Goya, Van Gogh, Nietzsche o Artaud, pertenecen, en el nivel arqueológico a una misma partición, aquella que escindió, en el XVII, la locura trágica de la sinrazón. Es esa verticalidad la que permite dar cuenta de las transformaciones entre locura y sinrazón, es la verticalidad la que permite mostrar hasta qué punto las condiciones arqueológicas de nuestro espacio de pensamiento están ya trazadas a finales del siglo XVIII. Por tanto, dos fenómenos separados cronológicamente en el tiempo pueden tener, arqueológicamente hablando, la misma edad.<sup>313</sup>

Esa primera formulación del método arqueológico irá acompañada de dos estrategias metodológicas complementarias que Foucault toma explícitamente de Dumézil. Por un lado, el método de lectura comparativo y, por otro, una noción de estructura que, tal como hemos visto funcionar, dista por completo de la acepción estructuralista clásica en términos de Lévi-Strauss.

En primer lugar, la cuestión del método comparativo y el trabajo sobre el documento. Foucault toma para su trabajo una enorme masa documental que aborda distintos ámbitos: las manifestaciones culturales (pintura, literatura, teatro, poesía, rituales), las manifestaciones científicas (tratados de medicina y psiquiatría, manuales de prácticas terapéuticas), las

---

<sup>311</sup> DE.4, 189.

<sup>312</sup> HL1, 168.

<sup>313</sup> Véase por ejemplo el siguiente pasaje de *Las palabras y las cosas*: “Sade anunciaba al siglo XVIII, cuyo lenguaje agotó, y a la época moderna que por mucho tiempo quiso condenarlo al mutismo, que la vida no puede separarse de la muerte, la naturaleza del mal, ni los deseos de la contra naturaleza. Discúlpese la insolencia (¿para quién?): Les 120 Journées son el envés aterciopelado, maravilloso de las *Leçons d'anatomie comparée*. En todo caso, en el calendario de nuestra arqueología, tienen la misma edad.” PC, 272.

manifestaciones judiciales (ordenes de internamiento, papeles policiales), las manifestaciones institucionales (espacios y sus arquitecturas, emplazamientos) y las reflexiones filosóficas. Una comparación entre todos esos registros documentales será lo que haga emerger esas “estructuras” de una determinada experiencia. Es decir, se trata de trazar una suerte de horizontalidad entre los textos que una época ha podido producir, efectuar una borradora del nombre y del autor y leerlos, entonces, no tanto como un arqueólogo que buscaría el origen oculto de algún concepto, sino más bien como un geólogo que daría cuenta de las grietas, las densidades, las capas entrecruzadas y el modo en que trazan, en un determinado momento histórico, puntos de apoyo entre ellas. Se trata de situarlos en un mismo plano ontológico de modo que puedan articularse entre ellos, al tiempo que se mantiene una diferencia de escala entre unos y otros. Por tanto, para lidiar con esa masa documental es necesario un método de lectura que permita captar, a partir de una multiplicidad, aquellas correlaciones que permitan trazar hipótesis en torno a la estructura o estructuras de experiencia que permiten aprehenderla. Tal es el *método comparativo* de Dumézil:

[...] él me enseñó a analizar la economía interna de un discurso de muy distinto modo que por los métodos de la exégesis tradicional o los del formalismo lingüístico; él me enseñó a localizar de un discurso al otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de correlaciones funcionales; él me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución.<sup>314</sup>

En segundo lugar, la noción de estructura. Como hemos visto, Foucault hace jugar esa noción en el marco histórico del límite y la transgresión permanente, de lo que se trata de dar cuenta de “estructuras de experiencia” que funcionan en el seno de procesos históricos y, en el seno de los cuales emergen y desaparecen o establecen relaciones que permiten trazar conexiones no sincrónicas en el tiempo. Es, por tanto, una noción de *estructura* que funciona en ese doble plano arqueológico, por un lado en el marco de una horizontalidad que permite situarla históricamente, por otro, en el marco de una verticalidad que da cuenta de sus condiciones de posibilidad y sostenimiento. Una noción de estructura que, como no dejó de repetir, debe su modelo metodológico también a Dumézil:

Par son idée de structure. Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers... [...] Celle de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion. Au Moyen Âge, l'exclusion frappe le lépreux, l'hérétique. La culture classique exclut au moyen de l'hôpital général, de la Zuchthaus, du workhouse, toutes institutions dérivées de la léproserie. J'ai voulu décrire la modification d'une structure d'exclusion. [...] j'ai tenté surtout de voir s'il y a un rapport entre cette nouvelle forme d'exclusion et l'expérience de la folie dans un monde dominé par la science et une philosophie rationaliste. [...] Entre la manière dont Racine traite le délire d'Oreste, à la fin d'Andromaque, et celle dont un lieutenant de police, au XVIIe, interne un furieux ou un violent, il y a non pas unité, assurément, mais cohérence structurale...<sup>315</sup>

Por tanto, si bien Lévi-Strauss es, como hemos señalado, una pieza conceptual clave en el marco teórico arqueológico no lo es por su concepto de estructura sino por el gesto constitutivo de la exclusión como práctica. Es la dinámica de exclusión la que Foucault

---

<sup>314</sup> OD, 69.

<sup>315</sup> DE1.5, 195.

inscribirá en el marco de un funcionamiento trágico dando por el contrario a las estructuras una dimensión histórica y mutable.

## II

El modo en que esos principios metodológicos articulan la investigación sostenida en *Historia de la locura*, conforman un modelo expositivo que Foucault no volverá a repetir. Las sucesivas reelaboraciones en torno al método arqueológico, van a ir alejándolo<sup>316</sup> progresivamente de esa tentativa de acompañar simultáneamente esos dos niveles arqueológicos - la dimensión vertical y horizontal- a través de las distintas formas que históricamente ha tomado la experiencia de locura. En *El nacimiento de la clínica*<sup>317</sup>, si bien mantiene la misma hipótesis y las mismas líneas generales metodológicas, Foucault efectúa, algunas variaciones. La más notoria tiene que ver con el lugar en que se sitúa la exposición. Allí donde *Historia de la locura* acompañaba esas transformaciones a lo largo de casi cinco siglos, la investigación se circunscribirá ahora al período concreto de emergencia de una nueva estructura de experiencia. Por otro lado, la escala de análisis también es distinta: si en *Historia de la locura*, las transformaciones eran aprehendidas a partir de elementos heterogéneos donde manifestaciones pictóricas y literarias entraban en el juego comparativo con prácticas administrativas o médicas, en el estudio sobre el nacimiento de la medicina moderna, Foucault se situará mucho más cerca del lenguaje para tratar de aprehender directamente la relación en que se apoya el vínculo que, en una época dada, establece el corte entre lo visible y lo decible:

Para comprender cuándo se ha producido la mutación del discurso, sin duda es menester interrogar algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas y recurrir a esta región en la cual las “cosas” y las “palabras” no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir. Será menester poner en duda la distribución originaria de lo visible y de lo invisible, en la medida en que ésta está ligada a la división de lo que se enuncia y de lo que se calla [...]<sup>318</sup>

Foucault denomina a este libro como “el ensayo de un método”<sup>319</sup>, podemos ver por qué. Tomando el corpus textual de una disciplina en un periodo de tiempo amplio, el método comparativo permite establecer diferencias significativas entre el modo de funcionamiento de los conceptos, aquello a lo que refieren y las inferencias que se establecen entre dos periodos de tiempo. Por tanto, es posible postular como hipótesis que esos cambios son debidos a que se ha producido algún tipo de transformación epistemológica en el tiempo que

---

<sup>316</sup> “Por otro lado, hay que subrayar que la utilización de parte de Foucault del término “arqueología” antes de *Las palabras y las cosas* —en *La Historia de la locura* en especial— parece remitir a una idea un poco diferente, que sería más bien la de una exhumación progresiva de los “sistemas de pensamiento” en los cuales se basan no solamente los discursos sino también los comportamientos, los gestos, las instituciones.” Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 153.

<sup>317</sup> La primera redacción de *El Nacimiento de la clínica* está terminada hacia finales de 1961y, sin embargo, se lo da a leer a Derrida en Septiembre de 1962. Entre uno y otro borrador, Daniel Defert señala en su “Cronología” que, tras la publicación de la traducción francesa de *El Origen de la geometría* de Husserl, prologada por Derrida, Foucault le escribe que ese texto le obliga a “profundizar su noción de arqueología”. Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 30.

<sup>318</sup> NC, 4.

<sup>319</sup> NC, 274.

media entre ambos conjuntos. Ahora bien ¿cómo analizar esos cambios en base a los textos mismos? Si considerásemos esos cambios como meros elementos discretos que efectúan variaciones progresivas ¿cómo poner un límite entre unos y otros y señalar el momento de salto, de cambio? “¿A partir de qué momento, de qué modificación semántica o sintáctica se puede reconocer que se ha transformado en discurso racional?”<sup>320</sup>

Para analizar la “mutación del discurso” es necesario analizar las cosas desde otro lugar, la mutación no podrá captarse en la superficie. Una mutación supone un cambio en “la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura, entre el que habla y aquello de lo cual se habla”.<sup>321</sup> Por tanto, para comprender cómo se ha producido esa transformación será necesario interrogar no sólo las lógicas que las sustentan o ver los cambios temáticos, sino, mucho antes que eso atender a lo que Foucault denomina como el *nivel de la espacialización* y de la *verbalización*, el umbral de lo visible y de lo enunciable.<sup>322</sup> Se trata de captar, “la relación de lo visible con lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio, entre “las palabras y las cosas”, se ha trabado una nueva alianza, que hace *ver* y *decir* [...]”<sup>323</sup>.

Foucault contrapone este método al utilizado por la *Historia de las ideas* que estaría caracterizado por dos estrategias: una *estrategia estética* basada en trazar analogías (en el tiempo -al señalar influencias, filiaciones, parentescos o génesis -o en un momento histórico – captar el espíritu de una época, las categorías, el mundo sociocultural) o bien una *estrategia psicológica* basada en la negación, es decir, tratar de mostrar, por el contrario que lo que una época cree sobre sí misma no corresponde a su realidad efectiva. Ante esas dos aproximaciones, Foucault contrapone - por oposición al comentario, la exégesis del texto o la hermenéutica que, asumiendo la brecha entre significante y significado, busca restituir el nivel del significado- un “análisis estructural del significado” basado en las siguientes consignas: no intentar atribuir un significado a un significante dado sino trata de mantener la “adecuación de origen significado y significante”<sup>324</sup> Por tanto no situar el texto del lado del significante y al intérprete del texto del lado del significado, sino analizarlos manteniendo la tensión abierta entre ellos desde dentro del texto mismo. En consecuencia, “tratar los elementos semánticos, no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como segmentos funcionales que forman gradualmente un sistema”<sup>325</sup>, es decir, en lugar de establecer una relación discreta entre cada significante y cada significado, tomando a estos últimos en una pluralidad potencial que saldría fuera del texto y que este fijaría, determinaría y concretaría, tratar de establecer la trama entre los significados en los cuales estos funcionan y se determinan en relación de unos con los otros. Por tanto, el “sentido de una proposición no se definiría por

---

<sup>320</sup> NC, 3.

<sup>321</sup> NC, 3.

<sup>322</sup> NC, 4. En el curso que Deleuze imparte sobre « El saber » en Foucault hará una particular lectura tomando como eje de análisis una “facultad de lo visible” y una “facultad de lo enunciable” caracterizadas a la luz de un particular modo de neokantismo. Gilles Deleuze, *Curso sobre Foucault I. El saber.*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. (Buenos Aires: Cactus, 2013), 150. En el curso sobre “El poder” establecerá la diferencia entre saber y poder en Foucault en términos de una “relación de formas” versus una “relación de fuerzas”. Gilles Deleuze, *Curso sobre Foucault II. El poder*, trad. de Pablo Ires y Sebastián Puente. (Buenos Aires: Cactus, 2014), 149.

<sup>323</sup> NC, 5.

<sup>324</sup> NC, 12.

<sup>325</sup> NC, 12.

el tesoro de intenciones que ésta contuviera, descubriéndola y reservándola a la vez, sino por la diferencia que la articula sobre los demás enunciados reales y posibles que le son contemporáneos, o a los cuales se opone en la serie lineal del tiempo. Entonces aparecería la forma sistemática del significado<sup>326</sup>.

Al tomar un libro de medicina de finales del XVIII y otro de principios del XIX parece evidente que hay un cambio en ese “modo de hablar”, ahora bien, lo que Foucault intenta es delimitar un método que permita dar cuenta de esa transformación. La estrategia sería tratar de aprehender a partir de la lectura comparativa de varios textos distintos, cuál es la trama de experiencia en la que se inscriben. De lo que se trata es de poder aislar la trama de significados dentro de la cual un significante funciona, de modo que, incluso el mismo significante en una red y en otra, puede funcionar de modo distinto. Lo que mantiene unida a esa red, lo que articula esa trama y le da una consistencia y una densidad es una experiencia histórica. Por tanto, es necesario romper esa noción del tiempo continuo en una yuxtaposición de instantes discretos para poder pensar en densidades, en tramas en esa temporalidad que conforman una experiencia, que agrupan y articulan elementos, que se reciben y se aprehenden. Solo así podrá darse cuenta de la transformación que no se produce entre una lógica y otra, por un progreso de conocimiento, por el cambio en uno de sus elementos, sino por el modo en que esa trama anuda los unos a los otros conformando esa experiencia.

Del lado de esos análisis aparecen, pues, toda una batería de conceptos: signo, significante, significado, estructura que van a ser trabajados, esta vez, a partir de Barthes. Del mismo modo que *Historia de la locura* debía la estrategia metodológica a Dumézil, *El nacimiento de la clínica* tiene su deuda con el Barthes de *Mitologías* (1957). Allí, el pensador desplegaba una metodología para explicar los mitos basada en dos niveles de análisis. En un primer nivel, puede describirse una relación entre significante y significado (la asociación convencional por la cual atribuimos un significado a una palabra). Esa asociación podría funcionar sin embargo en un segundo nivel como un significante al que, a su vez, se asociaría un significado. Pues bien, Foucault procede con la misma metodología para analizar el discurso médico. En un primer nivel tendríamos significantes y significados (tejidos, síntomas) que, en un segundo nivel, funcionarían de modo articulado como significante para asociarse a la mirada clínica. La mirada clínica inscribiría, pues, un segundo nivel de relaciones entre significantes y significados donde el cuerpo se convierte en un espacio que posteriormente se convertirá en un nuevo espacio lingüístico.

La noción de estructura es utilizada, sin embargo, en los mismos términos que se indicaban en *Historia de la locura*. El prefacio al *Nacimiento de la clínica* repite las mismas nociones que hemos señalado. Dirá que se trata de un “estudio estructural” que intenta “descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma”.<sup>327</sup> Manteniendo la acepción kantiana de esa aproximación dirá que, de lo que se trata es de “determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica”.<sup>328</sup> Ahora bien, ese método se desplaza de aquellas experiencias enumeradas en el prefacio de *Folie et déraison* (Oriente/Occidente, el sueño, la sexualidad, la locura...) para abordar el campo del saber. Se trata de abordar cómo

---

<sup>326</sup> NC, 12.

<sup>327</sup> NC, 13.

<sup>328</sup> NC, 15.

la mutación de “las estructuras fundamentales de nuestra experiencia” está en la raíz de determinadas configuraciones de saber. Una interrogación que tomará, en *Las palabras y las cosas*, una mayor envergadura en tanto que ese método comparativo intentará aplicarse a una escala mucho mayor, dando cuenta de la trama que permite aprehender las relaciones entre todo un conjunto de saberes en una época dada.

## DESPLAZAMIENTOS I [1963-1966]

Tras publicar *El nacimiento de la clínica* y *Raymond Roussel* en 1963, Foucault planeaba realizar una suerte de continuación de *Historia de la locura* con un libro que versaría sobre la psiquiatría penal. En Septiembre de ese mismo año, Foucault participa en un Encuentro de *Tel Quel* destinado a reflexionar sobre la literatura contemporánea. Un mes después, abandona el proyecto de realizar una segunda parte sobre *Historia de la locura* y decide embarcarse en lo que denominará como el “libro sobre los signos”.<sup>329</sup> Algunas de las reflexiones que Foucault elabora en ese coloquio nos dan pistas de cómo la cuestión del signo se vincula con la interrogación del espacio de saber contemporáneo. Decía Foucault:

Il me semble, cela dit d'une façon très empirique, que toute une littérature qui a eu une prétention humaniste, aussitôt après la guerre, depuis 1945 jusqu'à 1955 peut-être, a été essentiellement une littérature de la signification. Qu'est-ce que signifie le monde, l'homme, etc. ? De même qu'il y a eu, correspondant à cela, une philosophie de la signification -dont Merleau-Ponty a été le représentant. Et puis, voilà que maintenant surgit quelque chose qui est étrangement différent, qui est comme résistant à la signification, et qui est le signe, le langage lui-même. Je me demande si pas mal de questions qui ont été posées ici n'étaient pas soulevées par des difficultés intérieures à ce problème du rapport entre ce que l'on a appelé -depuis une certaine phénoménologie les significations et ce qu'on est en train de découvrir maintenant comme le champ du signifiant et du signifié, le domaine du signe. Peut-être pourrait-on parler de cela?<sup>330</sup>

Diagnóstico que, como veremos, Foucault sostendrá de manera sistemática y que daría cuenta del desplazamiento, en el marco contemporáneo, de una preocupación por el significado a una preocupación por el signo común al pensamiento y la literatura. Esa perspectiva de análisis se cruza así con el diagnóstico que, estableciendo relaciones entre la escala del saber y la literatura en relación a la configuración del “círculo antropológico”, le había permitido señalar la tensión entre locura y literatura que encarnaban la palabra de Artaud o Roussel como el signo de la desaparición del espacio antropológico. Como veremos, *Las palabras y las cosas* puede leerse, desde esta perspectiva, como la tentativa de explorar sistemáticamente ese doble diagnóstico. Se trataría, en consecuencia, de dar cuenta de cómo y a través de qué fórmulas se habría producido esa suerte de desplazamiento del dominio de las significaciones al dominio del signo y cómo la figura del hombre se sitúa en el mismo. Así, esa investigación será referida como una investigación sobre “los signos” hasta febrero de 1965 cuando, habiendo finalizado una primera redacción, Foucault resituará todo el enfoque señalando entonces que “no era de los signos sino del orden de lo que hablaba”<sup>331</sup>.

<sup>329</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 32.

<sup>330</sup> DE1.22, 398.

<sup>331</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 32.

Ese cambio de perspectiva comportará una reescritura completa del libro dándole, según señalaría, “un equilibrio completamente diferente”<sup>332</sup>. En mayo de 1965 envía el manuscrito definitivo a Gallimard -quien será, a partir de entonces, su editor- titulado “El orden de las cosas”. Sin embargo, ese título ya estaba registrado en francés y no pudo ser utilizado, siendo sustituido por el de *Las palabras y las cosas*, que, según diría en una entrevista años después de su publicación, era irónico<sup>333</sup>: en el libro no hay *palabras* ni hay *cosas*. El título original daría nombre a la edición inglesa publicada en 1972.

¿Qué separa, pues, al “libro sobre los signos” de la reescritura que lo transformará en “el orden de las cosas”? La conferencia que Foucault imparte en 1964 sobre “Marx, Nietzsche y Freud” nos da la pista del enfoque inicial que habría dado a esa hipótesis. En la presentación de la conferencia señala que “cada forma cultural de la civilización occidental ha tenido su sistema de interpretación”<sup>334</sup> y que para entender el sistema de interpretación que “fundamentó” el siglo XIX era necesario remitir al siglo XVI. En la conferencia, Foucault señala que esas técnicas que habían formado parte de nuestro saber, habrían sido puestas en suspenso por el clasicismo y, de algún modo, a partir de Marx, Nietzsche y Freud habrían sido de nuevo resituadas en nuestra cultura. Por tanto, vemos cómo traza aquí un primer arco entre las técnicas hermenéuticas renacentistas y las modernas. La diferencia sería –continúa-, que si en el siglo XVI los signos remitían entre sí al estar limitados por la noción de *mundo*, a partir del siglo XIX “les signes s'enchaînent en un réseau inépuisable, lui aussi infini, non pas parce qu'ils reposent sur une ressemblance sans bordure, mais parce qu'il y a béance et ouverture irréductibles.”<sup>335</sup> Del hecho que los signos se encadenen a partir de ahora de manera constante se derivarán dos consecuencias: en primer lugar, que interpretar no sea ya preguntar por el *qué*, sino por el *quién* (quién habla); en segundo lugar, que esa circularidad de la interpretación conlleve un tiempo que ya no es el de la linealidad de dialéctica sino el de la circularidad de la interpretación.

Lo que estaba buscando Foucault en el “libro sobre los signos” -a juzgar por ese planteamiento- era cuáles habían sido las condiciones de emergencia de los distintos tipos de relaciones semióticas que nos son contemporáneas. Tal como expone en el texto, calificará la relación *semiótica* como una relación lateral, diferenciándola de la relación *hermenéutica* que sería una relación vertical. La primera, situándose en el espacio de la “muerte de Dios” habría dado cuenta de las posibilidades de la interpretación infinita en un espacio de superficie y sin origen. Freud, Nietzsche y Marx habrían puesto en juego esa forma de relación en tanto que no establecen una interpretación que haría salir a la luz ciertos elementos ocultos, sino que analizan algo que ya es una relación, que ya establece unas condiciones de interpretación (la moneda, el síntoma, las palabras). La segunda, sin embargo, remitiría siempre a una suerte de origen profundo de la interpretación. En esa conferencia *hermenéutica* y *semiología* son descritas como “enemigos bravíos” y el análisis de Foucault se sitúa, en este caso, claramente en favor del signo y contra el sentido. Vinculada a esta oposición, en una entrevista mantenida con Badiou en 1965, señala:

---

<sup>332</sup> “Finalmente he acabado mi asunto [truc]. Trescientas páginas reescritas desde Sfax\*, con un equilibrio completamente diferente. No está mal, pero aburrido. Escribe el prefacio: “Una teoría general de la arqueología que me complace bastante”. Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 34.

<sup>333</sup> DE1.66.

<sup>334</sup> DE1.46, 593 (trad.).

<sup>335</sup> DE1.46, 596.



[...] jusqu'en 1950, on avait simplement, et très mal d'ailleurs, très approximativement, compris, à propos de la psychanalyse ou de la critique littéraire, qu'il s'agissait de quelque chose comme une interprétation. On n'avait pas vu qu'il y avait tout un côté de sémiologie, d'analyse de la structure même des signes. Maintenant, on découvre cette dimension sémiologique, et, par conséquent, on occulte le côté interprétation, et, en fait, c'est la structure d'enveloppement, d'enroulement, qui caractérise le langage de la folie et le langage de la littérature, et c'est pour cela que l'on arriverait à ceci, que non seulement toutes les sciences humaines sont psychologisées, mais même que la critique littéraire et la littérature sont psychologisées.<sup>336</sup>

A decir de *Las palabras y las cosas* el diagnóstico será un poco distinto. No se tratará ya de la emergencia de distintas técnicas de interpretación que, formando parte de nuestra historia hermenéutica, regresan desdobladas en ese espacio de lenguaje sin fundamento ni origen. Como veremos, nuestro espacio contemporáneo va a estar marcado por dos movimientos de retorno: por un lado, un movimiento que, retomando elementos que habían conformado la *episteme* renacentista, hace emerger de nuevo ciertas técnicas hermenéuticas; por otro, un movimiento que, retomando la *episteme* clásica, se abre a un espacio de pensamiento del signo. En ese movimiento, Marx, Nietzsche y Freud, tomarán posiciones distintas.

Alejando un poco más el punto de mira y tomando una perspectiva mayor, Foucault acompañará, de hecho, a lo largo del libro, tres series cruzadas: la serie del signo, la serie del lenguaje y la serie del pensamiento. Y al observar las relaciones que establecen a lo largo de la historia esas tres series, podrá verse cómo se anudan y se desanudan distintos órdenes de saber que Foucault calificará como *epistemes*.

## II

Es importante señalar las complicidades teóricas y metodológicas que *Las palabras y las cosas* trazarán con toda una serie de historiadores franceses de las ciencias tanto en la construcción como en la descripción de ese recorrido. Es indudable la deuda que *Las palabras y las cosas* tiene con un libro como *Du monde clos à l'univers infini* (1962) de Koyré en la caracterización de la infinitud que atraviesa la *episteme* clásica. La reseña que, en 1961, Foucault había dedicado al libro *La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*, da buena cuenta de hasta qué punto la lectura de Koyré forma parte de construcción del diagnóstico histórico foucaultiano:

En ce début de XVIIe siècle, le lieu de naissance de la vérité s'est déplacé: il n'est plus du côté des figures du monde, mais dans les formes intérieures et croisées du langage. La vérité s'écrit dans la courbe d'une pensée qui se trompe et le dit. C'est ce petit cercle, à hauteur d'homme, que Kepler a tracé en effaçant du ciel les grands cercles imaginaires où s'inscrivait la perfection des planètes.

Ce nouveau monde lumineux, dont la géométrie est de plein droit physicienne et qui, soudain, s'incurve dans le cercle minuscule mais décisif d'une pensée qui toujours reprend sa parole, on comprend qu'il ait été le paysage naturel d'une

---

<sup>336</sup>DE1.30, 471.

philosophie, d'un langage et d'une culture plus occupés de la vérité des choses que de leur être.<sup>337</sup>

El trabajo de Koyré puede inscribirse – aún con notables diferencias- en el seno de esa suerte de pequeña corriente de historiadores de las ciencias que iría de Cavallès a Canguilhem. Se trata toda una serie de trabajos que cuestionarán el axioma historiográfico positivista de que la ciencia avanzaría de modo lineal y progresivo a través de una permanente acumulación de conocimiento y subsanamiento del error. A través de todos ellos puede reseguirse todo un conjunto de conceptos que inscriben en esa tradicional continuidad del relato positivista, cortes y quiebras epistemológicos. En su introducción a los *Études Galiléennes*, Koyré califica de una verdadera “mutación” la revolución científica del siglo XVII, indicando en una nota al pie<sup>338</sup> que toma esa noción del uso que Bachelard le había dado en *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934) y *La formation de l'esprit scientifique* (1938). Término que, a su vez, establece filiación con la noción de “fractura” de Cavallès. Más adelante, el propio Bachelard modificará ese término sustituyéndolo por el de “ruptura epistemológica” en *Le Rationalisme Appliqué* (1949).<sup>339</sup> Canguilhem, en su libro *La connaissance de la vie* (1955), prosigue esa filiación utilizando el término de “discontinuidad”. Por tanto, es de Canguilhem de quien Foucault toma ese concepto que tantas veces le fue posteriormente señalado – y criticado- en *Las palabras y las cosas*.

Como ya habíamos señalado, Canguilhem había sido uno de los miembros del tribunal de tesis doctoral de Foucault. Sin embargo, más allá de eso, constituiría no solo un permanentemente interlocutor de sus investigaciones (al terminar *Las palabras y las cosas*, le enviaría el manuscrito) sino también un pensamiento cómplice. Ya en *El nacimiento de la clínica*, *La connaissance de la vie* (1955) figuraba entre sus referencias. En 1964, en el marco de la investigación que dará lugar a *Las palabras y las cosas*, leerá también *La formación du concept de réflexe* (1955). De hecho, en su conferencia inaugural en el *Collège de France*, en diciembre de 1970, se referirá a él en estos términos:

[...] a él le debo haber comprendido que la historia de la ciencia no está prendida forzosamente en la alternativa: crónica de los descubrimientos, o descripciones de las ideas y opiniones que bordean la ciencia por el lado de su génesis indecisa o por el lado de sus caídas exteriores; sino que se podía, se debía, hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.<sup>340</sup>

Por tanto, la noción de discontinuidad empleada en *Las palabras y las cosas* no es, en absoluto, genuina. En relación a la crítica -devenida un lugar común- de que las discontinuidades dejan sin explicar cómo se producen esas transformaciones epistemológicas, es necesario señalar varias cosas. En primer lugar que, pese a que una y otra vez se le va a pedir cuentas a Foucault por el uso de ese concepto, este va a ser muy pronto resituado en su utillaje conceptual en el marco de una “analítica de las transformaciones”, abandonando por completo el término. En segundo lugar, tal como Foucault presenta su estudio en la introducción de la misma, esta

---

<sup>337</sup> DE1.6, 199.

<sup>338</sup> Alexandre Koyré, *Estudios Galileanos*. (Madrid: Siglo XXI, 1980), 1.

<sup>339</sup> Véase Pierre Macherey. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2011) y Francisco Vázquez, “La teoría de la historia de las ciencias de G. Canguilhem” (Tesis, Universidad de Sevilla, 1984).

<sup>340</sup> OD, 58.

se vincula deliberadamente a sus dos trabajos anteriores, *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*. Por tanto, es necesario leer esos libros como una suerte de trilogía, no en un sentido secuencial, en tanto no son fruto de una investigación fragmentada en tres partes, sino de una investigación que no deja de desplegarse sobre sí misma, problematizando sus propios presupuestos para explorar nuevas hipótesis. Por último, Foucault nunca va a abandonar la interrogación sobre cómo y por qué se han producido esas transformaciones fundamentales en nuestro espacio de saber. Como veremos, a medida que sus investigaciones abren nuevas vías de exploración reelaborará retrospectivamente las hipótesis sobre las que se había apoyado. Foucault reelaborará esos análisis en base a la hipótesis de que es posible aprehender las mutaciones a partir de todo un conjunto de prácticas cuya gestación es necesario acompañar, sin embargo, en el seno de otras dimensiones sociales. El estudio de lo que denominará como “matrices de saber-poder” enmarca, en los primeros años de docencia en el *Collège de France*, una serie de investigaciones destinadas a dar respuesta a esas mutaciones y que será calificada como una *genealogía del conocimiento*. Sin embargo, si bien esa interrogación sobre las transformaciones del saber correrá en paralelo a las investigaciones sobre el poder, los distintos cambios de hipótesis en las segundas obligarán a releer una y otra vez las posibles respuestas a las primeras. De hecho, no será hasta los cursos en torno a la gubernamentalidad (*Seguridad, territorio, población* y *El nacimiento de la biopolítica*) donde Foucault encuentre una respuesta satisfactoria a esa cuestión.

### III

*Las palabras y las cosas* despliega un recorrido histórico análogo al de *Historia de la locura*. Se inicia, como en aquel, en los albores del Renacimiento para llegar a la modernidad. Una cronología cuyo objetivo es efectuar una “arqueología de las ciencias humanas” y, a través de ella, una arqueología de nuestro espacio de saber. Sin embargo, *Las palabras y las cosas* constituye, aparentemente, una suerte de desplazamiento lateral en el trabajo de Foucault. Si, hasta entonces, el marco de análisis que había movido su trabajo era efectuar esa suerte de contrahistoria a partir de la historia de lo Otro, *Las palabras y las cosas* modifica tanto el punto de mira como la estrategia de despliegue. En *Historia de la locura* se trataba de dar cuenta de cómo el lenguaje “Otro” de la locura había sido doblemente excluido, primero por el racionalismo del siglo XVII y después por el positivismo del siglo XIX. En *El nacimiento de la clínica* esa interrogación se efectuaba desde la muerte como el espacio de lo “Otro” reintegrado en ese positivismo médico. El hombre como figura positiva quedaba caracterizado, en esos primeros trabajos, en el cruce de esas dos series. Tal era la aproximación, en *Historia de la locura*, en torno a la constitución del “círculo antropológico”.

La cuestión del signo había introducido, sin embargo, una nueva variable que, en su exploración, había llevado a toda una reorganización de esas hipótesis situadas en un espacio de comprensión mucho más amplio y complejo. En *Las palabras y las cosas*, Foucault trama la emergencia del hombre como figura de saber en el seno de una multiplicidad de transformaciones históricas del modo de ser de los signos, el lenguaje y el saber. Sin embargo, esa horizontalidad no debe despistarnos, es necesario atender también a la verticalidad que traza la aproximación arqueológica. Por un lado, porque el libro se presenta en relación a los dos libros anteriores como dando cuenta del mismo recorrido al otro lado del espejo. Tal

como exponía en su introducción, se trataría de acompañar, en este caso la historia de lo Mismo:

[...] la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo —de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.<sup>341</sup>

Por tanto, a ese recorrido horizontal hay que contraponerle la verticalidad desplegada en los libros anteriores. Pero no solo eso, como veremos, el libro articula internamente todo un conjunto de movimientos. De nuevo, es necesario atender al modo en que funciona el método arqueológico, a saber, interrogando las condiciones de posibilidad de una determinada conformación histórica. Ese espacio de cruce, ahora más comprensivo, permite atender a la emergencia del hombre como una figura de saber que se constituye en el espacio epistemológico del que emergerán las ciencias humanas, un espacio, como veremos, dibujado en la intersección de otras tres ciencias: la economía, la biología y la filología. En *Las palabras y las cosas*, en términos teóricos, el esquema será el mismo, dar cuenta de cómo el hombre se constituye como figura del saber positivo, en cruce de la biología, la economía y la filología (vida, trabajo, lenguaje) a partir de la reconducción de lo Otro (la muerte, el deseo, el lenguaje) al orden de lo Mismo. La apuesta filosófica estaría en la posibilidad de afirmar trágicamente esas experiencias de forma que no sean reconducidas a ningún orden de representación, de modo que puedan ser afirmadas como tales. De ahí la posibilidad de explorar la literatura como un espacio de experiencia trágica donde una *ontología de la finitud* es constantemente efectuada.

En verano de 1962 la revista *Tel Quel* publicaría las “Conferencias sobre el no-saber”, de Bataille, quien moría en julio de ese mismo año. Unas conferencias impartidas en el *Collège Philosophique* entre 1951 y 1953 en que Bataille trataba de comunicar, decía, la experiencia del no-saber, esa suerte de límite donde, más allá del conocimiento, emerge, al salir de ellos, la relación entre la ley y el saber:

Alcanzado el instante de la reflexión moribunda, asistiendo a la caída de la noche a la muerte que nos vence, ¿cómo mantendríamos este principio: que había algo que saber que no supimos? Si no me hubiera rebelado contra la ley, habría continuado sabiendo- lo que no sé. Tampoco sé si ya nada había que saber, pero ¿cómo la risa rebelde que me invade no llegaría hasta ese punto de la rebelión en el que ya no subsiste una adhesión que vuelva a conducirme al mundo de la ley y del saber? Sólo si es para alegrarme de la ley y del saber cuándo salgo de ellos.<sup>342</sup>

De la mano de Bataille, se trata, en *Las palabras y las cosas*, de dar cuenta de los límites de nuestro saber en vistas a la apertura de espacios de transgresión del mismo. Tal es así que, hacia el final de del libro, la voz de Foucault se inscribe en la escritura en primera persona, para dar cuenta del no-saber alcanzado:

Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré

---

<sup>341</sup> PC, 9.

<sup>342</sup> Georges Bataille, *La oscuridad no miente: Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*, trad. Ignacio Díaz de la Serna (Madrid: Taurus, 2002), 80.

responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué, como todo el mundo, puedo planteármelas —y no puedo dejar de planteármelas ahora.<sup>343</sup>

Así, la tesis de Foucault parece ser ¿es posible hacer una experiencia histórica de los límites de nuestro saber? ¿Es posible hacer emerger la ley que lo sostiene, ese criterio de orden en base al cual las cosas son dispuestas de un cierto modo? Si hasta entonces había interrogado el saber desde la perspectiva de ese lado Otro de la locura y la muerte y la locura, el paso al límite, desde esa perspectiva de horizontalidad, sería explorar la posibilidad de interrogar el espacio del saber mismo, alcanzando su propio límite constitutivo. La risa de Borges con la que inicia el libro puede ser leída, desde ahí, como la risa que emerge de la experiencia de pasar del otro lado del orden de las cosas. La experiencia del “espacio en blanco”, es también, la risa batailleana que emerge en la experiencia del no-saber

De ese modo, leídos conjuntamente, podemos ver cómo, de hecho, *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* constituyen una suerte de *trilogía trágica*, en tanto que el punto de apoyo será esa aproximación a la vez histórica y ontológica del Ser y la diferencia, del límite y la transgresión. Desde esa perspectiva, podemos trazar perfectamente un hilo común a las tres, a saber, el de mostrar cómo un determinado orden de lo Mismo se configura como orden positivo a partir de la limitación y exclusión de lo Otro. Así, cuando Hyppolite dijo de *Las palabras y las cosas* que era un libro trágico, Foucault le confiaría a Daniel Defert: “Il est le seul à l’avoir vu”<sup>344</sup>.

## PROBLEMATIZACIONES II

Las investigaciones que giran en torno a *Las palabras y las cosas*<sup>345</sup> nos devuelven el carácter múltiple e híbrido de su arquitectura en tanto que en él Foucault conjuga varias transformaciones tratando de mostrar cómo se articulan históricamente. Así, si efectuamos la tarea de descomponer esa aparente unidad-libro en la pluralidad de series que lo constituyen trazaríamos, cuanto menos, cinco series distintas. En primer lugar, el libro estaría atravesado por una *historia de los signos* en nuestra cultura, dando cuenta de sus transformaciones entre el siglo XVI y el siglo XX. En segundo lugar, se recorre también una *historia del lenguaje* de modo autónomo a esa historia del signo que desemboca en el diagnóstico de una suerte de *nacimiento de la literatura* que Foucault elabora, sobre todo, en el marco de todo un conjunto de cursos y conferencias efectuados en paralelo a la redacción del libro. En tercer lugar, la investigación en torno a la *emergencia de las ciencias humanas* dando cuenta, por un lado, del posicionamiento que ocupan en el seno de un espacio trazado por la *historia de otras ciencias empíricas* (la biología, la filología y la economía) y, por otro, de las tensiones teóricas que, desgarrando su espacio epistemológico desde dentro, efectúan aquellos saberes que Foucault denominará como contra-ciencias (etnología, el psicoanálisis y la lingüística). En cuarto lugar, la serie marcada por la problemática de la *infinitud y la finitud* donde podría decirse que tratan de pensarse conjuntamente el diagnóstico de Koyré en torno a ese paso

---

<sup>343</sup> PC, 299.

<sup>344</sup> Daniel Defert “Chronologie”, DE1, 37.

<sup>345</sup> Para un análisis exhaustivo del libro véase Philippe Sabot. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

del mundo finito al universo infinito y la problemática de la finitud kantiana que Foucault había atendido ya en su tesis complementaria y que tomaba, como veíamos, de Hyppolite. Por último, el modo en que, cruzando todas las series anteriores, puede darse cuenta de esos distintos órdenes de saber que Foucault caracterizará como *epistemes* y cómo ciertos signos en nuestro espacio de saber indican una nueva mutación del mismo.

Los recorridos descritos en el libro basculan, como veremos, en torno a todo un conjunto de signos que anuncian, en presente, una mutación del espacio epistemológico contemporáneo: un suerte de retorno de técnicas de exégesis vinculadas en nuestra cultura a la hermenéutica del texto, y de las técnicas de formalización vinculadas en nuestra cultura al pensamiento clásico. Por tanto, solo retrospectivamente puede recomponerse por qué el inicio del libro se coloca en los albores del Renacimiento, solo así reconoceremos el vínculo arqueológico entre esas técnicas de pensamiento y las técnicas desplegadas por la hermenéutica contemporánea, del mismo modo que reconoceremos el vínculo arqueológico entre la formalización del lenguaje clásica y el pensamiento analítico contemporáneo. El tercer elemento que se toma como signo de mutación epistemológica es la emergencia de una nueva configuración en el espacio del lenguaje bajo la forma de la literatura contemporánea. El último elemento considerado será la mutación de todo un conjunto de conceptos que parecen circular en el seno de las ciencias humanas de modo transversal. Si en las ciencias humanas de entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX podíamos encontrar funcionando en muchas de ellas conceptos como el de “función”, “conflicto” o “significación”, en las configuraciones más contemporáneas parece observarse un desplazamiento hacia conceptos como los de “norma”, “regla” o “sistema”. La arqueología permite, así, efectuar un diagnóstico del presente que señala la desestructuración del orden de saber que habría configurado el espacio de emergencia de las ciencias humanas.

## I

El acompañamiento simultáneo de una historia del signo y del lenguaje a lo largo de casi cinco siglos permite dar cuenta del modo en que esas dos series configuran dos historias a la vez autónomas y entrelazadas. Si acompañamos, en primer lugar, la serie que atendería a los modos de organización del *signo* podemos dar cuenta de cómo en torno al siglo XVII se produce una escansión que organiza una mutación fundamental: el paso de una *organización ternaria* - donde la relación entre significante y significado remitía a una tercera variable que era la coyuntura que mediaba entre ambos- a una *organización binaria*, cuya enunciación emblemática sera formulada en la gramática de Port-Royal:

A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario ya que se reconocía en él el significante, el significado y la coyuntura. A partir del siglo XVII, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado.<sup>346</sup>

---

<sup>346</sup> PC, 49.

El mundo, como instancia mediadora entre significante y significado, desaparecerá y la relación entre uno y otro se ubicará en el espacio de la representación que caracterizará el pensamiento clásico. Hasta ese momento, el mundo constituía, pues un espacio en el seno del cual “las palabras y las cosas” se co-pertenecían, en las palabras se inscribían las marcas de las cosas y en las cosas, las de las palabras, de ahí que el conocimiento consistiese en “hacer hablar” al mundo trazando relaciones de similitud. Foucault analizará la *episteme* del Renacimiento como un primer repliegue de esas relaciones sobre sí mismas a través de a particular organización entre signo y significado a partir de los distintos modos de efectuarla (*convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpatia*). Su objetivo será dar cuenta de cómo en el renacimiento se encuentran enredadas una hermenéutica y una semiología que, sin embargo, se desplegarán en el pensamiento contemporáneo:

Llamamos hermenéutica, al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que nos hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología a la hermenéutica en la forma de la similitud.<sup>347</sup>

En el siglo XVII, podríamos decir que el lenguaje se “separa” del mundo para fusionarse, en el marco de la representación, con el propio pensamiento. Esa relación de transparencia y co-pertenencia de lenguaje y pensamiento caracterizarán lo que Foucault denominará como *episteme clásica*:

Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan.<sup>348</sup>

Así pues, considerando que signo, pensamiento y lenguaje configuran tres series con una historia entrelazada aunque relativamente autónoma, el clasicismo constituiría el período en que esos tres elementos configuran un espacio unitario. La relación binaria del signo que ha dejado fuera el mundo como elemento mediador se instala en la transparencia de las relaciones entre lenguaje y pensamiento configurando la representación como un orden de saber. El orden sustituirá a la interpretación como modo de relación, conocer será posible a condición de representar de manera clara y ordenada las distintas relaciones de las cosas entre sí. La *mathesis* clásica, modo de ser del pensamiento del siglo XVII, constituirá tanto la matematización de todos los órdenes de la ciencia como la posibilidad de un Orden de las clasificaciones y las diferencias.

Trazando el arco que permitirá dar cuenta de las mutaciones de las relaciones entre signo y lenguaje entre finales del siglo XVI y finales del siglo XVIII, Foucault situará a uno y otro extremo dos figuras que ilustran los “equivocos” que emergen en esos momentos transicionales. Por un lado, Don Quijote, tratando de interpretar el mundo a partir de unas

---

<sup>347</sup> PC, 38.

<sup>348</sup> PC, 302.

lógicas de la similitud que ya no funcionan y que, en el espacio de la representación, tan solo se perciben como delirio:

El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones del mundo y del lenguaje como se lo hacía en el siglo XVI, descifrando por el solo juego de la semejanza castillos en las posadas y damas en las mozas del campo, se aprisionó, sin saberlo, en el modo de la representación pura; pero dado que esta representación no tenía más ley que la similitud, no podía dejar de aparecer bajo la forma irrisoria del delirio.<sup>349</sup>

Por otro lado, Brisset quien, deslindando su teoría del lenguaje del espacio de la representación trataba de dar cuenta de una lógica en el seno del lenguaje mismo que anudase entre sí las cadenas de significantes trazando así conexiones entre el croar de las ranas y el lenguaje humano:

Él, Brisset, está encaramado en un punto extremo del delirio lingüístico, allí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo; donde cada palabra es analizada en elementos fonéticos cada uno de los cuales equivale a una palabra; ésta a su vez no es más que una frase contraída; de palabra en palabra, las ondas del discurso se escalonan hasta la ciénaga primera, hasta los grandes elementos simples del lenguaje y del mundo: el agua, la mar, la madre, el sexo.<sup>350</sup>

Y de nuevo, a mediados del siglo XVIII, una nueva mutación fundamental en esas relaciones quebrará ese espacio unitario separando lenguaje y pensamiento y generando, por primera vez en la historia, un espacio epistemológico donde el lenguaje se configura como un espacio autónomo, no subsumido ni al mundo ni al pensamiento. Una autonomía que, sin embargo, va a desgarrar el ser del lenguaje: “al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna”<sup>351</sup>. El quiebro de ese espacio de representación escindirá el espacio de saber en disciplinas *analíticas*, ciencias formales puras que dependen de la lógica y las matemáticas, y disciplinas *sintéticas*, las ciencias empíricas. Esta partición generará también toda una serie de movimientos de respuesta. Por un lado, el intento de construir, de algún modo, un campo epistemológico unitario: la clasificación de los dominios de saber a partir de las matemáticas, la reflexión sobre los métodos empíricos y sus fundamentos, la tentativa de formalizar y matematizar la economía, la biología y la lingüística. Por otro lado, la afirmación de la imposibilidad de ese intento aduciendo como argumentos lo irreductible de esas dimensiones.

Al separarse del espacio de la representación el lenguaje recuperaría, por un lado, aquella materialidad de la que habría gozado en la antigüedad con una salvedad, en tanto que “las palabras y las cosas” permanecen separadas esa materialidad ya no se inscribirá del lado del mundo sino del lenguaje mismo, de la actividad incesable del habla:

[...] el lenguaje no es un instrumento o un producto —un ergon, como decía Humboldt, sino una actividad incesante —una energeia. Lo que habla en una lengua y no cesa de hablar en un murmullo que no se entiende pero del cual proviene, sin embargo, todo el fulgor, es el pueblo.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> PC, 208.

<sup>350</sup> PC, 49.

<sup>351</sup> PC, 296.

<sup>352</sup> PC, 284.



El siglo XIX explorará, en esa sonoridad del lenguaje, los dialectos y las variantes lingüísticas constituyendo así, a través de la filología, al lenguaje en un *objeto* de saber. Sin embargo, la entrada del lenguaje en el campo del saber tendría como efecto todo un conjunto de estrategias que compensarían esa suerte de nivelación que constituye restringir el lenguaje a un objeto de conocimiento. Por un lado, el lenguaje será reivindicado como una *técnica de formalización* del pensamiento, tal será el ejercicio de la filosofía analítica. Por otro, el lenguaje será reivindicado como una *técnica de exégesis*, como un modo de “inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse”<sup>353</sup>. Así, reactivación de la exégesis cuya larga historia en nuestra cultura había quedado parcialmente suspendida durante el clasicismo, de mano de la hermenéutica. El último de los ámbitos analizados por Foucault en el seno de las mutaciones que el quiebro del espacio de la representación inscribe en el modo de ser del lenguaje será el *nacimiento de la literatura* considerada como la emergencia de una suerte de relación autónoma consigo misma. Esos tres desplazamientos efectuarán la borradura del pensamiento clásico:

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico.<sup>354</sup>

Así pues, la mutación epistemológica acontecida a finales del siglo XVIII configura, acompañando la serie del lenguaje, un espacio de multiplicidad del lenguaje que, como veremos, delineaba un espacio epistemológico que no necesita de la figura del hombre. Del mismo modo que antes del siglo XVIII el hombre no construía una figura positiva de saber, su constitución, en el seno de esa apertura fundamental acontecida a finales de ese siglo se efectuará a partir de unas relaciones altamente inestables que, al desanudarse, permitirán diagnosticar su desaparición.

## II

Las transformaciones que permiten dar cuenta de la emergencia de la figura del hombre deben ser analizadas a partir de la configuración de las tres ciencias empíricas de las que las ciencias humanas tomarán sus conceptos y métodos: la biología, la filología y la economía. Y en el momento en que, dando un paso atrás, nos aproximamos al modo en que, en el siglo XVII eran analizadas la vida, el trabajo o el lenguaje, nos damos cuenta de que ninguna de estas figuras, al igual que el hombre, existía:

Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura

---

<sup>353</sup> PC, 291.

<sup>354</sup> PC, 295.

muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años [...]<sup>355</sup>

El pensamiento clásico analizaba más bien las riquezas, la historia natural y la gramática general a partir de la construcción de taxonomías que permitiesen ordenar sus elementos. El acompañamiento de Foucault en el modo en que se constituirán esas ciencias empíricas señala dos momentos clave en esa mutación: uno que iría de 1775 a 1800 y un segundo período entre 1800 y 1825. En el primer periodo, el modo de ser fundamental de las positividades no cambia: las riquezas, las palabras y los seres, siguen siendo *representaciones*. Lo que va a modificarse es el modo en que se configuran esas positividades en el interior de cada ámbito. Se establece una suerte de juego de comparaciones internas entre sus propios elementos representativos en que se situarán en un doble papel de *designación* y de *articulación*. El cuadro sobre el que se organizan los saberes deja de sostenerse, a partir de ese desplazamiento, por el mero orden de las representaciones: en el *análisis de las riquezas* se introduce en los análisis un elemento irreducible a esas representaciones, el *trabajo*; en la *historia natural* se introduce un elemento que obliga a pensar en el modo en que los seres establecen ciertas relaciones interiores, la *organización*; y en la *gramática general* aparece un elemento que dará cuenta de cómo una lengua se modifica a sí misma, la *flexión*. Estos desplazamientos erosionarán definitivamente ese cuadro de orden de las representaciones clásicas cuando, en los últimos años del XVIII, emerja “dos formas nuevas del pensamiento”<sup>356</sup>. La primera, cuestionará por el lado del *sujeto*, “las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posible en general”.<sup>357</sup> Interrogación que atenderá a cuáles van a ser entonces las condiciones formales de la experiencia, el campo trascendental en que es posible que se den las representaciones. La segunda, cuestionará, por el lado del *objeto* de esa representación, las condiciones de posibilidad del objeto que hacen emerger “el poder del trabajo” como condición del valor de las cosas, “la fuerza de la vida” como condición de la organización de los seres vivos y “el poder de hablar” en la condición de la estructura y afinidad entre las lenguas<sup>358</sup>.

Aparecen, a partir de aquí, distintas *metafísicas* que, por el lado del objeto, van a intentar ofrecer un nuevo fundamento a ese espacio de representación en quiebro: la Palabra de Dios, la Voluntad, la Vida. Aparece también un *positivismo* que da cuenta de esos objetos en tanto que fenómenos renunciando a establecer su fundamento objetivo. Solo a partir de la *crítica* o más bien, dirá Foucault, “a partir de este desplazamiento del ser en relación con la representación cuyo primer testimonio filosófico es el kantismo”<sup>359</sup>, se entienden esas dos posiciones posibles: o bien se intenta proporcionar una fundamentación objetiva de ese objeto que dé cuenta de esa representación o bien se parte de un fondo incognoscible apostando por el conocimiento de los fenómenos como tales en tanto que positividades.

La segunda fase de esa transformación, producida entre 1800 y 1825, marcará el momento en que a esos desplazamientos cobren estatuto de un *nuevo modo de saber*. Una mutación que, insiste Foucault, no puede atribuirse ni a ningún descubrimiento, ni a ningún

---

<sup>355</sup> PC, 300.

<sup>356</sup> PC, 239.

<sup>357</sup> PC, 239.

<sup>358</sup> PC, 239.

<sup>359</sup> PC, 240.

método nuevo, ni a ninguna afinación de los conceptos. Cuando se trate analizar el *valor* de las cosas ya no se pensará en ordenar y categorizar ese valor en función de deseos y necesidades, sino que se concebirá un espacio general de producción de esos objetos dentro del cual éste será atribuido. Cuando se trate de atender a los *seres* ya no se los ordenará y se los clasificará en un gran orden general, sino que se estudiará su organización interna, su funcionamiento, se interrogarán las funciones de sus elementos. Cuando se trate de estudiar las *lenguas* ya no se intentará estructurarlas según sus elementos sino que se analizarán sus mecanismos de transformación y las relaciones que establecen con otras lenguas. Como vemos, *saber* es ya otra cosa. Y esas transformaciones son las que permiten dar cuenta del paso entre el modo que se pensaba el *análisis de las riquezas* al modo en que va a razonar la *economía*; del modo en que se pensaba la *historia natural* al modo en que va a razonar la *biología*; del modo en que se pensaba la *gramática general*, al modo en que va a razonar la *filología*. Ricardo, Cuvier y Bopp pondrán nombre, respectivamente, a esos tres desplazamientos. Ahora bien, en el seno de las ciencias empíricas - la biología, la economía, la filología- el hombre no aparece sino como una figura secundaria. En el marco de la evolución de las especies puede que el hombre no sea ningún punto de llegada y la evolución continúe a través suyo; en el seno de las relaciones de producción su historia nos muestra que sus condiciones cambiantes no garantizan al hombre un lugar en el trabajo; del mismo modo, en el ámbito de los lenguajes simbólicos quizás el lenguaje humano no es más que uno de otros posibles. No son pues el lenguaje, los modos de producción o la evolución de las especies lo que determina el espacio del hombre.

Quando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce [...].<sup>360</sup>

El hombre aparece en esa posición ambigua de sujeto y objeto que, sin embargo, será duplicado en el momento en que funcione al mismo tiempo como una figura positiva del saber y como condición de posibilidad epistemológica. Las ciencias humanas, situándose en una relación de duplicación respecto a las ciencias empíricas efectuarán sendos pliegues sobre las mismas. En ese movimiento de pliegue, las ciencias humanas habrían tomado de las ciencias empíricas sus correlatos trascendentales: las *funciones y normas* de la biología se trasladan a la psicología, los *conflictos y reglas* de la economía se desplazan a la sociología, y las nociones de *sistema y significado* pasan al estudio de las literaturas y las mitologías.

Foucault señala cómo, si atendemos al modo en que esas apropiaciones se han efectuadas podemos ver cómo, en el seno de las ciencias humanas, se habría producido una oscilación entre cada uno de estos pares. En un primer momento, los análisis recaen sobre las *funciones* psicológicas (Comte), sobre los *conflictos* sociales (Marx) y sobre los *significados* (Freud). Las funciones psicológicas son las que establecen lo normal y lo anormal; los conflictos son aquello que no puede ser reglado ni regulado; los significados los que organizan el sistema de sentido o sinsentido. En un segundo momento, y en ese gesto oscilatorio hacia el otro polo de esos pares, podríamos ver cómo los tres órdenes van a verse

---

<sup>360</sup> PC, 303.

desplazados justo en su polo inverso: hacia el lado de la *norma* (Goldstein), hacia el lado de la *regla* (Mauss) y hacia el lado del *sistema* (Dumézil).

En ese movimiento, todas las ciencias humanas van a apuntar, al bascular de la tríada función- conflicto-significado a la triada norma-regla-sistema, hacia un espacio que borra cada vez más la centralidad del hombre. Así, las ciencias humanas no han dejado de mostrar, contra su voluntad, que el hombre no puede ser analizado como una figura ya dada sino como el efecto de unas determinadas relaciones, es decir, no dejan de constatar lo que para Foucault había sido la lección dada por Kant: lo empírico no puede ser pensado en su mismo nivel.

Así, los vínculos arqueológicos entre las *ciencias humanas* (psicología, sociología, análisis de la literatura y los mitos) y lo que Foucault denomina como *contraciencias humanas* (psicoanálisis, etnografía, lingüística) se ponen al descubierto en tanto que éstas apuntan al espacio de lo *impensado* que se dibujaba ya, a finales del siglo XVIII, en el quiebro de la representación clásica. Allí donde las ciencias humanas se sitúan en el orden positivo de lo representable, las *contraciencias* se sitúan en aquello que configuran las condiciones de posibilidad de la representación. Si del lado de las ciencias humanas, las positividades se constituían del lado del *trabajo, la vida y el lenguaje*, del lado de las *contraciencias*, son el *deseo, la muerte y el lenguaje*- constituido como Ley- lo que ordenará ese espacio de lo impensado, del inconsciente. Son éstas las que organizan el espacio de finitud, las *limitaciones concretas en la existencia* con que se definen las *positividades empíricas*: la forma finita del cuerpo, limitada por su *espacialidad*, las formas finitas de valor que señalan el *hueco del deseo* y los discursos finitos en el tiempo que son efecto de un *tiempo del lenguaje*. Es el *cuerpo* lo que acontece de forma concreta como *modo de ser de la vida*, es el *deseo* aquello sobre lo cual nos vinculamos al *modo de ser de la producción* y es esa *habla* continua y anónima la que nos inserta en el *modo de ser del lenguaje*. Esos tres espacios: el cuerpo, el deseo y el lenguaje inscriben las condiciones de posibilidad de esa forma de finitud concreta que es el hombre.

El análisis arqueológico nos muestra, pues, cómo la emergencia de esa figura positiva del hombre es contemporánea de la emergencia de un espacio de lo impensado. Y, para Foucault, ésa ha sido la condición de posibilidad de que podamos delimitar al hombre como una figura unitaria. No ha sido el efecto de un conocimiento positivo sobre el hombre lo que nos ha llevado a dar cuenta de la existencia del inconsciente, señala Foucault, sino al revés, el hombre solo ha podido dibujarse a sí mismo en la medida en que ha salido de esos márgenes del *cogito*, en la medida en que ha reencontrado *lo Otro*, lo impensado. Por tanto, el nacimiento de las *ciencias humanas* va de la mano de las *contraciencias*. Unas y otras se constituyen mutuamente en ese espacio abierto por el quiebro de la representación que inaugura la *episteme* moderna:

Y en esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y sus normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> PC, 363.

Del lado de las ciencias humanas, el pensamiento de la finitud entra en el juego dialéctico de lo Mismo y de lo Otro, del lado de las *contraciencias*, la finitud es pensada sin efectuar sobre lo empírico el doble trascendental que generan las ciencias positivas, se sitúan pues como el *a priori* histórico de las ciencias humanas, en tanto que se sitúan en lo impensado: “[...] se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia”<sup>362</sup>.

Así como las ciencias humanas se mueven en el espacio de la representación, el *psicoanálisis* las desborda al tomar la muerte, el deseo y el lenguaje como espacios de emergencia de las representaciones: la muerte como aquello que caracteriza el modo de ser del hombre como finitud, el deseo como lo impensado del pensamiento, el lenguaje como esa palabra que es Ley y a la vez el retorno al origen del acto psicoanalítico. Consigue salir de esa oscilación entre función- conflicto-significado y norma-regla-sistema afirmándose como el espacio de emergencia de un lenguaje de la locura como un *sistema* al que se ha despojado de *significado*, como un deseo cuya *regla* propia ha subsumido cualquier *conflicto*, como una muerte que ha tomado las *funciones* psíquicas dándose a sí misma como *norma*. Foucault pone en juego de nuevo la vieja hipótesis que ya había manifestado en sus primeros textos: el espacio delimitado por el psicoanálisis es la condición de posibilidad de la psicología positiva.

Es muy cierto que nunca ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley pueden encontrarse en el interior del saber que recorre en su positividad el dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.<sup>363</sup>

Y sin embargo, eso que hace posible el saber del hombre solo puede desplegarse, como había mostrado en *Historia de la locura*, en el interior de una práctica en que “no es sólo el conocimiento que se tiene del hombre lo que está comprometido, sino el hombre mismo — el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley”<sup>364</sup>. Una práctica en que “escucha el lenguaje del otro, liberando así su deseo del objeto que ha perdido (haciéndole entender que lo ha perdido) y liberándolo de la vecindad siempre repetida de la muerte (haciéndole entender que un día morirá). Por ello, nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología”<sup>365</sup>. La locura hace emerger ese *hueco*, la finitud de la cual somos efecto. Esa locura muestra “bajo la forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada, las formas de la finitud”<sup>366</sup>.

La *etnología*, por su lado, a diferencia del psicoanálisis se sitúa en un nivel transversal. No se trata de hacer emerger las condiciones de posibilidad del hombre dentro de nuestra cultura, sino del hombre en general. Y del mismo modo que el psicoanálisis, se sirve de esa relación con lo *Otro* para hacer emerger aquello que, desde el Deseo, la Ley y la Muerte, emergen como representaciones. Se dibujan así “las figuras concretas de la finitud” en relación a otras culturas, lo que permite hacer emerger aquello que en nuestra cultura se configura como formas de vida, como necesidades, como significaciones, es decir “los

---

<sup>362</sup> PC, 367.

<sup>363</sup> PC, 364.

<sup>364</sup> PC, 365.

<sup>365</sup> PC, 365.

<sup>366</sup> PC, 364.

contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización”<sup>367</sup>. Y sin embargo, las condiciones de posibilidad de ese gesto mismo residen, en el nivel arqueológico, en aquello que la ha hecho posible: el hecho que la cultura occidental haya entrado en contacto con otras culturas.

En una relación perpendicular, allí donde el *psicoanálisis* señala las condiciones de posibilidad de emergencia de las representaciones de un individuo en el marco de las significaciones de una cultura dada, la *etnografía* apunta a las condiciones de emergencia de esas significaciones culturales. Esas *contraciencias* delimitan, pues, el espacio a partir del cual las ciencias humanas han podido emerger, aquel que apunta directamente a las condiciones de emergencia de las significaciones de una cultura (señalando el límite de lo que es esa cultura respecto a *otro*) y, en el marco de esas significaciones hace emerger las significaciones que un individuo toma para sí mismo (señalando el límite de ese individuo en esas condiciones de emergencia respecto a *otro*). Por tanto, es esa relación con lo *Otro* lo que hace posible emerger los límites, los contornos, de la propia cultura y de la propia subjetividad. Y he aquí donde se dibujan dos modos posibles de situarse respecto a ese medio histórico desde el espacio del pensamiento moderno. Del mismo modo que respecto al saber del hombre las ciencias humanas se pliegan sobre una positividad afirmada y las *contraciencias* permanecen en el nivel de definir las condiciones de emergencia de esas positividades, así la relación con la *historia* se puede dibujar a ambos lados como *historicismo* o como *analítica de la finitud*.

El *historicismo* señalará que, en tanto que el sujeto de conocimiento es ya un sujeto histórico, cualquier conocimiento sobre el hombre está limitado. Por tanto, el relativismo histórico es algo de lo que no podemos escapar: siempre estamos *ya* irremediamente situados en una perspectiva histórica concreta. Desde el historicismo, es necesario abandonar cualquier aviso de universalidad. La *analítica de la finitud*, por su lado, recusa al historicismo que esa perspectiva tan solo lee de manera sesgada aquello que forma parte intrínseca del pensamiento moderno, preguntar por fundamento de esa positividad, por sus condiciones de posibilidad:

[...] allí donde el historicismo buscó la posibilidad y la justificación de las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser era dado de antemano por la vida o las formas sociales o las significaciones del lenguaje, la analítica de la finitud quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positividades en su modo concreto de ser.<sup>368</sup>

Desde la perspectiva de las *contraciencias*, es esa relación con lo *Otro* lo que posibilita establecer una relación con lo impensado del propio pensamiento y hacer emerger los límites de la propia representación, “los límites por los que se define y se encierra en su propia coherencia”<sup>369</sup>. Esa relación con la *historia* evita las circularidades de un historicismo que, al igual que las *ciencias humanas*, intenta pensarse a sí mismo a la vez como fenómeno histórico positivo y como efecto de unas condiciones históricas que determinan esa positividad. Desde esa perspectiva histórica situada la *historia* misma emerge dentro de los límites de cada cultura en distintas formas posibles. No en todas las culturas, por supuesto, pero tampoco en todos los momentos dentro de la propia historia de cada cultura, nos hemos relacionado de la

---

<sup>367</sup> PC, 367.

<sup>368</sup> PC, 362.

<sup>369</sup> PC, 366.

misma manera como el tiempo histórico. El *modo de historicidad* puede tomar entonces distintas dinámicas, de las cuales podrán darse ciertas razones, se trata de:

[...] reaprehender, desde la raíz, el modo de historicidad que puede aparecer allí y las razones por las que la historia será allí necesariamente acumulativa o circular, progresiva o sometida a oscilaciones reguladoras, capaz de ajustes espontáneos o sometida a crisis.<sup>370</sup>

Podrán emerger también las distintas funciones que la historia ha tomado en el seno de una cultura, del mismo modo que, en nuestra cultura, la historia ha jugado distintitos roles: “memoria, mito, trasmisión de la Palabra y del Ejemplo, vehículo de la transición, conciencia crítica del presente, desciframiento del destino de la humanidad, anticipación del futuro o promesa de un retorno”<sup>371</sup>.

Queda pues, por analizar, el tercer par de *ciencia-contraciencia*: el estudio de las literaturas y los mitos frente a la lingüística. También el espacio de la lingüística es considerado como el espacio que “haría aparecer, de modo discursivo, las formas-límite de las ciencias humanas”<sup>372</sup>, también interrogaría la relación que las hace posibles a partir del estudio del lenguaje. Sin embargo, la *lingüística* juega un papel más esencial dado que, como hemos visto, tanto el *psicoanálisis* como la *etnografía* pueden interrogarse en un espacio común: el de aquellas estructuras que hacen emerger las significaciones particulares que una cultura o un individuo toman para sí mismos. La *lingüística*, señala Foucault, está quizás destinada a jugar otro papel en nuestro espacio epistémico. Permite atravesar ese espacio común a las *ciencias humanas* y las *contraciencias* al situarse, desde el estudio del lenguaje, en las condiciones de emergencia de las relaciones de una cultura con sus significados así como de los individuos en relación a los significados disponibles en la cultura a la que pertenecen. Un espacio desde el cual la cuestión de la finitud emerge en su propias condiciones “ya que es a través del lenguaje y en él mismo donde el pensamiento puede pensar: de suerte que en sí mismo es una positividad que vale como fundamental”<sup>373</sup>.

El modo en que la lingüística permite recorrer por completo el campo del saber, hace que Foucault retome la pregunta por el *ser del lenguaje*, pregunta que -señala- retorna una y otra vez para ser pensada por nuestro espacio de pensamiento. En el lenguaje está la potencia de analizar el modo en que las cosas nos hablan en su propio lenguaje: “las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significativo”<sup>374</sup>. En el dominio de lo empírico, el lenguaje abre la posibilidad de una suerte de “formalización general del pensamiento y del conocimiento” similar a la que fue para el pensamiento clásico la *mathesis universalis*:

Además, por esta emergencia de la estructura (como relación invariable en un conjunto de elementos), se abre de nuevo la relación de las ciencias humanas con las matemáticas de acuerdo con una dimensión del todo nueva; ya no se trata de saber si se pueden cuantificar los resultados o si los comportamientos humanos son susceptibles de entrar en el campo de una probabilidad mensurable; la cuestión que

---

<sup>370</sup> PC, 367.

<sup>371</sup> PC, 356.

<sup>372</sup> PC, 370.

<sup>373</sup> PC, 369.

<sup>374</sup> PC, 370.

se plantea es la de saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura o, cuando menos, si en las matemáticas y en las ciencias humanas se habla de la misma estructura: cuestión que resulta central si se quieren conocer las posibilidades y los derechos, las condiciones y los límites de una formalización justificada [...].<sup>375</sup>

Sentencia que parece apuntar directamente al estructuralismo en tanto que un modo de pensamiento que haría uso del lenguaje en un juego que, para Foucault, estaba sin embargo dibujado como posibilidad en la configuración del espacio epistemológico moderno:

El problema esencial del pensamiento clásico se aloja en las relaciones entre el nombre y el orden: descubrir una nomenclatura que fuese una taxonomía o aun instaurar un sistema de signos que fuese transparente para la continuidad del ser. Lo que el pensamiento moderno va a poner fundamentalmente en duda es la relación del sentido con la forma de la verdad y la forma del ser: en el cielo de nuestra reflexión reina un discurso —discurso quizá inaccesible— que sería de un solo golpe una ontología y una semántica. El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.<sup>376</sup>

Ahora bien, en tanto que lo que el nuevo *ser del lenguaje* nos anuncia es la desaparición del hombre, el estructuralismo no podrá ser, en ningún caso, una “aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano”<sup>377</sup>. Es necesario interrogar ese pensamiento de la finitud, lo impensado y el eterno retorno del origen. A partir de todos estos análisis, Foucault podrá afirmar que el hombre no es más que una “figura entre dos modos de ser del lenguaje”<sup>378</sup>

El diagnóstico que Foucault realiza sobre las ciencias humanas se sustenta, pues, sobre una analogía. En el Clasicismo, el análisis de las riquezas, la gramática general y la historia natural no podían constituirse como ciencias porque no podían definir por sí mismas su propio ámbito de positividad. Eso solo fue posible tras el *bueco* dejado por la ruptura del espacio taxonómico homogéneo que configuraba la *episteme* clásica:

Filología, biología y economía política se constituyen no en el lugar de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas, sino allí donde estos saberes no existían, sino en el espacio que dejaban en blanco, en la profundidad del surco que separaba los grandes segmentos teóricos y que completaba el rumor del continuo ontológico.<sup>379</sup>

Y sin embargo, en ese espacio de transformación que supuso para nuestra cultura la ruptura de la representación, se escoraban, como veíamos, *dos formas nuevas de pensamiento*. La primera, por el lado del objeto, había llevado a la constitución positiva de las ciencias empíricas. La segunda, por el lado del sujeto, describía un modo de pensamiento que no puede asimilarse al desarrollado por las ciencias humanas. Describía, recordemos, la posibilidad de interrogar:

[...] las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posibles en general: pone así al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto

---

<sup>375</sup> PC, 370.

<sup>376</sup> PC, 206.

<sup>377</sup> PC, 375.

<sup>378</sup> PC, 375.

<sup>379</sup> PC, 205.



= x todas las condiciones formales de la experiencia en general; el análisis del sujeto trascendental es lo que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones.<sup>380</sup>

Del mismo modo que la biología, la economía y la filología, pudieron fundar su espacio positivo al borrarse el espacio clásico, el espacio ahora definido por el par psicología-psicoanálisis, etnografía-sociología y estudio de las literaturas y mitos-lingüística, podrá deshacerse en el momento en que el pliegue antropológico deshaga ese espacio que las abisma al reconducir, por el lado de las ciencias, lo Otro a lo Mismo. Las ciencias humanas no podrán constituirse como ciencias mientras no se despeguen de ese doble empírico- trascendental que constituye la figura del hombre. Así pues, solo en el momento en que esa positividad sea cuestionada como fundamento positivo, las ciencias humanas podrán deshacer ese nudo en torno al cual no han dejado de girar. Avanzar por ese lado comportaría, pues, abandonar ese espacio unitario del hombre que las califica. Una modificación tal requeriría un nuevo espacio de saber. ¿Cuál sería ese espacio reorganizado en que una reconfiguración tal podría tener lugar?

Foucault traza aun de modo muy tentativo algunas posibilidades. Esa reconfiguración implicaría una reconfiguración de la *Historia* como orden de saber para pasar a desdoblarla en dos niveles: por un lado una historicidad radical que actuaría como un “espacio blanco”, concebido como condición de posibilidad del orden (esa es la historicidad en que toda arqueología se coloca como punto de perspectiva). Sobre esa historicidad más radical se establecería ese segundo nivel de historicidad que enmarcaría, dentro de un momento histórico, el papel que la ordenación de la temporalidad juega para cada cultura. Por tanto, del mismo modo que, a decir de Kant, no podía confundirse el sujeto de apercepción con el “sentido interno” de la subjetividad, la historia sería, a la vez, ese espacio que es condición de posibilidad de la percepción histórica pero que reflexivamente puede darse como objeto de observación. Por tanto, la historia sería exactamente lo que de facto ya es para la biología, la filología o la economía, cada una de ellas pueden describir la historicidad inherente a su objeto de estudio sin poner en cuestión que, en un sentido más radical, esos distintos niveles y ritmos de historicidad se co- pertenecen a otro nivel. Así pues, la Historia podría jugar ese doble nivel sin confundirse, en tanto que remite a dos nociones distintas: en un nivel radical no se trata de historia sino de temporalidad en el sentido más común de espacio de sucesión irreversible de los acontecimientos. En un segundo nivel, se trataría del modo en que esos acontecimientos se entrelazan en el tiempo y, en ese enlace, conforman temporalidades propias.

Desde ese espacio de reconfiguración, la etnología podría definirse como el estudio de “los procesos inconscientes que caracterizan el sistema de una cultura dada; haría surgir así la relación de historicidad”, es decir, situándose en ese *grado cero* de la historia podrían, entonces, estudiarse las condiciones de emergencia de una cultura dada. A diferencia de la sociología, tal como se desarrolla según ese pliegue efectuado por el pensamiento moderno:

[...] no asimilaría los mecanismos y las formas de una sociedad a la presión y a la represión de fantasmas colectivos, volviendo a encontrar de este modo, pero en una escala mayor, lo que el análisis puede descubrir en el nivel de los individuos; definiría

---

<sup>380</sup> PC, 239.

como sistema de los inconscientes culturales el conjunto de estructuras formales que harían significativos los discursos míticos, darían su coherencia y su necesidad a las reglas que rigen las necesidades, fundamentarían no en la naturaleza, fuera de las puras funciones biológicas, las normas de vida.<sup>381</sup>

Y mismo gesto respecto a la relación psicoanálisis-psicología. Allí donde el psicoanálisis estudia al sujeto a partir del modo en que se representa a sí mismo desde la instancia del deseo, la muerte o la ley, se trataría de añadir a ese acercamiento el estudio de los límites de las significaciones dados por una cultura determinada en el marco de los cuales el sujeto se determina, es decir:

[...] no por la instauración de una “psicología cultural”, no por la explicación sociológica de los fenómenos manifiestos en el nivel de los individuos, sino por el descubrimiento de que también el inconsciente posee —o más bien es— una cierta estructura formal.<sup>382</sup>

Por tanto, entre el estudio de la cultura desde la perspectiva de sus límites y sus transformaciones y el estudio desde la perspectiva de los límites de la subjetividad y sus transformaciones, se traza un doble dimensión de verticalidad/ horizontalidad

[...] una que va de la elisión aparente de lo significado en la neurosis a la laguna en el sistema significante por el cual viene ésta a manifestarse; la otra que va de la analogía de los significados múltiples (en las mitologías, por ejemplo) a la unidad de una estructura cuyas transformaciones formales entregarían la diversidad de los relatos.<sup>383</sup>

En segundo lugar, la lingüística desocuparía ese lugar de ciencia *entre* las ciencias para convertirse en un espacio de comunicación posible entre los saberes en tanto que permitiría, como hemos visto, una posible formalización homóloga a la de las matemáticas en el saber empírico. Sin embargo, esa sería tan solo una de las posibilidades que dibuja el diagnóstico arqueológico. Como veremos, Foucault reserva a la *literatura* la emergencia de un modo de ser del lenguaje capaz de articularse con el espacio de finitud que se reabre al deslindarlo del pensamiento moderno.

### III

Uno de los núcleos fundamentales del diagnóstico del pensamiento moderno realizado por Foucault se despliega en el marco de la problemática de la *finitud* que, como hemos visto, Hyppolite convocaba en sus clases. Abordando la cuestión desde una perspectiva histórica, Foucault intenta dar cuenta de cómo si el pensamiento del siglo XVII puede caracterizarse, como hacía Koyré por el paso de un “mundo cerrado” a un “universo infinito”, el pensamiento moderno puede caracterizarse por el paso de ese “universo infinito” a una “analítica de la finitud”. Uno de los ejes vertebradores de *Las palabras y las cosas* será dar cuenta, pues, de cómo las relaciones entre lo infinito y lo finito se modifican entre la *episteme clásica* y la *episteme moderna*. El pensamiento de los siglos XVII y XVIII, señala Foucault, había pensado la finitud solo a partir de una relación negativa con el infinito. La finitud era, para el

---

<sup>381</sup> PC, 368.

<sup>382</sup> PC, 368.

<sup>383</sup> PC, 369.

pensamiento clásico “creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el interior del ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad o enlace de la representación con la impresión”<sup>384</sup>. El orden de las diferencias que marcaba la *taxonomía* en que se inscribían los seres comportaba, inherentemente, una ontología de lo continuo que exigía “un ser pleno, sin ruptura, desplegado en su perfección que suponen una metafísica”<sup>385</sup>. A partir del momento en que el espacio de representación se quiebra, dirá Foucault, la relación entre *metafísica* y *analítica* va a invertirse:

Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación de lo infinito y un *análisis* de los seres vivos de los deseos del hombre y de las lenguas vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje.<sup>386</sup>

Se inaugura así una “forma de ontología que, por no tener necesidad de lo continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas o en el alejamiento de su distancia, puede y debe pasarse de la metafísica. Un juego dialéctico y una ontología sin metafísica se llaman y se responden uno a otra a través del pensamiento moderno y todo a lo largo de su historia, pues es un pensamiento que no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo.”<sup>387</sup> A partir del XIX la experiencia de saber “aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita”<sup>388</sup>.

Como veíamos, la mutación de ese espacio de pensamiento clásico se habría producido a finales del siglo XVIII cuando en el seno de ese pensamiento representativo, que no podía pensarse a sí mismo más que en la identidad del *cogito*, se abra una distancia. Se señalará cómo la representación emerge de algo que la hace posible, pudiendo definir entonces, sus condiciones de posibilidad, sus límites, en sus contornos. Esa distancia que será, en el espacio kantiano, la relación trascendental, es homóloga a la emergencia de la vida, el trabajo y el lenguaje como *semitrascendentales* a partir de los cuales se definen las condiciones de posibilidad de la organización de los seres vivos, las relaciones de producción y la dinámica de las lenguas. Así pues, ahí está el nudo argumental de Foucault: el isomorfismo entre el pensamiento trascendental kantiano y la emergencia de las ciencias empíricas. Solo así podrá observarse que aquello que, en el nivel filosófico, puede leerse en Kant se corresponde con lo que sucede en el nivel empírico.

Si bien el descubrimiento de toda esa organización empírica sitúa en un espacio de finitud desde el análisis de esa positividad, esa finitud es “inestable” dado que nada indica una suerte de infinitud que en que ésta está inscrita. El hombre es, desde esta perspectiva, ya siempre anterior a sí mismo, en una vida que ya había empezado, un lenguaje que ya existía y un sistema productivo del cual él es instrumento:

---

<sup>384</sup> PC, 307.

<sup>385</sup> PC, 330.

<sup>386</sup> PC, 308.

<sup>387</sup> PC, 330.

<sup>388</sup> PC, 308.

La evolución de la especie quizá no está aún terminada; las formas de la producción y del trabajo no dejan de modificarse y quizá llegará el día en que el hombre no encontrará ya en su trabajo el principio de su enajenación, ni en sus necesidades el recuerdo constante de sus límites; y nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas.<sup>389</sup>

Por tanto, dirá Foucault, es una finitud que, en el fondo, “se perfila bajo la forma paradójica de lo indefinido”<sup>390</sup> y señala “un camino que, sin duda no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza”<sup>391</sup>. Ahora bien, “todos estos contenidos, con todo lo que sustraen y todo lo que dejan también señalan hacia los confines del tiempo, no tienen positividad en el espacio del saber, no se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible a no ser ligados por completo a la finitud”<sup>392</sup>. No se desvelarían, señala Foucault, si el hombre “estuviera preso en la apertura muda, nocturna, inmediata y feliz de la vida animal; pero tampoco se darían en el ángulo agudo que los disimula a partir de sí mismos, si el hombre pudiera recorrerlos por entero en el relámpago de un entendimiento infinito”<sup>393</sup>. Vemos aparecer aquí, pues, la enseñanza que Foucault había extraído de la antropología kantiana que conviene volver a convocar: la finitud se da en ese espacio que no es el del campo meramente empírico e inmediato ni el espacio inaccesible de la intuición intelectual. Entre el animal y Dios, es el espacio del hombre el que configura esa finitud. Ahora bien ¿cómo se le da al hombre esa experiencia de finitud? Como hemos visto, las formas de la finitud del hombre se manifiestan a partir de su cuerpo, su deseo y su lenguaje. De su cuerpo en tanto que es, para él, una “espacialidad propia e irreductible”<sup>394</sup>, su deseo, en tanto que será éste el hueco, el “apetito primordial a partir del cual toman valor todas las cosas”<sup>395</sup> y el lenguaje en tanto que es éste en el que “pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades”<sup>396</sup>. Solo a partir de su propia finitud el hombre puede aprehender esas formas positivas de la vida, el trabajo y el lenguaje que le indican que es un ser finito. Éstas son sus condiciones de posibilidad, el cuerpo como condición de posibilidad de la vida, el deseo como condición de posibilidad de la producción, el lenguaje, como condición de posibilidad del propio “pensamiento parlante”<sup>397</sup>.

Desde el momento en que el espacio de representación que desplegaba esa ontología continua se quiebra, los contenidos empíricos aparecen en su propia dimensión finita. La modernidad se inaugura, así, en esa finitud que establece un círculo de referencia respecto a sí misma, ese círculo es el que constituye la condición de posibilidad del hombre como figura del pensamiento. El pensamiento moderno se descubre como una *analítica de la finitud*, como forma positiva y afirmada en “formas concretas de la existencia finita”, es decir, “los contenidos empíricos del conocimiento entregan, si bien a partir de sí, las condiciones que los han hecho posibles”.<sup>398</sup> Se establece una relación circular permanente entre aquella

---

<sup>389</sup> PC, 305.

<sup>390</sup> PC, 305.

<sup>391</sup> PC, 305.

<sup>392</sup> PC, 305.

<sup>393</sup> PC, 306.

<sup>394</sup> PC, 306.

<sup>395</sup> PC, 306.

<sup>396</sup> PC, 306.

<sup>397</sup> PC, 306.

<sup>398</sup> PC, 313.

positividad afirmada que es fundamento del carácter limitado del conocimiento y el límite del conocimiento fundamenta la posibilidad de una experiencia limitada. Y a la vez, se recusará a sí mismo señalando que, por el contrario, es esa finitud afirmada la que permite dar fin a la metafísica. Por tanto, “finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto”<sup>399</sup>.

En el centro mismo de esa empiricidad se abre una “analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito”.<sup>400</sup> La finitud del hombre se anuncia, pues, en primer lugar, en el ámbito empírico, en la positividad del saber, en tanto que saber de la biología, la economía y la filología. “Y el primer carácter cuyo modo de ser del hombre señalará esta analítica o, más bien, el espacio en el que se desplegará por entero, es el de la repetición —de la identidad y de la diferencia entre lo positivo y lo fundamental”<sup>401</sup>. Así la Muerte, al tiempo que de modo fundamental da cada vida empírica, se inscribe positivamente en lo vivo; el Deseo, como instancia que hace las cosas deseables para cada cual, se inscribe en la positividad de las relaciones económicas; el Tiempo, que sostiene el discurso singular de un sujeto, es el espacio que sostiene y aloja positivamente los lenguajes. A nivel *epistemológico* se conforma, pues, como veíamos, un pensamiento que tratará de subsumir aquello que se define como positividad y aquello que define sus condiciones de posibilidad, en un mismo espacio de la finitud. Ese espacio de la repetición “de lo positivo en lo fundamental” es el espacio en que “va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica”<sup>402</sup>. El pensamiento moderno llevará a un pensamiento sobre *lo Mismo*, un pensamiento donde la diferencia es identidad, y donde esa repetición se efectuará en distintos niveles: repetirá lo trascendental en lo empírico, repetirá lo impensado en el cogito y repetirá su retroceso en el retorno al origen.

*Duplicación de lo empírico en lo trascendental.* Sirviéndose del esquema categorial kantiano, Foucault dará cuenta de cómo, en el pensamiento moderno, emergen dos tipos de análisis: por un lado, aquel que - como una suerte de *estética trascendental* - se asienta sobre la *naturaleza*, lo sensorial, el cuerpo, la percepción y el modo que ésta determinaba las formas de conocimiento humano; por otro, aquel que - como una suerte de *dialéctica trascendental* - apela a las condiciones *históricas* del mismo. Ahora bien, “la búsqueda de una naturaleza o de una historia del conocimiento, en el movimiento en que rebaja la dimensión propia de la crítica hacia los contenidos de un conocimiento empírico, supone el uso de una cierta crítica.”<sup>403</sup> Una crítica que “no es el ejercicio de una reflexión pura, sino el resultado de una serie de particiones más o menos oscuras”<sup>404</sup>. Es una partición que escande el orden de aquello que corresponde al conocimiento y lo que no, la que permite discriminar sus condiciones naturales y a sus condiciones históricas. Pero constituye una partición, mucho más fundamental, que es “la de la verdad misma”, que deba existir una verdad “del orden del objeto” y una verdad “del orden del discurso” que permita un lenguaje verdadero.

---

<sup>399</sup> PC, 306.

<sup>400</sup> PC, 306.

<sup>401</sup> PC, 306.

<sup>402</sup> PC, 307.

<sup>403</sup> PC, 311.

<sup>404</sup> PC, 311.

El quiebro del pensamiento clásico desplazará de modo fundamental el modo de conocer. Allí donde el pensamiento clásico analizaba las propiedades y formas de la representación, para el pensamiento moderno tratará, por el contrario, de dar cuenta de las condiciones del mismo. Esa interrogación abriría dos tipos de análisis: por un lado, aquellos que pondrían como condición de ese conocimiento a la naturaleza y, por otro, los que abordarían la misma cuestión desde la historia. Así pues, por un lado, postulación del cuerpo, la percepción, los mecanismos sensoriales y neuronales, etc. Al modo de una estética trascendental, ese tipo de análisis tratará de mostrar cómo son esas formas anatomofisiológicas del conocimiento lo que determinará las formas del mismo. Por otro lado, estudio de las representaciones como efecto de las condiciones socio-históricas o económicas que funcionaría, por el contrario, como una suerte de dialéctica trascendental. Ambos tipos de análisis harán de las formas de conocimiento un duplicado de sus condiciones de posibilidad, sean naturales o históricas. Sin embargo, ese movimiento implica –dirá Foucault– poner en juego una crítica que se efectúa como efecto de “una serie de particiones más o menos oscuras”<sup>405</sup>: la distinción del pensamiento imperfecto o rudimentario del conocimiento estable y definitivo; la distinción de lo ilusorio de lo verdadero, la ideología de la ciencia; partición, por último “más oscura y más fundamental”, la de “la verdad misma”<sup>406</sup>. Se postula la existencia de una verdad “que es del orden del objeto” – que se constituye a través del cuerpo o en la medida en que las ilusiones dejan de ser enajenantes- y una verdad “que es del orden del discurso”<sup>407</sup> que permitirá un lenguaje verdadero sobre la naturaleza o sobre la historia. Para Foucault, es el estatus de ese discurso verdadero el que es ambiguo:

Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, 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.<sup>408</sup>

Oscilación que puede observarse en análisis como los de Comte o Marx, donde una escatología como figura por venir se despliega como una verdad objetiva del discurso del hombre o bien un positivismo donde una verdad del discurso se define a partir del objeto. Así pues, simultaneidad del hombre como una verdad “a la vez reducida y prometida”<sup>409</sup>. Ambos análisis, señala Foucault, “son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico”<sup>410</sup>.

---

<sup>405</sup> PC, 311.

<sup>406</sup> PC, 311.

<sup>407</sup> PC, 311.

<sup>408</sup> PC, 311.

<sup>409</sup> PC, 312.

<sup>410</sup> PC, 311.

Esa alternativa es la que habría tratado de sortear la fenomenología en la búsqueda de la articulación a través de una teoría del sujeto que permitiera “enraizar” al mismo tiempo “la experiencia del cuerpo y de la cultura”, “un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos”<sup>411</sup>. Tal sería el proyecto de “análisis de lo vivido” emprendido, como veíamos, por Merleau-Ponty.

Trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida. No hace, pues, 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.<sup>412</sup>

Así pues, para Foucault, esa tentativa seguiría atada, pese a todo, a ese doble espacio oscilatorio que marcaban la escatología y el positivismo. Ahora bien, “la verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido”<sup>413</sup> sino “en preguntarse verdaderamente si el hombre existe”<sup>414</sup>. El anuncio nietzscheano de la desaparición del hombre y el advenimiento del superhombre apuntaba, dirá Foucault, en esa dirección.

¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?<sup>415</sup>

*El Cogito y lo impensado.* Para el pensamiento clásico el cogito, como hemos visto, mantenía con el pensamiento la relación transparente e inmediata de la evidencia de la representación. La figura del hombre, sin embargo, tal como ha sido instituida por el pensamiento moderno bascula entre aquello que piensa (*cogito*) y aquello que lo desborda. Allí donde la crítica kantiana se desplegaba en torno a “cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios”<sup>416</sup>, el pensamiento moderno efectuará todo un conjunto de desplazamientos que comportarán no plantear la de la representación en términos de verdad, de naturaleza, de la posibilidad de conocimiento y de la filosofía en relación a la ciencia:

Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; 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.<sup>417</sup>

---

<sup>411</sup> PC, 312.

<sup>412</sup> PC, 313.

<sup>413</sup> PC, 312.

<sup>414</sup> PC, 313.

<sup>415</sup> PC, 313.

<sup>416</sup> PC, 314.

<sup>417</sup> PC, 314.

Esos desplazamientos reanimaron- señala Foucault- el tema del *cogito*. Ahora bien, allí donde el *cogito cartesiano* trataba de conjurar el peligro del error y la ilusión a través del “súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado”, el *cogito moderno* tratará, por el contrario, de hacer valer “la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado”<sup>418</sup>. El cogito moderno –dirá Foucault- no conduce a la evidencia del soy en tanto que el pensamiento no puede identificarse con la vida, el trabajo o el lenguaje, “el *cogito* no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser”<sup>419</sup>.

Foucault señalará que de ese desplazamiento se derivan dos consecuencias. La primera, permite mostrar que la fenomenología husserliana, lejos de una retomar el destino racional de Occidente, pertenece por entero a ese espacio moderno de pensamiento. A pesar de su antipsicologismo y “en la medida misma en que hizo resurgir, frente a él, el problema del *a priori* y el motivo trascendental— no pudo conjurar jamás el insidioso parentesco, la vecindad a la vez prometedor y amenazante, con los análisis empíricos del hombre; y por ello también, al inaugurarse por una reducción al cogito, condujo siempre a cuestiones, a la cuestión ontológica. Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico 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”<sup>420</sup>.

La segunda consecuencia, positiva, tiene que ver, como ya habíamos indicado, con el señalamiento de que, a nivel arqueológico, el hombre es contemporáneo de lo impensado. Lo impensado no es, una suerte de “naturaleza retorcida” o una “historia estratificada” en el hombre, sino “lo Otro fraternal y gemelo”, es “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”<sup>421</sup>. En ese espacio de doble, toda aproximación hacia ese impensado comportará una alteración del pensamiento y el ser del hombre mismo:

[...] el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona. Hace también moverse lo que toca: no puede descubrir lo impensado o, cuando menos, ir en su dirección, sin aproximarle en seguida de suyo —o quizá también sin alejárselo, sin que el ser del hombre, en todo caso, ya que se despliega en esta distancia, no se altere por ese hecho mismo.<sup>422</sup>

A lo largo del siglo XIX ese impensado, al tiempo que ha sido formulado de distintos modos, jamás ha sido reflexionado por sí mismo, “todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado —de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo

---

<sup>418</sup> PC, 315.

<sup>419</sup> PC, 316.

<sup>420</sup> PC, 317.

<sup>421</sup> PC, 318.

<sup>422</sup> PC, 318.



indefinido”<sup>423</sup>. Ha sido, señala Foucault, “el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado [...]”<sup>424</sup>

*El retroceso y el retorno al origen.* Por último, queda pensar la cuestión del “retroceso y retorno al origen”. Con este rasgo Foucault señala la relación que el pensamiento moderno trata de mantener el principio clásico del origen como génesis sobre una temporalidad que, a diferencia de la temporalidad continua característica del modo de ser del pensamiento clásico, es una temporalidad fragmentada. “Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño.”<sup>425</sup>

Como hemos visto, el quiebro de la representación posibilitó la emergencia de nuevos ámbitos de positividad (el trabajo, el lenguaje y la vida) que se organizaron respecto a sí mismos en una temporalidad propia. Es en el seno de esas temporalidades donde el hombre se descubre como *ya siendo*, como inscrito en una temporalidad que le precede, de un lenguaje *ya* hablado, de un modo de trabajo *ya* organizado, de una vida *ya* comenzada. Por tanto, cualquier empresa de encontrar un origen del hombre en el seno de esa temporalidad remite siempre al fracaso de un retroceso continuo donde el origen parece retrotraerse. Lo que se anuncia es, pues, que el hombre “está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia”<sup>426</sup>, por tanto, descubre que “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”<sup>427</sup>. Pese a ello, el pensamiento moderno parece no ceder en ese intento, avanzando siempre en dirección a un origen que siempre retrocede un poco más allá.

Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la Fenomenología del Espíritu, es pues algo muy diferente de esta génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica; pero también es diferente (aunque esté ligado a él por una correlación fundamental) al origen que se dibuja, en una especie de más allá retrospectivo, a través de la historicidad de los seres.<sup>428</sup>

Lo originario, lejos de dar cuenta del nacimiento del hombre o su experiencia “lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él”<sup>429</sup>, de modo que esa imposibilidad se despliega en dos aspectos: “que el origen de las cosas retrocede siempre” y, que el hombre, en relación a esas cosas es “el ser sin origen”<sup>430</sup>. El pensamiento tendría como tarea, pues, “impugnar el origen de las cosas” para fundamentarlo. De ese modo el origen sería “aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre”<sup>431</sup>.

---

<sup>423</sup> PC, 318.

<sup>424</sup> PC, 318.

<sup>425</sup> PC, 318.

<sup>426</sup> PC, 322.

<sup>427</sup> PC, 323.

<sup>428</sup> PC, 322.

<sup>429</sup> PC, 322.

<sup>430</sup> PC, 322.

<sup>431</sup> PC, 323.

Así, el pensamiento moderno efectuará al mismo tiempo dos movimientos inversos, por un lado, desde el positivismo, se tratará de “insertar la cronología del hombre en el interior de las cosas de manera que la unidad del tiempo se restaure y que el origen del hombre no sea más que una fecha, un pliegue, en la serie sucesiva de los seres”<sup>432</sup>; por otro, “el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo con la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas”<sup>433</sup>. Por último, puede darse cuenta de una “cierta capa de lo originario” en que “ningún origen está presente” donde “el tiempo, sin comienzo, del hombre manifestaría para una memoria posible el tiempo sin recuerdo de las cosas”<sup>434</sup>. Ante ella se corre el riesgo permanente- dirá Foucault- de psicologizar cualquier conocimiento haciendo de la psicología una suerte de ciencia general o bien al contrario impugnar cualquier ciencia desde una suerte de espacio originario cuyo carácter fundamental sería inasible. En esa tarea de restitución de lo originario el pensamiento moderno descubrirá el retroceso del origen. De Hegel a Marx y a Spengler- dirá Foucault- vemos el movimiento de un pensamiento que trata de reaprehenderse cerrándose en un círculo en una suerte de curvatura sobre sí mismo.

En ese pensamiento sobre el origen el hombre se descubrirá preso en un tiempo fundamental muy distinto al tiempo clásico. En el marco de la representación el tiempo no hacía sino dispersar la representación al imponerle una sucesión lineal. El tiempo moderno, es un tiempo “a partir del cual podrá darse el tiempo a la experiencia” en tanto que “el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser”<sup>435</sup>. Si bien la temporalidad de las cosas anunciaba la finitud del hombre, ahora la relación entre el ser del hombre con el tiempo aparece en un nivel más fundamental. La finitud se redescubre en esa interrogación sobre el origen.

Y como reverso a ese círculo encontraríamos, por el contrario, una experiencia en que “el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen”<sup>436</sup>. Tal es la experiencia dibujada a través de Hölderlin, Nietzsche o Heidegger “—allí donde los dioses se devuelven, donde crece el desierto, donde la *τεχνή* ha instalado el dominio de su voluntad; de tal suerte que no se trata de un acabamiento ni de una curva, sino más bien de este desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada”<sup>437</sup>. Así pues, sea por el lado del origen o por el lado del retorno, reencontramos el pensamiento de lo “Mismo”.

Por tanto, el doble repliegue ontológico del pensamiento moderno puede resumirse del siguiente modo: convierte el límite en fundamento. En la medida en que se descubre como parte de un dinamismo, hace de esa temporalidad el fundamento de sí mismo. En la medida que él mismo es acto y no puede prescribir una moral, se inscribe en una ética que, en lugar de pensarse como límite, señalará un fondo de acción como fundamento del pensamiento. Y Kant será la figura bisagra entre esos dos modos de ser del pensamiento, por un lado, descubrimiento del límite, apertura de la representación al interrogar cuáles son las condiciones de posibilidad de la misma y, al mismo tiempo, repliegue de esa apertura en la

---

<sup>432</sup> PC, 324.

<sup>433</sup> PC, 324.

<sup>434</sup> PC, 324.

<sup>435</sup> PC, 325.

<sup>436</sup> PC, 325.

<sup>437</sup> PC, 325.

pregunta antropológica. Por otro, entre la moral antigua y la moral moderna, “descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal.”<sup>438</sup> Si bien Kant, por un lado, abre una nueva posibilidad “al interrogar más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta”, reintroducirá, por otro, la pregunta metafísica que el clasicismo había borrado.<sup>439</sup> Tras él, la filosofía reacciona ante esa escisión más bien retrocediendo, evitando ese espacio en blanco de fundamento, retomando de algún modo la posibilidad de llenar de nuevo ese vacío en el saber. Por un lado, con Fichte, se tratará de buscar una subjetividad trascendental capaz de dar cuenta de los formalismos del saber. Por el otro, con Hegel, se tratará de devolver “la totalidad del dominio empírico al interior de una conciencia que se revela a sí misma como espíritu, es decir, como campo empírico y trascendental a la vez”.<sup>440</sup> Y aun de modo más contemporáneo, la fenomenología husserliana<sup>441</sup>, se mantendrá en ese esquema de posiciones cuando busque, a través de una reflexión trascendental, situar los límites de una lógica formal y ligar la subjetividad trascendental a los contenidos que ella misma constituye.

Allí donde el pensamiento clásico no dejaba de remitir a una espacialidad posible, el pensamiento moderno no deja de remitir a una temporalidad, de modo que el juego de lo Mismo y lo Otro se juega en esa suerte de *hueco* interior que abre esa distancia. Y en ese juego, el pensamiento moderno se constituye en la figura del tiempo respecto a sí mismo “conocerlo como sucesión, prometérselo como acabamiento, origen o retorno”.<sup>442</sup> Por tanto, podemos decir que el pliegue efectuado por el pensamiento antropológico no ha dejado de taponar con la figura del hombre esa muerte de Dios evitando sus consecuencias. De ahí que Nietzsche sea la figura-guía para salir del mismo. Para Nietzsche, el diagnóstico de esa muerte comporta una transformación tal de nuestro espacio de pensamiento que conmina a la apertura de un nuevo futuro. De modo que, “al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino”<sup>443</sup>. De ahí también ese vínculo ya descrito entre el pensamiento de Kant y el de Nietzsche. El pensamiento antropológico estará articulado por ese doble gesto de ruptura y repliegue. Un espacio caracterizado por el modo de pensar la finitud donde la antropología define también el espacio filosófico:

[...] par anthropologie, j'entends cette structure proprement philosophique qui fait que maintenant les problèmes de la philosophie sont tous logés à l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler celui de la finitude humaine. Si l'on ne peut plus philosopher que sur l'homme en tant qu'il est un homo natura, ou encore en tant qu'il est un être fini, dans cette mesure-là, est-ce que toute philosophie ne sera pas, au fond, une anthropologie? À ce moment-là, la philosophie devient la forme culturelle à l'intérieur de laquelle toutes les sciences de l'homme en général sont possibles.<sup>444</sup>

---

<sup>438</sup> PC, 219 (nota al pie).

<sup>439</sup> PC, 238.

<sup>440</sup> PC, 243.

<sup>441</sup> Los diversos meandros que los análisis de Foucault guardan con la fenomenología son recorridos por Cristina Miceli, *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. (Buenos Aires : Biblos, 2003).

<sup>442</sup> PC, 331.

<sup>443</sup> PC, 332.

<sup>444</sup> DE1.30, 464.

Por tanto, la antropología inscribiría la finitud en el seno de una problemática sobre el Hombre. Un hombre que es descrito como un “trascendental qui se voudrait vrai au niveau naturel”, lo que supone un paralogismo<sup>445</sup> en tanto que se intenta definir una esencia del hombre a partir de sí mismo, convirtiéndose en un mismo gesto en fundamento de todo conocimiento posible y límite de ese conocimiento. Así como el orden de la Historia situaba el hombre como figura de saber, el pensamiento contemporáneo, para Foucault mostraría signos de que ese orden de la historia se desplazaba hacia un nuevo espacio. Si el pensamiento del siglo XIX, siglo del saber del hombre y la finitud, fue el pensamiento del fin de la filosofía y de la filosofía de la historia, en nuestros días que la filosofía “se plantea la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.”<sup>446</sup> Para Foucault, es necesario sostener aún la pregunta abierta por el lenguaje, por el ser del lenguaje:

¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX se referían a la vida o al trabajo. Pero el status de esa investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está perfectamente claro ¿Acaso es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento- este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni si quiera que habla- va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII?<sup>447</sup>

Del mismo modo que el hombre emerge a costa de la desaparición del discurso, la reaparición del lenguaje es signo de la desaparición del hombre. Este desplazamiento anuncia, pues, el deterioro del episodio antropológico y humanista del XX que, queriendo liberar al hombre, lo ha hecho desaparecer. Nietzsche fue el primero en señalar que allí donde hay orden del signo, no hay hombre. No hay pues, posibilidad de una ciencia del hombre que sea análisis del signo.

Or c'est cette expérience qui réapparaît dans la seconde moitié du XIXe siècle et au cœur même du langage, devenu, bien que notre culture cherche toujours à s'y réfléchir comme s'il détenait le secret de son intériorité, l'étincellement même du dehors: chez Nietzsche, quand il découvre que toute métaphysique de l'Occident est liée non seulement à sa grammaire (ce qu'on devinait en gros depuis Schlegel), mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole; chez Mallarmé, quand le langage apparaît comme congé donné à ce qu'il nomme, mais plus encore -depuis Igitur \* jusqu'à la théâtralité autonome et aléatoire du Livre \*\* -le mouvement dans lequel disparaît celui qui parle; chez Artaud, lorsque tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et que la pensée, quittant l'intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet lui-même; chez Bataille, lorsque la pensée, au lieu d'être discours de la contradiction ou de l'inconscient, devient celui de la limite,

---

<sup>445</sup> DE1.31, 480.

<sup>446</sup> PC, 374.

<sup>447</sup> PC, 298.

de la subjectivité rompue, de la transgression; chez Klossowski, avec l'expérience du double, de l'extériorité des simulacres, de la multiplication théâtrale et démente du Moi.<sup>448</sup>

Sin embargo, no se trata de un gesto puramente epistemológico. El modo en que la figura del hombre funciona en ese espacio antropológico es también el punto de anclaje de toda una serie de políticas donde, el humanismo, “a été une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout”<sup>449</sup>. En ese sentido, problematizar ese espacio antropológico es un trabajo político. Por tanto, para Foucault, ese trabajo es concebido como una suerte de tarea colectiva:

Or l'effort qui est fait actuellement par les gens de notre génération, ça n'est pas de revendiquer l'homme contre le savoir et contre la technique, mais c'est précisément de montrer que notre pensée, notre vie, notre manière d'être, jusqu'à notre manière d'être la plus quotidienne, font partie de la même organisation systématique et donc relèvent des mêmes catégories que le monde scientifique et technique. C'est le “cœur humain” qui est abstrait, et c'est notre recherche, qui veut lier l'homme à sa science, à ses découvertes, à son monde, qui est concrète.<sup>450</sup>

El pensamiento moderno implicaba, desde su propio ser, la ruptura con un plano de pensamiento que se movía en un espacio de infinitud para dar espacio a un pensamiento de la finitud. En ese espacio del siglo XIX aparecían simultáneamente las ciencias humanas y el humanismo; el hombre como objeto de conocimiento y como forma de existencia. Por tanto, la dialéctica, el humanismo y la antropología forman parte de una misma trama epistemológica.<sup>451</sup> El siglo XIX había situado *al hombre* como término medio entre el discurso y la verdad.<sup>452</sup> De ahí que, tomando la analogía kantiana, Foucault lo denominase como “el sueño antropológico”: “Y he aquí que en este pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del dogmatismo, sino el de la Antropología.”<sup>453</sup> La retirada de ese “sueño antropológico” nos confronta ahora a pensar a partir de ese vacío que siempre estuvo ahí y que la figura del hombre tan solo intentó cubrir con su sombra.

#### IV

La tarea de pensar más allá de la antropología, no es un gesto nuevo. La fenomenología husserliana ya se movía en la dirección de poner “fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico”<sup>454</sup> al tratar de “interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón”<sup>455</sup>. De hecho, señala Foucault, la fenomenología puede tomarse como un signo

---

<sup>448</sup> DE1.8, 550.

<sup>449</sup> DE1. 37, 544.

<sup>450</sup> DE1.37, 546.

<sup>451</sup> DE1. 39, 569.

<sup>452</sup> “Interview non montée de Michel Foucault ” Interview de Michel Foucault par un journaliste non identifié à l'occasion de la sortie de son livre "Les mots et les choses".

<http://www.ina.fr/audio/PHD98046788/interview-non-montee-de-michel-foucault.fr.html> [Consultado el 18 de Febrero de 2013].

<sup>453</sup> PC, 332.

<sup>454</sup> PC, 332.

<sup>455</sup> PC, 332.

de que ese espacio antropológico ya se ha desplazado. El *cogito trascendental* de Husserl – señala- no es de ningún modo una suerte de articulación entre un cogito cartesiano más un trascendental kantiano, es el efecto de un trascendental que ya ha sido desplazado de la naturaleza al hombre (que el hombre se piense a sí mismo) y un cogito que ha modificado su función (no es un pensamiento que identifica pensar y ser sino un pensamiento que, al escapar de sí mismo, puede preguntarse por el ser). Por tanto, la fenomenología se sitúa en esa transformación epistémica abierta por el pensamiento moderno.

Sin embargo, Foucault señala que la fenomenología recae, por otro lado, en ese mismo espacio de pensamiento que trataba de sortear. Por un lado, al situarse en el *cogito* regresa de algún modo a aquel modo de ser del pensamiento que no puede pensar por sí mismo sus propias condiciones de posibilidad, es decir, borra el espacio de lo impensado, de lo inconsciente en tanto condición de la representación misma. Aquello que se da a la conciencia como fenómeno, no puede pensar en su mismo espacio las condiciones de posibilidad de ese darse a la conciencia. Sucede exactamente lo mismo cuando la fenomenología acomete la misma estrategia por al lado de la *analítica de lo vivido*, ese gesto acaba intentando articular “el conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo”<sup>456</sup>, la historia de una cultura, “sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida”<sup>457</sup>. Es decir, acaba simplemente desplazando esa relación, tomando los *semitrascendentales* que animan las ciencias empíricas como fundamentos de la experiencia. Así pues, aunque se presente, justamente en contra de la reducción a lo empírico de la psicología -como un “antipsicologismo” poniendo- de nuevo encima de la mesa esa distancia entre lo *a priori* y lo trascendental respecto a lo empírico, como veíamos – señalaba Foucault- la fenomenología:

[...] no pudo conjurar jamás el insidioso parentesco, la vecindad a la vez prometedora y amenazante, con los análisis empíricos del hombre; y por ello también, al inaugurarse por una reducción al cogito, condujo siempre a cuestiones, a la cuestión ontológica. Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenología, 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”.<sup>458</sup>

También el pensamiento de Heidegger supone un intento de salida, en tanto que habría intentado “atravesar el campo antropológico” de tal modo que “arrancando de él a partir de lo que enuncia” pudiese “reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser”.<sup>459</sup> Sin embargo lo hará remitiendo a una suerte de pensamiento originario que pudiese resarcir ese “olvido del Ser” que habría caracterizado el devenir metafísico del pensamiento occidental. Así pues, nuestro espacio epistémico está caracterizado por esa doble sensación de continuidad y ruptura. Continuidad respecto a un pensamiento cuyas condiciones habían sido ya enunciadas a finales del XVIII, y ruptura respecto a esa antropología cuya sombra se habría proyectado sobre nuestro pensamiento hasta mediados del siglo XX.

En consecuencia, nuestro pensamiento debe analizarse en un doble nivel. La configuración epistemológica de su suelo, sigue siendo, para Foucault, aquello que nos

---

<sup>456</sup> PC, 312.

<sup>457</sup> PC, 312.

<sup>458</sup> PC, 317.

<sup>459</sup> PC, 332.

distancia del pensamiento clásico. Y sin embargo, dado que, durante al menos un siglo y medio, las posibilidades de pensar desde ahí han sido de algún modo frenadas por ese “sueño antropológico”, es necesario impugnarlo por completo para poder seguir pensando.

Para despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico—, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico.<sup>460</sup>

La potencia de nuestro espacio de pensamiento está caracterizado por ese doble nivel, la antropología supuso “el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo”. Esa apertura, sin embargo, está disponible para nosotros desde finales del siglo XVIII a partir de ese “pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía”<sup>461</sup>. Allí donde Kant enunciase las nuevas condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento, asustándose de sus propias consecuencias, Nietzsche fue el primero que, lejos de sortearlas, dio un paso al frente para afrontarlas en todas sus consecuencias, a saber, que la muerte de Dios era ya la muerte del hombre:

[...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponia en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre.<sup>462</sup>

Ahora bien, el diagnóstico arqueológico no muestra sin embargo, líneas firmes y claras, sino posibilidades abiertas que se dibujan como tales a partir de ese suelo que las posibilita. De hecho, es en esos únicos momentos de prudente enunciación de esas posibilidades abiertas cuando Foucault retoma un discurso en primera persona inscribiendo así su voz en el marco de transformaciones posibles de nuestro presente. Un presente desde el cual, como todos los que pertenecemos a él, tan solo pueden percibirse o intuirse líneas de exploración posible. Así pues, vemos cómo la mirada arqueológica que, situándose en ese “espacio blanco”, trata de definir las condiciones de posibilidad de nuestro presente, una vez efectuado el diagnóstico, torna esa voz neutra en una frágil voz en primera persona que, perdida en ese mismo espacio y tratando de orientarse en él, señala con el dedo aquellas posibilidades que ese mismo estudio arqueológico nos brinda. Y la pregunta, como ya hemos indicado antes, atraviesa plenamente interrogar los nuevos vínculos posibles entre el ser del lenguaje y el ser del pensamiento:

Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que sólo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> PC, 332.

<sup>461</sup> PC, 373.

<sup>462</sup> PC, 374.

<sup>463</sup> PC, 329.

La tarea de diagnóstico realizada comporta así, vislumbrar cuáles son las líneas posibles a partir de las que sería posible seguir pensando. Esas líneas son las que se han ido dibujando en el reverso de aquello que, hasta ahora, las bloqueaba, a saber, esa analítica de la finitud. Desenredados los hilos que anudaban la figura del hombre en un espacio de pliegue, podrán seguirse de nuevo hacia una dirección distinta:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno ya que, en buena parte, no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del “pienso”. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre — finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja.<sup>464</sup>

Y para Foucault es Nietzsche quien al mostrar que la muerte de Dios es también la muerte del hombre, habilita la apertura de ese gesto de pensamiento capaz de ir “más allá del hombre”:

Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.<sup>465</sup>

## V

De entre los múltiples *modos de ser* que caracterizaban al lenguaje contemporáneo la experiencia de la literatura configura, para Foucault, un espacio distintivo en tanto que “hace valer, en su vivacidad empírica, a las formas fundamentales de la finitud”<sup>466</sup>. No hay que ver en ese espacio ni el descubrimiento de una vieja evidencia, ni la recusación del contenido en *pro* de un puro lenguaje, ni un nuevo pensamiento o un nuevo saber:

En el momento en el que el lenguaje, como palabra esparcida, se convierte en objeto de conocimiento, he aquí que reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa que decir que no sea ella misma, no hay otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser.<sup>467</sup>

Hay un modo de ser de la literatura, revelado por Artaud, donde “el lenguaje recusado como discurso y reaprendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne”<sup>468</sup>. Un espacio revelado por Roussel donde “el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados.”<sup>469</sup> Así pues, es en la literatura donde puede efectuarse la experiencia de de-subjetivación que permite

---

<sup>464</sup> PC, 331.

<sup>465</sup> PC, 333.

<sup>466</sup> PC, 372.

<sup>467</sup> PC, 294.

<sup>468</sup> PC, 372.

<sup>469</sup> PC, 372.



rebasar, transgredir, en sentido batailleano, el espacio antropológico. La literatura permite hacer experiencia de la finitud sin subsumirla al movimiento de lo infinito al hacerlo afirmando el espacio vacío en que se despliega:

Le langage alors a pris une stature souveraine; il surgit comme venu d'ailleurs, de là où personne ne parle; mais il n'est œuvre que si, remontant son propre discours, il parle dans la direction de cette absence. En ce sens, toute œuvre est entreprise d'exhaustion du langage; l'eschatologie est devenue de nos jours une structure de l'expérience littéraire; celle-ci, par droit de naissance, est ultime.<sup>470</sup>

Por tanto, la posibilidad de un pensamiento no-antropológico se jugaba, para Foucault, en ese espacio del lenguaje y los signos que desplazaba el lugar donde la modernidad había situado a la historia. Del mismo modo que hay toda una literatura en el siglo XIX, alemán sobre todo, vinculada a una “empresa de interiorización, de memoria”<sup>471</sup>, Goethe, Mann, Broch, en lenguajes como el de Mallarmé encontramos, por el contrario, una suerte de “experiencia del libro como antimundo”. El *Igitur* de Mallarmé “muestra cómo el juego propio, el lenguaje autónomo vienen a alojarse allí donde precisamente el hombre viene de desaparecer”. De ese modo contrapuesta a toda esa literatura de la memoria, la literatura contemporánea mostraría cómo el sujeto desaparece en beneficio de un “Il y a”:

On a l'habitude de croire que la littérature moderne se caractérise par un redoublement qui lui permettrait de se désigner elle-même; en cette autoréférence, elle aurait trouvé le moyen à la fois de s'intérioriser à l'extrême (de n'être plus que l'énoncé d'elle-même) et de se manifester dans le signe scintillant de sa lointaine existence. En fait, l'événement qui a fait naître ce qu'au sens strict on entend par “littérature” n'est de l'ordre de l'intériorisation que pour un regard de surface; il s'agit beaucoup plutôt d'un passage au “dehors” : le langage échappe au mode d'être du discours -c'est-à-dire à la dynastie de la représentation -, et la parole littéraire se développe à partir d'elle-même, formant un réseau dont chaque point, distinct des autres, à distance même des plus voisins, est situé par rapport à tous dans un espace qui à la fois les loge et les sépare.<sup>472</sup>

Es en la literatura donde, para Foucault, es posible efectuar el rebasamiento de ese “cuadrilátero antropológico” en el modo en que ésta se da como experiencia. Un despliegue, señalará, “al que podemos llamar “formalismo”.<sup>473</sup> Caracterizándola en los términos de desgarramiento del cuadrilátero antropológico, la literatura será analizada por Foucault con la potencia de romper el pliegue empírico trascendental al darse “como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte)”; rebasar la relación entre el cogito y lo impensado al darse “pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible)”; y quebrar el movimiento de retroceso y retorno al origen en su gesto de “repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado)”<sup>474</sup>. De ese modo, la literatura quiebra la analítica de la finitud al darse, ella misma, como “experiencia de la finitud (tomada

---

<sup>470</sup> DE1.8, 230.

<sup>471</sup> DE1.43, 582.

<sup>472</sup> DE1.8, 547.

<sup>473</sup> PC, 372.

<sup>474</sup> PC, 372.

en la apertura y constricción de esta finitud)”<sup>475</sup>. No se trata, pues, de la apertura de un nuevo espacio de saber, ni de un nuevo pensamiento, en tanto que:

En el interior del dibujo muy cerrado, muy coherente de la *episteme* moderna encuentra su posibilidad esta experiencia contemporánea; es ella misma la que, por su lógica, la ha suscitado, la ha constituido de un cabo a otro y ha hecho imposible que no exista.<sup>476</sup>

El diagnóstico realizado nos mostraba un movimiento hacia una nueva relación entre el ser del pensamiento y el ser del lenguaje que Nietzsche había sido primero en explorar al “acercar la teoría filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje”.<sup>477</sup> Y si Nietzsche fue el primero en preguntar ¿quién habla? Mallarmé será el primero en responder: el lenguaje.

La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. [...] A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario.<sup>478</sup>

Queda por saber si ese es un intento propio del pensamiento del XIX, del mismo modo que hizo con la vida y con el trabajo o es un pensamiento incompatible con esa *episteme* decimonónica:

El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje, podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente.<sup>479</sup>

Hasta ahora, el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca han compartido espacio en nuestro pensamiento. Y es aquí donde la voz de Foucault abandona de nuevo la voz descriptiva para inscribirse en el plural concernido por ese espacio abierto:

¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje?<sup>480</sup>

Por lo pronto, nada parece indicar movimientos en ese sentido. Bien al contrario, todo parece indicar que, en la medida en que el lenguaje habla, el hombre desaparece. La emergencia de la literatura en los albores del siglo XIX, así parece indicarlo. Tal es la emergencia de ese lenguaje sin sujeto que toma la palabra:

¿No es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?<sup>481</sup>

---

<sup>475</sup> PC, 372.

<sup>476</sup> PC, 373.

<sup>477</sup> PC, 297.

<sup>478</sup> PC, 297.

<sup>479</sup> PC, 299.

<sup>480</sup> PC, 329.

<sup>481</sup> PC, 374.

La posibilidad de pensar un lenguaje sin sujeto corresponde, pues, a “una forma de pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental”<sup>482</sup>. La tentativa de explorar esa forma de pensamiento dará lugar a lo que Foucault caracterizará como el *pensamiento del afuera*, la “percée vers le langage d’où le sujet est exclu”<sup>483</sup>. Un pensamiento que no piensa desde el sujeto sino que hace surgir sus límites, muestra su dispersión, su ausencia, no busca el fundamento sino el vacío, el espacio y la distancia en que se despliega. Un pensamiento que, lejos de ser una pura emergencia, tiene su genealogía, que Foucault trazará a través del pensamiento místico y la teología negativa:

On peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme; peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative.<sup>484</sup>

Una filiación que deja en suspenso para afirmar, sin embargo, que es en el lenguaje de Sade donde ese pensamiento “vio la luz”, dando cuenta de un pensamiento que, contra la interiorización de la conciencia, expone “como ley sin ley del mundo, más que a la desnudez del deseo”<sup>485</sup>. Filiación que prosigue con la poesía de Hölderlin, con Nietzsche, con Mallarmé, con Artaud, con Bataille, con Blanchot. La muerte de los dioses, el desenmascaramiento de que tras el lenguaje siempre se sitúa la pregunta de “¿quién habla?”, el movimiento de la escritura en que el sujeto se borra, el cuerpo grita, el pensamiento da cuenta de su propio vacío, de su propio límite, en la ganancia de su condición transgresiva, donde el lenguaje se descubre experiencia del doble y el simulacro, experiencia de la muerte. Tal es el espacio en que se despliega ese pensamiento del afuera, donde cuando “le langage se dévoile comme transparence réciproque de l'origine et de la mort, il n'est pas une existence qui, dans la seule affirmation du «Je parle», ne reçoive la promesse menaçante de sa propre disparition, de sa future apparition”<sup>486</sup>.

Como veremos, el esfuerzo de Foucault a partir de *Las palabras y las cosas*, puede comprenderse a partir de ese esfuerzo por habitar un pensamiento que, deshaciendo el cuadrilátero antropológico pueda pensar de modo no antropocéntrico. Si bien esa formulación del pensamiento del afuera, formulada a través de ese lenguaje trágico que atraviesa nuestra cultura es la primera tentativa de formulación, en el trabajo de investigación vinculado a la redacción de la *Arqueología del saber*, efectuará un desplazamiento importante al respecto. El descubrimiento de los pragmatistas americanos va a permitir un nuevo enfoque en esa posibilidad de articular una relación entre pensamiento y lenguaje que, desplazando el espacio que daba a la literatura, permitirá desplazar de otro modo la soberanía del sujeto, tal será la formulación del concepto de discurso y la reformulación de la noción de archivo. Así pues, la *Arqueología del saber*, lejos de ser la coronación de ese periodo arqueológico supone más bien, el momento de transformación del espacio trágico en que se había desplegado, desde 1961.

---

<sup>482</sup> PC, 372.

<sup>483</sup> DE1.38, 549.

<sup>484</sup> DE1.38, 549.

<sup>485</sup> DE1.38, 549 (trad.).

<sup>486</sup> DE1.38, 5.

## METODOLOGIA II

Como hemos visto, la literatura ha sido estudiada por Foucault como ese espacio de lenguaje doble. Solo a partir de la “muerte de Dios” el lenguaje se convierte en un espacio vacío que puede plegarse sobre sí mismo. Pues bien, ese pliegue que la literatura efectúa sobre el lenguaje haciendo emerger en él la obra ¿no es acaso el pliegue que el lenguaje arqueológico efectúa sobre el archivo? ¿No es justamente la posibilidad contemporánea de ese modo de ser del lenguaje lo que, más allá del estructuralismo, posibilita la arqueología? La descripción arqueológica, al fin y al cabo, no es más que una repetición de lo ya dicho, de lo ya escrito, de lo ya anotado y pronunciado, se sitúa en relación al archivo como una suerte de pliegue, lo describe duplicándolo, situándose respecto a él en la misma posición de lenguaje doble en que se sitúan la crítica o la literatura. A lo largo de diversos artículos escritos entre 1963 y 1965 dedicados a la literatura<sup>487</sup>, Foucault desplegará todo un conjunto reflexiones sobre el lenguaje que serán adoptadas como todo un conjunto de conceptos, premisas y axiomas metodológicos. Nociones como *espacialidad*, *distancia*, *ficción* o *simulacro* que, en relación al marco de interrogación sobre el lenguaje, serán desplazados, en el marco de *Las palabras y las cosas*, al espacio de *saber*. Partiendo de la premisa de que las formas emergentes de la literatura contemporánea mostraban el funcionamiento de un lenguaje sin sujeto, Foucault tratará de llevar las estrategias empleadas para pensar esa literatura al espacio de pensamiento. Y si en ellas se trama la perspectiva de una “espacialización del lenguaje”, la *episteme* será una tentativa de abordar, en paralelo, las posibilidades de una “espacialización del pensamiento”.

El punto de partida es, como decíamos, la premisa -efecto de un diagnóstico histórico- en base a la cual las transformaciones que acontecen en la literatura contemporánea pueden leerse como signos de una transformación en el modo de ser del lenguaje. De ese modo, un primer axioma metodológico será, como adelantábamos, atender a todo el conjunto de conceptos que se han desarrollado para tratar de pensar esa literatura contemporánea y explorar hasta qué punto podría ser útiles para explorar el pensamiento contemporáneo:

L'écart, la distance, l'intermédiaire, la dispersion, la fracture, la différence ne sont pas les thèmes de la littérature d'aujourd'hui; mais ce en quoi le langage maintenant nous est donné et vient jusqu'à nous: ce qui fait qu'il parle. Ces dimensions, il ne les a pas prélevées sur les choses pour en restituer l'analogon et comme le modèle verbal. Elles sont communes aux choses et à lui-même: le point aveugle d'où nous viennent les choses et les mots au moment où ils vont à leur point de rencontre. Cette « courbe » paradoxale, si différente du retour homérique ou de l'accomplissement de la Promesse, elle est sans doute pour l'instant l'impensable de la Littérature. C'est-à-dire ce qui la rend possible dans les textes où nous pouvons la lire aujourd'hui.<sup>488</sup>

La literatura contemporánea nos muestra hasta qué punto ese lenguaje del espacio es no solo un lenguaje sin sujeto sino, más allá de eso, un lenguaje en que se manifiesta un “vacío”, una “ausencia”, una “blancura”. Foucault se había aproximado a esa mutación a partir del estudio del funcionamiento del signo en textos como los de Brisset y Roussel. En el momento en que el lenguaje deja de hablar, por decirlo de algún modo, “humanamente”, en el sentido de

---

<sup>487</sup> Por señalar los más importantes, DE. 17, DE. 24, DE. 36 y la conferencia no incluida en *Dits et Écrits* “Littérature et langage” dictada en Bruselas en 1964 y publicada en *La grande étrangère: A propos de littérature*. (París: EHESS, 2013) 71-144.

<sup>488</sup> DE1.24, 435.

ser un mero soporte de la voz de un sujeto soberano que lo detenta y a través del cual se expresa de modo significativa y transparente, la espacialidad del lenguaje cobrará otra textura:

Voix tout à fait blanche, articulée par personne, sans support ni point d'origine, venant d'un ailleurs indéterminé et surgissant à l'intérieur du texte par un acte de pure irruption. Du langage anonyme déposé là par grandes plaques. Du discours immigrant.<sup>489</sup>

Reconocemos en esas reflexiones los ecos de Blanchot y de Barthes en el manejo de esos conceptos. El “afuera”, “lo neutro”, conforman en la perspectiva blanchotiana ese espacio de lenguaje, el eco del “grado cero de la escritura”, de Barthes. En efecto, todas esas reflexiones se inscribirán, en *Las palabras y las cosas*, en la alusión a esa suerte de “espacio en blanco”.

De toutes parts, on reconnaît, mais comme à l'aveugle, le vide essentiel où le langage prend son espace; non pas lacune comme celles que le récit de Robbe-Grillet ne cesse de couvrir, mais absence d'être, blancheur qui est, pour le langage, paradoxal milieu et aussi bien extériorité ineffaçable. La lacune n'est pas, hors du langage, ce qu'il doit masquer, ni, en lui, ce qui le déchire irrémédiablement. Le langage, c'est ce vide, cet extérieur à l'intérieur duquel il ne cesse de parler: « L'éternel ruissellement du dehors ».<sup>490</sup>

Por tanto, cuando más adelante Foucault diga, en relación al primer volumen de *Historia de la sexualidad*, que no ha escrito más que ficciones, y señale que su trabajo tiene que ver con un juego entre la verdad y la ficción<sup>491</sup> es necesario situar el modo en que la ficción funciona como un elemento técnico. La ficción funciona en el seno del lenguaje en tanto que en éste se configura un espacio de experiencia. Y el lenguaje literario contemporáneo alberga la posibilidad de efectuar en su seno una experiencia de transgresión y contestación. La ficción juega, en este marco, del lado trágico de la experiencia, es decir, la manifestación de lo aparente en tanto que aparente y no la revelación de lo oculto:

Si le rêve, la folie, la nuit ne marquaient l'emplacement d'aucun seuil solennel, mais traçaient et effaçaient sans cesse les limites que franchissent la veille et le discours, quand ils viennent jusqu'à nous et nous parviennent déjà dédoublés? Si le fictif, c'était justement, non pas l'au-delà ni le secret intime du quotidien, mais ce trajet de flèche qui nous frappe aux yeux et nous offre tout ce qui apparaît? Alors, le fictif serait aussi bien ce qui nomme les choses, les fait parler et donne dans le langage leur être partagé déjà par le souverain pouvoir des mots [...]<sup>492</sup>

La ficción comporta la posibilidad de jugar ese papel transgresivo. Y lo hace en tanto que el lenguaje, como hemos visto, adquiere, en la modernidad esa condición de doble, en tanto que el lenguaje se pliega sobre sí mismo “le langage de la fiction s'insère dans du langage déjà

---

<sup>489</sup> DE1.36, 537.

<sup>490</sup> DE1.17, 312.

<sup>491</sup> “Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc “fictionne”. On “fictionne” de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on “fictionne” une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique.” DE1.197, 236.

<sup>492</sup> DE1.17, 308.

dit, dans un murmure qui n'a jamais débuté.”<sup>493</sup> Ese juego de metaforización, ese desliz del lenguaje sobre sí mismo, hace posible el juego de una ficción, que no es lo contrario de la realidad o lo inventado respecto a lo verosímil sino, como señalará más adelante en “La pensée du dehors”, es “hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo Visible”. Incluso yendo un poco más allá dirá, la ficción “consiste donc non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible. De là sa profonde parenté avec l'espace qui, ainsi entendu, est à la fiction ce que le négatif est à la réflexion (alors que la négation dialectique est liée à la fable du temps).”<sup>494</sup> De nuevo, Blanchot:

Si la metamorfosis de lo visible en invisible es nuestra tarea y es verdad que de la conversión existe un punto donde la vemos realizarse sin perderse en la evanescencia de estados "extremadamente momentáneos": este punto es la palabra. Hablar es esencialmente transformar lo visible en invisible, es entrar en un espacio que no es divisible, en una intimidad que sin embargo existe fuera de sí. Hablar es establecerse en este punto donde la palabra tiene necesidad del espacio para resonar y ser oída, y donde el espacio, al convertirse en el movimiento mismo de la palabra, se convierte en la profundidad y la vibración de la mediación.<sup>495</sup>

Por otro lado, la noción de *simulacro* de Klossowski jugará también un papel metodológico, en tanto que abordar el lenguaje como un simulacro permite dar cuenta del desdoblamiento del comentario que, en el gesto de repetición, abre una dimensión que no es la del sentido, la exégesis o la interpretación. Esa posibilidad de simulacro del lenguaje respecto a sí mismo implica abordarlo en su materialidad desplazándose del sujeto de enunciación que suponemos habla a través de él para dejar que hable por sí mismo. Decía Foucault de Kossowski en 1964:

[...] traite son propre langage comme un simulacre. La Vocation suspendue est un commentaire simulé d'un récit qui est lui-même simulacre, puisqu'il n'existe pas ou plutôt qu'il réside tout entier en ce commentaire qu'on en fait. De sorte qu'en une seule nappe de langage s'ouvre cette distance intérieure de l'identité qui permet au commentaire d'une œuvre inaccessible de se donner dans la présence même de l'œuvre et à l'œuvre de s'esquiver dans ce commentaire qui est pourtant sa seule forme d'existence: mystère de la présence réelle et énigme du Même.<sup>496</sup>

Pero los axiomas metodológicos fundamentales que permitirán elaborar el concepto de *episteme* son dos: por un lado, la comprensión del lenguaje como un espacio y, por otro, la premisa de que, en una época determinada, las posibilidades del lenguaje son limitadas y, por tanto, pueden ser descritas. Así, en primer lugar, el lenguaje contemporáneo parece mostrar que éste puede ser concebido desde una perspectiva espacial y no temporal. La espacialidad del lenguaje marcará, entonces, zonas, descubrirá límites, permitirá tomar ese lenguaje en sus relaciones descubriendo en ellos áreas comunes. Por tanto, desplazamiento del tiempo al espacio:

---

<sup>493</sup> DE1.17, 309.

<sup>494</sup> DE1.38, 552.

<sup>495</sup> Blanchot, *El espacio literario*, 127.

<sup>496</sup> DE1.21, 364.

Y podemos decir, si se quiere, que de Herder a Heidegger, el lenguaje como logos siempre tuvo por función suprema la de conservar el tiempo, velar sobre el tiempo, mantenerse en el tiempo y mantener el tiempo bajo su vigilancia inmóvil.

Y creo que nadie había pensado que el lenguaje, después de todo, no era tiempo sino espacio.<sup>497</sup>

En segundo lugar, se tratará de marcar los límites de esa espacialidad a partir del presupuesto de que los enunciados en una época determinada son finitos, y por tanto, si se establecen un número suficiente de comparaciones, podrán detectarse ciertos isomorfismos:

Il me semble pourtant que les possibilités du langage à une époque donnée ne sont pas si nombreuses qu'on ne puisse trouver des isomorphismes (donc des possibilités de lire plusieurs textes en abîme) et qu'on ne doive en laisser le tableau ouvert pour d'autres qui n'ont pas encore écrit ou d'autres qu'on n'a pas encore lus. Car de tels isomorphismes, ce ne sont pas des "visions du monde", ce sont des plis intérieurs au langage; les mots prononcés, les phrases écrites passent par eux, même s'ils ajoutent des rides singulières.<sup>498</sup>

El presupuesto es, pues, que, si bien las posibilidades de la lengua son infinitas, no lo son las posibilidades que un lenguaje adquiere en un determinado momento histórico, de ahí que podemos aspirar a describir sus rasgos y sus límites. La delimitación de ese campo de posibles es lo que, en *Las palabras y las cosas*, dará nombre a la *episteme*. Con ese término Foucault intentaba dar cuenta, pues, del tipo de relaciones que, en una época y un lugar determinados, conforman los límites de las cosas dichas y las formas de decirlas. La *episteme* no se refiere al dominio epistemológico concreto de una disciplina, no es algo que puede derivarse de un dominio de conocimiento sino, bien al contrario, es el conjunto de relaciones que emergen al comprar distintos ámbitos de conocimiento con otras relaciones semióticas posibles en una época (en pintura, en literatura, en una práctica). Es necesario, pues, rebasar los límites del conocimiento positivo de una época para dar cuenta del campo de saber y dar cuenta de las reglas que lo dirimen:

En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica.<sup>499</sup>

El método arqueológico, como hemos visto, se desplegaba a partir del método comparativo aprendido de Dumézil permitiendo dar cuenta, a partir de la lectura cruzada de distintos ejes y discursos (jurídicos, médicos, institucionales, estéticos, etc.), de regularidades e isomorfismos entre distintos modos de funcionamiento del saber. La noción de *episteme* permitirá establecer esos mismos isomorfismos y regularidades interrogando ahora, no ya de distintas capas prácticas y discursivas sino atendiendo horizontalmente tan solo a una de ellas, en este caso, la del saber. El objetivo sería abordar el saber desde la perspectiva de esa espacialización del pensamiento y no desde la singularidad del discurso de cada sujeto-autor, permitiendo establecer límites y hacer emerger diferencias entre distintos *modos de ser* del saber.

---

<sup>497</sup> LGE, 112.

<sup>498</sup> DE1.17, 301.

<sup>499</sup> PC, 166.

## II

En *Las palabras y las cosas*, Foucault alude a la arqueología por primera vez como un método, anunciando en una nota al pie que los problemas que plantea esa aproximación serían desplegados en una obra posterior. Esa obra será – aún, como veremos, vehiculando muchos desplazamientos teóricos y metodológicos- la *Arqueología del Saber*. El modo en que se define la arqueología en *Las palabras y las cosas* permite dar cuenta, sin embargo, del salto en relación al *Nacimiento de la clínica*:

[...] la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad.<sup>500</sup>

El ámbito de la *arqueología* es, pues, el saber. Un concepto que operará metodológicamente como un corte de análisis distinto al del conocimiento. El saber describe el pensamiento anónimo de un momento histórico dado, un espacio que no se identifica con el conocimiento, pero que se sitúa en relación a éste, como condición de posibilidad:

Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l'on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c'est lui qui rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie, d'une opinion, d'une pratique. Ainsi, pour que s'ouvrent à la fin du XVIIe siècle les grands centres d'internement dans toute l'Europe, il a fallu un certain savoir de la folie opposée à la non- folie, de l'ordre et du désordre, et c'est ce savoir- là que j'ai voulu interroger, comme condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques.<sup>501</sup>

Como señala Canguilhem arqueología es “la condición de otra historia, en la que el concepto de acontecimiento se mantenga, pero los acontecimientos se asignen a conceptos y no a hombres. También esta historia deberá reconocer cortes, como toda historia, pero se tratará de cortes situados de otro modo”<sup>502</sup>. Se trata de interrogar el saber como un sistema, entendiendo por *sistema*, “un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient”<sup>503</sup>. A partir de esa mirada relacional se podrán interrogar los límites de ese espacio de saber atendiendo a las reglas de constitución del mismo. El saber será concebido, pues, como un espacio de orden marcado por ciertos límites, cuyo conjunto de relaciones dará cuenta de cómo se configuran, para una época dada y una cultura concreta, los límites de lo pensable. Una aproximación que permite – y ahí reside su máximo interés- en evitar el problema de la relación teoría-praxis al poner en el mismo nivel todo un conjunto de fenómenos y trazar isomorfismos entre ellos:

---

<sup>500</sup> PC, 8.

<sup>501</sup> DE1.34, 526.

<sup>502</sup> George Canguilhem, “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”. En VVAA. *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1970.

<sup>503</sup> DE1.37, 542.



Ce style de recherche a pour moi l'intérêt suivant: il permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. Je traite en fait sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique. Plutôt que de chercher à expliquer ce savoir du point de vue du practico-inerte, je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le "théorico-actif".<sup>504</sup>

Teoría y praxis se ponen, pues, en un mismo nivel para ser analizadas conjuntamente, trazando isomorfismos, similitudes en la relación que se produce entre ellas. Las prácticas no derivan de una teoría, funcionan junto a ella de manera entrelazada. Por tanto, se trata de intentar alcanzar una perspectiva crítica que permita dar cuenta de las condiciones de posibilidad del saber en un momento histórico dado, rebasando el problema de la teoría y la práctica. Se trata de ver qué condiciones de posibilidad pueden dar cuenta de ambas simultáneamente, ver en qué condiciones de inteligibilidad se sitúan. Recorrer ese dominio tratando de seguir las pistas, las huellas que permiten dar cuenta de cuáles son los principios de ordenación que rigen:

Toutes ces pratiques, donc, ces institutions, ces théories, je les prends au niveau des traces, c'est-à-dire presque toujours des traces verbales. L'ensemble de ces traces constitue une sorte de domaine considéré comme homogène: on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence, et le problème est de trouver entre ces traces d'ordre différent suffisamment de traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent des classes, les esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures, et qui sont l'invariant commun à un certain nombre de ces traces.<sup>505</sup>

Se trata de buscar rasgos comunes entre esos conjuntos de fenómenos hasta encontrar una *invariante común*, por tanto la *arqueología* sería al *pensamiento* lo que *clase* es a *lógica*, *forma* es a *estética* o *estructura* es a *ciencias humanas*<sup>506</sup>. Para acometer esa tarea, "il faut pouvoir tout lire", es decir, es necesario tener a disposición el *archivo*. De modo que, para una época dada, en un momento dado "l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive."<sup>507</sup>

Para ello, será necesario adoptar, respecto a la propia cultura, una suerte de punto de vista etnográfico. Foucault califica, en ese sentido su trabajo, como el de la realización de una "suerte de etnología de la cultura occidental".<sup>508</sup> Lo que está en juego es, pues, alcanzar el límite de nuestro saber tomando como premisa que sus límites emergerán en la medida en que lo consideremos desde una perspectiva histórica y cultural: "Se trata de ejercer un punto de vista etnográfico de nuestra cultura- y dentro de esta nuestro propio saber."<sup>509</sup> Se trataba de hacer "una suerte de etnología de la cultura occidental":

Raramente tomamos respecto a nuestra propia cultura una distancia tan grande para poderla tratar como si ella nos fuese extranjera. Ciertamente es bastante difícil salir de los propios cuadros de pensamiento y lenguaje, de toda la serie de discursos a los que pertenecemos y que forman parte de nuestra dinastía. Había que intentarlo. En *Historia de la locura* hice una etnología de ese fenómeno que es la presencia del loco

---

<sup>504</sup> DE1.34, 526.

<sup>505</sup> DE1.34, 527.

<sup>506</sup> DE1.34, 527.

<sup>507</sup> DE1.34, 527.

<sup>508</sup> Michel Foucault, "Une archéologie des idées" (propos cités par J.-M. Minon), *Synthèses* 245, (1966), 45-49.

<sup>509</sup> Michel Foucault, "Une archéologie des idées", 45-49.

en la medicina, la literatura, la sociedad. En *El nacimiento de la clínica* traté la medicina como un fenómeno etnológico. En *Las palabras y las cosas*, he querido mostrar cuáles han sido las condiciones en las que han aparecido las ciencias humanas. Al fin y al cabo la civilización occidental es la única que ha inventado las ciencias humanas, e incluso el hombre.<sup>510</sup>

Con lo cual se plantea una paradoja evidente. Si por un lado se asume la premisa de que pensamos desde ese pensamiento anónimo, desde un sistema ¿cómo es posible entonces “ver” el sistema desde el cual uno “mira”? Foucault señalará que, efectivamente “ahí reside la dificultad: con qué vamos a conocer si no es con nuestro propio conocimiento. Es necesaria una torsión sobre nosotros mismos para que eso aparezca como fenómeno”<sup>511</sup>.

Alcanzar el límite del no-saber comporta, pues, para empezar, una exigencia de violencia hacia el sistema de saber con el que operamos. De otro modo, no podremos alcanzar ese límite. Ahora bien, en tanto que pensamos en el seno de un sistema histórica y culturalmente situado, la dificultad arraiga, como veíamos, en cómo tomar “respecto a nuestra propia cultura una distancia tan grande para poderla tratar como si ella nos fuese extranjera”. Se trata de forzar y violentar la propia mirada para intentar “percibir nuestra cultura desde un punto de vista etnográfico, un punto de vista extranjero a uno mismo”<sup>512</sup>. Por tanto, el paradójico lugar axiomático en que se despliega la tarea arqueológica es, a su vez, el límite que debe asumir:

Pour penser le système, j'étais déjà contraint par un système derrière le système, que je ne connais pas, et qui reculera à mesure que je le découvrirai, qu'il se découvrirait...<sup>513</sup>

De hecho, Foucault señala que no siempre es posible alcanzar ese límite. Sino que más bien es, justamente, a partir del momento en que se producen fallas en ese sistema de saber, como pueden percibirse las diferencias que permitirán delimitar las relaciones arqueológicas:

S'il n'y avait pas eu dans ce sol quelque chose comme une faille, l'archéologie n'en aurait été ni possible ni requise.<sup>514</sup>

El método arqueológico tiene, en relación a su propio presente, considerables limitaciones, no puede violentarlo más que violentándose, sin garantías de que pueda alcanzarse ese límite, sin garantías de dar cuenta de esa “falla”, ese punto de quiebro que permita hacer surgir la diferencia. No podemos describir las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento sino en la medida en que podamos habitar una distancia crítica. Una distancia que solo será posible en la medida en que ese espacio de pensamiento dé muestras de un quiebro, de un desplazamiento. Por tanto, el ejercicio Arqueológico comporta siempre una suerte de *tour de force* respecto al propio presente. Comprender la tarea de la filosofía como una tarea de diagnóstico del presente comporta una suerte de violencia contra el propio espacio de saber.

---

<sup>510</sup> Michel Foucault, “ Une archéologie des idées ”, 45-49.

<sup>511</sup> “Michel Foucault à propos du livre "Les mots et les choses" Interview de Michel Foucault par Pierre Dumayet pour son livre "Les mots et les choses" ”. Consultado el 12 de Febrero de 2013 : [www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html](http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html)

<sup>512</sup> “Michel Foucault à propos du livre "Les mots et les choses". Interview de Michel Foucault par Pierre Dumayet pour son livre "Les mots et les choses". Consultado el 12 de Febrero de 2013: <http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html>.

<sup>513</sup> DE1.37, 543.

<sup>514</sup> DE.34, 528.

Es forzar unos límites que solo vencerán en la medida en que sea posible dar cuenta de esas fallas, esos quiebros en el mismo. Se trata de un modo de pensamiento que, siendo él mismo histórico, contingente y situado, funcionando él mismo dentro de esos límites históricos, sólo podrá alcanzar el espacio de la distancia crítica violentando el sistema de pensamiento que le constituye, en el seno del cual profiere y enuncia. Y, al tiempo, nada garantiza, para un sujeto singular, que eso sea posible, en tanto que esas “fallas” en el sistema de saber acontecen históricamente.

Hemos visto cómo para Bataille – y también para Foucault- ese espacio es concebido como un espacio de experiencia. De ahí que pueda establecerse ese juego entre experiencia y límite. Por tanto, juego entre *saber y transgresión* que se jugará en los límites del saber mismo. La transgresión del espacio de saber será el anhelo de esa experiencia de no-saber. Dirá Bataille:

El conocimiento exige una determinada estabilidad de las cosas conocidas. En todo caso, el terreno de lo conocido es, al menos en cierto modo, un terreno estable, donde uno se reconoce, donde uno se ubica, mientras que en lo desconocido no hay forzosamente movimiento, las cosas pueden estar por completo inmóviles, pero no hay garantía de estabilidad. La estabilidad puede existir, aunque ni siquiera allí hay garantía en cuanto a los límites de los movimientos que pueden producirse. Lo desconocido es, evidentemente, siempre lo imprevisible.<sup>515</sup>

Se trata de confrontar ese espacio de saber respecto al cual el no-saber configura su límite y su transgresión posible. Así pues, la tarea filosófica que compete el libro será la de tratar de dar cuenta de cuáles son los límites de nuestro espacio epistemológico y qué franqueamientos pueden efectuarse. Una interrogación que es posible en tanto que la partición entre saber y no-saber se constituye en una dimensión histórica y, por tanto, dinámica y móvil:

Nous, nous avons à comprendre positivement le rapport constant qui existe entre le non-savoir et le savoir, car l'un ne supprime pas l'autre; ils sont en rapport constant, ils s'adosent l'un à l'autre et ne peuvent se comprendre que l'un par l'autre.<sup>516</sup>

*Las palabras y las cosas* será, pues, el intento de aproximarse todo lo posible al presente y las propias condiciones de enunciación, tratando de alcanzar el límite a partir del cual no es posible responder:

Con certeza, no son éstas afirmaciones, cuando más son cuestiones a las que no es posible responder; es necesario dejarlas en suspenso allí donde se plantean, sabiendo tan sólo que la posibilidad de plantearlas se abre sin duda a un pensamiento futuro.<sup>517</sup>

El método arqueológico se despliega en la tensión que se establece entre el saber contemporáneo y la determinación de sus límites. Se trata de explorar hasta qué punto es posible dar cuenta de los modos de saber que ponemos en funcionamiento al pensar. En la medida que ese trabajo nos muestre cuáles son las condiciones que sostienen nuestro espacio de saber, nos mostrará también sus límites. Se trata de efectuar un ejercicio de constante

---

<sup>515</sup> Bataille, *La oscuridad no miente*, 113.

<sup>516</sup> DE.139, 57.

<sup>517</sup> PC, 375.

interrogación por las propias condiciones de posibilidad del pensamiento.<sup>518</sup> Una tarea que aspira, a partir de ese trabajo, a señalar los franqueamientos posibles de nuestro espacio de pensamiento y situarse en esos límites como una tentativa, como un juego posible, como una posibilidad exploratoria que apunta a trabajar en pro de ese “pensamiento futuro”. La Arqueología sería, pues, hija de su tiempo, un método efectuado por entero en ese pliegue del lenguaje sobre sí mismo, en ese discurso que, remitiendo a otros discursos, vuelve sobre ellos permitiendo que emerja el juego de diferencias.

## ONTOLOGÍA TRÁGICA

Es tan tortuoso no existir más, dejar de ser en alguna cosa. El dolor verdadero es sentir en uno mismo cómo se desplaza el pensamiento. Pero el pensamiento en sí no es un sufrimiento. Estoy en el punto en que la vida ya no me concierne, pero con todos los apetitos y el parpadeo insistente del ser dentro de mí. Sólo tengo una ocupación, rehacerme.

Antonin Artaud, *El pesa-nervios*

El proyecto general de interrogar la constitución histórica de las formas de experiencia a través de una ontología trágica se enunciaba de este modo: “sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique.”<sup>519</sup> Si bien Nietzsche se quejaría de que su *Nacimiento de la tragedia* apestaba a hegeliano<sup>520</sup>, Foucault encontraba en él, como hemos visto, un aliado para analizar las formas de experiencia desde una perspectiva histórica no dialéctica. El tiempo arqueológico de los “nacimientos” y las “muertes” permitía dar cuenta de la emergencia y desaparición, creación y destrucción, retorno y latencia de determinadas experiencias históricas, así como de conexiones diacrónicas entre ellas no aprehensibles bajo una dimensión temporal lineal. Lo trágico se manifestaba a través de todo un conjunto de experiencias de lo Otro liminares a un orden de lo Mismo constituido una y otra vez como orden positivo a partir de su exclusión. La ontología trágica permitía aprehender la historia a partir de un movimiento permanente de límite y desbordamiento de lo Mismo y lo Otro a través del cual la finitud podía pensarse desde una perspectiva no antropológica.

Pour Nietzsche, à ses debts, l'expérience du devenir est essentiellement une expérience tragique: dans le devenir l'individualité se perd comme se perd l'individualité dans la volonté.<sup>521</sup>

La tentativa foucaultiana se abría paso en el arco trazado entre Kant y Nietzsche, donde la pregunta por las condiciones de posibilidad de un determinado orden de experiencia era desplazada a la historia. Los conceptos de exclusión y transgresión de Bataille y Lévi-Strauss

---

<sup>518</sup> DE1.37, 543.

<sup>519</sup> DE1.4, 190.

<sup>520</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: cómo llegar a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. (Madrid: Alianza Editorial, 1976).

<sup>521</sup> Michel Foucault, “Sur Nietzsche”. En Artières, Bert, Gros, Revel, eds. *Cahier Foucault*, 110.

eran puestos a funcionar en el seno de ese marco teórico permitiendo dar cuenta de cómo diferentes formas de experiencia se constituyen positivamente en la historia del Saber occidental como órdenes de lo Mismo a partir de la exclusión de lo Otro. La arquitectura trágica permitía así articular una primera respuesta a una ontología de la finitud concibiendo la creación y destrucción de formas de experiencia en la tensión trágica entre el límite y su franqueamiento. Así como el movimiento dialéctico hacía experiencia de lo Otro tan solo como un momento que sería subsumido en el orden de lo Mismo, el movimiento trágico permitía aprehender, por el contrario, un constante juego del Ser y el Límite:

La contestation n'est pas l'effort de la pensée pour nier des existences ou des valeurs, c'est le geste qui reconduit chacune d'elles a ses limites, et par là à la limite où s'accomplit la décision ontologique: contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être. Là, dans la limite transgressée, retentit le oui de la contestation, qui laisse sans écho le I-A de l'âne nietzschéen.<sup>522</sup>

La contraposición entre el pensamiento teórico y el pensamiento trágico<sup>523</sup> que Nietzsche trazaba en *El nacimiento de la tragedia* configuraba una suerte de baliza que permitía hacer de ese pensamiento matinal una vía de salida de la dialéctica. El hombre teórico, como veíamos, es aquel que en el acto de ordenamiento del mundo efectúa una subordinación de la estética y la moral a la Razón de modo que lo bello es lo inteligible y lo sabio es virtuoso<sup>524</sup>. La lectura fenoménica del mundo aparente, de la realidad individuada y múltiple, imposibilita al hombre teórico la experiencia ontológica del Uno primordial en el seno de la cual puede aprehenderse cómo aquello que aparece como individuado se inscribe en un permanente juego de creación y destrucción revelando el carácter estético y amoral del devenir del mundo. Pese a que Hegel es también el pensador de la “creación” y la “destrucción” ésta se despliega según una lógica teleológica y configura un orden moral donde la libertad humana será realizada en la historia.

La constitución del “orden socrático” del mundo a partir de la exclusión de lo dionisiaco, repetía su gesto, en el análisis de Foucault, en la conformación del “orden cartesiano” del mundo a partir de la exclusión de la locura. Y una vez más, el círculo antropológico moderno, si bien restituía a la locura su lenguaje, lo hacía al precio de convertirla en la expresión de un síntoma donde quedaba despojada de su carácter “otro” para ser resituada en una hermenéutica clínica. Del mismo modo, la muerte y el deseo perdían su carácter “otro” al ser reinscritos en el orden médico de la enfermedad y la sexualidad, donde dejaban de hablar un lenguaje trágico para circunscribirse a un saber antropológico. Una aproximación que compromete, en el ámbito del Saber, la relación entre *teoría* y *tragedia* que, como veíamos, constituía para Nietzsche una “lucha eterna” donde solo cuando “el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia”<sup>525</sup>. Tal es el gesto que, como veíamos, animaba *Las palabras y las cosas*. Alcanzar el límite de nuestro espacio de saber conducía así al diagnóstico de una crisis de la epistemología en el seno de la cual se había constituido el pensamiento antropológico moderno. El desafío era, a partir de ahí, cómo pensar “más allá del hombre”, cómo una

---

<sup>522</sup> DE1.13, 266.

<sup>523</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 140.

<sup>524</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 111.

<sup>525</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 140.

nueva articulación entre pensamiento y lenguaje permitiría deshacer los pliegues en el seno de los cuales la figura del hombre se había constituido epistemológicamente en su doble condición empírica y trascendental. Foucault sondeaba a través de lo que había calificado como un *pensamiento del afuera*, la posibilidad de explorar cómo un nuevo modo de ser del pensamiento podía configurarse a través de ese “lenguaje sin sujeto” que emergía en el seno de la literatura contemporánea:

Il nous faut faire un effort pour découvrir la forme appropriée et absolument contemporaine de cette pensée non dialectique. La raison analytique du XVIIIe siècle se caractériserait, pour l'essentiel, par son rapport à la nature; la raison dialectique du XIXe siècle s'est surtout développée par rapport à l'existence, c'est-à-dire aux problèmes des relations entre l'individu et la société, de la conscience historique, du sens et du nonsense, du vivant et de l'inerte. Aujourd'hui, l'interrogation du philosophe ne consiste plus à chercher à savoir comment le monde peut être vécu, expérimenté, traversé par le sujet. Le problème qui se présente maintenant est de savoir quelles sont les conditions imposées à un sujet quelconque, pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure. Partant, la description et l'analyse n'auront plus pour objet le sujet dans ses rapports avec l'humanité, mais auront à voir avec le mode d'existence de certains objets (comme la science) qui fonctionnent, se développent, se transforment, sans aucune sorte de référence à quelque chose qui serait le fondement intuitif d'un sujet. Des sujets successifs se limitent à rentrer, par les portes latérales, dans l'intériorité d'un système, lequel se trouve être non seulement quelque chose qui se conserve, avec sa propre systématité, indépendante, dans un certain sens, de la conscience des hommes, mais s'avère avoir également une existence propre, indépendamment de l'existence d'un sujet ou d'un autre. Sur la place de la littérature dans cette nouvelle forme de pensée: Il me semble que la littérature actuelle fait partie de la même pensée non dialectique qui caractérise la philosophie. Je crois que la manière d'utiliser le langage dans une culture donnée et à un moment donné se trouve intimement liée à toutes les autres formes de pensée.<sup>526</sup>

El modo en que Foucault se sirve del utillaje trágico nietzscheano en el seno de ese juego ontológico de lo Mismo y lo Otro bebía en gran parte de Bataille. Una lectura que cabe analizar en relación a la que haría Deleuze en su *Nietzsche y la Filosofía* en 1962, en tanto que en el espacio que separa la lectura del pensamiento trágico en ambos pensadores se juega también una distancia que aproximará la ontología foucaultiana - tanto en su formulación trágica como en su formulación histórica- a Bataille mucho más que a Deleuze<sup>527</sup>.

La diferencia de diagnóstico entre Deleuze y Bataille arraiga en el modo en que ambos leerían a Hegel partiendo, en gran parte, de sus respectivos maestros. En el caso de Deleuze, la importancia que Hyppolite otorgaba a las lecturas del joven Hegel para la comprensión de la *Fenomenología* (prosiguiendo el debate que ya habían mantenido al respecto Wahl y Koyré)

---

<sup>526</sup> DE1.124, 1292.

<sup>527</sup> Cfr. Warren Montag “Foucault y la problemática de los orígenes”: la Historia de la locura en la época clásica, en Thomas Lemke et. al. *Marx y Foucault* (Buenos Aires: Nueva visión, 2006) ,73-77.

le llevaban a argumentar el paso de un *pantragismo* a un *panlogismo*<sup>528</sup> que sería retomado por Deleuze como punto de anclaje de su crítica:

La dialéctica, en general, no consiste en una visión trágica del mundo, sino al contrario, en la muerte de la tragedia, en la sustitución de la visión trágica por una concepción teórica (con Sócrates) o, mejor aún, por una concepción cristiana (con Hegel). Lo que se ha descubierto en los textos de juventud de Hegel es también la verdad final de la dialéctica: la dialéctica moderna es la ideología propiamente cristiana. Desea justificar la vida y la somete a la acción de lo negativo.<sup>529</sup>

Como vemos, Deleuze traza un hilo entre el gesto de la dialéctica clásica y moderna a través de ese mismo gesto teórico común. Bataille, por el contrario, discutiendo con la lectura kojéviana de la fenomenología en clave antropológica y su diagnóstico del fin de la historia, hacía de éste un punto de anclaje para pensar ese “más allá” del hombre como un “más allá” de esa antropología. Así, si bien para ambos Nietzsche marcará las directrices de salida de la dialéctica, el modo en que uno y otro trazan esa respuesta a Hegel será distinta. Para Bataille, lo *trágico* será concebido, frente al carácter electivo del obrar moral, como lo irremediable:

No es que haya pecado, pues el pecado se hubiera podido, se hubiera debido no cometer, mientras que el triunfo, era preciso, se debía asumir (en esto consiste esencialmente lo trágico, en que es irremediable).<sup>530</sup>

En el límite que separa la experiencia de lo animal y lo humano analizaría los límites del espacio antropológico moderno en el seno de una suerte de recorte trágico de la experiencia humana en torno a la temporalidad y la acción del “proyecto”, de lo útil. Una antropología que constituye positivamente al hombre proscribiendo todas aquellas dimensiones de *lo sagrado* que vehiculan una experiencia de desbordamiento a través de la cual el hombre puede trascender la experiencia de sí como un ser individuado. Por tanto, ese “más allá del hombre” se efectuará en la afirmación de esa doble dimensión trágica e insubsumible que vehiculan *lo profano* y *lo sagrado*. Y el *eterno retorno* será leído como aquel descubrimiento que, al revelarnos “el fondo imposible de las cosas” nos lleva a afirmar a un tiempo el “reír y el temblar”:

Lo más evidente de un descubrimiento que debería escamotearnos el suelo bajo los pies -a ojos de Nietzsche sólo una especie de hombre transfigurado podría superar tal horror que deja a la mejor voluntad indiferente. Solamente que lo que le hizo reír y temblar, el objeto de su visión, no era el retorno (ni siquiera el tiempo), sino lo que el retorno puso al desnudo, el fondo imposible de las cosas. Y este fondo, que se alcanza por un camino u otro, es siempre el mismo porque es noche y, al percibirlo, no resta sino desfallecer (agitarse hasta la fiebre, perderse en el éxtasis, llorar).<sup>531</sup>

En el caso de Deleuze, lo *trágico* será definido como “la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno”, todo lo demás, dirá, “es nihilismo, pathos dialéctico y

---

<sup>528</sup> “La separación del hombre de su destino, su reconciliación con él por medio del amor, constituirán una nueva forma de captar la relación entre vida finita y vida infinita. Así es como Hegel elabora, sin darle nombre y sin tomar clara consciencia de ello, una filosofía dialéctica que pasará del pantragismo del período de juventud al panlogismo de la madurez”. Hyppolite, *Génesis y estructura*, 320.

<sup>529</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 1998), 31.

<sup>530</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 86.

<sup>531</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 163.

crisiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia”.<sup>532</sup> El *eterno retorno* será concebido como la afirmación del azar donde aquello que retorna es lo que difiere<sup>533</sup>. Con Kant, Deleuze pensará el eterno retorno desde una doble dimensión ontológica y ética: “el eterno retorno, como doctrina física, era la nueva formulación de la síntesis especulativa. Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica”<sup>534</sup>.

En base a esas distintas lecturas puede aprehenderse el modo en que cada uno de ellos concebiría, desde Nietzsche, el desafío de pensar “más allá del hombre”. En el caso de Bataille, se trata de rebasar esa antropología del hombre-proyecto a partir de la experiencia del límite en que éste se constituye. Habitar lo trágico es habitar ese límite de la unidad del ser en la doble dimensión de aquellas formas profanas de experiencia que nos individualizan y la “aspiración a lo continuo” que nos atraviesa en la transgresión sagrada de esa individuación. Por tanto, ésta se efectuará a partir de aquellos elementos heterogéneos que la antropología excluye (afirmar como irreductibles la violencia, la sexualidad y el trabajo en la doble dimensión que, en el marco del orden *profano*, articulan las relaciones bélicas, parentales y la economía de lo útil y, en el marco del orden *sagrado*, el sacrificio, el erotismo y la economía del gasto). Para Deleuze, por el contrario, esa redescipción consistirá en rescatar esa suerte de ontología “otra” que atraviesa el pensamiento occidental capaz de pensar, en el seno de la unidad del Ser, la diferencia. Habitar lo trágico es, así, habitar la afirmación del eterno retorno de esa diferencia.

Y desde ahí, cabe señalar el modo en que el Nietzsche de Foucault en los años sesenta se sitúa más bien del lado de Bataille en el juego que se establece entre límite y formas de experiencia. En primer lugar, la tentativa de rebasar el espacio antropológico será concebida como un proyecto derivado del diagnóstico históricamente situado. Pensar “más allá del hombre” será, para Foucault, no solo el desafío que debe afrontar el pensamiento filosófico sino el signo de una transformación de nuestro espacio epistemológico. Para Foucault, los modos y formas de racionalidad que se despliegan en el seno de una “historia de los sistemas de pensamiento” no pueden confundirse con la historia de la filosofía como si ésta contase, en sí misma, la historia de las formas de racionalidad occidentales. En consecuencia, el materialismo será concebido desde la interrogación por la historicidad misma de los modos de razón. Se trata de abordar, en su carácter material e histórico, cómo se configuran distintos órdenes y sistemas de saber. De ahí, el secundar el gesto de Bataille de tratar de pensar transversalmente a partir de aquello que la antropología, la etnografía, el psicoanálisis, la mitología, el arte, etc. vehicula en una cultura dada y en un modo histórico concreto. Por tanto, el desafío es interrogar los modos de emergencia de esos órdenes de saber desde una aproximación a la vez transversal y heterogénea. El gesto filosófico y de pensamiento será, para Foucault, la posibilidad de describir y hacer inteligibles, con Kant, las condiciones de posibilidad de esas formas de experiencia, en el seno del extenso y heterogéneo archivo histórico de aquello que los hombres hacen, piensan y dicen.

Si bien Foucault celebrará y hará suyas *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, no dejará de efectuar en relación a ellas el mismo gesto que desplegaba, de la mano de Bataille, en los trabajos que hemos acompañado hasta ahora. Foucault tratará de aproximarse históricamente

---

<sup>532</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 55.

<sup>533</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 69.

<sup>534</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 99.



a las tesis enunciadas por Deleuze tratando de explorar, como veremos, cómo en el seno del pensamiento griego, ha podido excluirse la posibilidad de pensar la repetición y la diferencia. Así pues, respecto a Deleuze, si bien en ambos pensadores la salida de la dialéctica acompaña una salida del espacio antropológico moderno confrontando cómo éste configuraba la finitud como un momento de lo infinito, la dirección que trazan es distinta. Esa salida, en el caso de Deleuze se orquesta a partir de la triple alianza de Spinoza, Kant y Nietzsche en el marco de una ontología afirmativa que permita “salvar” al infinito de la finitud<sup>535</sup>. Para Foucault, la estrategia se desplegará, por el contrario, en la tentativa de “salvar” la finitud del infinito, de la mano de Kant, Nietzsche y Bataille. Así pues, si bien ambos autores están atravesados por un mismo campo de tensiones problemáticas, la respuesta ontológica que uno y otro elaboran es distinta.

De hecho, como veremos, Bataille y Deleuze trazan, en el marco de pensamiento foucaultiano, un curioso juego de apariciones y desapariciones. La aproximación a Deleuze entre finales de los sesenta y principios de los setenta catalizará la salida de Bataille en 1972, vinculada al impacto que el *Anti Edipo* causa en Foucault. Y el progresivo distanciamiento de Deleuze a finales de los años setenta irá de la mano de la reaparición de todo un conjunto de conceptos de Bataille claramente visible en la modificación teórica enunciada por Foucault al inicio del curso de *El gobierno de los vivos* en 1980. La presencia de Bataille es lo que permite trazar un arco entre la *ontología trágica* de los años sesenta y la *ontología histórica* de los años ochenta. Si bien Foucault abandonará a finales de los años sesenta la perspectiva trágica que había caracterizado sus primeras investigaciones lo hará también, como veremos, de la mano de Nietzsche, donde el Nietzsche “positivista” y “genealogista” desplazará al Nietzsche trágico. Ahora bien, lo que permite trazar un arco entre esas dos aproximaciones ontológicas de los años sesenta y los años ochenta es el modo en que, en ambas, se articulan Kant, Nietzsche y Bataille. El marco común en esas dos aproximaciones será la noción de límite de la experiencia que Foucault situará en términos de una crítica de sus formas de constitución histórica. Se tratará, pues, de interrogarlas atendiendo a sus condiciones de posibilidad permitiendo mostrar, en ese mismo gesto, a la vez sus condiciones de finitud y de transformación posible.

## EXPLORACIONES II [1966-1968]

“Foucault como rosquillas”, ése es el elocuente título que *Le Nouvel Observateur* dedicaba al éxito de *Las palabras y las cosas* en verano de 1966. Un éxito debido, en gran parte, a la polémica en torno a la muerte del hombre que desató el libro. Sin embargo, Foucault viviría esas reacciones desde la distancia. Ese mismo año había iniciado una relación con quien sería su compañero de por vida, Daniel Defert, y al ser éste destinado a Túnez para cumplir el servicio militar, Foucault solicitaría una plaza de profesor allí. En Túnez, por primera vez, Foucault enseñará Filosofía.

Apenas enviado el libro al editor en mayo de 1965, Foucault había empezado a redactar la *Arqueología del saber* - el prometido libro de reflexión sobre el método arqueológico-

---

<sup>535</sup> Tomamos esta expresión de Emma Ingala Gómez: “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”. *Ontology Studies* 10, (2010): 233-244.

llegando a elaborar una primera redacción completa<sup>536</sup>. Sin embargo, entre esa primera versión y el libro que conocemos habrá numerosas diferencias. El resultado final constituye más bien un híbrido entre la exploración de ciertos caminos abiertos a partir de *Las palabras y las cosas*, las reflexiones metodológicas anunciadas, y la respuesta a algunas de las críticas recibidas sobre el libro.<sup>537</sup>

El pasaje hacia afuera del orden histórico moderno apuntado en *Las palabras y las cosas* constituyó uno de los puntos fuertes de crítica e interrogación dirigidas a Foucault. Tal es así, que algunas críticas dirigidas al estatuto de la discontinuidad y de las *epistemes*, comportaron algunos desplazamientos teóricos y metodológicos en su trabajo. Por un lado, la noción de *episteme* fue interpretada como una suerte de cosmovisión epocal, lo que generó Foucault llegase a plantearse realizar una suerte de segunda arqueología de las ciencias humanas que mostrase que las *epistemes* no son periodizaciones de la visión del mundo<sup>538</sup>. Sin embargo, según señala Daniel Defert, un debate en el seminario de Raymond Aron el 17 de Marzo de 1967 contribuiría definitivamente al abandono del concepto. Foucault, invitado a participar en el mismo, plantearía como tema de exposición “selon quels critères on peut identifier historiquement une formation culturelle comme l'économie politique à travers différentes épistémès”. La discusión posterior se centraría en al estatuto que cabe otorgar históricamente a la *episteme* y “Raymond Aron veut absolument assimiler épistémès et Weltanschauung”.<sup>539</sup> En la respuesta que Foucault elaborará para la revista *Esprit*<sup>540</sup> en 1968 tratará de responder específicamente a esa analogía. Allí dirá que la *episteme* no es una Weltanschauung por diversas razones: en primer lugar porque es un campo de dispersión, un campo abierto de relaciones indefinidamente descriptibles. En segundo lugar, no es una suerte de período común a todas las ciencias, ni una etapa general de la razón, sino un “juego simultáneo de persistencias específicas”<sup>541</sup> con sus desplazamientos sucesivos.

Por otro lado, y de modo mucho más profundo, Foucault se tomó en serio responder a las críticas respecto al estatuto que cabe otorgar a la categoría de *discontinuidad* en el análisis histórico y, sobre todo, la pregunta de cómo, a partir de un análisis tal, es posible la transformación. Michel Amiot había escrito un artículo donde esa noción de discontinuidad era leída como un relativismo cultural. Foucault le contestaría en enero de 1967 diciendo:

Voulant affranchir l'histoire – celle du moins des idées- d'un schéma bien usé où il est question d'influence, d'avancée, de retard, de découverte, de prise de conscience, j'ai cherché à définir l'ensemble des transformations qui servent de règles à une discontinuité empirique.<sup>542</sup>

En Diciembre de ese mismo año, Furet sitúa el libro de Foucault en el flanco de lucha de un estructuralismo contra el marxismo. Domenach, por su parte, desde la revista *Esprit* haría

---

<sup>536</sup> La primera redacción puede consultarse en la BNF. El primer capítulo ha sido incluido en el *Cahier Foucault* publicado por Artières, P.; Bert, J.F; Frédéric Gros, F. Véase. Michel Foucault, “Le livre et le sujet », *Cahier Foucault*, 85.

<sup>537</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 38. En Noviembre afirmaba “La théorie du discours reste en friche, 396 pages à refaire”.

<sup>538</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 39. En la respuesta a la revista *Esprit* señala, incluso, su título provisional “Le passé et le présent: une autre archéologie des sciences humaines” DE1. 58, 704.

<sup>539</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 39.

<sup>540</sup> DE1.58.

<sup>541</sup> DE1.58 (trad.).

<sup>542</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 39.

llegar a Foucault diez preguntas en relación al libro. De todas ellas, Foucault seleccionará justamente la que le interroga por la posibilidad de una intervención política a partir de un pensamiento de la discontinuidad.

El periodo de redacción de la *Arqueología del saber*, acompañado por todas esas discusiones, se muestra en conjunto mucho más como un periodo hacia nuevos anclajes teóricos que como el momento de cierre culminante del “periodo arqueológico”. Así pues, si bien el libro tal como lo conocemos no deja de dar cuenta teórica y metodológicamente del trabajo realizado, lo hará a paso cambiado y en una suerte de reelaboración retrospectiva enunciada ya desde otro lugar. En realidad, como veremos, entre 1966 y 1969 el trabajo de Foucault se arma con todo un conjunto de herramientas nuevas que lo alejarán progresivamente de la ontología trágica que, como hemos visto, sostenía las investigaciones realizadas entre 1957 y 1965. Si tuviésemos que caracterizar ese movimiento podríamos decir que se trata de una suerte de movimiento exploratorio cuyo objetivo no sería otro que efectuar esa salida del cuadrilátero antropológico con que había caracterizado nuestro espacio de pensamiento desde finales del siglo XVIII.

### Un pensamiento no-dialéctico

La descripción del espacio epistemológico del siglo XIX se articulaba, como hemos visto, como un pensamiento antropológico. Todo un movimiento unificador que había supuesto resituarse el hombre en el centro de ese quiebro abierto por la ruptura del espacio de la representación a finales del siglo XVIII. Como expone nítidamente en *La Arqueología del Saber*, el siglo XIX no hizo sino recomponer, en torno a la figura del hombre y al orden histórico, un sistema de pensamiento:

Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento. El tiempo se concibe en él en términos de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia.<sup>543</sup>

Ahora bien, el diagnóstico alcanzado en *Las palabras y las cosas* involucraba, como hemos visto, una ambigua descripción respecto al espacio de pensamiento contemporáneo. El despertar de ese “sueño antropológico” generaba una sensación a la vez de acabamiento y de novedad:

Y, sin embargo, la impresión de acabamiento y de fin, el sordo sentimiento que implica, anima nuestro pensamiento, lo adormece quizá con la facilidad de sus promesas y nos hace creer que algo nuevo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte —este sentimiento y esta impresión no están quizá mal fundados.<sup>544</sup>

Para Foucault una “cultura no dialéctica” se estaría formando. Como Foucault mismo señalaría en su discurso inaugural en el *Collège de France* “toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel” y añadía: “Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse

---

<sup>543</sup> AS, 24.

<sup>544</sup> PC, 373.

de él.”<sup>545</sup>. Aunque todavía “balbucee”, dirá, por una serie de motivos: en primer lugar, porque no tiene un espacio privilegiado, más bien aparece de modo disperso y heterogéneo; en segundo lugar, porque no se presenta como un giro sino que efectúa torsiones de carácter e intensidad distintas: con Nietzsche, Heidegger, Russell, Wittgenstein. Por tanto la tarea de nuestro espacio epistemológico va a ser explorar esa dimensión:

Il faut tâcher de découvrir la forme propre et absolument contemporaine de cette pensée non dialectique. La raison analytique du XVIIe siècle se caractérisait essentiellement par sa référence à la nature, la raison dialectique du XIXe siècle s'est développée surtout en référence à l'existence, c'est-à-dire au problème des rapports de l'individu à la société, de la conscience à l'histoire, de la praxis à la vie, du sens au non-sens, du vivant à l'inerte. Il me semble que la pensée non dialectique qui se constitue maintenant ne met pas en jeu la nature ou l'existence, mais ce que c'est que savoir.<sup>546</sup>

Y si, como habíamos señalado, con Hyppolite, el pensamiento antropológico caracterizaba el espacio que la filosofía había ocupado desde la modernidad, el despertar de ese “sueño antropológico” comportaría un profundo cambio en la tarea filosófica. En el texto de homenaje a la muerte de su maestro en 1969, Foucault señalará que abordar esa pregunta era, justamente, el desafío al que Hyppolite convocaba. Se trataba de confrontar cuáles son, pues, los límites de la filosofía en un momento de transformación histórica donde parecía destinada a abandonar el espacio que le había otorgado el siglo XIX. La pregunta por los límites de la filosofía en esos términos tendría varias salidas posibles. Una de ellas sería plantear esa cuestión en términos meramente históricos donde diríamos que la historia sería ese lugar privilegiado donde aparece la finitud filosófica, en tanto comienzo y recomienzo perpetuo de las obras y su “fin toujours inachevée”. Sin embargo, Foucault señala que, para Hyppolite, la historia no consistía en eso, no consistía en buscar las singularidades que habrían marcado el nacimiento de una obra, ni cómo ésta podía dar testimonio de una época, ni describir su objeto, ni sus contornos. Por el contrario, se trataría de

[...] l'ouvrir, repérer ses ruptures, ses décalages, ses blancs, l'établir dans son irruption et son suspens, le déployer dans ce manque ou ce non-dit à travers lequel parle la philosophie elle-même. De là, sa position d'historien non pas hors, mais dans l'espace de la philosophie dont il parlait et l'effacement systématique de sa propre subjectivité.<sup>547</sup>

Sin embargo, si renunciamos a la centralidad del sujeto para dar cuenta de la historia del pensamiento ¿con qué categorías es posible pensarlo? Foucault señalará que, una vez desplazamos al sujeto del centro, lo que sucede es que nos damos cuenta de que pensamos en el marco de sistemas de pensamiento que se configuran y se transforman históricamente. Por tanto, hacer emerger esos sistemas será lo que, para él, constituye la tarea de la filosofía actual:

On pense à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage. Cette pensée et ce langage ont leurs lois de transformation. La tâche de la philosophie actuelle et de toutes ces disciplines théoriques que je vous

---

<sup>545</sup> OD, 70.

<sup>546</sup> DE.39, 570.

<sup>547</sup> DE1.67, 809.

ai nommées, c'est de mettre au jour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système... Il est le fond sur lequel notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant...<sup>548</sup>

La filosofía contemporánea abandonaría, pues, el rol de señalar "ce qui existe éternellement" y desplazaría esa posición metafísica para situarse en el ámbito de lo concreto y lo situado. Deja de ser un espacio fundamental en relación al conocimiento, la ciencia o el ser humano, para devenir una "forma de actividad comprometida en un cierto número de dominios".<sup>549</sup> Un modo de interrogación que no es, sin embargo, para Foucault, exclusivo de la filosofía. Por tanto, lejos de un momento de empobrecimiento de la filosofía nos encontraríamos, para Foucault, en un momento rico y prolífico donde numerosas disciplinas en sus investigaciones están ya realizando "actos filosóficos".

Oui, nous sommes aujourd'hui à l'âge du savoir. On parle couramment d'un appauvrissement de la pensée philosophique; jugement inspiré par des concepts dépassés. Il y a aujourd'hui une réflexion philosophique extrêmement riche dans un champ qui ne faisait pas partie auparavant de la réflexion philosophique. Les ethnologues, les linguistes, les sociologues, les psychologues commettent des actes philosophiques. Le savoir s'est démultiplié. Le problème philosophique contemporain est de cerner le savoir à l'extrême de lui-même, de définir son propre périmètre.<sup>550</sup>

Por tanto, la filosofía habría perdido hoy esa suerte de unidad disciplinaria que había configurado en torno a ella el siglo XIX para definirse como una actividad ejercida desde múltiples espacios. El papel de la filosofía sería, en relación a ese pensamiento anónimo que constituye el espacio del Saber, tratar de determinar sus límites. El acto filosófico se definiría hoy más bien como la tarea de "dire ce qui se passe"<sup>551</sup>, analizar sus modos de funcionamiento. Tarea, diría Foucault, mucho menos atractiva que la de aquella filosofía que hablaba del destino del hombre:

Il est moins séduisant de parler du savoir et de ses isomorphismes que de l'existence et de son destin, moins consolant de parler des rapports entre savoir et non-savoir que de parler de la réconciliation de l'homme avec lui-même dans une illumination totale. Mais, après tout, le rôle de la philosophie n'est pas forcément d'adoucir l'existence des hommes et de leur promettre quelque chose comme un bonheur.<sup>552</sup>

Así pues, una filosofía no antropocéntrica, una filosofía que quiera dar cuenta de esos "sistemas de pensamiento", es una filosofía que deberá interrogar su relación entre el pensamiento y el lenguaje fuera de las categorías del sujeto (de la obra, del autor, del sentido, de la tradición, de la influencia...). Tal es el juego de desbordamiento de la arqueología respecto a cualquier Historia de las ideas. Habíamos visto ya cómo desde *El nacimiento de la clínica*, tal era la inquietud explícitamente formulada del método foucaultiano. Ahora bien, el marco general de la ontología trágica hacía que Foucault se inclinase, hacia el final de *Las palabras y las cosas*, a pensar que las vías abiertas en nuestro espacio de saber contemporáneo para trazar nuevas relaciones entre lenguaje y pensamiento que no pasen por el hombre ni

---

<sup>548</sup> DE1. 37, 543.

<sup>549</sup> DE1.47, 610.

<sup>550</sup> DE1.41, 580.

<sup>551</sup> DE1.47, 608.

<sup>552</sup> DE.139, 571.

recaigan en la epistemología clásica estaban en la literatura. Tal era esa suerte de tentativa de elaborar un “pensamiento del afuera”. Sin embargo, tal como señala Edgardo Castro, “a partir de *L'archéologie du savoir* Foucault renuncia completamente a esta ontologización de la literatura”<sup>553</sup>. Como veremos, la investigación en torno al lenguaje llevada a cabo entre 1966 y 1969 desplazará el utillaje de conceptos que, hasta ahora, le había proporcionado la crítica literaria contemporánea (Blanchot, Bataille) y, hasta cierto punto, el estructuralismo (Barthes, Lévi-Strauss) para elaborar un espacio propio que, sin abolir por completo algunas de las herramientas utilizadas hasta ahora, se instalará en una perspectiva del lenguaje completamente distinta. A partir de ese lugar Foucault enunciará progresivamente su distanciamiento respecto al estructuralismo al tiempo que elabora su teoría del discurso con un utillaje completamente nuevo: el que le proporcionarán los pragmatistas americanos (Austin, Searle).

### Más allá del estructuralismo

En Marzo de 1966, un mes antes de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Foucault viaja a Budapest invitado a dar una charla sobre el estructuralismo. Allí se daría cuenta, sorprendido, del recelo con que éste era percibido por el pensamiento de izquierdas. Ese viaje sería una suerte de prelude de lo que sucedería con su libro. En términos políticos, este fue leído como un ataque al marxismo, no solo por la cuestión de “la muerte del hombre”, sino también por el breve pasaje donde señalaba que Marx se movía como “pez en el agua” en el pensamiento del XIX. En las entrevistas posteriores a su publicación Foucault se verá obligado a matizar. Próximo todavía a Althusser, señalará que aquello a combatir políticamente no era tanto el marxismo en sí mismo como el humanismo inherente al pensamiento antropológico<sup>554</sup> que algunos marxistas pretendían rescatar. Defendiendo, contra el marxismo humanista, el marxismo de corte estructuralista althusseriano, señalaba en abril de 1966:

Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme, et c'est en ce sens que notre travail est un travail politique, dans la mesure où tous les régimes de l'Est ou de l'Ouest font passer leur mauvaise marchandise sous le pavillon de l'humanisme... Nous devons dénoncer toutes ces mystifications, comme actuellement, à l'intérieur du P.C., Althusser et ses compagnons courageux luttent contre le “chardino-marxisme”.<sup>555</sup>

Lo que estaría en cuestión a partir del método arqueológico, decía, no era tanto el marxismo, como el modo de comprender y analizar la historia. Y, lo que critica al marxismo, es su uso acrítico de un concepto de historia que no deja de poner en juego los mismos “hábitos mentales” de ese pensamiento decimonónico que está en vías de desaparecer: el hábito de pensar la historia como un relato lineal atravesado por crisis, el hábito de analizar los hechos históricos en términos de causalidad o la premisa de una jerarquía de determinaciones desde el nivel de lo material hasta lo inmaterial. Si tales rasgos son considerados como inherentes a

---

<sup>553</sup> Edgardo Castro, *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber* (Buenos Aires: Biblos, 1995), 223.

<sup>554</sup> Los grandes responsables del humanismo contemporáneo – dirá- son Marx y Hegel: “Sartre, con la crítica a la razón dialéctica es el último hegeliano y el último marxista.” DE.39, 569.

<sup>555</sup> DE1. 37, 544.

historiografía marxista, ciertamente, el estructuralismo –como la arqueología- lo combaten frontalmente. “Pero el marxismo es por suerte otra cosa”- señala Foucault.<sup>556</sup>

En una entrevista de Abril del 67 Foucault pone por última vez en relación su trabajo con el estructuralismo. Allí señala que habría dos modos de entender el estructuralismo, como método y como actividad. Como método, haría referencia al modo fundacional en que éste ha permitido la configuración de todo un conjunto de análisis en el marco de la lingüística, la etnología o la sociología. Como actividad, podría hablarse del estructuralismo, de modo generalizado, como una actividad filosófica en tanto que actividad de diagnóstico. En ese sentido, su trabajo no sería otro que introducir los análisis estructuralistas en el campo de la historia de las ideas:

Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie. Dans cette mesure, j'ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même.<sup>557</sup>

Y en esa misma entrevista señalará que “le travail que je prépare maintenant est un travail de méthodologie concernant les formes d'existence du langage dans une culture comme la nôtre.”<sup>558</sup> Así pues, como hemos visto, Foucault se sitúa como parte del estructuralismo a condición de definirlo como una suerte de exploración abierta en el marco epistemológico presente. Su definición de estructuralismo pasa por hacerlo compatible con ese desplazamiento hacia un pensamiento no antropológico y con la actividad de diagnóstico que define, para Foucault, la tarea de la filosofía.

Sin embargo, el modo en que la categoría circula en el contexto de la Francia de los años 60 imposibilita por completo esa apropiación. Estructuralismo es sinónimo de una suerte de moda o vanguardia codificada. *Las palabras y las cosas* es leído como un libro estructuralista y los puntos ciegos que esa mirada impone sobre el libro van a alejar a Foucault de esa etiqueta. Así pues, en lugar de intentar trabajar en pro de abrir esa categoría tomándola como un camino abierto a exploraciones posibles, va a renunciar a ella tratando de diferenciar la arqueología de aquello que se entiende por estructuralismo. Por otro lado, a medida que la investigación sobre el lenguaje avanza, las diferencias en la concepción del mismo entre los estructuralistas y él se van a hacer palmarias. En una entrevista en Junio de ese mismo año, Foucault argumenta desde ahí la diferencia entre su trabajo y el estructuralismo:

À la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilités formelles offertes par un système comme la langue. Personnellement, je suis plutôt hanté par l'existence des discours, par le fait que des paroles ont eu lieu: ces événements ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent, dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes.<sup>559</sup>

---

<sup>556</sup> DE1.47, 611.

<sup>557</sup> DE1.47, 611.

<sup>558</sup> DE1.47, 612.

<sup>559</sup> DE1. 48, 623.

Como veremos, el descubrimiento de los pragmatistas americanos a raíz de su estancia en Túnez va a encaminar esa reflexión sobre el lenguaje en otra dirección. En base a esas lecturas Foucault elaborará su concepto de discurso y redefinirá la noción de archivo. Si bien su modo de poner en funcionamiento esa dimensión pragmática, poco tiene que ver con el modo en que se despliega en los autores americanos, su lectura sí va a dar el pistoletazo de salida a todo un conjunto de elaboraciones. Y va a ser en el interior mismo de ese lenguaje pragmático donde emerja la categoría de “poder”. A partir del momento en que el lenguaje puede ser pensado desde esa dimensión activa, podrá pensarse el discurso no solo desde una espacialidad histórica, como marcaban los límites de las *epistemes*, sino desde una práctica constitutiva.

### La pragmática del discurso

El diagnóstico de *Las palabras y las cosas* mostraba cómo el quiebro del espacio antropológico iba de la mano de una nueva reconfiguración de nuestra relación con el lenguaje. Como habíamos visto, tras la ruptura del espacio de la representación, el lenguaje había quedado disperso en cuatro posiciones fundamentales: se daba como *objeto* de estudio, como herramienta de *formalización* del pensamiento, como espacio de *interpretación* o bien como *literatura*. Habíamos visto cómo Foucault apostaba por explorar, a partir de ésta, ese nuevo *ser del lenguaje* en todas sus implicaciones. Pues bien, a partir del descubrimiento de los pragmatistas americanos, Foucault encontrará un modo de formular ese ser del lenguaje que permite trazar nuevas relaciones con el pensamiento problematizando la cuestión de la verdad sin tener que pasar por el hombre.

Los pragmatistas americanos permitirán abrir una nueva dimensión para pensar ese lenguaje como *acto* y como *voluntad*. Como veremos, Foucault se tomará muy en serio la afirmación de Austin de que “las palabras hacen cosas”, pero llevará esa perspectiva de análisis mucho más lejos que el pensador americano. Más allá de los momentos institucionalizados en que los “actos de habla” inscriben una realidad a través de la palabra, Foucault tratará de pensar cómo la palabra funciona en el seno de nuestra cultura, cómo el hecho de que las palabras hayan sido dichas, hayan sido pronunciadas, en tal o cual espacio, desde tal o cual instancia o posición tiene implicaciones históricas y ontológicas.

La investigación sobre el lenguaje, siguiendo las indicaciones de Daniel Defert, se inicia apenas finalizada la redacción de *Las palabras y las cosas*. Una de las primeras exploraciones habría consistido en estudiar – para posteriormente hacer a un lado - las tesis de Whorf y Sapir. Unos análisis que habían hecho relativamente famosos los argumentos basados en que el hecho que diferentes culturas tuviesen más o menos nombres para designar un determinado hecho del mundo - la nieve en el caso de los esquimales o el tiempo en la lengua *hopi*- condicionaba las respectivas percepciones del mismo. La hipótesis Whorf-Sapir quedaría sintetizada de este modo:

Nos vemos introducidos en un nuevo principio de relatividad que afirma que todos los observadores no son dirigidos por la misma evidencia física hacia la misma imagen del universo a menos que sus fondos de experiencia lingüística sean similares, o puedan ser calibrados de algún modo.<sup>560</sup>

---

<sup>560</sup> Benjamin Lee Whorf, *Lenguaje pensamiento y realidad*. (Barcelona: Barral, 1970), 241.



Discutiendo con esa hipótesis Foucault señala al respecto “Non, ce n’est pas cela, le problème n’est pas la langue, mais les limites de l’énonciabilité”.<sup>561</sup> No se trata de abordar el problema a partir de la relación que se establece entre el lenguaje y el mundo sino de interrogar si pueden señalarse los límites que delimitan aquello que es enunciable a través del lenguaje. Y esos límites no se corresponden con los del lenguaje mismo, con los de la cantidad de palabras existentes, sino que se establecen en su seno.

Lejos de asimilar sujeto, lenguaje y pensamiento, se trata más bien de abrir, entre esas tres instancias, una brecha que permita interrogar qué relaciones pueden establecerse entre los unos y los otros o cada uno con los otros dos. No se trata pues de analizar el lenguaje como si éste fuese el que determina los límites del mundo de sus hablantes [“je n’ai jamais cherché à savoir ce que les hommes se représentaient effectivement, dans le silence de leurs pensées, au-dessous des discours qu’ils articulaient”<sup>562</sup>]. Se trata, más bien, de una descripción de aquello que puedan tener en común ciertos conjuntos de escritos. Ese hecho de repetición más que una invención contemporánea es una suerte de constante. Así lo problematiza en lo que había sido la primera redacción de la *Arqueología del saber*:

Je supposerais d’abord-mais je pense que le risque de me tromper sur ce point n’est pas trop grand-qu’il n’y a pas une seule forme de civilisation au monde où tout ce qui a été dit une fois disparaît définitivement, sans laisser de trace, sans donner lieu à quelque forme de répétition, de réactivation, de commentaire, sans avoir la possibilité de réapparaître sous une forme ou sous une autre [...].<sup>563</sup>

Toda la masa textual y lingüística que constituye aquello que una cultura haya podido decir constituye ahora una dimensión material que puede ser retomada como objeto de nuevas elaboraciones y nuevas enunciaciones:

[...] les grandes scissions de notre histoire, - la Renaissance, l’organisation de l’Europe médiévale, la christianisation de l’Empire romain, la naissance de la pensée grecque - ont été accompagnées (si elles n’ont pas été pour une part constituées) par des reprises massives du déjà dit: comme si l’essentiel de l’invention, c’étaient de nouvelles choses à répéter, de nouvelles manières de les redire.<sup>564</sup>

Hasta aquí nada nuevo. Ese era el diagnóstico con que Foucault había trabajado en las investigaciones sobre literatura. Como hemos visto, ese “Il y a” de la literatura moderna, ese espacio de un “on” permitía dar cuenta de un lenguaje sin sujeto signo, en el marco del análisis arqueológico, de esa transformación del saber contemporánea. Por otro lado, la emergencia de ese pliegue sobre lo “ya dicho” que caracterizaba la literatura moderna se sitúa en la base del gesto arqueológico, en tanto que ésta efectuaría ese mismo pliegue sobre el campo del saber. El desafío, como veíamos, era interrogar ese campo a través de una relación entre lenguaje y pensamiento que se efectuase desplazando la posición central del sujeto. La lingüística contemporánea tornaba a la definición binaria del signo característica del siglo XVII de modo que parecería que, en cierto sentido, se retomaba aquel espacio de pensamiento clásico previo al pliegue decimonónico. En ese sentido, se abre un campo interesante de exploración en el arco que puede trazarse entre la gramática del siglo XVII y

---

<sup>561</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 36.

<sup>562</sup> Michel Foucault, *Cahier Foucault*, 85.

<sup>563</sup> Michel Foucault, *Cahier Foucault*, 91.

<sup>564</sup> Michel Foucault, *Cahier Foucault*, 88.

la lingüística contemporánea y, en ese marco, uno de los libros claves históricamente había sido, para Foucault, la *Gramática de Port Royal*.<sup>565</sup>

Et, après tout, entre les dernières grammaires “philosophiques”, “générales” ou “raisonnées”, et le Cours de Saussure \*, il s'est écoulé moins d'un siècle; ici et là, même référence, explicite ou non, à une théorie des signes dont l'analyse de la langue ne serait qu'un cas particulier, et singulièrement complexe; même tentative pour définir des conditions de fonctionnement communes à toutes les langues; même privilège accordé à l'organisation actuelle d'une langue et même réticence à expliquer un fait grammatical par une évolution ou une rémanence historique; même volonté d'analyser la grammaire, non pas comme un ensemble de préceptes plus ou moins cohérents, mais comme un système à l'intérieur duquel il faudrait pouvoir trouver une raison à tous les faits, et à ceux-là mêmes qui paraissent les plus déviants.<sup>566</sup>

Del mismo modo que el pensamiento clásico organizaba en torno al discurso un vínculo entre lenguaje y pensamiento en que el hombre no existía, en la medida en que el espacio antropológico se rompe, ese vínculo nos interroga de nuevo. El problema del signo y del significado, reaparece:

L'homme a existé là où le discours s'est tu. Or voilà qu'avec Saussure, Freud et Husserl, au cœur de ce qu'il y a de plus fondamental dans la connaissance de l'homme, le problème du sens et du signe réapparaît. C'est-à-dire qu'on peut se demander si ce retour du grand problème du signe et du sens, et de l'ordre des signes, constitue une sorte de superposition dans notre culture de ce qui avait constitué l'âge classique et la modernité, ou bien s'il s'agit de marques annonciatrices que l'homme va disparaître, puisque jusqu'à présent l'ordre de l'homme et celui des signes avaient été dans notre culture incompatibles l'un avec l'autre. L'homme mourrait des signes qui sont nés en lui, c'est ce que, le premier, Nietzsche avait voulu dire.<sup>567</sup>

Hemos dado cuenta ya de ese diagnóstico. La emergencia de la semiótica, la fenomenología, el estructuralismo y el psicoanálisis formarían parte de esa transformación. Sin embargo, respecto al modo en que los contemporáneos abordan la cuestión del signo, Foucault crítica que consideren los signos como algo que es necesario interpretar, dar cuenta de su constitución, pero que no se piensan en sí mismos, el problema del *ser del lenguaje* es el que nunca se formula:

Ce qui me paraît décevant, naïf dans les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde, ou constitués par les hommes, et que jamais on n'interroge l'être même des signes. Qu'est-ce que cela, le fait qu'il y ait des signes, des marques, du langage? Il faut poser le problème de l'être du langage comme tâche pour ne pas retomber à un niveau de réflexion qui serait celui du XVIIIe siècle, au niveau de l'empirisme.<sup>568</sup>

---

<sup>565</sup> Michel Foucault, “ Une archéologie des idées ”, 45-49.

<sup>566</sup> La revista *Langage*, creada entre otros por Barthes, dedica un número en 1967 a explorar los vínculos históricos entre las teorías contemporáneas y las teorías de otros períodos históricos. Arrivé Michel Chevalier J.-Cl.. Présentation. In: *Langages*, 2e année, n°7, 1967. *Linguistique française. Théories grammaticales*. pp. 3-6. Consultado el 3 de enero de 2015: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge\\_0458-726x\\_1967\\_num\\_2\\_7\\_2878](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1967_num_2_7_2878).

<sup>567</sup> DE1.34, 529.

<sup>568</sup> DE1.34, 529.

Ahora bien, esos paralelismos no son de ningún modo una suerte de regreso. El espacio epistemológico abierto tras la muerte del hombre es, como hemos visto, distinto. Si hay una suerte de conexión posible es, para Foucault:

Malgré quelques ressemblances, ce n'est pas la linguistique, ni d'une façon plus large l'analyse des signes qui a ramené devant notre attention la grammaire générale, mais plutôt cette mutation d'aujourd'hui qui introduit dans la théorie du langage les instances de celui qui parle et de ce dont il parle, c'est-à-dire l'instance du discours. A nouveau, l'organisation du langage et la constitution de l'objectivité se rapprochent l'une de l'autre; mais leur ordre de dépendance est maintenant inverse de ce qu'il était à l'époque classique : c'est dans l'élément du discours que doivent être désormais analysés la possibilité des objets, la présence d'un sujet et tout le déploiement positif du monde.<sup>569</sup>

Vemos, pues, cuál es el espacio en que se situará su noción del discurso, a saber, como una extensión de la pregunta nietzscheana de “quién habla” en el seno del lenguaje, invirtiendo así el vínculo que mantenían en la época clásica. Si allí lenguaje y pensamiento eran transparentes el uno respecto al otro y se situaban frente al mundo, ahora es en el seno del discurso donde se interroga el despliegue positivo del mundo y la presencia del sujeto. Ahora bien, ese espacio de discurso cobrará una densidad propia en tanto que va a ser analizado como una dimensión histórica situada. El discurso será aprehendido no desde aquello que dice sobre el mundo sino desde los efectos e implicaciones que tiene su existencia en el mundo. Y en el marco de esa reformulación veremos modificarse también el estatuto otorgado hasta ahora a la literatura.

## II

En Túnez, el departamento de filosofía donde imparte clases Foucault está dirigido por Gerard Dedalle<sup>570</sup>, un especialista en la filosofía americana que en ese momento preparaba un estudio sobre Dewey. Será él quien hable a Foucault de los pragmatistas americanos<sup>571</sup>. El impacto no se hará esperar. En abril de 1967 manifiesta: “J’ai suspendu toute écriture pour regarder d’un peu près Wittgenstein et les analystes anglais”, “Style et niveau d’analyse que je cherchais cet hiver en pataugeant. L’angoisse assez peu supportable de cet hiver”<sup>572</sup>. En Mayo, señala:

Les analystes anglais me réjouissent assez; ils permettent de bien voir comment on peut faire des analyses non linguistiques d’énoncés. Traiter des énoncés dans leur fonctionnement. Mais ce en quoi et ce par rapport à quoi ça fonctionne, jamais ils ne le font apparaître. Il faudra peut-être avancer de ce côté-là.<sup>573</sup>

En una conferencia en el Club Hadad en 1967 titulada “Estructuralismo y análisis literario” Foucault marca una posible dirección de análisis un más allá del estructuralismo, resituándolo

---

<sup>569</sup> DE.60, 778. Citamos la versión correspondiente al texto de 1967. Foucault publicará una variante del mismo en 1969.

<sup>570</sup> Según señala Daniel Defert, Foucault utilizará su biblioteca durante su estancia en Túnez.

<sup>571</sup> Para una perspectiva global de la relación entre Foucault y la filosofía analítica véase: Francisco Vázquez García “Foucault como filósofo analítico” en *Foucault desconocido*, coord. por Rodrigo Castro Orellana, Joaquín Fortanet Fernández (Murcia: Universidad de Murcia, 2011), 33-76.

<sup>572</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 40.

<sup>573</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 40.

como un conjunto de tentativas que intentan analizar lo que propone denominar como “masa documental”:

Je crois que ce qu'on est en train de découvrir, c'est, si vous voulez, l'autonomie de cet aspect par lequel et sous lequel on peut analyser tout ce que l'homme peut faire. Cet aspect n'étant pas celui de la production économique de ces objets, de ces choses, de ces signes, de ces marques, etc... mais l'aspect par lequel ces marques sont là en tant que signes. Il s'agit de trouver le système de détermination du document en tant que document.<sup>574</sup>

Foucault bautizará esa disciplina que analizaría el documento en tanto que documento como *deixología*. Y, en ese sentido, señala que el estructuralismo podría compararse con lo que fue la anatomía patológica al final del XVIII: un método que permitió descubrir un objeto – en aquel caso la fisiología- que posteriormente constituyó una disciplina autónoma. El estructuralismo habría sido, desde esta perspectiva, un método que habría manifestado un dominio epistemológico nuevo ante el cual él mismo desaparecería como tal. La *deixología* “Il devient l'obligation pure et simple de parcourir ce nouveau domaine devant lequel nous sommes”.<sup>575</sup> En esa conferencia, Foucault no se desmarca aún del todo del estructuralismo, más bien efectúa un giro desde dentro, desplazando el modo de concebirlo. Y para ello, explora las posibilidades que los trabajos de lingüistas como Prieto y lógicos como Austin<sup>576</sup> brindan en exploración de lo extra-lingüístico. En el caso de Prieto, en tanto que “tout énoncé s'affirme, en fait, silencieusement sur une certaine situation objective et réelle.” En el caso de Austin, en tanto que los “actos de habla” permiten desplegar la dimensión performativa del lenguaje.

[...] la description d'un énoncé n'est absolument pas faite simplement, lorsqu'on a défini la structure linguistique de cet énoncé [...] le discours ne peut plus être faite seulement en termes linguistiques; [...] le discours n'est pas une manière de combiner ensemble selon les règles linguistiques des éléments qui sont donnés par la langue elle-même; le discours c'est quelque chose qui déborde nécessairement la langue.<sup>577</sup>

Así pues, a través de esa perspectiva pragmática del lenguaje, se abre un análisis distinto a la cuestión del sentido (hermenéutica, fenomenología) o el orden del significante (lingüística, estructuralismo). Se trata de dar cuenta de cómo, siguiendo la locución de Austin, las palabras “hacen cosas”.

Comment justifier ces discours sur des discours que j'entreprends? Quel statut leur donner? On commence, du côté des logiciens surtout, des élèves de Russell et de Wittgenstein, à s'apercevoir que le langage ne saurait être analysé dans ses propriétés formelles qu'à la condition de tenir compte de son fonctionnement concret. La langue est bien un ensemble de structures, mais les discours sont des unités de fonctionnement, et l'analyse du langage en sa totalité ne peut manquer de faire face à cette exigence essentielle. Dans cette mesure, ce que je fais se place dans l'anonymat général de toutes les recherches qui actuellement tournent autour du

<sup>574</sup> Miche Foucault, “Structuralisme et analyse littéraire”, 25.

<sup>575</sup> Miche Foucault, “Structuralisme et analyse littéraire”, 28.

<sup>576</sup> Las publicaciones de Prieto en esos años son *Principes de noologie. Fondements de la théorie fonctionnelle du signifié*, Londres-La Haya-París, Mouton, 1964 y *Messages et signaux*, París, PUF, 1966. Respecto a Austin su obra más conocida *How to Do Things with Words* había sido publicada en 1962.

<sup>577</sup> Michel Foucault, “Structuralisme et analyse littéraire”, 38.

langage, c'est-à-dire non seulement de la langue qui permet de dire, mais des discours qui ont été dits.<sup>578</sup>

La lingüística, desde esta perspectiva nos enseña no sólo cómo analizar el lenguaje sino también el discurso, entendido como “ce qu'on peut faire avec le langage”. Se trata de tomar el lenguaje por el lado del acontecimiento, como algo que se produce en acto. Se tratará de interrogar cómo funcionan los discursos, cuáles son sus dinámicas, cómo efectúan exclusiones, etc. Un acercamiento al lenguaje en que cabe preguntarse bajo qué reglas son producidos determinados enunciados y cómo, a partir de ellos, pueden funcionar en espacios de discurso. Y ahí arraiga la diferencia entre la noción foucaultiana de discurso y el modo en que los propios analistas americanos lo habían abordado. En el caso de Foucault, va a tratarse de un desplazamiento que resitúa el análisis del lenguaje en un nivel distinto y, en relación con una dimensión histórica. Se trata de explorar qué sucede cuando tomamos el lenguaje en el nivel de acción efectuada, de palabra pronunciada bajo unas determinadas condiciones. Una palabra que se acciona en base a un conjunto de reglas que hacen que ciertos enunciados sean preferibles en un espacio discursivo y otros no. Se trata de explorar cómo los discursos funcionan, se relacionan, se determinan o transforman de manera correlativa o de forma independiente y en virtud de determinados procesos. Tal como expone en la serie de entrevistas realizadas con Bonnefoy en 1968:

Los lingüistas, lo sé perfectamente, descubrieron que el lenguaje era muy importante porque obedecía a leyes, pero insistieron sobre todo en la estructura de la lengua, es decir, en la estructura del discurso posible. Pero sobre lo que me interrogo es sobre el modo de aparición y funcionamiento del discurso real, sobre las cosas que han sido efectivamente dichas. Se trata de un análisis de las cosas dichas en la medida que son cosas.<sup>579</sup>

Los discursos serán abordados en tanto que acontecimientos. Se tratará de analizar las condiciones de existencia de los enunciados, aquello que los ha hecho posibles, su singularidad respecto a otros enunciados preferibles en una misma época y su espacio de correlación con aquellos espacios y prácticas no discursivas que los sostienen.

Le discours, il est constitué par la différence entre ce qu'on pourrait dire correctement à une époque (selon les règles de la grammaire et celles de la logique) et ce qui est dit effectivement. Le champ discursif, c'est, à un moment déterminé, la loi de cette différence. Il définit ainsi un certain nombre d'opérations qui ne sont pas de l'ordre de la construction linguistique ou de la déduction formelle.<sup>580</sup>

A partir de esa perspectiva Foucault redefinirá la noción de archivo y la noción de arqueología. La diferencia que establecerá la arqueología entre los ejercicios de formalización o de exégesis, será su tarea de descripción del archivo. El objeto de ésta será ahora el análisis del archivo<sup>581</sup> entendido como la existencia acumulada de discurso:

---

<sup>578</sup> DE1.48, 623.

<sup>579</sup> Michel Foucault, *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*. (Madrid: Cuatro. 2012), 41.

<sup>580</sup> DE.58, 713.

<sup>581</sup> Miguel Morey, “El lugar de todos los lugares. Consideraciones sobre el archivo”. En *Escritos sobre Foucault*, 187-212.

L'archéologie, telle que je l'entends, n'est parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols) ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'archive.

Se trata de considerar el texto desde una perspectiva histórica, dando primacía al lenguaje sobre el autor de los mismos. Como señalará en su conferencia inaugural en el *Collège de France*:

Au cours de ce travail, il m'est arrivé de me servir du matériau qui a pu être réuni par certains auteurs. Le moins possible toutefois, et dans les cas où je n'ai pu avoir accès au document lui-même. C'est qu'en dehors de toute référence à une "vérité" psychiatrique, il fallait laisser parler, d'eux-mêmes, ces mots, ces textes qui viennent d'en dessous du langage, et qui n'étaient pas faits pour accéder jusqu'à la parole. Et peut-être la partie, à mes yeux, la plus importante de ce travail est-elle la place que j'ai laissée au texte même des archives.<sup>582</sup>

En la *Arqueología del Saber* encontraremos todas esas aproximaciones elaboradas en base a todo un campo semántico que permite ponerlas en juego: enunciado, archivo, práctica discursiva, todos esos conceptos se despliegan desde esa perspectiva pragmática. A partir del análisis de los discursos es como podrá efectuarse un análisis del saber desplazando la centralidad del sujeto de conocimiento.

Un *enunciado* se definirá entonces por la "función de existencia"<sup>583</sup> que se ejerce "verticalmente", que hace aparecer en el espacio y en el tiempo estructuras y unidades posibles. Y una *práctica discursiva* será, en consecuencia, el "conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa".<sup>584</sup> Por último, y en relación a la fijación de todo ese conjunto de nociones, el *archivo* será definido como "el sistema general de la formación y la transformación de los enunciados"<sup>585</sup>. Por tanto, el archivo no es, para Foucault, un mero cúmulo de documentos sino "el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares"<sup>586</sup>. Por tanto, una práctica discursiva, delimita un campo de objetos, de modalidades enunciativas, de conceptos y de estrategias.<sup>587</sup> Las prácticas discursivas no se corresponden ni con autores ni con obras, aunque éstas las atraviesen. Tampoco se identifican necesariamente con los límites de las disciplinas en tanto que pueden ser transversal a varias de ellas. Una práctica discursiva no remite simplemente a los modos de formación de enunciados, sino que se encarna también una función en un *campo de prácticas no discursivas*:<sup>588</sup> relaciones institucionales, formas de comportamiento, modos de transmisión del saber, en los procesos de apropiación del discurso o en las posiciones posibles del deseo en relación al mismo.

À voir les modifications historiques qui ont eu lieu, il ne paraît pas indispensable, loin de là, que la fonction-auteur demeure constante dans sa forme, dans sa

---

<sup>582</sup> DE1.4, 194.

<sup>583</sup> AS, 115.

<sup>584</sup> AS, 154.

<sup>585</sup> AS, 171.

<sup>586</sup> AS, 170.

<sup>587</sup> AS, 46-95.

<sup>588</sup> AS, 91.

complexité, et même dans son existence. On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais.

589

La lectura de los pragmatistas americanos ha abierto, pues, la posibilidad de pensar el discurso desde una dimensión práctica, donde podrán analizarse “sus formas propias de encadenamiento y de sucesión”<sup>590</sup>. Se trata, pues, de impugnar el “absoluto” del esquema de la sucesión, de la cronología, del calendario, que impone a los discursos una irreversible relación de continuidad, por el contrario, será necesario interrogar, en el seno mismo de los discursos las “diversas formas de sucesión” que los atraviesan. Por tanto, es necesario interrogar también cómo efectuar ese desplazamiento respecto a esa temporalidad que funciona como instancia ordenadora liberando así el tiempo histórico de ese tiempo antropocéntrico.

Se redefine, pues, el cuadro de posibles del lenguaje dibujado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Si la literatura era concebida como aquella manifestación del lenguaje que permitía *aprehender* la reconfiguración que nuestro espacio epistemológico nos invitaba a hacer, los pragmatistas americanos habilitaban una nueva salida. Interrogar ese ser del lenguaje desde su dimensión práctica, su ser como existencia, como una acción en el mundo que tiene sus efectos, como un acontecimiento que tiene sus condiciones de emergencia. Ese nuevo espacio permitirá avanzar en la configuración de un nuevo modo de pensar las relaciones entre lenguaje y pensamiento relegando el espacio central del sujeto.

## DESPLAZAMIENTOS II [1968-1970]

En mayo de 1968 Foucault está en Túnez. Vivirá desde allí la inmensa movilización producida en Francia que acabará provocando la dimisión de De Gaulle y la convocatoria de unas nuevas elecciones generales. Según señala Daniel Defert, Foucault asistirá apenas a las últimas manifestaciones y asambleas de junio, justo antes de la dimisión de De Gaulle. En Túnez, las movilizaciones serán igualmente intensas y, a diferencia de París, la represión es mucho más violenta. Muchos de los estudiantes serán torturados e inculpados de atentado contra el Estado. Foucault, hará uso de su estatuto en terreno tunecino para ayudar a los estudiantes de modo clandestino.

Si bien Foucault se quedaría en Túnez en verano de 1968, su trabajo como profesor allí había finalizado ese año dado que había aceptado un puesto en la Universidad de Nanterre. Sin embargo, en Septiembre Hélène Cixous le contacta para proponerle sumarse en la creación de la universidad experimental de Vincennes. Foucault aceptará anulando las gestiones de Nanterre. Durante ese pequeño lapso, Foucault finalizará el manuscrito de *La arqueología del saber*. En Noviembre de 1968 dará por terminada la redacción del libro y éste se publicará, ya iniciada su docencia en Vincennes, en Marzo de 1969.

La *Arqueología del saber* es, como anunciábamos, un libro oscilatorio que, a nuestro juicio, pertenece mucho más al movimiento de salida que Foucault efectúa a partir de *Las palabras y las cosas* que a una suerte de momento de culminación del período anterior. Por un

---

<sup>589</sup> DE1. 69, 839. La cuestión del autor aparecerá también en la conferencia inaugural del *Collège de France*, OD.

<sup>590</sup> DE1. 69, (trad.)

lado, Foucault reelabora su trabajo a la luz de un nuevo espacio teórico y metodológico, en torno a las categorías de enunciado, discurso y archivo. Por otro, el libro constituirá una respuesta a algunas de las cuestiones y debates surgidos a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en particular, la cuestión de la *discontinuidad* histórica por la que se le acusaría de reaccionario y de ser, a juicio de Sartre, “le dernier rempart de la bourgeoisie”<sup>591</sup>. Por tanto, aunque acostumbre a citarse ese libro como el trabajo limítrofe entre esa suerte de período arqueológico al que seguiría un segundo período genealógico, los problemas que lo atraviesan y el modo en que se abordan hace de él un libro-prólogo<sup>592</sup> mucho más que un libro-epílogo.

El libro finaliza, de hecho, trazando numerosos caminos de investigación posibles que serán explorados con más o menos intensidad o que veremos retomados más adelante bajo estrategias distintas. Foucault da indicaciones de cómo el método arqueológico podría utilizarse, más allá del análisis del saber, en campos como la sexualidad, la pintura o la política. En el campo de la sexualidad, consistiría en plantearse cuáles son las prácticas discursivas vinculadas a la sexualidad y el sistema de prácticas y valores que las hacen funcionar. En el campo de la pintura, se trataría de ver hasta qué punto la pintura podría interrogarse también como una práctica discursiva donde, en lugar de tratar de elucidar significados ocultos, se consignasen los gestos que determinadas configuraciones pictóricas inauguran y cómo estos dan cuenta de determinados modos de saber. Por último, en el campo de la política, se interrogaría por aquellos objetos y formas de enunciaci3nes vinculadas a sus prácticas discursivas así como las luchas, las tácticas empleadas. De todas esas direcciones posibles Foucault tan solo explorará durante esos años el de la pintura. Entre 1966 y 1973 encontramos toda una serie de artículos y conferencias que pueden leerse como tentativas de exploración de ese estudio: una reseña sobre el libro de Panofsky, *Ensayos de iconología*, en que parece tomar de él algunas directrices teóricas; conferencias sobre Manet en Italia, Jap3n, Florencia y Túnez; así como el artículo sobre Magritte de 1968 ampliado en 1973 y que será publicado como “Ceci n'est pas une pipe”<sup>593</sup>. La exploración política, que no llega a realizar podría vincularse a sus lecturas sobre los Black Panthers de los que decía, según consigna Daniel Defert, que “desarrollan un análisis estratégico franqueando la teorí3 marxista de la sociedad”<sup>594</sup>. Respecto a la investigaci3n sobre sexualidad, si bien dará un curso en Vincennes en 1970, no retomará en profundidad el problema hasta 1973 en torno a las investigaciones

---

<sup>591</sup> Daniel Defert “Chronologie”, DE1, 38.

<sup>592</sup> Cfr. Hubert Dreyfuss y Paul Rabinow argumentan sin embargo que la arqueología habría topado con una “dificultad insuperable” que la genealogía trataría de resarcir. Sin embargo, la noci3n de “práctica discursiva” nunca va a ser abandonada por Foucault. Como hemos tratado de argumentar el desplazamiento importante que se produce entre *Las palabras y las cosas* y la *Arqueología del saber* tiene que ver con el estatuto de práctica que Foucault no dejará de ampliar y desarrollar a lo largo de su trabajo. Por otro lado, la atenci3n a las transformaciones políticas y sociales y el análisis de las instituciones estaba ya presente en *Historia de la locura*. Por tanto más que una suerte de período “discursivo” que sería reintegrado posteriormente al ámbito del poder, la herramienta proporcionada por los pragmatistas americanos será la de concebir un lenguaje como acto que sea susceptible de ser analizado de modo histórico como acontecimiento. Esa noci3n de acto será posteriormente utilizada así mismo para analizar las relaciones de poder. Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (México D.F: UNAM, 1988), 20.

<sup>593</sup> Para una reflexi3n sobre los análisis en torno a la pintura véase Miguel Morey “El filósofo ante el lienzo”. En *Escritos sobre Foucault*, 267- 283, Rodrigo Castro Orellana, “Las palabras y las imágenes: una arqueología de la pintura en Foucault”. En Rodrigo Castro y Joaquín Fortanet, eds. *Foucault desconocido*. (Murcia: Universidad de Murcia, 2011),171-202 o Tanke, Joseph J. Foucault's Philosophy of Art: A Genealogy of Modernity. London: Continuum, 2009.

<sup>594</sup> Daniel Defert “Chronologie”, DE1, 44.



que darán lugar al primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Por tanto, como indicábamos, *La arqueología del saber* forma parte de todo ese movimiento exploratorio que, a nuestro juicio, tiene como objetivo tratar de dotarse de un marco teórico y metodológico que permita salir del cuadrilátero epistemológico analizado en *Las palabras y las cosas*. En el marco de ese movimiento exploratorio se producirá la primera mutación en el interior de la arquitectura teórica que Foucault había desplegado desde 1957. Una mutación que, como veremos, va a dejar intacta la arquitectura general del análisis pero va a modificar la grilla de lectura de determinados acontecimientos históricos.

## I

Nietzsche constituirá, durante la década de los sesenta, una verdadera efervescencia en el pensamiento francés. El *Coloquio de Royaumont* sobre Nietzsche en junio de 1964 fortalecerá los vínculos entre la generación que, durante la primera mitad del siglo, habían pensado y leído a Nietzsche (Pierre Klossowski, Jean Beaufret, Jean Wahl) y una nueva generación de lectores a la cabeza de los cuales se situarían Foucault y Deleuze. Giorgio Colli y Mazzino Montiniani, en plena edición<sup>595</sup> de las obras completas les encargarían, de hecho, supervisar la traducción francesa de las mismas.<sup>596</sup> La “Introducción general” a la edición será, efectivamente, escrita a cuatro manos. En mayo de 1967, Jaqueline Piatier entrevista a Foucault para *Le Monde* en relación a la publicación de las obras completas de Nietzsche. Allí podemos ver cómo Foucault daba cuenta de ese juego del movimiento de retorno de lo Mismo y lo Otro del que, como veíamos, se había servido en sus investigaciones:

[...] au cœur de la pensée de Nietzsche, il y a le problème du devenir et de l'éternel retour, c'est-à-dire de l'autre et du même. Ce qui est absolument autre, c'est le devenir: explosion, déchirement dionysiaque du temps qui produit “l'éclatement” de la pensée. Mais en même temps, pour Nietzsche, c'est toujours la même chose qui devient, ce qui est autre est en même temps le même, d'où l'éternel retour ou plutôt le retour éternel du même.<sup>597</sup>

En el seno de esa misma entrevista Foucault señalaba cómo, con Nietzsche, el pensamiento filosófico se concibe no solo como una actividad de pensamiento sino como un acto de transformación. El discurso filosófico será transformador en tanto que es una práctica discursiva que forma parte del mundo, que “hace” en él, en tanto que es actividad:

On voit apparaître chez Nietzsche l'idée que la philosophie n'est ni une spéculation ni la théorie d'une pratique. C'est une activité directement en prise sur le monde. Le langage, le discours, ne reflètent pas le monde. Ils font partie du monde. Mais le monde, en revanche, a pour nervure ce qui se dit en lui. Aussi, dans son esprit, cette dernière œuvre qui devait ébranler radicalement le discours philosophique était-elle appelée à changer le monde.<sup>598</sup>

---

<sup>595</sup> Por otro lado, se publica también la traducción de Angèle Kremer-Marietti de “Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral”, Daniel Defert, “Situación del curso”, LSVS, 300.

<sup>596</sup> Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, 209.

<sup>597</sup> Michel Foucault, *Cahier Foucault*, 110.

<sup>598</sup> Michel Foucault, *Cahier Foucault*, 110.

Una reflexión donde, como vemos, la reflexión en torno a Nietzsche y la filosofía concebida como “actividad” se articulan con la noción de discurso en la que estaba trabajando.

Entre 1967 y 1973 la intensidad de la presencia de Nietzsche en las reflexiones de Foucault es palmaria. En Vincennes Foucault dedicará un curso a “Nietzsche y la genealogía” del que probablemente emergen las reflexiones que catalizarán en el texto de 1971, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, publicado en un compilado de textos en homenaje a Hyppolite. Nietzsche abrirá también su primer curso en el *Collège de France*, *Las lecciones sobre la voluntad de saber* dedicándole, en el mismo año, sendas conferencias en Nueva York -en marzo de 1970- y en Montreal -en abril de 1971-. Por último, los análisis nietzscheanos constituirán la larga introducción teórica y metodológica, desplegada en la primera de las conferencias sobre “La verdad y las formas jurídicas” impartidas en Brasil en 1973. Ahora bien, el Nietzsche que protagonizará esas intervenciones dista mucho del Nietzsche trágico del que se había servido en los años sesenta. De hecho, en junio de 1967, Foucault cuestionaba la posición que Nietzsche había ocupado hasta entonces en sus estudios históricos:

Si j'avais à recommencer ce livre achevé il y a deux ans, j'essaierais de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique, que j'ai eu la faiblesse de lui donner. Elle est due au fait, sans doute, que mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit.<sup>599</sup>

Podemos reseguir a partir de ese hilo cómo la reconsideración del espacio trágico como una categoría transhistórica se efectuará a través de una relectura renovada de Nietzsche para analizar las configuraciones históricas del saber. Como veremos, la hipótesis sostenida en *El nacimiento de la tragedia* será tomada ahora como una hipótesis históricamente circunscrita a la genealogía de la voluntad de verdad occidental. Si el Nietzsche trágico había servido de guía para tratar de salir del espacio de la dialéctica de lo Mismo y lo Otro, el Nietzsche “positivista” servirá de guía metodológica para interrogar cómo las formaciones y transformaciones del saber en el seno de nuestra historia pueden analizarse a partir de una “morfología de la voluntad de saber”. En una carta a Daniel Defert en Julio de 1967, Foucault apuntaba:

Je lizarde Nietzsche; je crois commencer à m'apercevoir pourquoi ça m'a toujours fasciné. Une morphologie de la volonté de savoir dans la civilisation européenne qu'on a laissée de côté en faveur d'une analyse de la volonté de puissance.<sup>600</sup>

El interés de Foucault se desplazará, dentro de la obra de Nietzsche, no solo hacia una nueva relectura de los mismos problemas, sino también hacia otros problemas y otros textos. Por un lado, a través de la noción de genealogía, encontramos una suerte de reelaboración de la reflexión sobre la historia que, hasta ahora, se había apoyado mucho más en *El nacimiento de la tragedia*. Por otro lado, aparecerán todo un conjunto de reflexiones en torno a las relaciones entre verdad, saber y conocimiento a partir de las lecturas de *Aurora*, *La gaya ciencia*, *Humano demasiado humano*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o *El crepúsculo de los ídolos*. Por último, el concepto de voluntad será tomado de manera intensa para dar cuenta de las distintas configuraciones históricas de nuestra voluntad de saber y voluntad de verdad a partir de *La genealogía de la moral* o *La voluntad de poder*. El desafío va a ser, a través de todo ese conjunto de

---

<sup>599</sup> DE.48, 627.

<sup>600</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 41.

lecturas, configurar un modelo teórico y metodológico de investigación histórica del saber que permita, por un lado, dar cuenta de sus condiciones de emergencia e individuación a partir de un espacio de relaciones múltiples y, por otro, habilitar un movimiento de salida respecto al pensamiento antropológico moderno. El “positivismo” foucaultiano va a estar de ese modo ligado al nietzscheano, leído en términos de un acto crítico que permite interrogar hacia el afuera del conocimiento al tiempo que señala su falta de fundamento originario:

El positivismo de Nietzsche [...] es un acto crítico según dos direcciones ortogonales: una que se dirige hacia el afuera del conocimiento, otra que se dirige al no lugar del conocimiento y la verdad.<sup>601</sup>

Llevar hasta el final el espacio abierto por la “muerte de Dios” comportará, pues, de la mano de Nietzsche, interrogar ese nudo borromeo que el saber, el conocimiento y la verdad han configurado a lo largo de la historia occidental. La *genealogía* será concebida, desde ahí, como aquella empresa que se despliega en el poder afirmativo de la ciencia jovial:

La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positividad a esos dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que, si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre.<sup>602</sup>

La estrategia general será partir de la premisa de que el saber, lejos de desenvolverse a partir de una historia interna autónoma e independiente del resto de procesos sociales e históricos, se configura en el seno de los mismos. Será necesario, pues, “salir” del orden del saber para poder dar cuenta de los procesos de los que es efecto. Por tanto, se tratará de interrogar esas transformaciones epistemológicas por el lado, no de la historia continua de los progresos del conocimiento, sino de la historia múltiple de la voluntad de saber. El sujeto de conocimiento no puede ser considerado como una suerte de *a priori* transhistórico, sino que se conforma en el seno de cada una de esas configuraciones de saber históricas. Ahora bien, si la pregunta por la conformación de distintos órdenes de saber era aprehendido hasta ahora en el seno de aquella “historia de los límites” efectuada desde una perspectiva trágica, Foucault mantendrá la tesis general de que éstos se producen en base a todo un conjunto de exclusiones históricas borrando, sin embargo, ese fondo trágico con que leía ciertas experiencias. El rechazo del saber trágico quedará ahora circunscrito ahora al momento en que da lugar a la voluntad de saber occidental, pero desaparece como horizonte de una experiencia transhistórica que, amenazando el orden de lo Mismo, configuraban, desde el otro lado del saber, la experiencia transgresiva de la muerte, la locura, la sexualidad y la literatura. Y es en esa mutación donde desaparece el espacio transgresivo otorgado hasta ahora a la literatura.

Si bien esa ontología trágica desaparece la arquitectura general de análisis a partir de del par exclusión-límite, como vemos, se mantiene. Ahora bien, en lugar de entender las particiones de la experiencia desde una repetición de la exclusión de la experiencia trágica,

---

<sup>601</sup> LSVS, 44.

<sup>602</sup> OD, 67.

Foucault va a hacer funcionar ahora ese esquema dentro de un horizonte mucho más etnográfico. Así, se tratará de analizar cómo en el seno de una cultura se producen determinadas exclusiones y cómo estas operan en positivo. La diferencia es que, allí donde en el marco trágico lo excluido pasaba a formar parte de una “afirmación no-positiva” que se pensaba como afirmación trágica, Foucault tratará de interrogar cómo se configuran todo un conjunto de prácticas en el seno de las cuales un sujeto va a tomar una posición determinada y va a proferir todo un conjunto de enunciados excluyendo otros. En segundo lugar, tratará de elaborar una genealogía de la voluntad de verdad occidental tratando de mostrar cómo el modo en que verdad-saber-conocimiento se anudan en nuestra historia como efecto de todo un conjunto de procesos y prácticas histórico-políticas.

Por otro lado, ese desplazamiento comportará también una reconsideración del espacio que había otorgado a la literatura en los años sesenta a partir de la elaboración de su teoría del discurso. La conferencia que Foucault dicta en la *Société française de philosophie* titulada “¿Qué es un autor?”<sup>603</sup> permite dar cuenta de esa pequeña mutación. En ella, tras resumir sucintamente cómo la literatura contemporánea no deja de mostrar -en paralelo al espacio de saber- esa borradura del sujeto a través de la escritura, cuestionará sin embargo el estatuto que la crítica contemporánea había otorgado a la *obra* y a la *escritura* o, lo que es lo mismo, al Blanchot de *El espacio literario* y al Barthes de *El grado cero de la escritura*. En la conferencia dirá que sacralizar la obra y el acto de escritura no son, al fin y al cabo, más que modos de perpetuar indirectamente el estatuto del autor. Por tanto, Foucault se desmarca de ese análisis para aprehender la cuestión del lenguaje a partir del utillaje teórico que ha elaborado en su elaboración del discurso como acto. En una entrevista realizada en Japón en octubre de 1970 “Locura, literatura, sociedad” Foucault dará cuenta de los motivos. Allí expondrá que le irrita el modo en que ciertos escritores consideren que, por el mero hecho de escribir, están realizando un acto de subversión, de transgresión:

[...] il me semble qu'il faut être prudent avec ce terme. Car, de nos jours, en France, un certain type d'écrivains -c'est une poignée d'écrivains de gauche, puisqu'ils appartiennent au parti communiste... -clament que toute écriture est subversive. Il faut s'en méfier, car, en France, il suffit de faire ce type de déclaration pour se dédouaner de toute activité politique, quelle qu'elle soit.<sup>604</sup>

Foucault señala que no es una crítica a Blanchot, sino más bien a la posición que, desde el diagnóstico de Blanchot, parece legitimar que toda escritura, por posicionarse en ese espacio de “lo neutro”, tenga ya un efecto transgresor en nuestra experiencia. Foucault señalará en esa entrevista hasta qué punto el espacio de la escritura ha cambiado en el último siglo. Asumiendo las contradicciones que supone ese diagnóstico para alguien que escribe, manifestará sus dudas respecto a que el espacio tanto literario como filosófico de la escritura tenga hoy ningún efecto cuando discurre en un circuito institucional perfectamente delimitado y perfectamente preparado para acogerlo en su “subversión”. De ahí, dirá, que muchos se vean conminados a elegir entre abandonar la escritura y dedicarse a la práctica revolucionaria fuera de esa escritura o bien acreditarse como intelectual dentro del partido comunista que le otorgará el estatuto de escritor comprometido. Vemos, pues, que, en el momento en que el análisis se deslinda de las “experiencias transgresivas” hacia las prácticas

---

<sup>603</sup> DE.69.

<sup>604</sup> DE1.82, 982.

(discursivas y no-discursivas), las condiciones de posibilidad de esa transgresión aparecen ligadas a todo un entramado político-social que hará emerger sus propios límites. La escritura no es en-sí transgresiva, sino más bien, lo fue en cierto momento y del modo en que análisis como los de Blanchot nos habían ayudado a entender. Pero ese desplazamiento que, en *Historia de la locura*, se trazaba hacia el lenguaje como subversión del espacio antropológico, va a desvanecerse en relación al presente. De ahí que la relación entre saber y transgresión se modifique.

## II

En el marco de discusión en torno a *Las palabras y las cosas*, una de las polémicas principales había girado, como indicábamos, en torno a la de discontinuidad que Foucault diagnosticaba entre las distintas *epistemes*. Una y otra vez, Foucault será interrogado por las consecuencias de esa caracterización a lo que respondería cómo para él la constatación de esa diferencia suponía, más que una explicación, una suerte de problema al que sería necesario responder:

Quand je parle de coupure, ce n'est pas du tout que j'en fasse un principe d'explication; au contraire, j'essaie de poser le problème et j'essaie de dire: prenons la mesure de toutes ces différences, n'essayons pas de gommer ces coupures en disant: "Il y a eu continuité." Au contraire, prenons la mesure de toutes les différences, additionnons-les, ne lésinons pas sur les différences existantes et cherchons à savoir ce qui s'est passé, ce qui a été transformé, ce qui a été diminué, ce qui a été déplacé, quel est l'ensemble des transformations qui permettent de passer d'un état du discours scientifique à un autre. Mais tout cela vaut pour les discours scientifiques et ce n'est jamais qu'à leur propos que cela se produit.<sup>605</sup>

En concreto, dos interpelaciones serían sumamente relevantes en la redacción de *La arqueología del saber*. Nos referimos a la serie de preguntas planteadas desde la revista *Esprit* y desde el *Círculo de epistemología*. En vistas a la reelaboración que Foucault realiza sobre el modo de concebir teórica y metodológicamente la historia, nos interesa particularmente la respuesta que Foucault elabora a la revista *Esprit* en tanto que, de entre el cúmulo de las preguntas que le hicieron llegar, Foucault elegirá la siguiente:

Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit n'ôte-t-elle pas tout fondement à une intervention politique progressiste?<sup>606</sup>

La respuesta de Foucault a la revista *Esprit* va a elaborar de modo sintético todo un conjunto de estrategias, a la vez teóricas y metodológicas, que permiten dar cuenta de ese pasaje hacia fuera del antropocentrismo histórico del siglo XIX. Y lo hace en base a un declarado pluralismo a través del cual pueden ponerse en cuestión los dos principios de ordenamiento que inscriben esa epistemología histórica: por un lado, el principio de unificación histórica, por otro, la noción de cambio y la de continuidad.

Là encore, je suis pluraliste. Mon problème: substituer à la forme abstraite, générale et monotone du « changement », dans laquelle, si volontiers, on pense la succession, l'analyse de types différents de transformation. Ce qui implique deux choses: mettre

---

<sup>605</sup> DE1. 216, 410.

<sup>606</sup> DE.58, 701.

entre parenthèses toutes les vieilles formes de continuité molle par lesquelles on atténue d'ordinaire le fait sauvage du changement (tradition, influence, habitudes de pensée, grandes formes mentales, contraintes de l'esprit humain), et faire surgir au contraire, avec obstination, toute la vivacité de la différence: établir, méticuleusement, l'écart. Ensuite, mettre entre parenthèses toutes les explications psychologiques du changement (génie des grands inventeurs, crises de la conscience, apparition d'une nouvelle forme d'esprit); et définir avec le plus grand soin les transformations qui ont, je ne dis pas : provoqué, mais constitué le changement. Remplacer, en somme, le thème du devenir (forme générale, élément abstrait, cause première et effet universel, mélange confus de l'identique et du nouveau) par l'analyse des transformations dans leur spécificité.<sup>607</sup>

Para efectuar ese pasaje hacia afuera del orden histórico es necesario abandonar esos presupuestos totalizantes que restituyen la unidad histórica sea a partir del progreso, del espíritu o de la razón. Foucault desplegará distintas estrategias a tal fin. Será necesario atender de modo diferenciado a la particular configuración de relaciones que hacen que las cosas sean de un modo determinado, señalar sus condiciones de emergencia, de persistencia y de transformación. Será necesario asimismo, abandonar *a priori* como los de cambio o devenir y poner en suspenso las atribuciones de causalidad. Frente a ellos, habrá que dar cuenta de los diferentes tipos de transformación en su especificidad, tratar de describir el “haz polimorfo de correlaciones” en el seno de las cuales esos cambios tienen lugar.

En el marco de esos análisis concretos será necesario, a su vez, poner en cuestión continuidades trazadas en base a conceptos que proyectan una suerte de conciencia, sean generales, como los de “tradición”, “influencia”, formas o hábitos de pensamiento, o singulares como los de “genio”, “inventor” o “precursor”. Frente a ellas, se tratará de realizar los análisis de las distintas transformaciones en el campo de posibilidades en que se producen; los modos en que las prácticas discursivas pueden derivarse, mutar o redistribuirse; y las posiciones de sujeto que albergan y las relaciones que pueden establecerse intra-, inter- o extra-discursivamente.

Así pues, en los términos en que la cuestión histórica es abordada en *La Arqueología del saber*, una *historia global*<sup>608</sup> comienza a borrarse dando paso a la posibilidad de una *historia general*. El proyecto de una *historia global* era el que trataba de restituir un análisis de conjunto de un periodo determinado. Una historia que efectúa sus análisis en base a conceptos como los de “época”, “mentalidad”, “espíritu”, “tradición”, “influencia”, “desarrollo” o “evolución”. Posibilidad sujeta a varios postulados implícitos: el supuesto de que entre todos los acontecimientos y fenómenos de un “área espaciotemporal” definida puede establecerse un “sistema de relaciones homogéneas” o redes de causalidad y relaciones de analogía que pueden dar cuenta de grandes unidades sometidas a transformaciones simultáneas y organizadas bajo un principio de cohesión. La *historia general* opera, pues, cuestionando estos postulados. Se trata de pensar la historia dando cuenta de diferentes series, desniveles, cortes, umbrales, límites, desfases, ritmos de transformación distintos. Una pluralidad que no necesariamente debe comprenderse bajo una mera yuxtaposición de procesos simultáneos, sino que aspira a determinar “qué forma de relación” puede ser descrita entre ellas, que

---

<sup>607</sup> DE.58, 702.

<sup>608</sup> AS, *Introducción*, 11-30.

“sistema vertical son capaces de formar”<sup>609</sup>, qué relaciones se establecen entre esas series y procesos, qué temporalidades distintas implican:

Una descripción global apiña todo los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.<sup>610</sup>

Por tanto, ruptura de la totalidad en favor de una multiplicidad de series y aparición de la discontinuidad en los análisis históricos. Foucault señala la aparente contradicción entre dos procesos: por un lado, los historiadores que habían trabajado tradicionalmente bajo la perspectiva de las sucesiones lineales en base a grandes procesos y grandes acontecimientos empezaron a trabajar a partir de una escala totalmente distinta. Empezaron a elaborar una historia desde los estratos de producción, los cultivos o las dinámicas ecológicas. Y desde el lado de esas historias el orden disruptivo de las grandes gestas y los grandes acontecimientos parecía borrarse en favor de procesos mucho más lentos, más inmóviles. Por otro lado, otro conjunto de historias, alejadas del trabajo propio de los historiadores, efectuaban su narrativa en base a unidades a gran escala: se trata de esas historias del pensamiento, de las ideas, de la ciencia o de la filosofía. A estas grandes historias, los historiadores de las últimas décadas habían opuesto una mirada mucho más local, situada y discontinua. En ese marco cabe situar categorías como las de “acto” y “umbral epistemológico” de Bachelard; los desplazamientos, transformaciones conceptuales y escalas macro y micro en la historia de Canguilhem; las redistribuciones de Serres o la unidades arquitectónicas de Guérault. Así pues, mientras ciertas narrativas parecen borrar las discontinuidades en favor de continuidades, todas esas historias parecen efectuar el gesto contrario.

Un análisis histórico tal comportará también problemas metodológicos: cómo establecer el corpus de análisis documental, qué principio de elección debe guiar esa selección, qué relaciones pueden establecerse en un determinado conjunto y cuál es el método y nivel de análisis pertinente. De esos problemas se ocupará Foucault en *La arqueología del saber*.

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados o escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. [...] Así aparece el proyecto de una descripción de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.<sup>611</sup>

En el orden de los discursos será necesario dar cuenta, pues, de sus criterios de *formación* en base a las reglas que permiten conformar sus objetos. Será necesario definir también las condiciones de *umbral o transformación*, es decir, las condiciones que han hecho posible que esas reglas se transformen y se hayan podido formar así nuevos objetos. Por último, será necesario dar cuenta de las *correlaciones* que determinado discurso establece entre otros y el

---

<sup>609</sup>AS, 16.

<sup>610</sup> AS, 21.

<sup>611</sup> AS, 40 (en cursiva en el original).

espacio no discursivo a partir del cual se produce, se acumula, funciona, etc. sea determinada coyuntura político-económica, determinadas prácticas institucionales o relaciones sociales.

Interrogado por las consecuencias que éstos análisis tienen para la práctica política, Foucault tratará de argumentar por qué las acusaciones que tildan a toda teoría de sistemas de reaccionarias lo hacen desde todo un conjunto de *a priori* en relación a la historia que provienen de ese espacio epistemológico decimonónico. Por tanto, será necesario revisar todo un conjunto de postulados que esa *episteme* vehiculaba para desplazarlos. En primer lugar, la noción de discurso como un espacio de interpretación sin fronteras según el cual podemos relacionarnos con cualquier texto para “hacerlo hablar”. Los discursos son “dominios prácticos limitados”, tienen sus límites, sus reglas de formación y sus condiciones de permanencia y existencia. En segundo lugar, cuestionar es posición soberana del sujeto en base a la cual el discurso tan solo sería la transcripción de sus pensamientos o la expresión de sus significados. Los discursos vehiculan ellos mismos determinadas posiciones de sujeto que son ocupadas desde dentro. En tercer lugar, poner en suspenso la búsqueda del origen – con Heidegger- el despertar de los olvidos u ocultamientos. Los sistemas discursivos tienen sus propios umbrales de emergencia y desaparición que pueden definirse y fijarse. Por tanto, es necesario sustituir todo un conjunto de dicotomías y oposiciones que hacemos funcionar en los discursos y sustituirlas por análisis circunscritos que den cuenta de las transformaciones de los mismos. Borrar las oposiciones entre “tradición o innovación”, entre “lo medio y lo desviado”, entre “crisis y estabilidad”, entre “estático y dinámico”, etc. para explorar cómo funciona el saber en una época determinada. Se trata de “contar la historia de la perpetua diferencia”<sup>612</sup>. Máxime cuando hemos visto que la historia constituye, en el siglo XIX una categoría que despliega todo un conjunto de presupuestos epistemológicos (la continuidad, la linealidad, la evolución, el progreso, etc.) donde el cambio era pensado desde una temporalidad que avanzaba teleológicamente, sea de modo lineal o dialectico. En el momento en que el tiempo deja de configurar el orden del saber y la síntesis siempre efectuada sobre el objeto a conocer, es necesario pensar de otro modo la relación entre “lo continuo y lo discontinuo”, “la identidad y la diferencia”, “la creación y la permanencia”. Esa mirada comporta también una crítica a las nociones de sucesión y cambio y la necesidad de desplazarla a la cuestión de la transformación. Por tanto, la oposición que, desde el punto de vista del análisis histórico, se hacía jugar entre estructura o devenir deja de tener sentido. No se trata de pensar lo fijo y lo inmóvil contra lo continuo y cambiante, se trata de tomar esa espacialidad del discurso para interrogar, a partir de él, esas escalas de verticalidad y horizontalidad que permiten fijar relaciones heterocrónicas y heterotópicas. Es necesario analizar las transformaciones a partir de las prácticas discursivas y las prácticas políticas y sociales. La historia, por sí sola, no es explicativa del cambio. Se trata de analizar los cambios en función de formas y sistemas de pensamiento, formas y sistemas de ordenación del saber y ordenación de la verdad cuyo dinamismo va a ser el efecto de todo un conjunto de prácticas sociales a través de las cuales se vehicula una voluntad de saber y esa voluntad de verdad que, de modo siempre móvil, efectúan una y otra vez exclusiones marcando como no-saber y como no-verdad todo un conjunto de discursos posibles. Rebasar ese *a priori*, comportará tres desplazamientos notables:

---

<sup>612</sup> DE1.58 (trad.)



*La escansión en distintos planos.* Uno de los primeros desplazamientos será poner en suspenso el *a priori* que otorga a los acontecimientos una distribución homogénea en base a una temporalidad que funciona como orden de saber. Interrogando sus condiciones de posibilidad, será necesario dar cuenta del plano de emergencia de una determinada configuración de saber, la configuración de nuevos objetos, las prácticas y reglas que permiten formarse y sostenerlo, así como las sustituciones y modificaciones que generan la transformación del mismo. Se trata de dar cuenta del “haz” de correlaciones que, anudando prácticas discursivas y no discursivas con determinados elementos de coyuntura histórica sostienen un determinado modo de ser de las cosas.

*La impugnación del cambio como “a priori”.* El orden de saber moderno procede con unos cuantos modelos de cambio: el *modelo estético* efectúa sus análisis brindando como operadores del cambio la invención o la originalidad; el *modelo psicológico* utilizará operadores como la conciencia, las anticipaciones, las circunstancias favorables o desfavorables; y el *modelo biológico* procede bajo el lema de la evolución. A partir del momento en que cuestionamos esos modelos como formas de ordenamiento, como *a priori* que configuran un orden de saber, será necesario interrogar en qué consiste el cambio, cómo se producen las modificaciones, cuestionar el modelo de la secuencialidad, la sucesión y la causalidad en que ese orden de saber las inscribía. "L'important –señalaba Foucault- c'est de donner pour contenu au concept monotone et vide de « changement » un jeu de modifications spécifiques. L'histoire des « idées » ou des « sciences » ne doit plus être le relevé des innovations, mais l'analyse descriptive des différentes transformations effectuées"<sup>613</sup>. El cambio no puede ser tomado como su propio principio, como tampoco puede ser considerado un mero efecto respecto al cual hay que preguntar sus causas:

Se comprende que ciertos espíritus apegados a todas estas viejas metáforas por las cuales, durante un siglo y medio se ha imaginado la historia, movimiento, flujo, evolución, no vean en ello otra cosa que la negación de la historia y la afirmación burda de la discontinuidad. No pueden admitir que se ponga al desnudo el cambio de todos esos modelos adventicios, que se les arrebató a la vez su primacía de ley universal y su estatuto de efecto general para sustituirlo por el análisis de transformaciones diversas.<sup>614</sup>

Veremos entonces, como será necesario efectuar distinciones analíticas. Observar, en el orden de las transformaciones, distintos niveles: las variaciones de elementos (su aparición o desaparición, su mutación en otros elementos); las relaciones que caracterizan un determinado sistema de formación, las relaciones entre distintas reglas de formación; y las relaciones entre distintas positivities<sup>615</sup>.

Por tanto, el cambio y la continuidad dejan de situarse como supuesto y pasan a situarse como un problema: “lejos de manifestar esa inercia fundamental y tranquilizadora a la cual nos gusta referir el cambio, son ellos mismos activa, regularmente formados”<sup>616</sup>. Los análisis arqueológicos tratan, efectivamente, de mostrar cómo constantemente se producen

---

<sup>613</sup> DE1.58, 707.

<sup>614</sup> AS, 290.

<sup>615</sup> “Analizar positivities, es mostrar de acuerdo con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas.” AS, 304.

<sup>616</sup> AS, 328.

permanencias, repeticiones, encadenamientos, etc. Determinados elementos pueden encontrarse bajo otras leyes de formación u otras prácticas discursivas, pueden desaparecer y reaparecer tras un tiempo de desuso, pueden pasar de ocupar un lugar marginal a un lugar central en otro momento. La arqueología – señala Foucault- se propone hacer jugar uno con otro, lo continuo y lo discontinuo, en tanto que lo continuo está formado de acuerdo con las mismas condiciones y reglas de dispersión.

Hay que definir precisamente en qué consisten esas modificaciones: es decir sustituir la referencia indiferenciada al cambio – a la vez continente general de todos los acontecimientos y principio abstracto de su sucesión- por el análisis de las transformaciones.<sup>617</sup>

Así pues, desplazamiento de esa noción de cambio calificado como abstracto y generalística hacia el análisis de las transformaciones concretas y situadas.

*Las transformaciones no son nunca sincrónicas ni homogéneas.* Pese a que la arqueología pueda dar cuenta de momentos de transformación significativa y señalar que, lejos de las supuestas continuidades, puede darse cuenta de procesos de ruptura. Ahora bien – señala Foucault- eso no significa que debamos considerar ésta como una suerte de fisura, de tiempo muerto entre dos fases, entre dos épocas, entre dos tiempos. Esas fisuras pueden describirse en el ámbito de ciertas positivities, se trata de “describir la dispersión de las propias discontinuidades”:

La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un momento a todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstruyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible.<sup>618</sup>

Varias transformaciones pueden ser contemporáneas sin ser cronológicamente coincidentes: “cada transformación puede tener su índice particular de viscosidad temporal”. Por tanto, entre las distintas rupturas arqueológicas existen “desfases”. Una época, si es que puede ser consignada, no es un elemento de unidad sino, al contrario, “es el nombre que puede darse a un entrecruzamiento de continuidades y discontinuidades, de modificaciones internas de las positivities, de formaciones discursivas que aparecen y desaparecen”.<sup>619</sup>

*El archivo como espacio de interrogación.* El quiebro entre palabras, cosas y representaciones ha hecho posible la emergencia de una dimensión histórica del lenguaje en tanto que materialidad de una masa documental. La emergencia del *archivo* abre la posibilidad de transformar la relación entre *historia* y *documento*. Es necesario atender, pues, a los *modos específicos de transformación* de las prácticas discursivas. Éstas no se transforman en base a creaciones individuales, ni pueden describirse tampoco como cambios de mentalidad de una época, transformaciones del espíritu histórico, etc. Por el contrario:

La transformation d'une pratique discursive est liée à tout un ensemble souvent fort complexe de modifications qui peuvent se produire soit hors d'elle (dans les formes de production, dans les rapports sociaux, dans les institutions politiques), soit en elle (dans les techniques de détermination des objets, dans l'affinement et l'ajustement des concepts, dans le cumul de l'information), soit à côté d'elles (dans d'autres

---

<sup>617</sup> AS, 224.

<sup>618</sup> AS, 294.

<sup>619</sup> AS, 296.

pratiques discursives). Et elle leur est liée sur le mode non d'un simple résultat, mais d'un effet qui détiend à la fois sa propre autonomie et un ensemble de fonctions précises par rapport à ce qui la détermine.<sup>620</sup>

Por tanto, como decíamos, no se trata de oponer lo *continuo* a lo *discontinuo* sino, en todo caso, a una multiplicidad de transformaciones que es necesario analizar y determinar. Se trata de oponerse a esa concepción de la historia que, por un lado, “prend pour modèle une sorte de grande évolution continue et homogène, une sorte de grande vie mythique” y, por otro, “à une forme d'histoire qui pose le changement comme donné et qui se propose comme tâche d'en découvrir”<sup>621</sup>:

Je crois qu'il y a pour l'historien une tâche préliminaire, plus modeste, si vous voulez, ou plus radicale, qui consiste à poser la question: en quoi précisément a consisté le changement? Ceci veut dire: n'y a-t-il pas entre plusieurs niveaux de changements certaines modifications immédiatement visibles, sautant aux yeux comme des événements bien individualisés, et certains autres, pourtant très précis, se trouvant enfouis à des niveaux où ils apparaissent beaucoup moins? Autrement dit, la première tâche, c'est de distinguer des types différents d'événements. La seconde tâche, c'est de définir les transformations qui se sont effectivement produites, le système selon lequel certaines variables sont restées constantes, tandis que d'autres ont été modifiées. À la grande mythologie du changement, de l'évolution, du *perpetuum mobile*, il faut substituer la description sérieuse des types d'événements et des systèmes de transformations, établir des séries et des séries de séries.<sup>622</sup>

Vemos pues cómo la *analítica de las transformaciones*<sup>623</sup> modifica el espacio ontológico en que se desplegaba epistemológicamente la modernidad. Del mismo modo que el pensamiento clásico de la representación requería para desplegarse una ontología de lo infinito que funcionaba a su vez como metafísica, el pensamiento moderno, si bien impugna la metafísica, despliega, plegando la finitud sobre sí misma, una analítica de la finitud.

### III

Es necesario dar cuenta aún de un último eje que va a ser fundamental en todo el conjunto de transformaciones que estamos describiendo. Nos referimos a la manifiesta posición de Foucault respecto al trabajo de Deleuze. Una proximidad que va a marcar de modo significativo el marco conceptual de Foucault durante la década de los 70, no solo a nivel

---

<sup>620</sup> DE1. 101, 1109.

<sup>621</sup> “L'histoire de la civilisation matérielle (techniques agricoles, habitat, instruments domestiques, moyens de transport) ne se déroule pas de la même façon que l'histoire des institutions politiques ou que l'histoire des flux monétaires. Ce que Marc Bloch, Febvre et Braudel ont montré pour l'histoire tout court, on peut le montrer, je crois, pour l'histoire des idées, de la connaissance, de la pensée en général.” DE1. 68, 815.

<sup>622</sup> DE1. 68, 816.

<sup>623</sup> Judith Revel nos advierte de no confundir esa apelación a la transformación como una suerte de reformulación de un continuo cambiante, sino incorporando mutaciones sustantivas, de ahí que la autora prefiera mantener la categoría de discontinuidad en vistas a señalar esa diferencia: “[...] de lo que quiere hablar Foucault es de una discontinuidad completamente distinta, aquella que es introducida por las transformaciones y mutaciones y que hace de la continuidad el otro nombre de un proceso de metamorfosis cuyo motor es la discontinuidad”, Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 50.

filosófico sino también político. En 1969 irrumpen en el campo del pensamiento francés dos libros, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* - que Foucault reseñará con entusiasmo<sup>624</sup> - donde esa “cultura no dialéctica” de la que hablaba tras la publicación de *Las palabras y las cosas* se convertirá en un cántico contra el hegelianismo:

Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple -de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (que truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions.<sup>625</sup>

Así pues, contra toda dialéctica – platónica o hegeliana- Deleuze enarbola ese pensamiento de la multiplicidad, de la diferencia, de la problematicidad. Se trata de un pensamiento que, en el mismo gesto, no solo recusa lo negativo sino también las filosofías de la identidad, de la consciencia. Un pensamiento que rechaza la metafísica de lo Mismo que atraviesa toda la filosofía occidental:

Penser l'intensité -ses différences libres et ses répétitions -n'est pas une mince révolution en philosophie. C'est récuser le négatif (qui est une manière de réduire le différent à rien, à zéro, au vide, au néant); c'est donc rejeter d'un coup les philosophies de l'identité et celles de la contradiction, les métaphysiques et les dialectiques, Aristote avec Hegel. C'est réduire les prestiges du reconnaissable (qui permet au savoir de retrouver l'identité sous les répétitions diverses et de faire jaillir de la différence le noyau commun qui sans cesse apparaît de nouveau); c'est rejeter d'un coup les philosophies de l'évidence et de la conscience, Husserl non moins que Descartes. C'est récuser enfin la grande figure du Même qui, de Platon à Heidegger, n'a pas cessé de boucler dans son cercle la métaphysique occidentale.<sup>626</sup>

La univocidad del Ser es justamente la condición para que la identidad no domine la diferencia. Sin embargo, habrá que hacer a un lado también a aquellos que, tratando de pensar la univocidad del ser – Duns Scoto, Spinoza- acababan subordinando igualmente a esa unidad (abstracta o substancial), la diferencia. Así pues, al spinozismo- dirá Deleuze-le faltaba “hacer girar la sustancia alrededor de los modos, es decir, realizar la univocidad como repetición en el eterno retorno”.<sup>627</sup> Por tanto, si bien el Ser es unívoco, lo es en la repetición y la diferencia:

El Ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo cual se dice. La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición.<sup>628</sup>

Este es el punto donde Deleuze da un paso más respecto a Heidegger. Efectivamente, Heidegger había abierto la crítica a la metafísica occidental al señalar que esta se sostenía

---

<sup>624</sup> Véase DE1.64 sobre *Diferencia y repetición*, en 1969 y DE1.80 de nuevo sobre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, en 1970.

<sup>625</sup> DE1.80, 959.

<sup>626</sup> DE1.64, 798.

<sup>627</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 445.

<sup>628</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 80.

sobre el impensado de la diferencia entre Ser y ente. Por tanto, Heidegger inauguraba, a partir de ese pensamiento de la diferencia ontológica, una ruptura y al mismo tiempo una apertura que socavaba las bases mismas del pensamiento occidental. Ahora bien, para Deleuze, Heidegger no llevaría hasta el final las consecuencias de esta diferencia:

Pero ¿opera la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia y, en este sentido, girar alrededor del ente? ¿Concibe el *ente* de tal manera que este sea verdaderamente sustraído a toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica del eterno retorno nietzscheano.<sup>629</sup>

Pensar la diferencia hasta el final es pensarla como repetición. Ese es el paso que Heidegger no habría dado y que, sin embargo, Nietzsche permitía efectuar a partir del eterno retorno. El presente vuelve siempre en la repetición, una eterna tirada de dados que se juega una y otra vez. Así pues, sintetiza Foucault, Deleuze permite pensar el Ser como el volver de la diferencia:

Chez Deleuze, l'univocité non catégorielle de l'être ne rattache pas directement le multiple à l'unité elle-même (neutralité universelle de l'être ou force expressive de la substance); elle fait jouer l'être comme ce qui se dit répétitivement de la différence; l'être, c'est le revenir de la différence, sans qu'il y ait de différence dans la manière de dire l'être. Celui-ci ne se distribue point en régions: le réel ne se subordonne pas au possible; le contingent ne s'oppose pas au nécessaire.<sup>630</sup>

El pensamiento de la diferencia efectúa un paso al lado de todo el pensamiento representacionista, sea que se haya constituido bajo el orden de lo infinito o de la finitud. Por tanto, permite atravesar esa analítica de la finitud con que Foucault caracterizaba el pensamiento moderno sin regresar por ello a la ontología de lo infinito que caracterizaba el clasicismo. Y el desplazamiento que permite rebasar esa antinomia será, para Deleuze, pensar por problemas:

Por ello la metafísica del cálculo diferencial alcanza su verdadera significación, cuando escapa a la antinomia de lo finito y lo infinito en la representación, para aparecer en la Idea como el primer principio de la teoría de los problemas.<sup>631</sup>

Para Deleuze, lo problemático, “es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco: designa exactamente la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual”<sup>632</sup>. Ese desplazamiento al problema que permite abrir una filosofía de lo múltiple, que se despliega, no en el seno del concepto, de la categoría, de la ideal, sino en el seno del acontecimiento. Pensar por problemas comporta, en palabras de Foucault, varios desplazamientos fundamentales respecto al modo en que la filosofía se ha constituido a lo largo de nuestra tradición: en tanto que implica pensar desde una multiplicidad dispersa, escapa a la lógica del tercero excluido aristotélica que remite a la identidad del concepto; en tanto que idea “oscura”, escapa a la lógica representacionista del sistema de semejanzas y la claridad de la idea cartesiana; en tanto que afirmación múltiple, escapa a la lógica de la dialéctica hegeliana y la contradicción. Pensar por problemas es pensar de modo acategorial

---

<sup>629</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 114 (nota al pie).

<sup>630</sup> DE1.80, 959.

<sup>631</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 414.

<sup>632</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 413.

en tanto que las categorías imponen un esquema de distribución y fijan las formas de atribución del Ser. El ser de lo problemático, dirá Deleuze, no es el ser de lo negativo:

Debemos decir a la vez que el ser es positividad plena y afirmación pura, pero que hay (no)-ser, que es el ser de lo problemático, el ser de los problemas y las preguntas; de ningún modo, el ser de lo negativo.<sup>633</sup>

Por tanto, como vemos, Foucault encuentra en Deleuze un aliado en la tentativa de salir del cuadrilátero antropológico que había enmarcado el pensamiento moderno ampliando en rango de diagnóstico. De lo que se trata es de rebasar ese espacio de pensamiento que, a lo largo de nuestra cultura, ha impedido pensar el acontecimiento, la serie, la materialidad del discurso, la emergencia, el pensar por problemas, que ha impedido pensar la diferencia y la repetición.

### HIBRIDACIONES [1970-1972]

El conjunto de exploraciones y desplazamientos que se producen entre 1968 y 1970 permitirán una reelaboración del espacio teórico y metodológico en que se habían desplegado las primeras investigaciones de Foucault. Bajo la constatación generalizada de que el espacio epistemológico contemporáneo daba signos de una mutación, era necesario explorar los posibles caminos que podían dibujarse desde ahí. Se trataba, como señala Miguel Morey, de cuestionar de modo simultáneo “el tema de la historia continua y el tema del sujeto fundador”<sup>634</sup>. El pensamiento occidental había postulado *grosso modo*, desde Descartes, un sujeto que se establecía como fundamento del conocimiento a partir del cual la verdad podía darse. En *Historia de la locura* Foucault había tratado de mostrar cómo el sujeto del racionalismo moderno, sólo había podido emerger históricamente a condición de excluir la experiencia de la locura. A partir de los años 70, el objetivo será mucho más ambicioso: hacer una historia del sujeto de conocimiento mismo.

Los desplazamientos efectuados entre 1968 y 1970 habían avanzado ya en dirección a elaborar un marco posible de relación entre pensamiento y lenguaje que, por un lado, no remitiera al orden del sujeto (la tradición, el sentido) y, por otro, que no retomara el binarismo significante-significado del pensamiento clásico. A todas esas exigencias había respondido la *teoría del discurso* elaborada a finales de los años sesenta. El modo en que los pragmatistas americanos se acercaban al lenguaje abría la posibilidad de abordarlo en su materialidad, en su carácter de acto y acontecimiento, pudiendo ser interrogado entonces en relación a un pensamiento históricamente situado. En segundo lugar, Foucault había trabajado, como hemos visto, en un desplazamiento respecto al modo en que la *Historia* había sido constituida en la modernidad como un orden de pensamiento. En *La arqueología del saber* Foucault daba cuenta de ese paso de una *Historia global* a una *Historia general* que no se caracterizaba por un pensamiento de la discontinuidad sino por una *analítica de las transformaciones*. Por tanto, la articulación entre la *teoría del discurso* y la *analítica de las transformaciones* permitía una primera vía de salida respecto al pensamiento antropológico

---

<sup>633</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 398.

<sup>634</sup> Morey, *Lectura de Foucault*, 187.

decimonónico al posibilitar un modo de pensamiento que desplazaba simultáneamente al *Hombre* y la *Historia* como enclaves fundamentales.

La publicación de *Diferencia y repetición* proporcionaría sin embargo a Foucault una nueva directriz de trabajo. Deleuze señalaba que para salir de la antinomia de lo finito y lo infinito era necesario salir del pensamiento de la representación en que habría quedado atrapada toda la tradición de pensamiento occidental. Por tanto, deshacer el cuadrilátero antropológico, deshacer ese pensamiento que pensaba la finitud a partir de sí misma comportaba no solo deshacer uno por uno los pliegues a través de los cuales ésta se efectuaba en el seno del pensamiento antropológico, sino cuestionar cierta forma de pensamiento que ha caracterizado hasta ahora el pensamiento occidental. Foucault asumirá la tarea deleuziana de combatir el pensamiento del Uno/Mismo desde la diferencia, el abordaje de Foucault será abordar la conformación de esa forma de pensamiento en su configuración histórica. Tal es el despliegue histórico elaborado en el primer curso impartido en el *Collège de France*. Ahora bien, para ello, será necesario dotarse de todo un conjunto de principios teóricos y metodológicos en los que apoyarse provisoriamente para efectuar un análisis del pensamiento que no se apoye en los principios que han organizado nuestro sistema de saber. El aliado será, de nuevo, Nietzsche, en tanto que éste habría llevado hasta el final la desimplicación entre *verdad*, *conocimiento* y *saber* abriendo, en ese gesto, la posibilidad de establecer sus relaciones y sus transformaciones a lo largo de la historia. Y, a partir de ese movimiento esos conceptos serán redefinidos: el *conocimiento* hará referencia al “acontecimiento en la superficie de procesos que no son en sí mismos del orden del conocimiento”<sup>635</sup>, el *saber* hará referencia al “conjunto de esos acontecimientos”<sup>636</sup>, la *verdad*, por último, hará referencia, a una emergencia dentro del juego de exclusión de lo verdadero y lo falso, de modo que se quebraría el presupuesto de que esté atada “de pleno derecho al conocimiento”<sup>637</sup>. Se trata de acompañar a Nietzsche en el supuesto de que el sujeto de conocimiento no sería más que el efecto de una determinada voluntad de saber configurada históricamente y sostenida en todo un conjunto de relaciones particulares. En ese marco, el diagnóstico de que nuestro orden de saber se constituye a partir de la exclusión de lo trágico será retomado ahora como problema más que como premisa. Foucault dedicará, como veremos, el primer curso que imparte en el *Collège de France* a establecer cómo esa forma de saber se organiza y cómo todo un conjunto de factores van a articular la *voluntad de saber* en el seno de la cual se ha desplegado nuestra cultura.

Así, el gesto de deshacer ese pliegue del pensamiento antropológico comportará efectuar desplazamientos en cada uno de los ejes del cuadrilátero con la mirada puesta en las tesis defendidas por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Por tanto, más allá del descentramiento respecto al orden de saber conformado a partir del par *Hombre-Historia* en el marco del pensamiento decimonónico, se trataría de habilitar un modo de pensamiento capaz de sortear el modo que, en la historia del pensamiento occidental, habrían conformado una *voluntad de saber* y una *voluntad de verdad* cuyos principios habrían quedado fijados en Grecia. Tal es la tarea que, a nuestro juicio, efectúa Foucault al tomar de Nietzsche las herramientas que permitan pensar “de otro modo”. Por tanto, podríamos desglosar esa estrategia teórica y

---

<sup>635</sup> LSVS, 47.

<sup>636</sup> LSVS, 47.

<sup>637</sup> LSVS, 47.

metodológica a partir de los desplazamientos efectuados a partir de la grilla del cuadrilátero antropológico, que designaría, en términos de Philippe Sabot, el *cuadrilátero de la impugnación*<sup>638</sup>.

#### *De la analítica de la finitud a la ontología de lo finito*

Al analizar el desplazamiento producido entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno en *Las palabras y las cosas*, Foucault daba cuenta del paso de una *metafísica del infinito* a una *analítica de la finitud*. Allí donde para el pensamiento clásico la finitud era un límite negativo, para el pensamiento moderno la finitud se desplegaba en el orden de la afirmación, de ahí que el hombre encontrase en esas formas de finitud el fundamento de su positividad. En *Diferencia y repetición* Deleuze señalará, sin embargo que es necesario salir de la antinomia de lo finito y lo infinito. “Toda la alternativa de lo finito y de lo infinito – dirá- se aplica muy mal a la diferencia, porque ésta constituye solamente la antinomia de la representación.”<sup>639</sup> Como hemos visto, Deleuze apuntaba una vía para salir de la antinomia de lo finito y lo infinito: el pensamiento por problemas. Para el autor, tanto el pensamiento clásico infinitista como el pensamiento moderno finitista impedirían pensar el “problema”:

Por otra parte, ya lo hemos visto a propósito del cálculo: las interpretaciones finitistas modernas traicionan tanto la naturaleza de lo diferencial como las antiguas interpretaciones infinitistas, porque ambas dejan escapar el origen extra-proposicional o sub-representativo, es decir, el “problema”, de donde el cálculo obtiene su poder.<sup>640</sup>

Un desplazamiento que comportaba pensar desde la multiplicidad, dando cuenta de todo aquello que ha tenido que ser excluido o domeñado para que ese Uno aparezca como tal, para que se imponga la “lógica del tercero excluido”, de “la idea clara y distinta”, o de “la dialéctica y la contradicción”. Pensar por problemas, señalaba Foucault en su reseña de *Diferencia y repetición*, comportaba el desafío de articular un pensamiento acategorial donde las categorías no fuesen ya aquello que fija los atributos del Ser, sino que éste podía ser analizado en su dimensión múltiple.

Más que “salir” de esa “antinomia de lo finito y lo infinito”, al modo en que lo planteaba Deleuze, Foucault sí tratará de reelaborar una relación entre *historia y ontología* que permita restituir el juego de *diferencia y repetición*, de acontecimiento, de emergencia, donde podrá jugarse lo azaroso, lo contingente o lo heterogéneo en la constitución histórica del Ser. Tal es, a nuestro juicio, lo que permite elaborar la noción de *genealogía* tal como es problematizada en el célebre texto de “Nietzsche, la genealogía, la historia”<sup>641</sup>. El concepto de genealogía va a ser abordado como una matriz general de análisis que pueda dar cuenta de las mismas a partir de dos aproximaciones simultáneas: por un lado la *procedencia* (Herkunft) y el punto de *emergencia* (Entstehung)<sup>642</sup>. Frente al punto de vista suprahistórico que recorre la historia como una continuidad, la genealogía buscará, pues, interrogar la historia real y efectiva. Y en ese juego situado de la historia se incorporarán aquellos elementos

---

<sup>638</sup> Sabot, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, 182.

<sup>639</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 392.

<sup>640</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 392.

<sup>641</sup> DE1.84.

<sup>642</sup> DE1.84, 1008.



siempre conjurados por la *historia global*: el azar, la perspectiva, la “baja curiosidad”. La genealogía permite, pues, pensar la finitud fuera, no solo de parámetros antropológicos, sino también fuera de un orden de lo Mismo. Así, a diferencia de Heidegger, Foucault no hará jugar un *tiempo originario* que se opondría a la linealidad de la concepción vulgar del tiempo. Más allá de una suerte de *a priori* temporal que se despliega irreversiblemente de modo lineal, lo histórico en Foucault se desplegará en el marco de esa ontología liberada de una temporalidad lineal. Ese es el espacio ontológico donde cabe situar la reflexión foucaultiana de una multiplicidad que constituye un movimiento permanente de procesos de individuación finitos en el seno de los cuales el *Ser se transforma*.

### *Del pliegue empírico-trascendental a la voluntad de verdad*

En la caracterización de los rasgos que daban cuenta de la analítica trascendental Foucault había señalado como uno de ellos el pliegue de *lo empírico en lo trascendental*. Un rasgo que hacía referencia a la oscilación, en el pensamiento moderno, entre las condiciones naturales e históricas del conocimiento y el modo en que esa escansión vehiculaba una oscilación permanente entre el fundamento positivista y el escatológico. Una oscilación que, como veíamos, se apoyaba en varias particiones: entre pensamiento rudimentario y definitivo, entre ideología y ciencia, pero sobre todo, en base a dos modos de ser de la verdad: una verdad del orden del objeto y una verdad del orden del discurso. Por un lado, postulación de que, sea a través del cuerpo o a través de la dilucidación de los condicionantes históricos que “velan” la realidad, se despliega una verdad del objeto; por otro, postulación de un lenguaje verdadero que permite dar cuenta de la naturaleza y de la historia. La cuestión pasaba, pues, por ese doble funcionamiento de la verdad o bien – recordemos – “la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación” o bien “la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación”<sup>643</sup>. Ante ello, Foucault señalaba que la salida de esa oscilación pasaba por confrontar directamente el vínculo entre el hombre y la finitud. Ahora bien, una vez efectuado ese paso, una vez desligada la verdad de esa oscilación, se abre la posibilidad de interrogar la verdad a partir de su propia finitud. Se trataría, pues, de interrogar las condiciones de posibilidad que configuran, históricamente, una determinada *voluntad de verdad*. Como veremos, el primer curso que Foucault imparte en el *Collège de France* estará dedicado a desplegar todas estas cuestiones apenas esbozadas en la lección inaugural:

En otras palabras, se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión; si, en sus raíces, no es tan arbitraria como ellos; si no es modificable como ellos en el transcurso de la historia; si no se apoya como ellos y sí, como ellos, no es reactivada sin cesar por toda una red institucional; si no forma un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad.<sup>644</sup>

A partir de esa perspectiva, puede aprehenderse cómo la *voluntad de verdad* se apoya en un sistema de exclusión ordenado institucionalmente y a través de prácticas pedagógicas y que

---

<sup>643</sup> PC, 311.

<sup>644</sup> LSVS, 18.

ejerce, en relación al resto de discursos, un “poder de coacción”<sup>645</sup>. Por tanto, la *voluntad de verdad* funciona como un mecanismo de exclusión (junto a la prohibición y la separación entre razón y locura, señala Foucault). Se trata de poner en juego esa *voluntad de verdad*, como sistema de exclusión de lo falso respecto a una *voluntad de saber* que impone el sistema verdad/error. Y se trata de saber si esa “voluntad de saber, que ha adoptado la forma de una voluntad de verdad, no con un sujeto o una fuerza anónima, sino con los sistemas reales de dominación” y de ese modo, “se habrá resituado el juego de la verdad en la red de las coacciones y dominaciones”:

La verdad –debería decir, antes bien, el sistema de lo verdadero y lo falso–habrá revelado la cara que hace tanto tiempo ha apartado de nosotros y que es la de su violencia.<sup>646</sup>

Pero de modo aún más inquietante, esa confrontación con la verdad nos lleva a otra afirmación: es necesario interrogar esa voluntad de poder que la sostiene.

Pero ¿Qué es esa voluntad de poderío así sacada a la luz? Una realidad que se ha liberado del ser (inmutable, eterno, verdadero): el devenir. Y el conocimiento que lo devela no devela el ser, sino una verdad sin verdad. Hay pues dos “verdades sin verdad”:

- La verdad que es error, mentira, ilusión: la verdad que no es verdadera, y
- La verdad liberada de esa verdad-mentira: la verdad verídica, la verdad que no puede corresponderse con el ser.<sup>647</sup>

Así, se trataría de resituar “bajo la historia de los discursos verdaderos”, aquella que permite dar cuenta de los juegos que instauran lo verdadero y lo falso a través de nuestra historia. La verdad se mostrará entonces, bajo el auspicio nietzscheano, como ilusión, como error, como mentira, como algo que despliega siempre en lo no- verdadero: como *ilusión* en tanto que su raíz hay que situarla en un conjunto de relaciones que sostienen el conocimiento en que ella aparece; como *error*, en tanto que aparece como una violencia hecha al conocimiento que escande en el seno del mismo; como *mentira*, en tanto que ese se muestra bajo la ilusión de conocimiento. La verdad introduce esas diferencias en el elemento de la apariencia, único elemento de realidad. No tenemos “la” verdad, he ahí, señalará Foucault, “una convicción que ninguna época tuvo jamás.”<sup>648</sup> El modelo de análisis nietzscheano permite preguntar no solo por la distinción entre lo verdadero y lo falso sino por el sistema histórico que efectúa una determinada partición entre saber y no-saber y verdad y no-verdad:

Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).<sup>649</sup>

---

<sup>645</sup> OD, 22.

<sup>646</sup> LSVS, 20.

<sup>647</sup> LSVDS, 240.

<sup>648</sup> LSVDS, 240

<sup>649</sup> OD, 19.

El perspectivismo en Nietzsche, señala Foucault, no es una “mezcla de kantismo y empirismo” no se trata de señalar que el conocimiento no se adecúa a la realidad en virtud de los límites que impone la propia naturaleza humana, del cuerpo, de sus facultades perceptivas o mentales. El perspectivismo nietzscheano señala que el conocimiento es estrictamente el efecto de una multiplicidad, una relación de fuerza, una situación, un vínculo estratégico desde el cual nos relacionamos con el mundo. No hay conocimiento que no se sitúe en el interior de una perspectiva, no tenemos ningún acceso directo a una realidad que sería, en el mismo gesto, un acceso a la verdad de la misma. Pero no tan solo por nuestras limitaciones sensibles, sino porque el conocimiento es siempre conocimiento situado en el seno de una multiplicidad, una batalla, que habitamos. Solo hay conocimiento a partir de un cierto orden de violencia sobre las cosas.

Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu'il regarde, plutôt que d'y chercher sa loi et d'y soumettre chacun de ses mouvements, c'est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde. Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie. La Wirkliche Historie effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire.<sup>650</sup>

Ahora bien, a lo largo de esa forma general de la *voluntad de verdad* encontramos distintas formas de *voluntad de saber* que “no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto conocedor, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento”<sup>651</sup>. Y, a partir de la hipótesis nietzscheana, se trataría de ver si puede describirse la emergencia de “esa voluntad de saber que ha adoptado la forma de una voluntad de verdad” a partir de ciertos sistemas de dominación y exclusión que permitan mostrar esa cara de la verdad que “hace tanto tiempo ha apartado de nosotros y que es la de su violencia”<sup>652</sup>.

La *voluntad de verdad* que recorre Occidente desde Grecia se configura a partir de la exclusión del poder del discurso. La palabra del sofista, la palabra que “hace y dice” a la vez, que es poder y verdad a un tiempo, esa verdad que ordenaba rituales de fuerza (el juramento, el ritual, la ordalía, el pronunciamiento de unas determinadas palabras) va a ser expulsada. Va a producirse una escisión que va a apartar ese poder de la palabra y escindir lo verdadero y lo falso. A partir de entonces “el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder.”<sup>653</sup> Nuestra *voluntad de saber* cobra, como veremos, la forma de una verdad separada del poder:

En remontant à la tradition philosophique à partir de Descartes, pour ne pas aller plus loin, on voit que l'unité du sujet humain était assurée par la continuité qui va du désir à la connaissance, de l'instinct au savoir, du corps à la vérité. Tout cela assurait l'existence du sujet. S'il est vrai qu'il y a, d'un côté, les mécanismes de l'instinct, les jeux du désir, les affrontements de la mécanique du corps et de la volonté, et, de

---

<sup>650</sup> DE1, 84, 1018.

<sup>651</sup> OD, 21.

<sup>652</sup> LSVS, 20.

<sup>653</sup> OD, 20.

l'autre côté -à un niveau de la nature totalement différent -, la connaissance, alors on n'a plus besoin de l'unité du sujet humain. Nous pouvons admettre des sujets, ou nous pouvons admettre que le sujet n'existe pas. Voilà en quoi le texte de Nietzsche que j'ai cité, consacré à l'invention de la connaissance, me semble être en rupture avec la tradition la plus ancienne et la plus établie de la philosophie occidentale.<sup>654</sup>

Para Nietzsche, el deseo que está en la raíz del conocimiento no es un deseo de conocer, sino un deseo de dominio, de imposición; detrás del conocimiento no hay una conciencia soberana sino una lucha de instintos, un conflicto. Por tanto, la historia del conocimiento, no es la historia de un progreso. Es necesario aprehender el conocimiento “en su fabricación” cuestión de historia política del conocimiento, cuestión de relaciones múltiples de poder, de lucha, de dominio, de oposición de los hombres entre sí y no cuestión de ascesis vital de un sujeto por amor a la sabiduría:

Nietzsche veut dire qu'il n'y a pas une nature de la connaissance, une essence de la connaissance, de conditions universelles de la connaissance, mais que la connaissance est, chaque fois, le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance. La connaissance est en effet un événement qui peut être placé sous le signe de l'activité. La connaissance n'est pas une faculté ni une structure universelle. Même quand elle utilise un certain nombre d'éléments, qui peuvent passer pour universels, la connaissance sera seulement de l'ordre du résultat, de l'événement, de l'effet.<sup>655</sup>

Desde Aristóteles, sin embargo, el modelo de saber es forjado a partir del deseo de conocimiento. Es justamente el deseo de conocer lo que asegura el conocimiento, funda su anterioridad y permite la identidad entre el sujeto de deseo y el conocimiento. Bajo esta perspectiva, señala Foucault, Spinoza habría llevado esa relación entre deseo-conocimiento y verdad hasta el límite.

La philosophie occidentale -et, cette fois, il n'est pas nécessaire de se référer à Descartes, on peut remonter à Platon -a toujours caractérisé la connaissance par le logocentrisme, par la ressemblance, par l'adéquation, par la béatitude, par l'unité. Tous ces grands thèmes sont maintenant mis en question. De là on comprend pourquoi c'est à Spinoza que Nietzsche se réfère, car Spinoza, de tous les philosophes occidentaux, est celui qui a mené le plus loin cette conception de la connaissance comme adéquation, béatitude et unité. Nietzsche met au centre, dans la racine de la connaissance, quelque chose comme la haine, la lutte, la relation de pouvoir.<sup>656</sup>

Al interrogar qué es lo que anima ese deseo de conocimiento, Spinoza señalaba directamente que se trata de un deseo de felicidad. Una “alegría continua y soberana”<sup>657</sup> de la cual participa la verdad, llevando hasta el final de sus consecuencias esa “copertenencia de la verdad y el conocimiento bajo la forma de la *idea verdadera*.”<sup>658</sup> Por tanto, Spinoza trastoca por completo el vínculo aristotélico entre conocimiento y deseo del conocimiento al afirmar que, más allá de éste, lo que encontramos es la adecuación entre la felicidad y la idea verdadera. En el otro extremo, encontramos a Kant: la amenaza kantiana de una verdad que permanecerá siempre

---

<sup>654</sup> DE1.139, 1415.

<sup>655</sup> DE1.139, 1419.

<sup>656</sup> DE1.139, 1417.

<sup>657</sup> Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, citado por Foucault en LSVS, 41.

<sup>658</sup> LSVS, 44.

inaccesible más allá de los límites del conocimiento. Así pues, en esa desimplicación de la relación entre verdad-conocimiento y saber, Kant y Spinoza suponen los dos límites que es necesario confrontar: “Kant es el peligro”, en tanto que su amenaza será que es imposible pasar del otro lado del conocimiento sin dejar escapar la verdad. Todo lo que afirmemos más allá del conocimiento será dogma. “Spinoza es el adversario” en tanto que la idea verdadera supone la co-pertenencia entre verdad y conocimiento.

Spinoza es la condición de Kant. No se puede escapar a éste sino después de haberse liberado de aquel. Ingenuidad de los escépticos, de los neokantianos, del propio Kant, que creía poder escapar a Spinoza a partir de la crítica. Ingenuidad de quienes creen poder escapar al idealismo del discurso filosófico mediante Spinoza.<sup>659</sup>

¿Cómo liberarse, pues de Spinoza? ¿Cómo vencer esa implicación? ¿Se puede deshacer esa co-pertenencia entre conocimiento y verdad? ¿Cómo y con qué efectos? Nietzsche se opone a la afirmación de Spinoza de que tan solo hay conocimiento cuando dejamos de lado determinados modos de relación con las cosas que imponen, entre ellas y nosotros, una distancia: reírnos de ellas protegiéndonos de las mismas, detestarlas desvalorizándolas o deplorarlas y destruirlas. Para Nietzsche justamente serán esos tres impulsos los que están en la raíz del conocimiento y lo que produce esa distancia del objeto. Y será justamente la relación de lucha entre ellos y no la reconciliación en una unidad, como señalaría Spinoza, lo que produciría el conocimiento, “c'est parce qu'elles sont en état de guerre, dans une stabilisation momentanée de cet état de guerre, qu'elles arrivent à une espèce d'état, de coupure où finalement la connaissance va apparaître comme l' “étincelle entre deux épées””.<sup>660</sup>

El gesto nietzscheano consistiría, justamente, en desbordar esa alteración liberando el deseo de conocer del conocimiento a partir de una triple afirmación: en primer lugar, afirmar que el deseo que hay en la raíz del conocimiento es absolutamente heterogéneo al mismo al señalar que conocemos para dominar; en segundo lugar, afirmar que lo que guía la historia del conocimiento es una *voluntad de saber* guiada por una regla ascética; en tercer lugar, mostrar que detrás del acto del conocimiento no hay un sujeto de conocimiento sino una multiplicidad de instintos. Por tanto, desbordamiento entre la verdad y el conocimiento. El deseo de conocer y el conocimiento no se adecúan el uno al otro. Es necesario establecer los límites en el seno de los cuales el conocimiento será posible en relación a la verdad. Más allá de esos límites, el deseo de conocer no será sino especulativo. Allí donde el pensamiento moderno quebraba la relación entre las palabras, las cosas y las representaciones, aparecía la posibilidad de pensar, por primera vez desde Aristóteles, en la no-pertenencia de la verdad al conocimiento. Situando el hombre en el lugar de fundamento de su propio conocimiento, el pensamiento moderno no hacía sino mantener ese vínculo. Por tanto, la ruptura del círculo antropológico abre la puerta a pensar, con Nietzsche, que lejos de una pertenencia *a priori*, el conocimiento, el saber y la verdad tienen sus propias historias, sus propias condiciones de producción y emergencia. Podrá, por lo tanto, hacerse una historia de la verdad y una historia del conocimiento a partir de algo que no son ellos mismos. Ese algo, será la trama de relaciones sociales y políticas en que se articulan las prácticas humanas. Por tanto, en relación al análisis histórico, “il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre

---

<sup>659</sup> LSVS, 44. Daniel Defert señala que Foucault estaría apuntando aquí a Althusser. La referencia sería, en este caso, el libro escrito junto a Balibar y publicado en 1969, *Para leer el capital* había sido publicado en 1969.

<sup>660</sup> DE1.139, 1417.

présent serait seul à détenir; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir.”<sup>661</sup> Se trata, justamente, de desplazarse lateralmente para efectuar una historia política del conocimiento. Se trata de interrogar a partir de qué relaciones de fuerza, a partir de qué prácticas sociales, a partir de qué relaciones políticas y estratégicas esa emergencia ha sido posible. Tal como expresará claramente en un encuentro con Preti en 1972:

[...] je trouve chez Nietzsche une interrogation de type historique qui ne fait pas référence à l'originaire comme bon nombre de recherches de la pensée occidentale. Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils le font à partir de ce qui est originaire. Cette recherche se produit, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Ce qui, en revanche, m'a plus chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines.<sup>662</sup>

#### *Del cogito y lo impensado a la voluntad de saber*

El segundo de los rasgos característicos del pensamiento moderno era, como veíamos, la formulación de un *cogito* que no conduce a la evidencia sino a un *impensado* que, negativamente, pone en cuestión la primacía del pienso – tal era la paradoja que acababa mostrando el proyecto fenomenológico. Allí donde el pensamiento decimonónico no habría hecho más que implicar uno y otro, el desafío consiste en poder reflexionar sobre ese impensado por sí mismo. En el momento en que formulamos el problema de ese modo, podremos interrogar ese impensado no ya en relación a la forma hombre sino en relación a todo un conjunto de mutaciones posibles, entre las cuales, la forma hombre, tan solo ha sido una de sus figuras. Tal interrogación sería la acometida al interrogar ese impensado desde el concepto nietzscheano de la *voluntad de saber*. Analizar ese espacio de lo impensado que configura lo pensable históricamente no a partir del análisis de las representaciones, ni la historia de las ideas, sino de la configuración de una voluntad en el seno de la cual el conocimiento es posible históricamente. Por tanto, ese “inconsciente” de nuestro “pensamiento anónimo” podrá ser analizado, de nuevo de la mano de Nietzsche, a partir de todo un conjunto de articulaciones históricas. Podrán entonces analizarse todo un conjunto de transformaciones “relativamente autónomas” que no remiten a ningún sujeto histórico o trascendental sino a “une volonté de savoir, anonyme et polymorphe, susceptible de transformations régulières et prise dans un jeu de dépendance repérable”<sup>663</sup>. Y, en el seno de esas transformaciones donde, podrá apprehenderse la emergencia, de modo simultáneo, de la constitución histórica de determinado *sujeto* y *objeto* de conocimiento.

En relación al vínculo entre las formas de conocimiento y los objetos del mundo a conocer, de nuevo, no hay solución de continuidad. En discusión con Kant, podría decirse, desde Nietzsche, que las “condiciones de experiencia” y las “condiciones del objeto” son heterogéneas. Es decir, que allí donde Kant habría escandido el mundo a conocer y al sujeto

---

<sup>661</sup> DE1. 84, 1024.

<sup>662</sup> DE1.109, 1240.

<sup>663</sup> DE1.101, 1109.

de conocimiento asimilando lo conocido a las formas de experiencia que permiten el conocimiento, Nietzsche habría mostrado la absoluta independencia entre los tres órdenes: no hay ninguna relación natural de correspondencia que pueda señalarse como *a priori* entre el *sujeto* de conocimiento, las *formas* de conocimiento y los *objetos* de conocimiento. El *tiempo* y el *espacio*, en contra del postulado kantiano, no serían “formas del conocimiento” sino que le preexisten, constituyendo relaciones en que el conocimiento se fijaría. Elaborar una genealogía del conocimiento, interrogar cómo ciertos dominios de saber pueden formarse requiere un abordaje distinto al que pueda efectuarse desde una historia del conocimiento. Con Nietzsche, el conocimiento no está dado por naturaleza, ni contenido en ella, sino que es un efecto que surge de algo que no está ya contenido de antemano en sí mismo, el conocimiento surge de la violencia, de la dominación, de la fuerza, de la lucha. “La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci.”<sup>664</sup> No hay ninguna garantía de que entre el conocimiento y el mundo haya una adecuación última, ni como postulado, ni como aspiración teleológica. Al fin y al cabo, señala Foucault, de Descartes a Kant el garante de esa continuidad era Dios. “La rupture de la théorie de la connaissance avec la théologie – dirá Foucault- commence de manière stricte avec une analyse comme celle de Nietzsche.”<sup>665</sup> Por tanto, el vínculo entre las formas de conocimiento y los objetos de conocimiento no pueden analizarse tan solo en base a relaciones de percepción y reconocimiento que presuponen necesariamente esa continuidad. Quiebro que impugna no solo el espacio representacionalista del pensamiento clásico sino también la filiación establecida, desde Aristóteles, entre el deseo de conocimiento y el conocimiento. En relación a ese sujeto de conocimiento y las formas de éste, caracterizará el conocimiento no como un instinto sino como el efecto de la lucha de los instintos. En el momento en que esa relación se muestra como una brecha permanentemente abierta, aparece también, de modo intrínseco a esa relación una voluntad de saber que es voluntad de dominación, de fuerza. El conocimiento es, pues, algo producido, algo que surge como consecuencia de una batalla y no algo dado de antemano. No puede deducirse ni analítica ni necesariamente de los instintos, es también producto del azar. Por tanto, quiebro de la soberanía del sujeto como fundador de conocimiento.

#### *Del retroceso y “retorno al origen” a la invención*

El último rasgo característico del pensamiento moderno apuntaba hacia el movimiento de génesis que, tras la ruptura del pensamiento representativo, inscribía las mismas en todo un conjunto de temporalidades autónomas. La tentativa de encontrar un origen del hombre remitía, pues, a un permanente fracaso, donde cualquier origen parecía retroceder una y otra vez. De ahí que el pensamiento moderno mostrase que el hombre no es contemporáneo de su ser y diese cuenta de un tiempo fundamental, distinto al del pensamiento clásico que alienaba las representaciones, un tiempo en el seno del cual se daba el tiempo de la experiencia. Como hemos visto, la búsqueda del origen remitía, simultáneamente, a postulados de identidad y de caída respecto a un pasado o principio privilegiados. Foucault

---

<sup>664</sup> DE1139, 1414.

<sup>665</sup> DE1.139, 1415.

se servirá de la oposición, en Nietzsche<sup>666</sup>, entre *invención* (Erfindung) y *origen* (Ursprung) para elaborar un acercamiento histórico donde el pensamiento no se vea abocado a la cuestión del origen o el olvido, sino que pueda dar cuenta de sus condiciones de permanente invención y emergencia. Tal es el gesto del que da cuenta en el texto ya mencionado de “Nietzsche, la genealogía, la historia”<sup>667</sup>. A tal fin, recorre todo un conjunto de lecturas donde da cuenta de esa noción de invención en la obra de Nietzsche. Así, en *La gaya ciencia*, Nietzsche critica que Schopenhauer señalase que el origen de la religión fuese un sentimiento metafísico que tendrían todos los hombres, cuando esa perspectiva enmascara su carácter inventivo. La religión apareció en un momento dado y a partir de un conjunto de factores, por tanto, no tiene origen sino un momento de emergencia. Exactamente lo mismo sucede con la poesía, no hay origen para la poesía, ésta fue inventada a partir del momento en que se empezó a jugar con las propiedades rítmicas y musicales del lenguaje. También en *La genealogía de la moral* aparece esa noción de *Erfindung* en relación a la “invención del ideal”, éste apareció en un momento dado y a partir de un conjunto de acontecimientos. Por último, en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” aparecerá la notable afirmación nietzscheana de la invención del conocimiento.

Allí donde la noción de *origen* no deja de remitir a continuidades ontológicas, la noción de *invención* permitirá, sin embargo, describir y analizar sus configuraciones. Para Nietzsche, la invención es “d'un côté, une rupture, de l'autre, quelque chose qui possède un petit commencement, bas, mesquin, invouable”<sup>668</sup>. Es en una trama de multiplicidades no necesariamente trascendentes, no necesariamente instauradoras, donde puede hacerse inteligible la emergencia de ciertos fenómenos, de ciertos dominios de conocimiento, de ciertas formas de subjetividad. Aquí es donde se inscribe la tarea de la genealogía, que será definida, justamente, como aquello que se opone a la búsqueda del origen:

La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'“origine”<sup>669</sup>.

Por tanto, se tratará de señalar los permanentes *procesos de emergencia* en el seno de los cuales aparecen nuevas configuraciones. Procesos atravesados por un determinado estado de fuerzas que no remite a luchas entre adversarios en un espacio cerrado donde alguien saldría victorioso sino que, por el contrario, se producen en la distancia, en el intersticio:

Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt -l'exemple des bons et des mauvais le prouve -un “non-lieu”, une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire; elle se produit toujours dans l'interstice.<sup>670</sup>

---

<sup>666</sup> En la conferencia Foucault señalaba como ejemplos, el carácter inventivo que para Nietzsche suponían la religión, la poesía, el ideal y, por supuesto, el conocimiento.

<sup>667</sup> DE1.84, 1005.

<sup>668</sup> DE1.193, 1412.

<sup>669</sup> DE1. 84, 1004.

<sup>670</sup> DE1. 84, 1012.



Así, pues, como vemos, las estrategias teóricas que despliega Foucault a principios de los años setenta pueden leerse bajo esa exploración de un modo de pensamiento que saliendo de esa “historia continua” y desplazando al “sujeto fundador”<sup>671</sup> pudiese preguntarse por las formas históricas que, en el seno de todo un conjunto de relaciones políticas y sociales adoptan, en Occidente, una *voluntad de saber* y una *voluntad de verdad*, en el seno de procesos de “invención” histórica constantes.

### PROBLEMATIZACIONES III

En diciembre de 1969 Foucault pronunciaba su conferencia inaugural en el *Collège de France* donde, durante el resto de su vida, daría cuenta anualmente del recorrido de sus investigaciones. Una continuidad tan solo interrumpida durante 1977 cuando Foucault disfrutó de un año sabático. El conjunto de investigaciones desplegadas a lo largo de esos trece años constituyen un híbrido y heterogéneo conjunto de estudios históricos que abordarán temáticas y períodos históricos dispares. Estudios que, sin embargo, giran una y otra vez, como en *ritornelo*, sobre problemas ya esbozados: la relación entre las prácticas sociales y la conformación de los saberes; la constitución del sujeto normal y su vínculo con las ciencias humanas a partir de la sexualidad, la enfermedad mental, la locura o la criminalidad. Son, en conjunto, investigaciones que no avanzan ni lineal ni progresivamente, más bien van conformando un campo cada vez más complejo y heterogéneo de interrogaciones. Ese trabajo en “espiral” – como lo califica Frédéric Gros<sup>672</sup>– hace que, las investigaciones elaboradas a través de sus cursos en el *Collège de France* y las conferencias circundantes constituyan más bien un foco de aparición de nuevos interrogantes más que de puntos de cierre o de llegada. La aproximación de Foucault es siempre asintótica, testando permanentemente los límites de las herramientas teóricas, metodológicas y conceptuales de las que se dota para sus análisis. Cada nuevo problema obliga a nuevas estrategias metodológicas y nuevos utillajes teóricos y, a la vez, los resultados obtenidos en cada nueva investigación llevan a problematizar y reformular las hipótesis que sostenían las investigaciones anteriores. Constituye un esfuerzo sisífico de permanente reescritura, de volver nuevamente sobre un conjunto de problemas que no se dejan pensar fácilmente y para los que hay que fabricar permanentemente utillajes teóricos más o menos afortunados. Al fin y al cabo, si hay una frase que Foucault no dejó de repetir a lo largo de toda su trayectoria fue la de que “las cosas son siempre más complicadas”.

Por tanto, el recorrido de esas investigaciones comporta transformaciones en múltiples niveles que nunca se dan de modo simultáneo. Encontraremos el intento de pensar un nuevo problema con un viejo aparato teórico conceptual (ej. *Teoría e instituciones penales*), modificaciones teóricas y metodológicas que obligan a reformular retrospectivamente antiguos problemas (ej. *El poder psiquiátrico*), un mismo concepto caracterizado de modos distintos (ej. el poder), hipótesis históricas que devienen conceptos (ej. gubernamentalidad), reformulaciones en la escala de trabajo para observar todo un conjunto de fenómenos desde una perspectiva distinta (ej. *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*) o la reformulación de los propios presupuestos (ej. *La sociedad punitiva, El gobierno de los vivos, El*

---

<sup>671</sup> Morey, *Lectura de Foucault*, 187.

<sup>672</sup> Gros, Frédéric. “Situación del curso”, Hsuj, 410.

*gobierno de sí y de los otros*). Por tanto, será necesario atender a esas mutaciones, desplazamientos, irrupciones, reformulaciones, etc. a medida que recorremos esa trayectoria. Reseguir esas transformaciones nos obligará, pues, a situarnos en un acompañamiento no meramente cronológico, sino tratando dar cuenta simultáneamente de los desplazamientos efectuados y las reformulaciones que comportan tanto en los distintos niveles (verticalmente), como respecto a las hipótesis y trabajos anteriores (horizontalmente).

## II

El primer curso que Foucault realiza en el *Collège de France* supone, como indicábamos, la puesta en marcha de un marco general de análisis que, de la mano de Nietzsche, pretendía pensar desde un “más allá” del cuadrilátero antropológico. Reformulación, pues, de una noción de *historia* que operaba, en el pensamiento decimonónico como un orden de saber; reformulación también, de un *sujeto* de conocimiento que operaba como la garantía del vínculo entre saber, conocimiento y verdad. Una aproximación que permitiría caracterizar lo que Foucault denominará como la *morfología del saber* en la cultura occidental. En términos generales Foucault tratará de dar respuesta a la pregunta abierta en el seno de su aproximación arqueológica al saber en relación a los cortes que habían mostrado esas investigaciones ¿Cómo explicarlos si la hipótesis de la progresiva acumulación de conocimiento en un determinado campo es, justamente, lo que ese diagnóstico pone en tensión? Como veremos, Foucault efectuará aproximaciones e hipótesis diversas para tratar de dar respuesta a esa pregunta a lo largo de los años setenta. El desafío era, señalaba Foucault, pasar “del otro lado del conocimiento”<sup>673</sup> para efectuar una relectura de las relaciones entre *saber y verdad* en Occidente bajo la hipótesis de que éstas se habrían constituido positivamente como efecto de todo un conjunto de exclusiones. Como vemos, la categoría de exclusión que había marcado sus investigaciones sigue operativa en los análisis históricos efectuados en su primer curso del *Collège de France*, donde la seguirá concibiendo como una práctica constitutiva de un determinado ordenamiento:

Esa práctica es constitutiva, y no resultado, de la división puro-impuro en la práctica griega. Como también es constitutiva de la división razón-sinrazón y como lo es de la oposición delincuente/ no-delincuente. Y la prueba de que la exclusión es constitutiva de la impureza (y no consecuencia de una teoría, una teología, una moral o una magia de la impureza) es que ningún texto griego dice cómo se produce la comunicación de ésta, por qué soporte o vía de comunicación, y con qué efectos.<sup>674</sup>

La diferencia será que ahora Foucault se ha dotado de un método para analizar tanto las prácticas discursivas y sus transformaciones como la formación de esas mismas prácticas en el seno de prácticas no-discursivas. El concepto de *poder* aparecerá, de hecho, formulado en el marco de esa interrogación e inscrito en el mismo marco teórico utilizado en los años sesenta asimilándose a la práctica de exclusión. Vemos funcionar esa primera caracterización

---

<sup>673</sup> LSVS, 42.

<sup>674</sup> LSVS, 202.

del poder como exclusión tanto en *El Orden del discurso* (la lección inaugural), como en los cursos de *La voluntad de saber* y *Teoría e instituciones penales*.<sup>675</sup>

Daniel Defert alude en sus reflexiones en torno a ese primer curso en el *Collège de France* a una “recuperación”<sup>676</sup> del modo de razonamiento de *Historia de la locura*, sin embargo, a nuestro juicio, la razón de esa similitud se debe más bien a que el marco teórico articulado en torno a las categorías de exclusión y límite no ha sido nunca modificado y no lo será hasta 1972. Del mismo modo, alude al abandono de la “dramaturgia hegeliana y su parte de negatividad – aún invocada en la gran división de la *Historia de la locura*-, en beneficio de un conjunto de desplazamientos y diferencias entre la puntualidad de grandes acontecimientos”.<sup>677</sup> Como hemos tratado de mostrar, esa “negatividad” en *Historia de la locura* tiene el ambiguo estatuto de situarse en un espacio trágico de lo Otro en el seno del cual el pensamiento dialéctico operaría subsumiéndola al orden de lo Mismo

A contraluz de esa problemática sobre la *voluntad de verdad* asoma, como podrá adivinarse, una discusión filosófica ya no con Hegel, sino con Heidegger. Una discusión que gira, sobre todo, en torno al *Nietzsche* que Klossowski acababa de traducir y cuya publicación estaba prevista<sup>678</sup> para el mismo año que Foucault empieza sus clases en el *Collège de France*. Como señala Daniel Defert<sup>679</sup>, ese primer curso reseguirá, desplazándolos, muchos de los planteamientos del libro. Defert señala cómo allí donde Heidegger denunciará a Nietzsche de ser el último metafísico al precio de unificar la noción de voluntad, Foucault respondería restituyendo a la voluntad su carácter múltiple: voluntad de saber, voluntad de verdad, voluntad de poder no se identificarían, trazan entre ellas articulaciones múltiples, se apoyan las unas en las otras, pero la voluntad es, desde el comienzo, multiplicidad. Por tanto, al contrario de lo que afirma Heidegger, la voluntad no sería el último reducto metafísico desde el cual “determinar la esencia del conocimiento, o sea, la esencia de la verdad”<sup>680</sup> sino justamente aquello que permite quebrar la unidad de la relación entre saber-verdad-conocimiento. Por otro, Foucault acompañaría el gesto deleuziano que “reescribía subrepticamente *El ser y el tiempo* a partir de la ontología nietzscheana”.<sup>681</sup> Tomar a Nietzsche como instrumento de análisis permite interrogar a partir de qué juego de exclusiones y dominaciones se configura el espacio “metafísico” del conocimiento occidental. Al gesto heideggeriano de retorno a ese *origen* donde se habría producido el *olvido del Ser* en nuestra cultura, Foucault le opondrá el análisis histórico de la emergencia de una *voluntad de saber* en torno a todo un conjunto de prácticas y relaciones sociales, políticas, filosóficas y jurídicas.

Foucault responderá a ese diagnóstico heideggeriano elaborando una genealogía de la *voluntad de verdad* arraigada históricamente – sirviéndose para ello del trabajo de historiadores como Vernant o Detienne- sosteniendo cómo la configuración del *nomos* griego debe analizarse en relación a todo un conjunto de mutaciones históricas. Así, *Les Origines de la pensée greque* de Vernant será una referencia clave al mostrar cómo es la emergencia de esa “posición media” lo que constituye la filosofía griega. Por otro lado, allí donde Heidegger da cuenta de

---

<sup>675</sup> En el curso de *Théorie et institutions pénales* (1971-1972) aparece por primera vez la expresión “relaciones de poder”.

<sup>676</sup> LSVS, 293.

<sup>677</sup> LSVS, 294.

<sup>678</sup> Defert, D, “Situación del curso”, LSVS, 292.

<sup>679</sup> Defert, D, “Situación del curso”, LSVS, 307-309.

<sup>680</sup> Heidegger, *Nietzsche*, citado en LSVS, 308.

<sup>681</sup> Defert, D, “Situación del curso”, LSVS, 300.

cómo el pensamiento de Nietzsche sobre la verdad está dominado por la noción de justicia (*diké*), Foucault mostrará cómo es en el seno de las prácticas jurídicas donde cabe buscar el primer desplazamiento fundamental en la constitución de nuestra voluntad de verdad.

Pero Nietzsche no es el único aliado del que se sirve Foucault para efectuar esos análisis, Klossowski y Deleuze y van a jugar en esa estrategia un papel fundamental, en tanto que permiten pensar en el marco de una exclusión históricamente efectuada que se abre ante nosotros con el pensamiento del simulacro y el fantasma, de la repetición y la diferencia, el pensamiento del acontecimiento. Frente al modelo representacionista, esos conceptos permitirán pensar en términos de series, de relevos, de sustituciones en lugar de fijaciones últimas: “Eso es el simulacro: operaciones reales, series indefinidas, que crean una fijación (no una representación). En tanto que, si el signo “representa”, el simulacro sustituye una sustitución por otra”<sup>682</sup>.

Klossowski acaba de publicar un pequeño texto titulado *La moneda viviente* que Foucault recibe con entusiasmo. Tal es así que le escribe para decirle que ha escrito “el libro más importante de nuestra época.”<sup>683</sup> A ese análisis de la moneda como simulacro a partir de la lectura de *La moneda viviente* de Klossowski hay que añadirle otro análisis que funciona permanentemente como contrapunto del mismo: el análisis del don de Bataille<sup>684</sup>. Foucault no dejará de señalar en distintos momentos el vínculo entre la soberanía – política y religiosa – y el funcionamiento del espacio monetario como redistribución como una suerte de mecanismo de mantenimiento de la soberanía, sea bajo la forma de reparto de dinero o de regalos.<sup>685</sup>

Lo que puede explicar el funcionamiento de la moneda no es una teoría del signifiante, es más bien un análisis del simulacro. La moneda fue simulacro antes de ser signo. Y tal vez podamos ir más lejos. La moneda es signo en cuanto simulacro: su puesta en funcionamiento como signo en una economía mercantil es un avatar en su historia real de simulacro. Simulacro de una naturaleza de las cosas, simulacro de un valor que les pertenecería como patrimonio propio, simulacro de una equivalencia real. Lo que Marx llamó “fetichismo”. Digamos, para resumir todo esto, que la moneda está ligada al poder en cuanto simulacro.<sup>686</sup>

Foucault releerá la institución de la moneda en Grecia en clave de simulacro permitiendo formular la hipótesis de que el primer uso de la moneda no fue mercantil, sino que debe descodificarse a partir de una relación redistributiva ritual efectuada bajo la lógica del sacrificio:

Puede sospecharse, por lo tanto, que los cálculos de equivalencia, aun cuando tuvieran por meta un intercambio de tipo mercantil, tomaban por modelo y fundamento ya no la estimación de un valor idéntico, sino el reconocimiento de una sustituibilidad religiosa. La forma de la moneda no se esboza en el cielo abstracto de la mercancía y su representación, sino en el juego del sacrificio y sus simulacros.<sup>687</sup>

---

<sup>682</sup> LSVS, 161.

<sup>683</sup> Michel Foucault, “Carta a Pierre Klossowski”, en Pierre Klossowski, *La moneda viviente*, trad. Axel Gasquet (Córdoba: Alción, 1998), 61.

<sup>684</sup> Bataille, “La noción de gasto”, *La conjuración sagrada*, 110-134.

<sup>685</sup> LSVS, 161.

<sup>686</sup> LSVS, 162.

<sup>687</sup> LSVS, 155.

No es el signo sino el simulacro lo que inscribe en la moneda su marca. Se trata de una lucha y un fortalecimiento del poder político a través del mecanismo de la moneda. La moneda, no representa como un signo, sustituye como un simulacro.

Bajo la moneda no se encuentra la forma abstracta y semiológica del signo, sino el fulgor de un simulacro que actúa entre el poder y la riqueza. Bajo la ley no encontramos la gravedad de la escritura sino la cesura que esconde la dependencia de lo político con respecto a lo económico.<sup>688</sup>

A partir de ese desplazamiento de lo que se trata es de comprender el vínculo económico, no desde el espacio de la mercancía y la representación de la misma, sino a partir de una particular configuración histórica de las relaciones sociales:

En todo caso, este análisis histórico nos muestra que la esencia mercantil de la moneda no es su raíz histórica. El comienzo de la moneda no es un solemne origen que inscriba ya su naturaleza mercantil y metafísica. La moneda no se instituyó “en el intercambio de productos”; a lo sumo, puede decirse que se “desarrolló” en él (Marx, *El capital*, [I, 2,4]).<sup>689</sup>

Por otro lado, Foucault sigue a Deleuze en el gesto de hacer a un lado a Heidegger para poder pensar de otro modo la diferencia. Hay que leer “*Teatrum philosophicum*” – el texto que Foucault dedica a Deleuze- a contraluz de ese primer curso que Foucault imparte en el *Collège de France*. Aquello que en Deleuze se formula en términos de una elaboración conceptual y filosófica será, para Foucault, como indicábamos, objeto de una problematización histórica. Si para Deleuze, “derrocar el platonismo” consistía en “negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos”<sup>690</sup>, para Foucault, se trata de interrogar cuáles son las condiciones de emergencia y mantenimiento de la *voluntad de saber* en el seno de la cual se despliega el platonismo.<sup>691</sup> Ahora bien, ese espacio se abrirá también la diferencia de enfoque entre Foucault y Deleuze. Como bien apunta Daniel Defert, “lo que Deleuze presentó como una ontología diferencialista” es pensado, por Foucault, a partir de la genealogía nietzscheana. Por tanto, Foucault hará jugar esa *diferencia y repetición* deleuzianas en el seno de las prácticas históricas. La exclusión de los sofistas será analizada, por Foucault, como una suerte de “último episodio” de una transformación mucho más profunda entre la relación entre el discurso y la verdad que hemos acompañado hasta ahora y que atendía a dar respuesta a dos interrogantes principales: cómo se produce el desplazamiento de la relación del discurso con el sujeto hablante hacia el discurso filosófico-científico y cómo las relaciones de dominación que actúan en la sofística van a “excluirse, eliminarse o ponerse entre paréntesis, o acaso olvidarse y reprimirse, para dar lugar a un discurso apofántico que pretende ajustarse al ser según el modo de la verdad”.<sup>692</sup> Lo que Foucault trata de mostrar es cómo a lo largo de los siglos VII y V a. se conforma, a través de un largo proceso, una noción de *nomos* a la vez como discurso, como

---

<sup>688</sup> LSVS, 182.

<sup>689</sup> LSVS, 158.

<sup>690</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, 115.

<sup>691</sup> Tal es la formulación que, en tono interrogativo, señala Daniel Defert “¿Y si el “juego de Foucault” consistiera precisamente en responder a él por la historia?” Defert, “Situación del curso”, LSVS, 302.

<sup>692</sup> LSVS, 85.

escritura, como pedagogía y como naturaleza que forja, como anunciábamos, el pensamiento filosófico occidental:

Mais, si elle s'interroge elle-même et si, d'une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris: parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège, parti pris pour tout ce qu'il y a de périlleux dans la recherche et d'inquiétant dans la découverte.<sup>693</sup>

La filosofía aparecería, bajo este esquema, en el momento en que la verdad deja de ser un *efecto* y pasa a ser la condición de la adecuación al *logos*. De ahí que la exclusión de los sofistas suponga un “acontecimiento del saber que dio origen a cierto tipo de afirmación de la verdad y cierto efecto de conocimiento convertido a continuación en forma normativa”.<sup>694</sup> Por tanto, situados en la perspectiva de una problemática común, Platón y Aristóteles habrían respondido de manera distinta a esa misma exigencia: asegurar, frente a la sofística, la continuidad entre deseo y conocimiento. Platón resolvería esa cuestión señalando que esa continuidad venía asegurada mediante el mito de la reminiscencia, en tanto que el saber venía ya dado aún antes del acto mismo de deseo de saber. Aristóteles, elaborará, sin embargo, una respuesta distinta: establecerá un vínculo intrínseco entre sensación y conocimiento de modo que la continuidad entre deseo y conocimiento quedará garantizada al situar el deseo de conocimiento como algo inscripto en la naturaleza humana. Las sensaciones no solo quedaban vinculadas al acto de conocimiento como modo de acceso sensible al mundo, sino también al placer asociado a ese mismo acto de conocimiento. Una unidad beatífica de amor al conocimiento que ha guiado toda la filosofía occidental.

Toute la philosophie de l'Occident consiste à montrer ou à réinscrire le savoir dans une sorte de sphère idéale, de sorte qu'il n'est jamais atteint par les péripéties historiques du pouvoir.<sup>695</sup>

Si bien ambos hacen frente común al desafío de la sofística, será Aristóteles quien, a juicio de Foucault, asestará el golpe mortal a esa problemática condenándola a partir de entonces a no ser un problema en absoluto. Para Platón la cuestión sofística se resolvería a partir de relegar a los sofistas a un juego de apariencia y simulacro, sin embargo, Aristóteles, al establecer un vínculo intrínseco entre deseo, conocimiento y verdad, relegaría la sofística a un mero no-ser, excluyéndola por completo de cualquier orden de saber. Aristóteles batirá de un plumazo, señala Foucault, los temas que la diatriba con los sofistas ponía en juego. A partir de ahí:

La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía de la relación significante-significado, y el privilegio otorgado al pensamiento como lugar de aparición de la verdad: estos cuatro fenómenos están

---

<sup>693</sup> DE1.84, 1025.

<sup>694</sup> LSVS, 48.

<sup>695</sup> DE1.119, 1282.

ligados unos a otros y dieron fundamento a la ciencia y la filosofía occidentales en su desarrollo histórico.<sup>696</sup>

Vemos, pues, cómo a través de esos análisis Foucault realiza una suerte de genealogía de largo alcance de todo aquello que, en el orden de lo performativo, autores como Austin y Searle habían sacado de nuevo a la luz. Si bien, como decíamos, Foucault daba muy pronto a esa noción de lo performativo una extensión y una dimensión que le alejan totalmente de los analistas americanos, hay que buscar en esta filiación con los sofistas una de las dimensiones de esa suerte de contrahistoria -para la cual el primer curso del *Collège de France* supone una puesta a punto del utillaje teórico y metodológico - que abordará bajo la rúbrica de la “historia de los sistemas de pensamiento”.

En un sistema de pensamiento como el nuestro nos resulta muy difícil pensar el saber en términos de poder y por lo tanto de exceso, por lo tanto, de transgresión. Lo pensamos- y justamente desde la filosofía griega de los siglos V y IV- en términos de justicia, de pureza del “desinterés”, de pura pasión de conocer. Lo pensamos en términos de conciencia.<sup>697</sup>

### METODOLOGÍA III

Como hemos visto, la noción de genealogía de Nietzsche aparece en el marco teórico-metodológico de Foucault en el marco de una reflexión sobre la historia. Sin embargo, su uso estrictamente metodológico como algo distinto y complementario al de arqueología tardará unos años en fijarse. De hecho, la noción de genealogía apenas es utilizada metodológicamente hasta 1973<sup>698</sup>. En 1967 Foucault, en su deliberada distinción de la arqueología respecto al estructuralismo, señalaba en una entrevista que “mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit”.<sup>699</sup> El trabajo arqueológico, se definía entonces, como el establecimiento de las condiciones de posibilidad histórica de determinadas formas de pensamiento, tarea próxima al trabajo emprendido por Husserl en relación a *La crisis de las ciencias europeas*.<sup>700</sup> En la lección inaugural del *Collège de France*, en diciembre de 1969, Foucault sustituye la caracterización de la *arqueología* como método, desplegándola en lo que denomina como un conjunto “crítico” y un conjunto “genealógico”. Esos dos conjuntos son presentados como sigue:

La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso. [...] La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso.<sup>701</sup>

---

<sup>696</sup> LSVS, 85

<sup>697</sup> “El saber de Edipo”, en LSVS, 282.

<sup>698</sup> “Lección del 31 de enero de 1973”, SP, 86.

<sup>699</sup> DE1.48, 631.

<sup>700</sup> “Une telle activité de diagnostic comportait un travail d'excavation sous ses propres pieds pour établir comment s'était constitué avant lui tout cet univers de pensée, de discours, de culture qui était son univers. Il me semble que Nietzsche avait attribué un nouvel objet à la philosophie, qui a été un peu oublié, bien que Husserl, dans *La Crise des sciences européennes* ait tenté à son tour une « généalogie ».” DE. 50, 641.

<sup>701</sup> OD, 67.

Si bien aparentemente, la noción de *genealogía* toma, en esa caracterización, un estatus propio, es necesario señalar que se sitúa en el seno de la misma estrategia que le había acompañado desde 1961: explorar cuáles serían esos sistemas de límite/exclusión que configuran un orden positivo desplazados, ahora, al orden del discurso. A nuestro juicio esa caracterización no es más que el despliegue del doble gesto que la arqueología vehiculaba en su estrategia: atender, en el nivel horizontal, a los límites o los cortes que podían aprehenderse en el seno de un análisis comparativo y, por otro, atender, en el nivel vertical, a la pregunta por sus condiciones de posibilidad. Como veremos, de hecho, durante los primeros años de la década de los setenta Foucault hablará de *dinastía*, más que de *genealogía*. La noción de genealogía como una estrategia metodológica autónoma y distintiva irá de la mano de la modificación teórica que le llevará a abandonar los conceptos de *exclusión* y *límite*. Por tanto, también a nivel metodológico cabe leer el período comprendido entre 1970 y 1972 como una hibridación. Ahora bien, tanto en la conferencia de *El orden del discurso* como en su primer curso en el *Collège de France*, podemos ver cómo Foucault se preocupa de establecer todo el conjunto de implícitos y principios metodológicos que guían su trabajo. En el marco de esa exploración Foucault caracteriza tres tipos de procedimiento: procedimientos que tratan de *limitar o dominar* ciertos discursos efectuando externamente una partición; procedimientos que tratan de *organizar y conjurar* la dimensión azarosa y de acontecimiento de los discursos; y, por último, procedimientos que impondrán a los individuos determinadas *reglas de enunciación*. Entre los primeros, encontraríamos la prohibición de determinados discursos, la partición entre los discursos razonables y los discursos no razonables (locura/razón), pero también la partición efectuada por la *voluntad de verdad* a cuyo análisis de configuración histórica va a dedicar su primer curso en el Collège. Entre los segundos, analiza la práctica del comentario (en tanto que limita el azar del discurso a un juego de identidad y de repetición de lo mismo), la función autoral (en tanto que ese azar es limitado por la identidad e individualidad del “yo”) y la organización disciplinaria (en tanto que fija los límites del discurso a partir de las reglas de su producción). Por último, analizará los sistemas de sumisión del discurso entre los que analiza los rituales del habla, las sociedades de discurso, las doctrinas y las adecuaciones sociales. Restituir esos gestos de exclusión en el marco de los discursos abre la posibilidad de analizar el espacio del saber desplazándose de los tradicionales análisis desde una perspectiva de la historia de las ideas.

Efectivamente, si pensamos en cuáles son las estrategias que guían ese tipo de análisis tradicionales, veremos cómo se apoyan en esos principios: se trata de buscar el origen y restituir así el momento de creación; de configurar las obras, las épocas, las corrientes, bajo un principio de unidad que permitiese caracterizarlas; de inscribir el espacio soberano y original del autor; y se trataba, por último, de acercarse a cualquier objeto de estudio desde el presupuesto de que un significado esperaba a ser desvelado. Frente a ello —señala Foucault— es necesario oponer a ese principio de la *creación* un principio del acontecimiento, a esa búsqueda de la *unidad*, la posibilidad de un análisis en base a la pluralidad de series, a la búsqueda de la *originalidad*, el análisis de las regularidades y a los presupuestos de significación originaria, la interrogación por las condiciones de posibilidad. Es preciso efectuar tres movimientos: “replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; y borrar finalmente la soberanía del significante”<sup>702</sup>, tres gestos que, como

---

<sup>702</sup> OD, 51.



veremos, serán desplegados en el marco del curso y que van de la mano de su lineamiento, como hemos señalado, con los postulados desplegados a partir de Nietzsche y Deleuze. Para efectuar tales análisis será necesario dotarse de unos cuantos principios metodológicos en torno a los cuales se agrupan esa doble estrategia *crítica* y *genealógica*.<sup>703</sup>

Un *principio de trastocamiento o de dispersión* que rompa la génesis de continuidad sea por la función otorgada al autor, sea por el relato cronológico que se efectúa en un marco disciplinario, sea por las relaciones que se establecen en el marco de una misma voluntad de verdad. Será necesario- señala- efectuar un gesto de enrarecimiento del discurso que permita dar cuenta de cortes. Se trata de mostrar- anotará en el curso- que no hay un sujeto de verdad, sino que ésta se constituye en el seno de una multiplicidad.

Un *principio de discontinuidad* que impugne también la búsqueda de una suerte de principio oculto o impensado que desvelaría las relaciones entre todas las formas y acontecimientos. Frente a ello, será necesario reivindicar las yuxtaposiciones, las discontinuidades, las exclusiones o funcionamientos simultáneos e independientes de los discursos.

Un *principio de especificidad o de acontecimiento*<sup>704</sup> que suspenda una hermenéutica del mundo que es posible tan solo a partir del postulado de un sentido previo que es necesario descifrar. El discurso debe concebirse como una violencia ejercida sobre las cosas, como un ordenamiento y una regularidad impuesta sobre los acontecimientos discursivos.

Una *regla de la exterioridad*, tratar de establecer las condiciones de posibilidad de los discursos a partir de la existencia de los discursos mismos y no a partir de la búsqueda de un principio oculto del cual éste sería su manifestación externa. Explorar hasta dónde la hipótesis de que tras el saber hay todo un conjunto de relaciones que lo sostienen puede resultar un acercamiento útil en términos históricos. Interrogar el saber bajo el supuesto que hay que buscar tras él prácticas, luchas, conflictos.

Por último, podríamos añadir el *principio de ficción*<sup>705</sup>, como postulado de que “*la verdad no es más que un efecto de la ficción y el error*”.<sup>706</sup> El supuesto Nietzscheano de que la verdad es un efecto de ficción sirve metodológicamente para mostrar cómo la verdad “puede organizarse en algo que no tiene nada que ver con la verdad”. Así, por ejemplo, veremos cómo en el primer curso dictado en el *Collège de France* Foucault pondrá en relación la emergencia de

---

<sup>703</sup> Las notas del curso tomadas por Hélène Poitiers muestran que estas estrategias fueron expuestas también en el mismo. Allí serán consignados como “principio de exterioridad, de ficción, de dispersión y de acontecimiento.” Si bien pueden establecerse correspondencias entre el principio de trastocamiento y el de dispersión, el principio de especificidad y el de acontecimiento, el principio de ficción puede ser añadido. LSVS, 219.

<sup>704</sup> Julián Sauquillo señala que el principio de especificidad, junto al de discontinuidad se despliegan como principios contrapuestos a la fenomenología, tanto como, de modo más contemporáneo, “a toda persecución de un discurso ideal que escape a la materialidad del discurso, ya se trate de la versión ideal del “punto arquimédico” de Rawls o de la “pragmática universal del lenguaje”, esgrimida por Habermas y Apel” Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, 274.

<sup>705</sup> Sobre la relación entre verdad y ficción en Foucault, véase: Miguel Morey “Ficción y verdad en Michel Foucault: Notas para un itinerario”, en *Escritos sobre Foucault*, 225-246; Luca Paltrinieri, « Fabriquer des fictions », en *L'expérience du concept*, 198-211.

<sup>706</sup> Notas de Hélène Poitiers, LSVS, 219.

ciertas prácticas jurídicas y el nacimiento de la moneda con la formulación de la voluntad de saber griega.

La estrategia *crítica* y la *genealógica* estarían, pues, al servicio de esos principios metodológicos configurando, sin embargo dos tareas que no pueden separarse:

La crítica analiza los procesos de enrarecimiento, pero también el reagrupamiento y unificación de los discursos: la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez. A decir verdad, estas dos tareas no son nunca separables; no hay, por una parte, las formas de rechazo, de la exclusión, del reagrupamiento o de la atribución; y después, por otra parte, a un nivel más profundo, el brote espontáneo de los discursos que, inmediatamente antes o después de su manifestación, se encuentran sometidos a la selección y al control.<sup>707</sup>

La *crítica* funcionaría fundamentalmente a partir del principio de trastocamiento, focalizando el funcionamiento de los principios de exclusión. Así pues, desde la perspectiva crítica, puede analizarse la parición entre razón y locura, como también la prohibición del discurso sobre la sexualidad articulado a través de las prácticas de confesión desemboca en un discurso médico. Y en ese marco enunciaba también el estudio de una *morfología de la voluntad de saber* en nuestra cultura a partir de la gestación de la *voluntad de verdad* establecida en Grecia. En el seno de esa escansión se desplegarían – como hemos visto- las distintas formas de la voluntad de saber: la forma platónica del discurso verdadero que conjura cualquier atisbo de poder de verdad, la forma de la filosofía natural establecida en torno al siglo XVII y la forma del positivismo del siglo XIX que daría lugar a la ciencia moderna. En segundo lugar, el conjunto *genealógico* articularía los principios de discontinuidad, especificidad y exterioridad para interrogar la “formación efectiva de los discursos “en el seno de determinadas relaciones históricas. Por ejemplo, señala, el estudio de la formación de un discurso sobre la sexualidad en el cruce de discursos literarios, médicos, religiosos, éticos, etc. Cómo una multiplicidad de discursos sobre la herencia se articula en torno al discurso de la genética. Por tanto, espacio crítico que atendería a los cercamientos y las exclusiones y espacio genealógico que atendería a las “series de formación efectiva”, en su constitución positiva de dominios de objetos que pueden denominarse como “positividades”.<sup>708</sup>

Como vemos, la caracterización de esa doble estrategia genealógica y crítica sustituye momentáneamente la nomenclatura de la arqueología manteniendo su esencia fundamental: del establecimiento de límites y la pregunta por las condiciones de posibilidad. En los años posteriores Foucault volverá a la caracterización habitual de la arqueología articulándola con una noción de genealogía que tomará su estatuto propio en el seno de un análisis de las formaciones históricas que se efectúa desde la multiplicidad.

## MODIFICACIONES I [1972-1975]

Si bien a lo largo del recorrido teórico iniciado por Foucault en 1961 se han producido numerosos desplazamientos y modificaciones de concepto y vocabulario, la arquitectura teórica general de los análisis foucaultianos se ha mantenido estable desde *Historia de la locura*.

---

<sup>707</sup> OD, 64.

<sup>708</sup> OD, 68.

Sus análisis han sido fieles al proyecto de mostrar cómo ciertos órdenes se han conformado históricamente a partir de un gesto de exclusión: de la locura o la muerte, en las investigaciones relativas al nacimiento de la enfermedad mental o la medicina clínica; o del saber trágico, la materialidad del discurso y los vínculos entre saber y poder, en las investigaciones relativas al nacimiento de la voluntad de saber. Experiencias como la locura, la delincuencia, la sexualidad, la literatura, la fiesta o el carnaval eran leídas desde una suerte de exceso, más allá de esos límites que las sitúan del “otro” lado. En 1972, sin embargo, Foucault reformula explícitamente el espacio teórico que había sostenido, en términos generales, desde 1961. Una modificación que comportará, como veremos, un cambio sustancial de la arquitectura foucaultiana en todos los niveles: teórica, metodológica, ontológica y en el modo de formular las problematizaciones abordadas por sus investigaciones. Esas modificaciones serán consecuencia de dos cruces importantes, por un lado, su activismo político y, por otro, la complicidad teórica con el trabajo y proyecto de Deleuze y Guattari.

Entre 1971 y 1976, el trabajo teórico de Foucault se entrelaza con numerosos movimientos políticos. En 1971 organiza la “Comisión para la defensa de la vida y de los derechos de los inmigrantes” e inicia la actividad del G.I.P (Grupo de Información sobre las Prisiones) y con él las investigaciones en torno a las prácticas penales y el nacimiento de la prisión. Entre 1973 y 1974, al tiempo que prosigue su investigación sobre la constitución de la enfermedad mental en el seno de las ciencias humanas, mantiene un vínculo cercano al movimiento antipsiquiátrico. En 1973 dirige un conjunto de estudios colectivos sobre *Les équipements du pouvoir: la question de la ville*<sup>709</sup> y participa en el Grupo de Información de la Salud, creado por médicos a imagen del G.I.P<sup>710</sup>. En 1974, participa en un debate en torno a la medicina y antimedicina. En el marco del acompañamiento de esas luchas, Foucault se topará con la necesidad de redefinir y conceptualizar la noción de poder que, hasta ahora, había hecho funcionar como un modo de interrogar desde el exterior los órdenes y configuraciones de saber. Ese marco de exploración llevará a la formulación de la hipótesis del poder disciplinario que es necesario leer en tensión con los análisis althusserianos de los “Aparatos ideológicos del estado”<sup>711</sup>. El texto de Althusser, publicado en 1970, trataba de elaborar, desde dentro del marxismo un análisis de la ideología en términos de la dominación de clase ejercida a través de lo que calificaba como “aparatos de estado” tales como la escuela o la familia. Foucault responde<sup>712</sup> a esos análisis señalando la dimensión transversal del poder disciplinario cuyo funcionamiento hay que estudiar y analizar de modo distintivo. La “microfísica del poder” dará cuenta de cómo más que un ejercicio de dominio ejercicio a partir de ciertas instituciones o “aparatos”, las prácticas que caracterizan el poder disciplinario (la regulación del tiempo y el espacio, la clasificación de los individuos, el funcionamiento articulado de una multitud, etc.) deben ser analizados a partir de una dinámica conjunta.

El segundo factor en esas modificaciones es, a nuestro juicio, el impacto que produce en el marco teórico de Foucault la publicación, en 1972, del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari.

---

<sup>709</sup> Véase DE1. 129 y DE1. 130.

<sup>710</sup> DE1.128.

<sup>711</sup> Louis Althusser, “Aparatos ideológicos del estado”. En *Escritos* (Barcelona: Laia, 1974).

<sup>712</sup> Para una elucidación de esa discusión véase Ewald, F. y Harcourt, B.E “Situation du cours”, en TIP, TIP, 246-282 y Harcourt, B.E, “Situation du cours”, en SP, 273-314; así como la carta a los editores del curso de Balibar, E., 285-289.

Foucault hará suyas las críticas de los dos autores en relación a la configuración de la ley y su función represiva, reconsiderando, a partir de las mismas el espacio que las categorías de exclusión y transgresión habían jugado en su utillaje conceptual. Durante buena parte de la década de los setenta, los pensadores mantendrán un estrecho vínculo – en algunos momentos más intenso que en otros- que se imprimirá en sus respectivos trabajos. La conversación mantenida con Deleuze en marzo de 1972 en torno al papel del intelectual y las relaciones entre teoría y praxis da buena cuenta de ello.<sup>713</sup>

La modificación teórica definitiva será enunciada al inicio de *La sociedad punitiva*, donde Foucault argumentará el abandono del marco teórico vinculado a Bataille- Lévi-Strauss que le acompañaba desde *Historia de la locura*. Ésta transformación vendrá acompañada de una nueva caracterización del poder que abandonará la lógica de la represión para pasar a pensarse desde una perspectiva positiva y productiva. Un desplazamiento que, a su vez, obligará a reconsiderar el modo de pensar las relaciones entre poder y saber. Veremos entonces cómo esas relaciones dejarán de ser pensadas desde el marco de la exclusión-límite para ser pensadas en el marco nietzscheano-deleuziano de la lucha y la multiplicidad. Ese desplazamiento abrirá el marco general de análisis en torno a las relaciones entre *saber y poder* que desplegarán dos aproximaciones de estudio de los años 70: el *nacimiento de la prisión* y la caracterización del poder disciplinario y el *nacimiento de la sexualidad* y el estudio y genealogía de la biopolítica.

Podemos describir, pues, de modo sucinto, los efectos de esas modificaciones en los distintos niveles. A *nivel teórico*, como indicábamos, comportará el abandono de las categorías de exclusión-límite con las que Foucault había funcionado teóricamente desde 1961. Estas modificaciones tendrán su efecto también, como veremos, en el modo de conceptualizar la cuestión del poder y la verdad respecto a la forma como éstas problemáticas se habían abordado entre 1970 y 1971. A *nivel metodológico*, consolidación de la genealogía como método complementario al arqueológico. A *nivel ontológico*, desplazamiento hacia un pluralismo ontológico concebido ahora desde un dinamismo de acontecimientos y series que se entrecruzan y se articulan. Esas modificaciones irán acompañadas, como veremos, de una suerte de *reescritura retrospectiva* de sus investigaciones anteriores en virtud de los nuevos desplazamientos. En numerosas ocasiones dará cuenta de una nueva mirada respecto a las investigaciones realizadas llegando incluso a modificarlas aprovechando las reediciones de algunos de sus trabajos.

En relación a las investigaciones en curso, de modo menos visible, esas modificaciones afectarán a las hipótesis que Foucault había puesto en juego en torno a la *voluntad de saber* y la *voluntad de verdad* occidentales en el primer curso impartido en el *Collège de France*. En el marco de las conferencias en torno a “La verdad y las formas jurídicas” impartidas en Río en 1973, Foucault introducirá algunos deslizamientos respecto al modo en que el utillaje nietzscheano había funcionado en torno a 1971 en tanto que desaparece, de la lectura de Edipo<sup>714</sup>, la hipótesis de la exclusión del saber trágico. Las investigaciones en torno a las transformaciones en el saber médico, jurídico y psiquiátrico vinculadas a los estudios

---

<sup>713</sup> DE1.106.

<sup>714</sup> Para un exhaustivo recorrido de las distintas lecturas en torno a Edipo efectuadas por Foucault véase Marcelo Raffin, "Verdad, poder y sujeto en las lecturas del Edipo de Michel Foucault", en Rodrigo Castro y Adan Salinas, eds. *La actualidad de Michel Foucault*. (Madrid: Escolar y Mayo, 2016), 125-144.

sobre la prisión y la sexualidad mostrarán que aquella *verdad-prueba-acontecimiento* que Foucault había dado por excluida en el seno de la mutación de las prácticas jurídicas griegas es una forma de verdad que, por el contrario, tiene una larga historia a lo largo de nuestra cultura. Desde ese marco, como veremos, Foucault explora las tensiones y desplazamientos en distintos ámbitos de saber entre la verdad-demostración y la verdad-prueba. A través de esas investigaciones Foucault trazará algunas hipótesis generales en torno a la secuencia de prácticas y acontecimientos que permitirían elaborar una *Historia de la verdad*.

Por otro lado, y de modo más significativo, comportará la reelaboración de las primeras tentativas de aproximación a la cuestión de las prácticas punitivas y el nacimiento de la prisión. En efecto, es necesario establecer un corte entre las primeras formulaciones de la cuestión, elaboradas en torno a 1971, en el marco del curso *Teoría e instituciones penales*, y el modo en que éstas van a desarrollarse a partir de 1972. Por tanto, tenemos una primera serie de investigaciones en torno a las relaciones entre saber y poder – las realizadas entre 1970 y 1972- donde la acepción del poder opera desde esa caracterización de represión-exclusión y otra serie de investigaciones sobre esas mismas relaciones - las realizadas entre 1972 y 1976- donde el poder operará bajo la caracterización de la lucha y la dominación.

Por último, todo ese conjunto híbrido de investigaciones se despliega en el marco de las luchas contemporáneas a Foucault y que él mismo acompaña con mayor o menor distancia a través de su trabajo: por un lado, y de modo central, su participación activa en torno al *movimiento anti-carcelario* a través del G.I.P. En segundo lugar, y vinculado a sus trabajos anteriores en torno al nacimiento de la locura y de la medicina clínica, el acompañamiento o proximidad con los movimientos de la *anti-medicina* y la *anti-psiquiatría*. Todo un conjunto de movimientos que, como veremos, abren preguntas políticas nuevas en torno a las luchas y las transformaciones posibles. Un conjunto de movimientos donde Foucault toma una posición que dista mucho de ser la de situarse en ese *anti-* con que hemos precedido a esos movimientos. La posición de Foucault, más que un mero grito de “acabemos con la cárcel, con el hospital y el psiquiátrico” va a ser mucho más compleja.

La dimensión pública de esos trabajos corresponde a la publicación secuencial de tres libros: la publicación de uno de los casos encontrados en su trabajo de archivo, *Moi Pierre Rivière [...] Un cas de parricide au XIX Siècle*, y dos libros histórico-teóricos, *Vigilar y Castigar* en 1975 e *Historia de la Sexualidad* en 1976. Estos últimos elaborarán, desde distintas perspectivas -a saber, el nacimiento de la prisión y el nacimiento de la sexualidad- el entramado de relaciones de poder y saber que caracterizan la articulación de toda una tecnología disciplinaria y la constitución de un saber normalizador entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

### **El G.I.P y la formulación de las “relaciones de poder”**

El concepto de *poder* ha sido, ciertamente, uno de los conceptos más fructíferos del trabajo de Foucault. Sin embargo, si atendemos al modo en que funciona en los distintos momentos de la investigación podremos ver cómo más que un concepto fijo y que puede ser aprehendido de modo consistente, es un concepto que va a moverse y desplazarse de la mano de las distintas problematizaciones abordadas. Por tanto, es necesario aplicar aquí el principio nominalista al propio trabajo de Foucault y tratar de captar el concepto en su funcionamiento

entrelazado. Así pues, la noción de poder que Foucault maneja entre 1970 y 1972, no puede asimilarse a la que caracterizará el concepto entre 1973 y 1978, como tampoco ésta podrá asimilarse a la noción de gubernamentalidad que acabará por sustituir el propio concepto de poder. En el discurso inaugural del *Collège de France*, aparecía, como señalábamos, en el marco de una reflexión sobre el discurso y el saber. En el marco de esa exploración, manteniendo el esquema del límite que había estado utilizando desde *Historia de la locura*, la noción de poder era puesta a funcionar en el marco de la exclusión aplicada allí al espacio discursivo. La primera reformulación del mismo comportará dejar de conceptualizarlo bajo la perspectiva de la exclusión-represión para conceptualizarlo bajo la perspectiva de la lucha-dominación. Una modificación producida en torno a 1972 vinculada, como anunciábamos, a dos factores: por un lado, a su actividad política y, por otra, a la publicación del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari.

Las actividades del G.I.P van a catalizar el encuentro de todo un conjunto de discursos y prácticas a las que Foucault tratará de dotar de una perspectiva conjunta de acción a través de la categoría de poder. Del mismo modo que la categoría *saber* había servido para dar un paso atrás respecto a las disciplinas de conocimiento, permitiendo dibujar un espacio relacional común entre distintos campos, la noción de *poder* servirá, en primer lugar, para trazar un espacio relacional que permita abordar de modo conjunto prácticas que no se dejan pensar desde una noción de poder circunscrita al Estado y la policía. Así, en relación a las encuestas realizadas por el G.I.P, Foucault señalaba:

Les tribunaux, les prisons, les hôpitaux, les hôpitaux psychiatriques, la médecine du travail, les universités, les organismes de presse et d'information: à travers toutes ces institutions et sous des masques différents, une oppression s'exerce qui est à sa racine une oppression politique.

Cette oppression, la classe exploitée a toujours su la reconnaître; elle n'a jamais cessé d'y résister; mais elle a bien été contrainte de la subir. Or voilà qu'elle devient intolérable à de nouvelles couches sociales -intellectuels, techniciens, juristes, médecins, journalistes, etc. Elle prétend toujours s'exercer à travers eux, avec leur aide ou leur complicité, mais sans tenir compte désormais de leurs intérêts ni surtout de leur idéologie. Ceux qui sont chargés de distribuer la justice, la santé, le savoir, l'information commencent à ressentir, dans ce qu'ils font eux-mêmes, l'oppression d'un pouvoir politique. Cette intolérance nouvelle vient à la rencontre des combats et des luttes menés depuis longtemps par le prolétariat.<sup>715</sup>

Tenemos aquí una suerte de primer “recorte” de ese espacio relacional que permitirá aprehender un ejercicio de “poder” que atraviesa a intelectuales, técnicos, juristas médicos o periodistas. El poder va tomando forma, pues, como un ámbito a interrogar, como una dimensión que tiene su especificidad. Aparecerá entonces como un espacio del cual determinadas personas son excluidas en ese ejercicio:

Le savoir officiel a toujours représenté le pouvoir politique comme l'enjeu d'une lutte à l'intérieur d'une classe sociale (querelles dynastiques dans l'aristocratie, conflits parlementaires dans la bourgeoisie); ou encore comme l'enjeu d'une lutte entre l'aristocratie et la bourgeoisie. Quant aux mouvements populaires, on les a présentés comme dus aux famines, à l'impôt, au chômage; jamais comme une lutte

---

<sup>715</sup> DE1. 91, 1063.

pour le pouvoir, comme si les masses pouvaient rêver de bien manger, mais certainement pas d'exercer le pouvoir.<sup>716</sup>

En Noviembre de 1971, en el marco del conocido debate con Chomsky “Human Nature: Justice versus Power», Foucault sostendrá que más allá de los espacios a los que atribuimos normalmente el poder es necesario dar cuenta de cómo otras instituciones, aparentemente independientes, sostienen también relaciones políticas. El poder político, dirá, cuenta con “centres et des points d'appui invisibles, peu connus; sa vraie résistance, sa vraie solidité se trouve peut-être là où on ne s'y attend pas”.<sup>717</sup> Más que buscar constantemente a “la clase dominante” tras los aparatos de Estado, hay que atender a otros espacios de políticos que no son políticos en términos de una “crítica de la economía política”. En diciembre de 1971, a raíz de los motines de la prisión de Toul, Foucault señala cómo los datos facilitados por el informe del psiquiatra son expresión de las “relaciones de poder”<sup>718</sup> en la prisión y su voluntad de violencia y dominación. La expresión de “relaciones de poder” aparece también en la lección del 15 de diciembre de 1971 del curso que imparte en paralelo a esas movilizaciones, *Teoría e instituciones penales*. La expresión se formula en alusión a lo que constituirá la tesis del curso: cómo la “justicia armada” que hasta principios del siglo XVII había sido la encargada de contener y reprimir cualquier revuelta popular actuando, por tanto, de modo puntual, es sustituida por un “sistema represivo de Estado” que actuará de modo permanente contra una población concebida ahora como potencialmente sediciosa:

Et c'est pour exécuter Toutes ces stratégies, remplir ces fonctions, fixer ces rapports de pouvoir qu'ont été mises en place à partir de là les institutions qui ont constitué le “système répressif d'État”.<sup>719</sup>

La tesis del curso será analizar cómo un acontecimiento histórico, en este caso las revueltas producidas en el siglo XVII, conformarán una *partición* y una *exclusión* entre “plebeyos proletarizados y no proletarizados”.<sup>720</sup> Se trata de dar cuenta de cómo a partir de esa escansión, el sistema justicia-policía-prisión funcionaría, por un lado, como “factor de proletarización” y, por otro, como mecanismo de contención de la “plebe” violenta y, en tercer lugar, como un modo de que esa plebe no-proletaria fuese percibida como marginal. En el marco de esas primeras formulaciones vemos, pues, cómo el poder se concibe en base a un gesto de exclusión y al ejercicio de cierto dominio, violencia o represión. Apenas finalizado el curso, en una entrevista durante una visita a Estados Unidos en primavera de 1971, señalaba:

Il m'a paru intéressant d'essayer de comprendre notre société et notre civilisation à travers leurs systèmes d'exclusion, de rejet, de refus, à travers ce dont elles ne veulent pas, leurs limites, l'obligation dans laquelle elles ont de supprimer un certain nombre de choses, de gens, de processus, ce qu'elles doivent laisser sombrer dans l'oubli, leur système de répression suppression. Je sais bien que des nombreux penseurs -ne serait-ce que depuis Freud -se sont penchés sur ce problème. Mais je pense que,

---

<sup>716</sup> DE1.98, 1090.

<sup>717</sup> DE1.132, 1364.

<sup>718</sup> DE1.99, 1105.

<sup>719</sup> TIP, 41.

<sup>720</sup> DE1.108, 1218 (trad.).

outre la suppression de la sexualité, il y a d'autres formes d'exclusion qui n'ont pas été analysées.<sup>721</sup>

En otra entrevista de agosto de 1971 podemos ver cómo la comprensión de esos modos y sistemas de exclusión están pensados bajo el mismo esquema general de exclusión/límite elaborado en *Historia de la locura*. El crimen y la locura formarían parte de esas particiones que imprimen la distinción en una cultura entre lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y lo prohibido, lo aceptado y lo reprobado:

Il y a un problème qui depuis longtemps m'intéresse, c'est celui du système pénal, de la manière dont une société définit le bien et le mal, le permis et le pas permis, le légal et l'illégal, la manière dont elle exprime toutes les infractions et toutes les transgressions faites à sa loi. J'ai déjà rencontré ce problème à propos de la folie, car la folie est également une forme de transgression. Il était fort difficile à nos civilisations de faire le partage entre cette déviation qu'est la folie et la transgression que sont la faute ou le crime. Telle est donc ma préoccupation: le problème de la transgression de la loi et de la répression de l'illégalité.<sup>722</sup>

En abril de 1972, en el marco de su visita a la prisión de Attica, Foucault dará cuenta en una entrevista de un desplazamiento teórico y conceptual. En relación a la estructura de la prisión y la existencia de un ala psiquiátrica, Foucault relata:

C'est tout bonnement la machine de la machine ou plutôt de l'élimination de l'élimination, de l'élimination au second degré: l'aile psychiatrique. C'est là qu'on envoie ceux qu'on ne réussit pas à intégrer dans la machine et que la machine ne parvient pas à assimiler selon ses normes; ceux que son propre processus mécanique est inapte à broyer, rendant un autre mécanisme nécessaire.<sup>723</sup>

En esa caracterización de cómo se articula el espacio psiquiátrico dentro de la dinámica de la prisión vemos cómo este es definido en términos de funcionamiento dinámico, como un modo de redirigir hacia otro sistema y otro mecanismo a aquellos que el sistema represivo no consigue dominar. Cuando el entrevistador le pregunta explícitamente por la cuestión de la exclusión, manifiesta:

Jusqu'à présent, j'envisageais l'exclusion de la société comme une sorte de fonction générale un peu abstraite, et je me plaisais à penser cette fonction comme un élément, pour ainsi dire, constitutif de la société -chaque société ne pouvant fonctionner qu'à la condition qu'un certain nombre de ses membres en soient exclus. [...] Or c'est maintenant dans les termes contraires que je pose le problème: la prison est une organisation trop complexe pour qu'on la réduise à des fonctions purement négatives d'exclusion; son coût, son importance, le soin qu'on prend à l'administrer, les justifications qu'on tente d'en donner, tout cela semble indiquer qu'elle possède des fonctions positives. Le problème devient alors de découvrir quel rôle la société capitaliste fait jouer à son système pénal, quel but est recherché, quels effets produisent toutes ces procédures de châtement et d'exclusion. Quelle place elles occupent dans le processus économique, quelle importance elles ont dans l'exercice et le maintien du pouvoir; quel rôle elles jouent dans le conflit des classes.<sup>724</sup>

---

<sup>721</sup> DE1.89, 1052.

<sup>722</sup> DE1.95, 1074.

<sup>723</sup> DE1. 137, 1393.

<sup>724</sup> DE1.137, 1395.



En efecto, en una serie de entrevistas con Bonnefoy realizadas entre junio y octubre de 1968<sup>725</sup> Foucault insistirá en que lo que no ha dejado de preocuparle en sus análisis es el funcionamiento positivo de lo negativo: cómo ciertos individuos son incluidos o excluidos como enfermos en un momento dado, cómo ciertos discursos son incluidos o excluidos como literatura en otro. En el seno de sus análisis sobre la prisión Foucault desplaza esa grilla de análisis y modificará esa primera caracterización del poder concebido como acto de exclusión – y junto a él, de cierto componente represivo- hacia el poder concebido como algo dinámico que funciona de manera productiva y que permitirá caracterizar el funcionamiento del poder disciplinario. Una mutación que acontece entre mediados de 1971 y mediados de 1972.

La grilla de análisis desplegada en 1972 para abordar la cuestión del poder será, a partir de esas modificaciones, la de matriz nietzscheana de la lucha-dominación. Entre 1972 y 1976 los análisis en torno a las relaciones de saber y poder estarán caracterizados por esa tentativa. Sin embargo, como veremos, esa grilla de análisis de la dominación se mostrará paulatinamente insuficiente cuando los análisis se desplacen hacia el problema de la biopolítica. En el marco de las investigaciones realizadas en los cursos de *El poder psiquiátrico* y *Los Anormales* Foucault pondrá en funcionamiento una hipótesis que hará bascular progresivamente la noción del poder-dominación. La perspectiva médica de la población y la intervención en la higiene pública en torno a la prevención de riesgos le llevará a formular que el vínculo entre las ciencias humanas y jurídicas se hace aprehensible a partir de cómo la emergencia de una categoría como la del “individuo peligroso” permitirá concebir todo un conjunto de técnicas al amparo de la necesidad de “defender la sociedad”. Una categoría muy distinta a la del “enemigo político” tal como funciona al amparo del modelo bélico. La noción de biopolítica, desarrollada en el curso de *Defender la sociedad* y, posteriormente, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, basculará en torno al modo en que la lógica biopolítica organiza el modo de concebir y situar políticamente a ese “individuo peligroso”. Por tanto, el curso de *La sociedad punitiva* y el curso de *Defender la sociedad* trazan un arco de transformación en torno a la lucha como matriz de análisis de las relaciones sociales. Si en el curso de 1972, tratando de salir del esquema marxista de la lucha de clases se presenta la guerra civil como una matriz de análisis ampliada de las relaciones de poder en una sociedad, en el curso de 1976, pondrá a prueba su propia hipótesis someténdola a un análisis histórico. Se preguntará entonces cómo y en qué condiciones la política empezó a ser pensada en términos de lucha y guerra permanente. A partir de ese curso Foucault reformulará conceptualmente la noción de *estrategia* desde una perspectiva mucho más amplia, híbrida y compleja.

### **El abandono de Bataille y Lévi-Strauss**

Al comienzo el curso de *La Sociedad punitiva*, en enero de 1973, Foucault anuncia explícitamente el alejamiento de las categorías de *exclusión* y *transgresión* dando cuenta de cuáles habían sido los desplazamientos que permitían esos conceptos y por qué pensaba ahora que había que dejarlos a un lado. Señala entonces que la utilidad del concepto de exclusión residía en que permitía efectuar ciertos análisis históricos evitando las nociones de inadaptación,

---

<sup>725</sup> Foucault, *Un peligro que seduce*, 64.

desviación o anomalía que, desde las ciencias humanas, se utilizan para señalar a ciertos individuos y que enmascaraban los procesos por los cuales éstos eran excluidos. Efectivamente, como habíamos visto, ya desde su primer libro en 1954, Foucault había tratado de sortear deliberadamente toda la terminología durkhemniana de la desviación. Sin embargo, Foucault señalará ahora que, en el fondo, la noción de exclusión no deja de funcionar dentro de un campo de representaciones en el seno de las cuales daría cuenta de ciertos individuos o colectivos excluidos, de modo que no es posible dar cuenta de los procesos y los mecanismos transversales que efectúan esa exclusión y las conexiones entre los distintos grupos de “excluidos”, como si fuese la “sociedad” en general la que genera determinados rechazos:

Cette notion d'exclusion me paraît donc demeurer à l'intérieur du champ des représentations et ne pas tenir compte- ne pas pouvoir par conséquent tenir compte de- ni analyser les [luttres], les rapports, les opérations spécifiées du pouvoir à partir de quoi précisément se fait l'exclusion.<sup>726</sup>

Se trata, pues de analizar y dar cuenta de los mecanismos específicos por los cuales se producen determinadas exclusiones y su configuración histórica y situada. En segundo lugar, dirá Foucault, Lévi-Strauss opone las categorías de rechazo y asimilación impidiendo pensar procesos que conecten y refuercen unos efectos y otros. En consecuencia, el esquema de análisis va a ser ampliado, no se tratará ya de dar cuenta del modo en que ese gesto de exclusión opera como condición de posibilidad de aquello que es señalado como Otro, sino de dar cuenta de todos los procesos que operan tanto en la constitución como en el mantenimiento de esa diferencia. Se trata de mostrar cómo una diferencia se sostiene en base a una multiplicidad de relaciones de poder subyacentes que es necesario analizar de modo dinámico. Más allá del cuestionamiento teórico de la propia categoría, a lo largo del curso Foucault va a efectuar una suerte de interrogación sobre las condiciones de emergencia histórica de esa práctica de exclusión en el marco de estudio de las prácticas punitivas occidentales.

En segundo lugar, en relación al concepto de *transgresión* de Bataille, Foucault señala que, del mismo modo que el concepto de exclusión permitía evitar el marco de la desviación, la noción de transgresión había permitido evitar nociones negativas como las de anomalía, falta o ley, al mostrar un mecanismo por el cual hay una permanente dinámica de conversión de lo positivo en negativo y de lo negativo en positivo si el problema se plantea en términos de *límite*:

Parler de transgression, ce n'est pas désigner le passage du licite à l'illicite (par-delà l'interdit) : c'est désigner le passage à la limite, par-delà la limite, le passage à ce qui est sans règle, et par conséquent sans représentation.<sup>727</sup>

Ahora bien, las reticencias de Foucault para seguir utilizándolo serán las mismas que en el caso anterior. El par exclusión-límite había servido para efectuar análisis que no se apoyasen ni en representaciones jurídicas ni morales. Sin embargo, “ces inverseurs demeurent ordonnés au système général des représentations contre lesquelles ils étaient tournés”.<sup>728</sup> Por

---

<sup>726</sup> SP, 5.

<sup>727</sup> LSP, 6. (Nota del manuscrito del curso).

<sup>728</sup> SP, 7.

tanto, Foucault dirá que es necesario proseguir esos análisis en otros términos, pasando así de la ley-regla-representación a la cuestión del poder y saber:

Il me semble que les directions qu'indiquaient les analyses menées en termes d'exclusion et de transgression doivent être suivies dans des dimensions nouvelles, où il ne sera plus question de la loi, de la règle, de la représentation, mais du pouvoir plutôt que de la loi, du savoir plutôt que de la représentation.<sup>729</sup>

¿Cómo pensar, pues, esas dinámicas sociales sin remitir a la ley, la regla o la representación a las que esas nociones se vinculaban? En el *Anti Edipo*, Deleuze y Guattari señalaban un posible camino:

La presencia de la historia en toda máquina social aparece en las discordancias en las que, como dice Lévi-Strauss, “se descubre la señal, imposible de ignorar, del acontecimiento”. En verdad, hay varias maneras de interpretar tales discordancias: idealmente, por la separación entre la institución real y su modelo ideal supuesto; moralmente, invocando un lazo estructural entre la ley y la transgresión; físicamente, como si se tratase de un fenómeno de desgaste que hace que la máquina social ya no sea apta para tratar sus materiales. Pero, incluso ahí, parece que la interpretación adecuada sea ante todo actual y funcional: es para funcionar que una máquina social no debe funcionar bien.<sup>730</sup>

Pensar desde la premisa de que “una máquina social no debe funcionar bien para funcionar” abre la posibilidad de leer de otro modo la relación que las sociedades efectúan con lo que excluyen. ¿Y si aquello que aparentemente se sitúa en el espacio de lo excluido o lo marginal pudiese ser analizado como parte de esa maquinaria social? ¿Y si la prisión, el asilo y el hospital, lejos de ser espacios de confinamiento del delito, la locura o la enfermedad fuesen espacios que pueden funcionar de modo positivo dentro de determinado dinamismo? ¿Qué dinamismo sería ese? ¿Qué circuito positivo se dibuja en el marco de esas relaciones cruzadas? Ese cambio de mirada será el que permitirá dar con una hipótesis que permita mostrar cómo todos esos espacios se conforman en base a determinados procesos que los atraviesan transversalmente: la normalización y la disciplina.

El abandono de los conceptos de exclusión-límite comporta, pues, la necesidad de adoptar una matriz distinta para pensar y analizar el dinamismo social inherente a las relaciones de poder que los sostienen. Y la primera consecuencia de ese desplazamiento será reformular la matriz de análisis del poder a partir de la hipótesis de la guerra. Se trata de concebir esa suerte de dinamismo permanente de la sociedad a partir del fondo permanente y múltiple y de las luchas y los conflictos sociales postulando que, lejos de un espacio pacificado políticamente, las relaciones sociales están atravesadas por una “guerra civil” permanente. Una guerra civil que, sin embargo, no puede, ni pensarse ni codificarse en términos de “clase”: “La plus déchirée des guerres: ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lutte des classes, la guerre civile”.<sup>731</sup>

---

<sup>729</sup> SP, 7.

<sup>730</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. (Barcelona: Paidós, 1985), 157.

<sup>731</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 57.

## Más allá del poder como represión

En el momento en que Foucault plantea como grilla de análisis de las relaciones de poder la “guerra civil”, el primer gran paradigma teórico con el que discutir para pensar la sociedad en términos de guerra es, obviamente, Hobbes. Como es sabido, el autor inglés había caracterizado el pacto social como aquel realizado por la sociedad para evitar una suerte de estado de naturaleza en el cual se desplegaría una guerra del “todos contra todos”. Foucault dirá que en el análisis hobbesiano esa guerra es postulada como un mero axioma teórico a partir del cual fundamentar la soberanía. Esa noción de guerra<sup>732</sup> de “todos contra todos” es, pues, una suerte de virtualidad concebida a partir de una infinidad de guerras individuales. Foucault señala que ese modelo teórico piensa esa guerra social como efecto constitutivo e inherente a la naturaleza de los individuos pero no contempla que, de hecho, las guerras sociales se efectúan, no entre individuos, sino más bien entre grupos y colectividades. Adoptar la premisa de la guerra civil permanente como grilla de análisis para analizar las relaciones sociales y políticas permitirá, sin embargo, describir unas dinámicas totalmente distintas. Para empezar, permite pensarla, no como antítesis de la relación política, como en Hobbes, sino como una guerra que se despliega por entero en las relaciones de poder. Bajo esa perspectiva, a diferencia de esa guerra de “todos contra todos” suspendida por la soberanía, la perspectiva de la guerra civil permitirá analizar el poder institucionalizado como algo a la vez siempre amenazado y siempre con la necesidad de ser asegurado por todo un conjunto de mecanismos. Los gestos que un poder establecido detenta pueden verse, bajo esta perspectiva, como una pluralidad de pequeños actos que permiten mantener ese poder bajo la amenaza constante de perderlo. Del mismo modo, lejos de esa virtualidad desplegada en el marco de las relaciones individuales, podrá analizarse cómo esas luchas se despliegan en el marco de procesos colectivos:

Or, je voudrais mener l'analyse en considérant au contraire que la guerre civile est l'état permanent à partir duquel peut et doit se comprendre un certain nombre de ces tactiques de lutte dont la pénalité est précisément un exemple privilégié. La guerre civile est la matrice de toutes les luttes de pouvoir, de toutes les stratégies du pouvoir et, par conséquent, aussi la matrice de toutes les luttes à propos du, et contre le pouvoir.<sup>733</sup>

Las relaciones de poder serán leídas, pues, en el marco de esa multiplicidad dinámica permanente. El poder se desplegaría siempre en el seno de una lucha donde no podría decirse que éste está por completo de un lado o del otro, sino que se efectúa siempre en una relación tensada. Analizar las relaciones sociales bajo la grilla de la guerra permanente permite un desplazamiento respecto a los dos modelos de análisis con que suele abordarse la cuestión del poder, por un lado, la aproximación de corte psicosociológico en términos de *autoridad* – ligada, al fin y al cabo, a la cuestión del sujeto- y, por otro, la aproximación de corte marxista en términos de *instituciones o aparatos* de Estado<sup>734</sup>.

Por tanto, se trata de analizar ciertas transformaciones sociales y políticas contemporáneas bajo la grilla general de las relaciones de poder, pero tratando de dar cuenta de cuáles serían las formas, técnicas y métodos de esas relaciones de poder que pueden

---

<sup>732</sup> SP, 29- 34.

<sup>733</sup> SP, 15.

<sup>734</sup> PP, 60. (Nota manuscrita del curso).

aprehenderse una vez desplazadas esas aproximaciones. Frente al modelo negativo y represivo del poder que arraiga en su asimilación al poder soberano, Foucault caracterizará las formas de poder contemporáneo como productivas y creadoras:

Lo que el siglo XVIII introdujo mediante el sistema disciplina con efecto de normalización, el sistema disciplina-normalización, me parece que es un poder que, de hecho, no es represivo sino productivo; la represión no figura en él más que en concepto de efecto lateral y secundario, con respecto a mecanismos que, por su parte, son centrales en relación con ese poder, mecanismos que fabrican, mecanismos que crean, mecanismos que producen. [...] A mi juicio, el siglo XVIII introdujo también un poder que no es conservador sino inventivo, un poder que posee en sí mismo los principios de transformación e innovación.<sup>735</sup>

La hipótesis que maneja Foucault es que el poder contemporáneo se caracteriza por actuar organizando, clasificando y vigilando cuerpos, espacios y tiempos. Todo un despliegue disciplinario y normalizador que acompaña las transformaciones económicas del capitalismo en tanto que todas esas técnicas disciplinarias va a permitir organizar y articular la “acumulación de hombres” producida por el nuevo sistema económico en torno a los espacios de producción. Si bien esa tecnología disciplinaria se habría organizado en torno al siglo XVII - y sería la raíz de los mecanismos de encierro que Foucault había analizado en *Historia de la locura*-, Foucault señala que lo que caracteriza su funcionamiento contemporáneo es cómo a partir del siglo XIX va hacer funcionar el “excedente disciplinario” reinsertándolo en el circuito de producción de manera que se genere no solo un lucro sino un reforzamiento del poder.<sup>736</sup> Ahora bien, si esa hipótesis de la disciplina-normalización permitirá pensar la emergencia de la prisión en el marco de todo un “archipiélago”<sup>737</sup> de espacios y dispositivos disciplinarios, la grilla de análisis de la guerra presentará ciertas dificultades al tratar de explorar la cuestión de la sexualidad.

### Modificaciones retrospectivas

Las modificaciones del marco teórico comportarán toda una serie de reformulaciones retrospectiva de los trabajos anteriores. Parece que Foucault quisiera que todo lo escrito anteriormente se reescribiera en base a los desplazamientos realizados, a las reconsideraciones respecto a los conceptos o hipótesis que sostenían los análisis anteriores hasta el punto de molestarse, en alguna ocasión, cuando se le señalaban cosas que había sostenido anteriormente. El año de 1972 es significativo en ese sentido. Así, por ejemplo, en Marzo de ese mismo año llegaba a afirmar que “ce que j'ai écrit ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est ce que je pourrais écrire et ce que je pourrais faire”<sup>738</sup>.

Esa suerte de gesto de reescritura retrospectiva se materializa, sobre todo, en las segundas publicaciones de esos trabajos. En 1972 se publica la segunda edición de *El nacimiento de la clínica*, donde Foucault suprimirá buena parte del vocabulario más o menos

---

<sup>735</sup> LA, 59.

<sup>736</sup> PP, 136-139. En el curso Foucault explica esa dinámica a partir del ejemplo de cómo la prostitución funciona positivamente en el circuito de la producción justamente a partir de su prohibición tolerada y sirve para reforzar todos los mecanismos de vigilancia.

<sup>737</sup> Expresión que Foucault utilizará en relación al *Archipiélago Goulag* de Solzhenitsyn y que desaparecerá de la segunda edición del libro.

<sup>738</sup> DE1.105, 1172.

cercano al estructuralismo por el lenguaje elaborado durante esos años en torno al discurso y las prácticas discursivas.<sup>739</sup> En segundo lugar, también en ese año se reeditarán *Historia de la locura*, donde Foucault suprimirá el prólogo que la acompañaba originalmente - en que se argumentaba la estrategia trágica- y añadirá dos anexos. Uno de ellos será, por recomendación de Deleuze, un texto publicado en 1964 en torno a la “La locura, ausencia de obra”; el otro, la dilatada respuesta a las críticas que Derrida<sup>740</sup> le había formulado en torno a *Historia de la locura*. Derrida había dedicado a Foucault una crítica en una conferencia pronunciada en 1963 titulada “Cogito e *Historia de la locura*” a la que Foucault había decidido, sin embargo, no responder. En Febrero de 1972 Foucault publicaría, casi diez años después una larga respuesta a esa crítica en una revista japonesa, que sería reescrita en una segunda versión bajo el título “Mon corps, ce papier, ce feu” e incluida en la reedición de *Historia de la locura*. Tal como indica en una carta en Noviembre de 1972 a Jean-Marie Beyssade:

Entre la première édition de mon livre et ma réponse à Derrida, 10 ans se sont écoulés. Entre-temps, ma perspective a pas mal changé. En 1960, j’avais le sentiment que cette « exclusion » de la folie s’intégrait mal à l’ordre des raisons ; j’y voyais donc un geste furtif, violent, qui fait irruption dans un mouvement continu. J’avais raison, je crois, de sentir qu’on ne pouvait le réduire à la systématisme cartésienne, telle qu’elle est décrite d’habitude; mais le statut que je lui donnais n’était sans doute pas le bon. Il a fallu que mon attention soit attirée vers les « événements discursifs », les modalités d’inclusion du sujet dans le discours, pour saisir la cohérence d’un mouvement qui est spécifique, mais qui s’ajuste à l’ordre des raisons ; les procédures qui s’y déroulent, le jeu des qualifications et disqualifications ne trouble pas l’ordre des raisons.<sup>741</sup>

Vemos, pues, cómo en esa respuesta Foucault reconsidera retrospectivamente las hipótesis que había sostenido en su tesis doctoral. De hecho, ya en 1971, en Túnez, Foucault había pronunciado una conferencia sobre la cuestión de la locura (“Folie et civilisation”) donde efectuaba una primera reelaboración de las mismas. En ella Foucault señalaba cómo su propósito era una suerte de libro imposible, a saber, cómo reescribiría un libro que ya ha escrito de otro modo<sup>742</sup>. Sin embargo, será en el marco del curso de 1973 en el *Collège de France*, *El poder psiquiátrico*, donde Foucault abordará qué aspectos desplegados en *Historia de la locura* podían ser considerados como “perfectamente criticables”. En primer lugar, haber privilegiado la percepción de la locura en base al conjunto de representaciones disponibles a partir de imágenes, saberes, fantasmas como punto de partida de las prácticas. En lugar de partir de una percepción de la locura, partir de un “dispositivo de poder” como “instancia productora de la práctica discursiva” y, por tanto, es necesario buscar su punto de emergencia. En segundo lugar, Foucault señala que el hecho de apuntar a la violencia en la cuestión del poder parecería escandir una suerte de binomio por oposición respecto una suerte de poder que sería mejor por no ser violento. En tercer lugar, era criticable también el papel que había atribuido a la familia señalando que Pinel o Esquirol habían reintroducido la figura paterna a través de la figura del médico en el espacio asilar. Los análisis en términos de institución, al ceñirse a ese espacio, impedían aprehender relaciones más transversales,

---

<sup>739</sup> Morey, *Escritos sobre Foucault*, 43.

<sup>740</sup> Para un análisis exhaustivo del debate véase Mauricio Amar Díaz, “Cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida”, *Fragmentos de filosofía*, 10 (2012): 33-52.

<sup>741</sup> Artères y Bert, *Un succès philosophique*, 172.

<sup>742</sup> « Folie et civilisation » *Les Cahiers de Tunisie*, 39 (1989), 43-59.

aquellas que los análisis en términos de disposiciones de poder permiten hacer emerger. Se trata de aprehender “las redes las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son constitutivos a la vez del individuo y la colectividad”<sup>743</sup>. Apartándose de cualquier esquema psicosociológico o institucionalista, Foucault mostrará en la reformulación retrospectiva de esas hipótesis cómo el asilo del siglo XIX puede analizarse a partir de lo que describirá como poder disciplinario. Por tanto, tres desplazamientos con respecto a la *Historia de la locura*: de un análisis de las "representaciones" a una "analítica del poder"; de la "violencia" a la "microfísica del poder" y de las "regularidades institucionales" a las "disposiciones" del poder.

Ustedes me dirán que está muy bien haber sustituido violencia por microfísica del poder, institución por táctica, modelo familiar por estrategia, pero ¿acaso avancé? He evitado términos que permitían introducir el vocabulario psicosociológico en todos estos análisis, y ahora estoy frente a un vocabulario pseudomilitar que no debe gozar de mucha mejor fama. Pero vamos a tratar de ver que se puede hacer con eso.<sup>744</sup>

Esa voluntad de reescritura de las investigaciones previas nos da la medida de hasta qué punto Foucault concibe su trabajo a partir de una articulación frágil y permanentemente revisable de ciertos problemas o hechos históricos que son objeto de investigación, un conjunto de posicionamientos teóricos y metodológicos para aproximarse a ellos y unas cuantas hipótesis que los pondrían en relación. Cualquier avance en las investigaciones o modificación teórica o metodológica comportará, pues, la posibilidad de esa relectura.

Je crois dans cet *Ordre du discours* avoir mêlé deux conceptions ou, plutôt, à une question que je crois légitime (l'articulation des faits de discours sur les mécanismes de pouvoir) j'ai proposé une réponse inadéquate. C'est un texte que j'ai écrit à un moment de transition. Jusque-là, il me semble que j'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec toute une kyrielle d'effets négatifs: exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations... Or je crois cette conception inadéquate. Elle m'avait suffi cependant dans *l'Histoire de la folie* (non pas que ce livre soit en lui-même satisfaisant ou suffisant), car la folie est un cas privilégié: pendant la période classique, le pouvoir s'est exercé sur la folie sans doute au moins sous la forme majeure de l'exclusion; on assiste alors à une grande réaction de rejet où la folie s'est trouvée impliquée. De sorte que, analysant ce fait, j'ai pu utiliser, sans trop de problèmes, une conception purement négative du pouvoir. Il m'a semblé, à partir d'un certain moment, que c'était insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire, à partir des années 1971-1972, à propos des prisons. Le cas de la pénalité m'a convaincu que ce n'était pas tellement en termes de droit mais en termes de technologie, en termes de tactique et de stratégie, et c'est cette substitution d'une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative que j'ai essayé de mettre en place dans *Surveiller et Punir*, puis d'utiliser dans *l'Histoire de la sexualité*. De sorte que j'abandonnerais assez volontiers tout ce qui dans l'ordre du discours peut présenter les rapports du pouvoir au discours comme mécanismes négatifs de raréfaction.<sup>745</sup>

---

<sup>743</sup> PP, 32.

<sup>744</sup> PP, 34.

<sup>745</sup> DE2.197, 228.

Por último, las modificaciones que hemos señalado desplazarán también el modo de abordar la cuestión del saber y la verdad. La noción nietzscheana de la *voluntad de verdad* que Foucault había utilizado en 1970 bajo la perspectiva de la exclusión del vínculo entre saber y poder en Occidente se investirá a partir de 1972 de la lógica bélica que imprime el espacio de la guerra. En el marco de esa reformulación, ya no será concebida a partir de todo el conjunto de exclusiones acontecidas en Grecia que, como habíamos visto, habían constituido esa voluntad de verdad occidental. Ahora Foucault dará cuenta de una suerte de lucha entre dos modos de ser de la verdad que atravesarían la historia de Occidente.

En la conferencia de “La verdad y las formas jurídicas”, Foucault señalará, en base a esa hipótesis reformulada, que habrían dos “historias de la verdad”<sup>746</sup>: una *historia interna*, que puede estudiarse a partir de la historia de las ciencias, de los principios, reglas y teorías que permiten dar cuenta de la verdad; y una *historia externa*, que puede estudiarse a partir de ciertas prácticas sociales, en el seno de las cuales emergen determinados sujetos, modos y dominios de conocimiento. Tan solo al tratar de efectuar esa historia externa de la verdad podremos dar cuenta de cómo a lo largo de nuestra historia han operado distintas nociones de verdad. El postulado científico afirmará que, en unas condiciones óptimas (con los instrumentos, las categorías y el lenguaje adecuado para formularla) cualquier sujeto podrá acceder a la verdad, que esa verdad es universalmente accesible. Por tanto, el saber científico, tal como lo conocemos, es un saber que se apoya en una particular noción de verdad. Se trata de una verdad que está siempre presente<sup>747</sup>, y que con mayor o menor fortuna o con mayor o menor dificultad, se aspira a alcanzar. Sin embargo, a lo largo de nuestra historia ha habido otra formulación de verdad no menos importante aun si ha sido progresivamente dejada de lado. Una verdad que no es universal, sino que se produce más bien de forma discontinua y situada, como un *acontecimiento*. Esa otra noción describe una verdad que no está siempre presente y a la espera de ser descubierta sino que se produce tan solo en momentos, lugares o personajes determinados. Es una verdad *kairos*, una verdad que está vinculada a la ocasión propicia que es necesario aferrar. No es una relación de conocimiento definible en términos de sujeto-objeto, sino de poder, “arriesgada, reversible, belicosa, de dominación y de victoria”<sup>748</sup>. Una verdad en la cual, no se trata de *método*, sino de *estrategia*:

La vérité n'y est pas de l'ordre de ce qui est, mais de ce qui arrive: événement. Elle n'est pas constatée mais suscitée: production au lieu d'apophantique. Elle ne se donne pas par la médiation d'instruments, elle se provoque par des rituels; elle est attirée par des ruses, on la saisit selon des occasions: stratégie et non pas méthode. De cet événement ainsi produit à l'individu qui le guettait et qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'objet au sujet de connaissance, c'est un rapport ambigu, réversible, belliqueux de maîtrise, de domination, de victoire: un rapport de pouvoir.<sup>749</sup>

Si bien esa es la verdad característica, a lo largo de la historia, de espacios vinculados a cierta dimensión espiritual - de los oráculos o de los sacerdotes- no hay que pensar que ha sido

---

<sup>746</sup> DE1.139, 1409.

<sup>747</sup> En el curso del *Poder Psiquiátrico*, Foucault realiza una suerte de excursus que denomina como una “pequeña historia de la verdad en general”, historia que retomará en el prólogo a un libro de Basaglia-Ongardo que titulará “La maison des fous”. DE1, 46.

<sup>748</sup> DE1. 1562 (trad.).

<sup>749</sup> DE1. 1562.



ajena al pensamiento científico. Esa verdad ha estado implicada en un buen número de saberes hasta hace poco: en la medicina, a través de la noción de crisis en que se consideraba que la enfermedad libraba una batalla que el médico ayudaba a librar; en el espacio judicial a través de las pruebas de ordalía que constituían por sí mismas un espacio de emergencia de la verdad, incluida la confesión. Su desaparición en el campo del saber, como veremos, es más bien un acontecimiento reciente.

Toda esa elaboración en torno a la verdad mantiene una discusión con Heidegger que acompaña todo el trabajo de Foucault. Foucault responderá a los postulados heideggerianos que contraponen la *verdad como adecuación* a una *verdad como desvelamiento* o desocultación según él vinculada a la *alethia* griega, dando cuenta de que, en el seno de las prácticas jurídicas griegas la verdad nunca se juega en ese espacio, sino que se instaaura en el espacio del no olvido<sup>750</sup>, de la memoria de los dioses o de los reyes. La respuesta de Foucault a Heidegger se despliega en el seno de todo ese conjunto de aproximaciones históricas a la conformación de la verdad en el espacio griego. Foucault tratará de mostrar los permanentes juegos de desplazamiento, limitación, aparición y reaparición de una *verdad-acontecimiento* conjurada una y otra vez en nuestra cultura por una *verdad-demostración*. Así, respecto a Heidegger dirá en el curso de *El poder psiquiátrico* en 1974:

Hay quienes suelen hacer la historia de la verdad desde el punto de vista del olvido del Ser; en cuanto lo hacen valer como categoría fundamental de la historia de la verdad, esta gente se sitúa de entrada en los privilegios del conocimiento, es decir que el olvido sólo puede producirse contra el telón de fondo de la relación admitida y postulada de una vez por todas del conocimiento. Y por consiguiente, me parece que, en sustancia, no hacen sino la historia de una de las dos series que intenté identificar: la serie de la verdad apofántica, la verdad descubierta, la verdad constatación, demostración, y se sitúan dentro de esa sucesión.<sup>751</sup>

#### PROBLEMATIZACIONES IV

Los primeros años de trabajo en el *Collège de France* son quizás los más intensos en términos de la multiplicidad de problemáticas que se entrecruzan en las investigaciones. Problemáticas que, en sentido amplio, pueden agruparse en torno a diferentes modos de abordar las relaciones entre saber, verdad, poder y resistencia. Así, en relación a los vínculos entre *saber y verdad*, Foucault continuará – y modificará- las hipótesis desplegadas en el primer curso del *Collège de France* en torno a la historicidad de la *voluntad de verdad* y la *voluntad de saber*. Entrecruzadas con el resto de investigaciones podremos ver cómo, por un lado, trata de elaborar una suerte de *genealogía del conocimiento* que permita responder a las mutaciones en el ámbito del saber detectadas en *Las palabras y las cosas* y, por otro lado, una *historia de la verdad* que acompañará las relaciones que, en el seno del saber occidental, han configurado las nociones de verdad como demostración o como prueba. En segundo lugar, en el marco de las relaciones entre *saber y poder*, se desplegarán los análisis en torno al *nacimiento de la prisión*. Su implicación militante y activista en el GIP llevará a Foucault retomar su antiguo plan de estudiar las prácticas judiciales y penales elaborando toda una investigación en torno al

---

<sup>750</sup> LSVS, 107.

<sup>751</sup> PP, 271.

surgimiento de la prisión (*Teoría e instituciones penales, La sociedad punitiva*). Foucault dará cuenta, en esos cursos de cómo se produce en torno al siglo XIII una importante transformación de las prácticas jurídicas y penales. Esos dos hilos de investigación van a enredarse y complicarse mutuamente cuando esas investigaciones muestren que, contra todo pronóstico, no hay modo de deducir de las propuestas de la teoría penal el surgimiento de la prisión. Por lo tanto habrá que dar respuesta a ese interrogante histórico. Veremos surgir, en ese punto concreto de la investigación sucesivas hipótesis una y otra vez reformuladas y corregidas. Alguna de las primeras tentativas de explicar ese hiato va a ser, de hecho, posteriormente desechadas por completo y rechazadas a la luz de un nuevo modo de abordar el problema. En efecto, la modificación teórica efectuada en 1972 llevará a Foucault a revisar por completo el modo en que, en el curso anterior, había abordado la cuestión. En el seno de ese desplazamiento aparecerá un nuevo nivel de investigación, la conformación de la *sociedad disciplinaria*. Un término que Foucault parece tomar del estudio de Durkheim sobre el suicidio, modificando por completo su uso y caracterización: “la société, a dit Durkheim, est le système des disciplines, mais ce qu’il n’a pas dit, c’est que ce système doit pouvoir être analysé à l’intérieur des stratégies propres à un système de pouvoir”<sup>752</sup>. Así pues, el estudio del *nacimiento de la prisión* se entrelazará con la exploración de una *genealogía del sistema disciplinario* atendiendo a cómo distintas instituciones adoptan a partir del siglo XVII prácticas similares.

Ese nuevo marco de análisis reabrirá los problemas en torno a la locura y el crimen que habían sido desarrollados en *Historia de la locura*. Reaparecerá de nuevo, en esa revisión, la cuestión de los vínculos entre las instituciones asilares y la familia, o el modo en que la sexualidad se inscribe en el pensamiento médico-psiquiátrico. Así, en una entrevista de 1977 Foucault<sup>753</sup> señalaba cómo en el marco de sus estudios sobre medicina (*El nacimiento de la clínica*) había dado cuenta ya de la importancia que la mirada y la vigilancia cobran en el siglo XVIII pero lo había circunscrito al espacio hospitalario hasta que se adentró en el estudio de la prisión. Esos paralelismos le permitieron trazar la “hipótesis del Panóptico” de Bentham como un dispositivo arquitectónico vinculado a una estrategia mucho más transversal. A partir de la puesta en tensión entre esos espacios veremos, pues cómo algunos de los problemas abordados anteriormente se reformulan bajo una nueva perspectiva. La constitución de un pensamiento médico normalizador, la constitución de la locura como enfermedad mental, se iluminan de nuevo bajo esa mirada mucho más amplia de la transformación disciplinaria. A partir de la misma será posible ligar todo un conjunto de tecnologías institucionales con la progresiva extensión de ese pensamiento médico y normalizador de modo transversal a esa multiplicidad de espacios y relaciones. Esos cruces llevarán a Foucault a visitar sus investigaciones tratando de dar cuenta de la génesis de ese pensamiento *normalizador* y disciplinario y su inscripción institucional y epistemológica (*El poder psiquiátrico, Los Anormales*). Todos esos análisis van a traducirse en dos libros que, restituidos en la multiplicidad de los procesos de investigación que los atraviesan dan cuenta, aún de modo parcial, de todos estos procesos. *Vigilar y Castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad* (1976) desplegarán cómo el nacimiento de la prisión y la constitución de la sexualidad moderna se explican en el seno de todo un entramado de relaciones entre saber y poder caracterizados por la disciplina y la normalización. Sin embargo, entre uno y otro median

---

<sup>752</sup> SP, 243.

<sup>753</sup> DE2.195.

algunos desplazamientos teóricos vinculados a la aparición de la hipótesis biopolítica que atenderemos más adelante.

## I

En continuación con el trabajo desplegado hasta *Las palabras y las cosas* y, en gran parte, en respuesta a las críticas recibidas en relación al libro, Foucault no dejará de atender, a lo largo de sus distintas investigaciones, a los procesos que podrían hacer inteligibles aquellas transformaciones que, desde el orden del saber, aparecían como cortes y discontinuidades. Como señalará en una entrevista con Roger-Pol Droit efectuada en 1975: “Cette coupure, c'est mon problème, ce n'est pas ma solution. Si j'insiste tellement sur cette coupure, c'est que c'est un sacré casse-tête, et pas du tout une manière de résoudre les choses”<sup>754</sup>. La tentativa de elaborar una *genealogía del conocimiento* que pudiese dar respuesta a ese problema va a ser abordada en el primer curso del *Collège de France* a partir del modelo de la voluntad de saber nietzscheana. Foucault enunciará la tentativa de elaborar lo que califica como una *morfología de la voluntad de saber*<sup>755</sup> concebida a partir de la interrogación por las formas y modos de constitución de la misma, atendiendo a todos aquellos condicionantes históricos que constituirían, al mismo tiempo, sus condiciones de posibilidad y de sostenimiento. La hipótesis a prueba será considerar esas emergencias como discontinuidades que no pueden ser explicadas por una historia interna al conocimiento, sino que pueden ser enmarcadas en transformaciones mucho mayores solo aprehensibles desde una suerte de historia externa al mismo. De ese modo, las “mutaciones científicas” podrían leerse no solo como el efecto de determinados “descubrimientos” sino en el seno la aparición de *prácticas* que vehicularán nuevas formas de saber, nuevos tipos de objetos, nuevas técnicas y nuevos tipos de sujeto de conocimiento. Así pues, una primera aproximación a ese problema se efectuará a partir del estudio de las prácticas que se organizan en torno a determinados saberes. Foucault va a explorar esas formaciones a partir del postulado de una matriz común a las “formas de saber-poder”<sup>756</sup>. Foucault estudiará lo que calificará como tres “matrices jurídico-políticas” definidas como medios de ejercer el poder y reglas para establecer el saber: la *medida* (measure), la *indagación* (enquête) y el *examen*. Cada una de ellas estaría ligada a la conformación de una función y a una “espacialidad” política: mantener el orden en la ciudad griega en el caso de la *medida*, centralizar la justicia en torno al Estado medieval en el caso de la *indagación* y la selección y exclusión de sujetos a partir del *examen* en el caso de la sociedad industrial. Sin embargo, esas prácticas permitirían aprehender, a su vez, en el ámbito del saber la genealogía de la *matemática*, el *empirismo* y las *ciencias humanas*:

La mesure, l'enquête et l'examen ont tous été, dans leur formation historique à la fois des moyens d'exercer le pouvoir et des règles d'établissement du savoir. La mesure: moyen d'établir ou de rétablir l'ordre, et l'ordre juste, dans le combat des hommes ou des éléments; mais aussi matrice du savoir mathématique et physique. L'enquête: moyen de constater ou de restituer les faits, les événements, les actes, les propriétés, les droits; mais aussi matrice des savoirs empiriques et des sciences de la nature. L'examen: moyen de fixer ou de restaurer la norme, la règle, le partage, la

<sup>754</sup> Roger-Pol Droit y Michel Foucault. *Michel Foucault, entretiens*. (París : Odile Jacob, 2004), 124.

<sup>755</sup> LSVS, 17.

<sup>756</sup> “Résumé du cours”, TIP, 231.

qualification, l'exclusion; mais aussi matrice de toutes les psychologies, sociologies, psychiatries, psychanalyses, bref, de ce qu'on appelle les sciences de l'homme. Certes, mesure, enquête, examen sont mis en œuvre simultanément dans beaucoup de pratiques scientifiques, comme autant de méthodes pures et simples ou encore d'instruments strictement contrôlés. Il est vrai aussi qu'à ce niveau et dans ce rôle ils se sont détachés de leur rapport aux formes de pouvoir.<sup>757</sup>

Ese hilo de problematización puede reseguirse a lo largo de los tres primeros cursos que Foucault imparte en el *Collège de France*, la conferencia sobre “La verdad y las formas jurídicas” presentada en Río de Janeiro en 1973 y en algunos pasajes *Vigilar y Castigar*.

Tendríamos, pues, en esa aproximación al saber desde las matrices prácticas, una primera hipótesis de cómo se habrían producido los cortes epistemológicos señalados en *Las palabras y las cosas*, a saber, como mutaciones acontecidas en el seno de la extensión de esas prácticas de saber-poder. El nacimiento de las disciplinas estaría así vinculado al nacimiento de las ciencias humanas y su función política sería, justamente, la de “hermanar, acoplar al individuo jurídico y al individuo disciplinario”<sup>758</sup>. La disciplina como tecnología política permitiría dar respuesta a la problemática de la “acumulación de hombres” forjada en el seno del nacimiento del capitalismo, vehicularía dos modificaciones fundamentales que permitirían dar cuenta del nacimiento de las ciencias empíricas y humanas. Por un lado, desplegar todo un conjunto de tecnologías de registro y de observación habría habilitado esa práctica general del examen que constituiría la condición de posibilidad de las ciencias humanas. Por otro, desplazando el orden de las taxonomías vinculado al pensamiento clásico por un nuevo “vector temporal”, mutación clave, como veíamos, en la aparición de la filología, la economía y la biología. En el despliegue histórico efectuado en *Defender la sociedad*, Foucault explorará una segunda hipótesis vinculada a esa transformación del tiempo. El discurso histórico-político utilizado por la nobleza en el siglo XVII conformará toda una multiplicidad de usos, modificaciones y reappropriaciones a lo largo de los siglos siguientes. Un uso político del saber histórico cuya matriz desplegará todo un conjunto de estrategias políticas en torno a la lengua, la economía y la biología:

[...] una centrada en las nacionalidades, que va a tener una continuidad esencial, por una parte, con los fenómenos de la lengua y, por consiguiente, con la filología; otra centrada en las clases sociales, que tiene como fenómeno central la dominación económica: por lo tanto, relación fundamental con la economía política; por último, una tercera dirección, que esta vez ya no estará centrada en las nacionalidades o las clases, sino en la raza, y cuyo fenómeno central son las especificaciones y selecciones biológicas: continuidad, entonces, entre ese discurso histórico y la problemática biológica. Filología, economía política, biología. Hablar, trabajar, vivir.<sup>759</sup>

En el seno de las investigaciones en torno a la gubernamentalidad desplegadas en los cursos de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault trazará una tercera hipótesis en relación a ese momento de emergencia. La extensión de las prácticas disciplinarias será comprendida en el marco de una “desgubernamentalización del mundo” producida en relación a la crisis del modelo soberano y el modo en que, mucho más

---

<sup>757</sup> “Résumé du cours”, TIP, 231.

<sup>758</sup> PP, 79.

<sup>759</sup> DS, 176.

profundamente, ésta se vincula a una transformación del tiempo finito a un tiempo infinito<sup>760</sup>. Mutación que apuntaría a la génesis que Koyré establecía en su libro en torno al paso de un “mundo cerrado” a un “universo infinito”. En segundo lugar, la emergencia de las ciencias humanas ya no será explicada como efecto del ajuste entre el individuo jurídico y el individuo disciplinario sino como efecto de la emergencia de la categoría de “población”.<sup>761</sup>

Como vemos, la tentativa de dar respuesta a esos cortes o mutaciones detectados en *Las palabras y las cosas*, lejos de relegarse a un período arqueológico en relación a la pregunta por el saber, acompaña de modo transversal los análisis de Foucault. La transformación de esas hipótesis estará vinculada a los cambios teóricos y metodológicos que acompañan su trabajo. Así, la serie de investigaciones realizadas entre 1970 y 1972 en torno a la *morfología de la voluntad de saber* que funcionan bajo el prisma saber-poder donde la acepción del poder opera desde esa caracterización de represión-exclusión modificada en 1972. La hipótesis desplegada en 1973 está vinculada a las investigaciones realizadas entre 1972 y 1976 donde el poder operará bajo la perspectiva de ser productivo y positivo. Por último, la hipótesis que aparece en 1978, se efectúa en el seno del desplazamiento de la grilla de análisis del poder hacia el esquema, mucho más comprensivo, de la gubernamentalidad.

## II

Entre 1970 y 1972 Foucault había tomado como punto de partida la matriz de análisis nietzscheano para elaborar no solo una historia de los diferentes sujetos de conocimiento sino una *historia de la verdad* misma. Se trataba, como hemos visto, de mostrar cómo en la Grecia clásica se habrían conformado una voluntad de saber y una voluntad de verdad, que atravesarían nuestra historia y en el seno de las cuales podían analizarse diferentes desplazamientos. Esa hipótesis hacía del modelo apofántico una suerte de forma general de la voluntad de verdad occidental a partir de la exclusión de distintos órdenes (la verdad-acontecimiento, la materialidad del discurso y los vínculos entre saber-poder). Una historia de la verdad que tan solo puede efectuarse a condición de deshacerse de la posición de fundamento que ocupa el sujeto de conocimiento:

Ce n'est qu'en nous débarrassant de ces grands thèmes du sujet de connaissance -en même Temps originaire et absolu -, en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrions faire une histoire de la vérité.<sup>762</sup>

Sin embargo, como indicábamos, las modificaciones teóricas que Foucault efectúa en 1972 van a comportar un desplazamiento en el modo de aproximarse a esos estudios históricos sobre la verdad. El desplazamiento del modelo de exclusión al modelo de la multiplicidad modificará esa perspectiva al analizar la relación de Occidente con la verdad desde una pluralidad en conflicto entre aquella *verdad-acontecimiento* que se manifestaba en la poesía y las prácticas jurídicas griegas arcaicas y la *verdad-demostración* conformada en torno a los hechos y la necesidad de dar testimonio de los mismos. Si en el curso de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault postulaba más bien la exclusión de la primera en virtud de la segunda, en la clase del 23 de Enero de 1974 del curso de *El poder psiquiátrico* donde despliega esa relación

---

<sup>760</sup> STP, 300-310.

<sup>761</sup> STP, 106.

<sup>762</sup> DE1.139, 1421.

entre la historia de la verdad y las formas de saber occidentales señala cómo la verdad-demostración habría “colonizado”<sup>763</sup> poco a poco a la verdad-acontecimiento. Desde esta perspectiva, Foucault sostendrá que, en tanto que esa verdad-demostración ha borrado para nosotros cualquier condicionante histórico para convertirse en el paradigma de lo que denominamos verdad, de algún modo se ha borrado esa pugna y el hecho de que su reinado imperante no es más que el efecto de una imposición, de una victoria. Así, a lo largo de los distintos estudios realizados en los años setenta, Foucault atenderá a cómo esa “colonización” de la verdad-acontecimiento por la verdad-demostración se produce en distintos momentos y distintos campos de saber: en las prácticas jurídicas entre los siglos XIII y XIV, en las prácticas médicas en el siglo XVIII y en las prácticas psiquiátricas en el siglo XIX.

Como habíamos visto, en relación a las *prácticas jurídicas*, Foucault había acompañado la transformación en el derecho griego, en el paso de un modelo de verdad que se desplegaba por entero en el modelo del ritual, la prueba y en el marco de un acontecimiento a una verdad que se dirimía a partir de los hechos y el hecho de haberlos visto y presenciado. En el marco de la crisis política y social del siglo V aparecía en el marco de la ciudad otro modelo de verdad, una verdad que giraba en torno a los hechos observables, constatables y mensurables. Una verdad-demostración atada a un orden, un *nomos*, una moral, una justicia y una pedagogía. La aparición de esa verdad, como se ha señalado, generó toda una serie de transformaciones filosóficas, científicas y políticas que Foucault ponía en relación a todo el conjunto de saberes que se desarrollaron en el pensamiento griego. En el curso de *Teoría e instituciones penales*, al proseguir su indagación en torno a las prácticas jurídicas, Foucault encontraría, sin embargo, una suerte de segundo momento de confrontación entre esa verdad-prueba-acontecimiento y la verdad-indagación-demostración. En los albores del siglo XIII veríamos cómo el funcionamiento de un derecho germánico donde la justicia funciona de modo binario a partir de la contienda de las partes implicadas, será progresivamente sustituido por un derecho que funciona con una figura tercera que juzgará los hechos e impondrá una sentencia. Vinculada a esa transformación se extendería la práctica de la indagación vinculada a esa verdad-demostración. Ahora bien, como señalábamos, si en el marco de *Las lecciones sobre la voluntad de saber* Foucault parecía efectuar esa genealogía para mostrar cómo la verdad apofántica se habría constituido, en nuestra cultura, a partir de la exclusión de esa verdad-acontecimiento, al presentar de nuevo esa historia en la serie de conferencias “La verdad y las formas jurídicas” retomará esa historia señalando cómo si bien las prácticas de indagación habrían nacido también en Grecia, habrían sido olvidadas hasta la Edad Media: “Très curieusement, l'histoire de la naissance de l'enquête est restée oubliée et s'est perdue, ayant entéreprise, sous d'autres formes, plusieurs siècles plus tard, au Moyen Âge.”<sup>764</sup>. Las prácticas jurídicas desplegarían, a partir de ahí, todo un conjunto de procedimientos destinados a establecer la “verdad del hecho”. Sin embargo, en el seno de todo un conjunto de transformaciones sociales y políticas, esa centralidad en torno al establecimiento del hecho criminal se vería progresivamente desplazada hacia la pregunta por el criminal mismo. Un desplazamiento que Foucault sitúa en el seno de la articulación entre las prácticas jurídicas y las ciencias humanas a través de la psiquiatría penal.

---

<sup>763</sup> PP, 274.

<sup>764</sup> DE1.139, 1439.

De nuevo, en el seno de la investigación en torno a las *prácticas médicas*, encontraríamos el mismo desplazamiento. Desde Hipócrates hasta la modernidad, el médico intervenía en la enfermedad a partir del pronóstico y observación de la crisis, momento de batalla entre el enfermo y su enfermedad, entre la naturaleza sana y el mal que padecía. El médico había sido tradicionalmente una figura más de esa batalla por la cura, a partir de esa relación individual que establecía con el enfermo. Su función era “observar los signos, pronosticar la evolución, y favorecer en la medida de lo posible el triunfo de la salud y la naturaleza sobre la enfermedad”<sup>765</sup>. Ese combate crucial del cuerpo contra la enfermedad marcaba ciertos días críticos que eran distintos según la enfermedad y el paciente. La tarea del médico era, pues, observar al enfermo para intentar prever el momento de la crisis y hacer de esa batalla el espacio más favorable posible para la cura. La medicina había participado, así, desde la antigüedad de esa verdad-acontecimiento. El paso de esa verdad-prueba a una verdad-demonstración en el seno de la medicina puede vincularse a dos procesos. Por un lado, la extensión de la práctica de indagación en el marco de las prácticas jurídicas y su desplazamiento, en el seno de la teoría penal, de una indagación sobre el “qué” a una indagación sobre el “quién”, paso que Foucault califica como paso de la indagación “fiscal” a la indagación “policial”<sup>766</sup>. El segundo proceso, estaría vinculado a la emergencia, en el seno de la medicina, de todo un conjunto de instituciones - los laboratorios, las escuelas, las universidades, las sociedades científicas- que organizará tanto los conocimientos como las prácticas médicas. Como hemos visto, el “sistema epistémico” de la medicina del siglo XVIII era el modelo botánico de las clasificaciones de Linneo. Las enfermedades se entendían como un fenómeno natural que podía ser clasificado en especies, características, evolución. La enfermedad era, pues, concebida como naturaleza que obedecía a leyes naturales. En consecuencia, la cura, no se encaminaba hacia la enfermedad, sino hacia el medio que rodea al individuo: el aire, el agua, la alimentación o el clima. El “medio” del paciente se concebía como un espacio donde la enfermedad del paciente permanecía enredada a otros factores, de modo que solo en el hospital la verdad de la enfermedad podía “manifestarse” en su “verdadera naturaleza”. Por tanto, la constitución del hospital, en el siglo XVIII, adquirirá esas dos funciones: por un lado, un espacio “botánico” de observación y clasificación de las enfermedades; por otro, un espacio donde la enfermedad se producía y se desplegaba.

La desaparición de la prueba va a estar ligada a todo un conjunto de transformaciones vinculadas al espacio y desarrollo de la medicina en el siglo XVIII: por un lado, el nacimiento de la anatomía patológica que vinculará la enfermedad al cuerpo, por otro, el desarrollo de la medicina urbana que permitirá elaborar una aproximación en términos de población y estadística. Pero uno de los momentos más definitivos será el desarrollo de la biología pasteuriana<sup>767</sup>. El modo en que la perspectiva microbiana sobre las enfermedades y su contagio van a modificar la perspectiva sobre la enfermedad y el papel del médico. El descubrimiento de Pasteur mostraba no sólo que el médico no juega ningún papel en la producción de la verdad de la enfermedad sino que había sido, de hecho, uno de los agentes

---

<sup>765</sup> DE2.229, (trad.).

<sup>766</sup> PP, 289.

<sup>767</sup> “Resumen del curso”. PP, 391. Foucault despliega en el resumen esa hipótesis no expuesta, sin embargo, durante el curso. Podemos ver también esa secuencia de análisis en la conferencia que Foucault imparte ese mismo año en Québec titulada “‘Histoire de la folie et antipsychiatrie’”. En Michel Foucault, *Cahier de l’Herne* 95,95-102.

inconscientes de contagio de la misma. A partir de entonces la verdad-acontecimiento desaparece del espacio médico, produciéndose, un proceso general de “aseptización del médico y del hospital”. En todo caso, señala Foucault, cabe situar aún su espacio de modo circunscrito: el lugar residual de esa verdad-prueba va a ser el laboratorio clínico.

El mismo desplazamiento de una *verdad-acontecimiento* a una *verdad-demostración* podemos encontrarlo en el campo de la psiquiatría. La locura en el siglo XVII era, como habíamos visto en *Historia de la locura*, un modo de ilusión o error de la razón de modo análogo a la lógica de Port-Royal que describe la *episteme* clásica.<sup>768</sup> En la psiquiatría clásica entre el siglo XVII y el XIX, se producía toda una teatralización en torno al delirio en vistas a que el enfermo se confrontara con el error de su verdad. Se trataba, pues, de “obligar a delirar a la realidad para que el delirio ya no sea delirio”<sup>769</sup>. Pinel, por ejemplo, curaría a un enfermo que se creía perseguido por los revolucionarios con el propósito de hacerle comparecer ante la justicia, organizando un tribunal con jueces falsos que le absolvió de todos los cargos. La terapéutica de la locura, por su lado, trataba de restaurar esa razón alienada poniendo a los enfermos en contacto con un “orden de razón” como era la naturaleza, el reposo, los paseos, la búsqueda de espacios donde no se excite la imaginación o el espíritu como la ciudad, las novelas, etc. Tan solo cuando había un componente de peligrosidad, el asilo y el encierro eran incuestionables.

En el siglo XIX como habíamos visto, la noción de locura cambia, concibiéndose como una voluntad trastornada. El tratamiento moral convertía la relación terapéutica en un espacio de dominio de esa voluntad. La relación entre verdad y realidad se situaban por completo del lado del psiquiatra y el tratamiento consistirá en su sometimiento. Por tanto la locura, el discurso del loco, está totalmente fuera de juego a partir de una verdad psiquiátrica que se reivindica como verdad médica y cuya terapéutica, por el contrario, va por otro lado. Es decir, la psiquiatría se otorga el valor clínico y médico y reivindica su verdad como científica y, desde ahí, se acercará a su objeto de estudio. A partir de esa premisa, se actuará mediante dos estrategias: o bien trazando nosologías o bien buscando elementos anatómico-patológicos que den cuenta de ella.

Para Foucault, la crisis contemporánea que acompaña todas sería concebible como una crisis que cuestiona no tanto los límites del conocimiento de esas disciplinas como la forma de conocimiento en relación a las estructuras económicas y políticas de nuestra sociedad. Crisis, por tanto, “histórico-política” más que epistemológica:

Durante mucho tiempo, y en buena medida aún en nuestros días, la medicina, la psiquiatría, la justicia penal y la criminología permanecieron en los confines de una manifestación de la verdad en las normas del conocimiento y de una producción de la verdad en la forma de la prueba: siempre tendiente ésta a ocultarse bajo aquella y hacerse justificar por ella. La crisis actual de esas "disciplinas" no pone simplemente en cuestión sus límites o sus incertidumbres en el campo del conocimiento: pone en cuestión el conocimiento, la forma del conocimiento, la norma "sujeto-objeto"; interroga las relaciones entre las estructuras económicas y políticas de nuestra

---

<sup>768</sup> PP, 154.

<sup>769</sup> PP, 154.



sociedad y el conocimiento (no en sus contenidos verdaderos o falsos, sino en sus funciones de poder-saber). Crisis, por consiguiente, histórico-política.<sup>770</sup>

La hipótesis de Foucault es que esa crisis puede hacerse visible en el seno de esa historia externa da la verdad que permite dar cuenta de cómo la noción moderna de verdad ha borrado por completo cualquier otra forma de producción de verdad:

C'est cette production singulière de vérité qui, petit à petit, a recouvert les autres formes de production de la vérité ou, du moins, a fait valoir sa norme comme universelle.<sup>771</sup>

En un pequeño pasaje del curso de *El poder psiquiátrico* y en un pequeño texto que escribiría como prólogo a un libro de Basaglia y Ongardo, “La maison des fous”<sup>772</sup>, Foucault delinea sucintamente un recorrido por esa otra “Historia de la verdad”. Occidente habría estado atravesado por una noción de verdad que acontece en determinados espacios, en determinados sujetos y en determinadas circunstancias. Una verdad cuyo acceso, a diferencia de la verdad-demostración, establecería unas condiciones particulares de modo que la verdad se haría presente o no en función de que éstas fuesen cumplidas correctamente tras un ritual determinado o en virtud de una persona determinada- el profeta, el sabio, el loco, el inocente, etc. Lugares como los Oráculos, los retiros espirituales, los púlpitos eclesiásticos y académicos o las asambleas han sido espacios a los que históricamente nuestra cultura les ha asignado un particular valor de verdad. Esa verdad-acontecimiento, que no ha dejado de ser arrinconada y descalificada por la ciencia y la filosofía ha ido desapareciendo progresivamente de nuestro horizonte hasta el punto de haber desaparecido.

La cuestión es, pues, cómo se ha efectuado una suerte de colonización de esa verdad que funcionaba como prueba, como acontecimiento, como verdad estrategia, como verdad ritual, en pos de una verdad- demostración. Foucault trazará algunos lineamientos en esa genealogía. En primer lugar, el carácter de *soberanía y universalidad* que adquiriría en torno a los siglos XII-XIII. En el seno de la constitución de los Estados medievales se producía, como veíamos, la institucionalización de una forma jurídico-política de investigación a partir de la cual la forma de la prueba será sustituida por un procedimiento administrativo. Y, desde ahí, “un sujet souverain ayant fonction d'universalité et un objet de connaissance qui doit être reconnaissable par tous comme étant déjà là”<sup>773</sup>. En segundo lugar, el carácter de una verdad *constante y permanente* que puede producirse en cualquier lugar y cualquier momento estaría vinculado a la adopción, en los siglos XV y XVII, de toda una metodología empírica que permitiría la investigación sobre el orden natural. Tecnología cuyo desarrollo Foucault atribuye a los grandes viajes y las grandes conquistas navales:

Le voyage a introduit l'universel dans la technologie de la vérité; il lui a imposé la norme du « n'importe quand », du « n'importe où » et, par conséquent, du « n'importe qui ». La vérité n'a plus à être produite; il faudra bien qu'elle se présente et qu'elle se représente chaque fois qu'on la cherchera.<sup>774</sup>

---

<sup>770</sup> “Resumen del curso”, PP, 382.

<sup>771</sup> DE1.146, 1563.

<sup>772</sup> DE1.146, 1564.

<sup>773</sup> DE1.146, 1564.

<sup>774</sup> DE1.146, 1564.

En tercer lugar, a finales del siglo XVIII, desarrollo de una tecnología que permitirá la producción misma del fenómeno a *cualquier sujeto* de modo que todo sujeto será apto como sujeto de conocimiento. El desarrollo de la química y la electricidad permitirán que la experimentación se efectúe en base a hechos producidos artificialmente en un laboratorio. De modo que esa producción de verdad toma la forma de “la production de vérité a pris la forme de la production de phénomènes constatables pour tout sujet de connaissance”<sup>775</sup>. Podemos ver en esa secuencia cómo Foucault reformula la hipótesis en torno a la voluntad de verdad que había sostenido en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, para desplegar en un largo proceso histórico la conformación de los tres rasgos fundamentales que conformarán la *voluntad de verdad* de esa verdad-demostración que ordena nuestra relación con el saber: un sujeto y un objeto universales, una verdad que está en el mundo y debe ser descubierta y la producción artificial en un laboratorio de los hechos que permiten que cualquier sujeto pueda constituirse como sujeto de conocimiento. Al “hacer su historia” Foucault trata de mostrar cómo, sin embargo, es en el seno de la instauración de esa forma de verdad como se constituye el sujeto de conocimiento que asociamos a ella. Así pues, “histoire non de la connaissance, mais de la manière dont la production de la vérité a pris la forme et s'est imposé la norme de la connaissance.”<sup>776</sup>.

### III

Foucault traza, al inicio de *Vigilar y castigar*, el arco de transformación que planteará la pregunta a desarrollar por el libro entre el suplicio de Damiens en 1757 y el reglamento de encierro de una “Casa para jóvenes delincuentes” de Faucher, en 1838. Entre uno y otro median 81 años y, sin embargo, un abismo no solo en términos penales y jurídicos sino también en términos de “economía de poder”. Entre uno y otro, las sociedades occidentales modificarán por completo esta economía bajo el descubrimiento que *vigilar* es mucho más rentable y eficaz que *castigar*<sup>777</sup>. Dos puntos de anclaje pueden servir para mostrar hasta qué punto entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se produce una mutación en el derecho y la penalidad en nuestras sociedades: el abrupto cambio producido entre el *Código criminal* de 1767 y el *Código penal* de 1810. En el primero, la prisión ni siquiera es concebida como una pena; en el segundo, será considerada como la forma punitiva por excelencia.<sup>778</sup>

En la baja Edad Media la práctica primordial había sido el suplicio, se inscribía en el cuerpo del delincuente una marca que funcionase como signo visible del delito cometido: marcar la cara o el hombro, amputar un miembro, herir, efectuar una cicatriz, cortar la lengua, etc. También el modo de morir del condenado será asignado según toda una tipología: la decapitación para el noble, la horca para el villano; la hoguera para el hereje, el descuartizamiento para los traidores; cortar las orejas a los ladrones y las lenguas a los blasfemos, etc. Sin embargo, tal como Foucault señala al inicio del libro, a partir del siglo XIX, el suplicio va a desaparecer bruscamente al tiempo que aparecerá el encierro como práctica hegemónica.

---

<sup>775</sup> DE1.146, 1565.

<sup>776</sup> DE1.146, 1563.

<sup>777</sup> DE1.156, 1609.

<sup>778</sup> LSP, 65.

[..] au fond, n'est-ce pas le problème du coût du pouvoir? Le pouvoir, en effet, ne s'exerce pas sans qu'il en coûte quelque chose. Il y a évidemment le coût économique, et Bentham en parle: combien faudra-t-il de surveillants? Combien, par conséquent, la machine coûtera-t-elle? Mais il y a aussi le coût proprement politique. Si on est très violent, on risque de susciter des révoltes; ou bien, si on intervient d'une façon trop discontinue, on risque de laisser se développer dans les intervalles des phénomènes de résistance et de désobéissance d'un coût politique élevé. C'était ainsi que fonctionnait le pouvoir monarchique. Par exemple, la justice n'arrêtait qu'une proportion dérisoire de criminels; elle arguait du fait pour dire: il faut que la punition soit éclatante pour que les autres aient peur. Donc, pouvoir violent et qui devait, par la vertu de l'exemple, assurer des fonctions de continuité. Ce à quoi les nouveaux théoriciens du XVIIIe siècle rétorquent: c'est un pouvoir trop coûteux et pour trop peu de résultats. On fait de grandes dépenses de violence qui finalement n'ont pas valeur d'exemple; on est même obligé de multiplier les violences et, par là même, on multiplie les révoltes.<sup>779</sup>

Sin embargo, no es acompañando a las propuestas de los penalistas como puede darse cuenta del porqué de esa rápida mutación. Ciertamente, los reformadores de finales del XVIII van a criticar intensamente las prácticas de los suplicios, sin embargo, no serán esos reformadores los que postulen la prisión como nueva práctica penal. Muy al contrario, lo que van a concebir son todo un conjunto de medidas punitivas que inciden en el vínculo entre el delincuente y la sociedad. Los reformistas imaginaron una sociedad punitiva basada en una suerte de pena-representación donde el tipo de castigo se ajustase al delito cometido. Así pues, pena de muerte para los asesinos, confiscación de bienes para los ladrones, etc. Ningún delito debía escapar y quedar impune, pero siempre manteniendo esa suerte de acoplamiento entre el delito y el castigo. La reforma del código penal, cuyos aspectos teóricos que pueden leerse en Beccaria, Dupaty, Dupont o Bentham o en los legisladores como Brissot y Lepelletier o Saint-Fargeau estaba centrada en dos aspectos: la conceptualización de la ley como algo del orden de la utilidad pública y la penalidad centrada en su infracción. A tal objetivo, presentarían cuatro modelos punitivos: la *deportación*, el exilio forzado, como expulsión del individuo de la sociedad; la *infamia* social, es decir, el señalamiento del individuo por la falta cometida es, para ellos, el modelo de punición ideal en tanto que no requiere de ninguna instancia judicial y responde a la reacción de la sociedad ante el hecho delictivo, de modo que la reacción será, a su vez, ponderada según cada caso; el modelo del *talión*, concebido como una respuesta de la sociedad al ataque: los atentados contra las personas deben ser respondidos con penas corporales, las injurias personales, con penas de infamia, señala Beccaria; y, por último, los *trabajos forzados* públicos, punición que permitiría a la sociedad ver reparado el daño que se le ha infringido<sup>780</sup>. Esos son los modelos punitivos que proponen los reformadores, por tanto, ni rastro de la prisión.

Vemos pues, que, en cuestión de cincuenta años, y por primera vez en nuestra historia, el encierro de los individuos y la privación de libertad constituye la forma mayor de punición. Pero eso no es todo, si atendemos a las reacciones sociales que a principios del siglo XIX se habían manifestado respecto a la prisión, el problema es doblemente intrigante. En Febrero de 1842, *La Fraternité* publica:

---

<sup>779</sup> DE2.195, 197.

<sup>780</sup> LSP, 70-71.

Se calcula en Francia en unos 108 mil el número de individuos que se hallan en estado de hostilidad flagrante con la sociedad. Los medios de represión de que se dispone son: el patíbulo, la picota, 3 presidios, 19 casas centrales, 86 casas de justicia, 362 casas de detención, 2 800 cárceles de distrito, 2 238 calabozos en los puestos de gendarmería. No obstante esta serie de medios, el vicio conserva su audacia. El número de crímenes no disminuye;... el número de reincidencias aumenta más que decrece.<sup>781</sup>

La prisión, pues, fue criticada como ineficaz desde sus inicios. Se la criticaba por las dos cosas, porque al querer corregir no castigaba, y que por querer castigar, no corregía. Por otro lado, se señalaba que el coste económico era doblemente elevado, por un lado, por el coste que suponía la propia institución y, por otro, por los costes indirectos de una delincuencia sobre la que no conseguía intervenir.<sup>782</sup> No solo no corregía a los delincuentes sino que constituía una fábrica de delincuencia, multiplicando el problema. Por tanto, la prisión es acusada desde sus inicios de no ser efectiva y, pese a ello, ha permanecido como práctica punitiva en nuestras sociedades. La obviedad con que seguimos repitiendo una función que se mostró fallida desde su inicio y la relativa escasez de alternativas penales a ella genera, cuanto menos, perplejidad. Así pues, la pregunta sigue en pie ¿qué beneficios sociales reporta indirectamente ya que aquellos por los que dice estar no funcionan realmente?

La pregunta de cómo y por qué emerge la prisión se formulará en las investigaciones de Foucault en dos hipótesis distintas. La primera de ellas, entre finales de 1971 y principios de 1972 apostará por leer en los aparatos de Estado la escansión entre el crimen político y el crimen común que aislaría y definiría la figura del “enemigo social”. El curso de *Teoría e instituciones penales* analizará cómo en el seno de la propia dinámica del Estado del siglo XVII aparecerá un nuevo sistema de represión<sup>783</sup>, un “sistema represivo estatal” que constituirá una suerte de partición respecto al “sistema represivo feudal” y que, a juicio de Foucault, puede leerse como efecto de todo un conjunto de revueltas populares. Foucault analizará la revuelta de los “pies desnudos” como muestra de esa mutación. En el seno de esas revueltas se gestarán todo un conjunto de transformaciones que darán apoyo al paso entre el feudalismo y la sociedad capitalista: la separación campo-ciudad, la separación de los más pobres de entre la población, pero sobre todo, la constitución de esa figura del “enemigo social”, del “enemigo interior”.<sup>784</sup> Foucault trata de mostrar a través de esos análisis como lejos de la hipótesis sostenida por cierto marxismo que derivaría la “superestructura jurídica-estatal” de las transformaciones económicas introducidas por el capitalismo, por el contrario que “le capitalisme ne peut subsister sans un appareil de répression dont la fonction principale est anti-séditieuse. Cet appareil produit un certain codage pénalité-délinquance”.<sup>785</sup> La función de la prisión sería, pues, desde esa primera hipótesis, sostener y mantener esa escansión entre la plebe marginal, el hampa criminal y el proletariado haciéndolos funcionar los unos contra los otros. Lo que teme la burguesía, dirá Foucault, es la sedición, que se produzca un levantamiento popular y una revolución contra ella.

---

<sup>781</sup> Citado por Foucault en SP, 269.

<sup>782</sup> VC; 273

<sup>783</sup> TIP, 23.

<sup>784</sup> TIP, 59.

<sup>785</sup> TIP, 106.

Estas tesis, que Foucault sostendrá en la famosa entrevista aparecida en *Les Temps modernes* “Sobre la justicia popular: debate con los maos”<sup>786</sup> en junio de 1972 realizada unos meses después de finalizar el curso en el *Collège de France*, será reformulada a partir de la mutación teórica de 1972. De hecho, en otra entrevista de octubre de 1973<sup>787</sup> cuando sea explícitamente preguntado por esa tesis de la “plebe sediciosa” enunciada en la entrevista anterior Foucault señalará como esa hipótesis ha quedado obsoleta y ha sido necesario reformularla.

En efecto, el curso de *La Sociedad Punitiva*, que Foucault imparte de Enero a Marzo de 1973 se formula ya la hipótesis del sistema disciplinario como marco de comprensión de la prisión. Foucault inicia el curso dando una suerte de paso hacia atrás para preguntarse por las distintas tácticas punitivas que han atravesado nuestras sociedades. En el marco de ese estudio dará cuenta de cómo la exclusión social en la que tanto se había apoyado para sus análisis anteriores será tan solo una de las formas históricas que ha tomado esa punición. Foucault da cuenta de cuatro tácticas punitivas que, aun siendo cada una de ellas preeminente en determinado momento histórico, han atravesado nuestras sociedades. En la Grecia Arcaica, la práctica punitiva principal era la *exclusión* de la comunidad ya fuese desterrándolo fuera de las fronteras de la comunidad, prohibiéndole ciertos lugares o confiscando sus bienes, etc. En las sociedades germánicas la punición era concebida, tradicionalmente, como un modo de compensar a la sociedad por el delito cometido. Así pues el cometido de la punición iba desde imponer la redención a transformar esa *compensación* en una deuda económica. En tercer lugar, a lo largo de toda la Edad Media encontramos, como habíamos señalado, la práctica del *marcaje* del cuerpo. Y por último, en el marco de las sociedades modernas, el *encierro*. Y al analizar las prácticas penales bajo la grilla de la guerra civil, de las luchas entorno al poder, podrá verse cómo las tácticas punitivas no son más que una de las tácticas desplegadas en esa lucha social permanente. Y hacia el final del curso Foucault plantea por primera vez la hipótesis del poder disciplinario:

Il me semble en effet que nous vivons dans une société à pouvoir disciplinaire, c'est-à-dire dotée d'appareils dont la forme est la séquestration, dont la finalité est la constitution d'une force de travail, et dont l'instrument est l'acquisition des disciplines ou des habitudes.<sup>788</sup>

Retomando la pregunta del cómo y el porqué de la generalización de la prisión, Foucault intentará dar respuesta a la misma sosteniendo que ésta no puede explicarse, en ningún caso, tan sólo a partir del análisis de las propuestas jurídicas. Ahora bien, la respuesta histórica a ese interrogante dista de darse por cerrada en los análisis de Foucault más bien constituirá uno de los ejes permanentes de interrogación que serán retomados una y otra vez a lo largo de las distintas aproximaciones. Así pues, en el curso de *La sociedad punitiva*, como en las conferencias en Río de Janeiro sobre “La verdad y las formas jurídicas” que dicta apenas acabado el curso despliega la hipótesis de que para dar cuenta de la configuración y extensión de la tecnología de vigilancia y control vinculadas a la prisión es necesario atender a todo un conjunto de acontecimientos más o menos dispersos cuyas prácticas habrían coagulado y se habrían centralizado en el siglo XIX. Foucault estudia las comunidades cuáqueras y

---

<sup>786</sup> DE1.108.

<sup>787</sup> DE.127

<sup>788</sup> LSP, 240.

metodistas en Inglaterra, así como la *Sociedad para la reforma de las costumbres* y algunos grupos de autodefensa organizados socialmente con una estructura paramilitar como el germen de todo un conjunto de mecanismos de control y vigilancia social. Por otro lado, en Francia, el funcionamiento de *les lettres de cachet* da cuenta de cómo se despliegan las condiciones de aceptabilidad y demanda del encierro como medida de corrección de ciertas conductas reprobables en determinados individuos. Por tanto, la hipótesis desplegada entre 1972 y 1973 buscaría el origen de la prisión en todo un conjunto de prácticas “extrajudiciales” cuyo origen estaría vinculado a una práctica policial de control social mucho más que a una práctica jurídica de efecto penal. En *Vigilar y castigar* esa genealogía quedará mucho más difuminada. El libro sostendrá que la única razón para que la prisión haya emergido tan rápido como lo hizo y siga funcionando aún hoy, pese a su declarado fracaso es, justamente, por ser un elemento clave para el sostén de todo el mecanismo general disciplinario de vigilancia y castigo.

Foucault describirá esa transformación en tres momentos: la caracterización del suplicio donde el castigo funciona como una marca corporal; la caracterización de la reforma judicial donde el castigo habría funcionado como signo de la restitución del sujeto de derecho universal y, por último, la constitución de toda una “institución carcelaria” donde el castigo será una “técnica de coerción” al tiempo que una estrategia de disciplinamiento del cuerpo en base a los hábitos y las conductas.<sup>789</sup> En nuestro sistema contemporáneo de “encierro” la muerte no es concebida en el marco de ese marcaje sobre el cuerpo, como lo era a través del suplicio, sino como la forma extrema del encierro, “l'absolue sécurité”<sup>790</sup>. La hipótesis de Foucault es que lo que la burguesía del siglo XIX va a aprender, a diferencia del sistema soberano que la precedía, es cómo hacer funcionar esos márgenes dentro del sistema económico de modo que les proporcionen, a la vez, lucro y poder. Se trata de “la integración, la organización, la explotación de lo que llamaré lucro con anomalías, ilegalidades o irregularidades”.<sup>791</sup> La constitución del medio delincuente sería, pues, correlativa a la puesta en funcionamiento de la prisión. Un medio que reportará todo un conjunto de beneficios económicos (en el caso de la prostitución o el tráfico de drogas) pero también políticos “plus il y a de délinquants, plus la population accepte les contrôles policiers; sans compter le bénéfice d'une main-d'oeuvre assurée pour les basses besognes politiques: colleurs d'affiches, agents électoraux, briseurs de grèves...”<sup>792</sup>. El miedo a la delincuencia es, pues, útil políticamente. Por tanto para responder al porqué de la prisión es necesario atender al modo y funcionamiento de toda esa maquinaria disciplinaria.

### III

---

<sup>789</sup> VC, 135-136.

<sup>790</sup> LSP, 8-13.

<sup>791</sup> PP, 137.

<sup>792</sup> DE1.151, 1586.

El mejor modo para caracterizar lo que Foucault denomina como “poder disciplinario” es partir de la adivinanza que él mismo propuso a sus oyentes en la serie de conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1973 y publicadas como *La verdad y las formas jurídicas*. El envite que Foucault lanzaba consistía en que los presentes escuchasen la descripción del funcionamiento de una institución del siglo XIX y que intentasen adivinar, en función de ese relato, de qué tipo de institución se trata. La descripción que Foucault lee comienza así:

C'était une institution où il y avait quatre cents personnes qui n'étaient pas mariées et qui devaient se lever tous les matins à 5 heures; à 5 h 50, elles devaient avoir fini de faire leur toilette \*, leur lit et avoir pris leur café; à 6 heures commençait le travail obligatoire, qui finissait à 8 h 15 du soir, avec une heure d'intervalle pour le déjeuner; à 8 h 15, dîner, prière collective; le retrait dans les dortoirs s'effectuait à 9 heures précises. Le dimanche était un jour spécial; l'article 5 du règlement de cette institution disait: “Nous voulons garder l'esprit que le dimanche doit avoir, c'est-à-dire le consacrer à l'accomplissement du devoir religieux et au repos. Cependant, comme l'ennui ne tarderait pas à rendre le dimanche plus fatigant que les autres jours de la semaine, des exercices divers devront être faits de façon à passer cette journée de manière chrétienne et gaie.» Le matin: exercices religieux, ensuite, exercices de lecture et d'écriture et, finalement, récréation aux dernières heures de la matinée; l'après-midi: catéchisme, les vêpres et promenade après 4 heures, s'il ne faisait pas froid. Au cas où il ferait froid, lecture en commun.<sup>793</sup>

Bien, ¿de qué institución se trata? ¿Un monasterio? ¿Un internado? ¿Un orfanato? ¿Una prisión? En realidad, se trata del reglamento de una fábrica de mujeres de 1840. El hecho de que esa descripción nos plante un problema para identificar de qué espacio se trata es un indicador de que, ciertamente, parece que hay todo un conjunto de instituciones que se organizan a partir de procesos, rutinas y prácticas similares.

La hipótesis en torno a la *genealogía* de ese sistema disciplinario señalará, desde el inicio, hacia las comunidades religiosas. Esa regulación de los tiempos y los ritmos de la vida que permitirían a una multiplicidad de individuos actuar de modo coordinado y bajo vigilancia parecía tomar el modelo de la vida monacal. Las primeras formulaciones de Foucault apuntarán, pues, a señalar que habría habido una suerte de laicización de las prácticas desplegadas en esos marcos de convivencia cerrados que estaría vinculada a la crisis del cristianismo de los siglos XIV y XV.<sup>794</sup> Foucault da cuenta, en ese sentido, de la importancia de la reforma cisterciense en tanto que trató de recuperar, en oposición al sistema soberano, todo un conjunto de innovaciones económicas vinculadas a las prácticas de pobreza, de trabajo, de alimentación y de organización jerárquica. Del mismo modo, fueron políticamente relevantes tanto los dominicos, como los benedictinos, como los jesuitas en el siglo XVI, dado que estas órdenes dotarían de instrumentos y prácticas nuevas a una monarquía y un papado que intentan abrirse su espacio propio. Por último, también suponen todo un conjunto de innovaciones sociales en grupos como las órdenes mendicantes que, lejos de organizarse jerárquicamente, se organizan de modo igualitario regidos no por relaciones de soberanía sino de disciplina.

---

<sup>793</sup> DE1.139, 1477.

<sup>794</sup> PP, 60.

En torno al siglo XVII podemos ver cómo el cuerpo militar, los espacios pedagógicos o los talleres adoptan esas prácticas de organización. Algo más tarde, en el siglo XVIII veremos configurarse en torno a ellos otros espacios como el hospital, el asilo o la prisión.

A lo largo de la Edad Media, no había ningún *cuerpo militar* permanente. El ejército se constituía por gente reclutada puntualmente para una gesta determinada, a menudo entre vagabundos y a cambio de alojamiento y comida. A partir del siglo XVII, por el contrario, vemos desarrollarse todo un ejército de soldados que vivirán toda su vida organizados en cuarteles hasta su retiro pensionado. Foucault señala que la profesionalización del ejército está vinculada, sin embargo, a una innovación tecnológico-militar. A partir del momento en que se introduce el fusil, se hace necesaria una formación especializada que hace del soldado un individuo económicamente mucho más costoso. Por tanto, las prácticas militares se irán transformando a medida que las nuevas tecnologías armamentísticas se desarrollen. En el siglo XVII, la distribución de las tropas en los ejércitos se efectuaba en función de sus capacidades para la lucha: los más valientes, los más fuertes, y los más capacitados para la lucha se situaban en primera línea y, tras ellos, los cobardes y los débiles. A partir del siglo XVIII la distribución va a ser distinta, se tratará de determinar el lugar en que cada uno de ellos puede ser máximamente eficaz. Aparecerán los ejercicios de adiestramiento corporal, el entrenamiento en base a secuencias de movimientos, la coordinación de los cuerpos en la marcha. Se organizará, en una sola palabra, toda una disciplina militar.<sup>795</sup>

Exactamente lo mismo sucede con *el espacio pedagógico*. En el siglo XV y principios del XVI, se empiezan a organizar prácticas pedagógicas que agruparán a los niños, hasta entonces más o menos deambulantes. Hasta el siglo XVII la organización de las aulas hibridaba a todo un conjunto de alumnos de edades heterogéneas donde el maestro llama uno a uno a los alumnos proporcionándoles enseñanzas diferenciadas. En torno a los Hermanos de la Vida Común<sup>796</sup>, se articula una formación por etapas marcada por diferentes dificultades de aprendizaje. En Francia se formarán, a lo largo del siglo XVIII numerosas escuelas de aprendizaje<sup>797</sup> donde los alumnos serán dispuestos por edades en el espacio y, en función de la misma, se le asignan distintas tareas en presencia de los profesores. El trabajo, el comportamiento, la asistencia, todo deberá recibir una nota que se consignará en el registro de la escuela.<sup>798</sup> Ahora, por primera vez el aprendizaje se estructurará por niveles, edades y ritmos progresivos que se desarrollan en un espacio cerrado y aislado bajo la supervisión constante de alguien.

Otro de los espacios que adoptarán esas prácticas disciplinarias a lo largo del siglo XVII serán *los talleres*. De nuevo, la organización es completamente distinta a la que había caracterizado la enseñanza en la Edad Media. El aprendiz pagaba al maestro por entrar en el taller a cambio de que éste le transmitiese su saber hasta que el aprendiz se convertía en maestro y entraba a formar parte de la cofradía. En los siglos XV y XVI el patrón encargaba al obrero una tarea consignando el día en que ésta debía estar terminada. En caso de no estarlo, el obrero debía dar el equivalente de lo que faltaba o agregar un trabajo extra o una

---

<sup>795</sup> PP, 66-68.

<sup>796</sup> PP, 60.

<sup>797</sup> PP, 69.

<sup>798</sup> PP, 70.



suma de dinero en concepto de sanción.<sup>799</sup> A partir del siglo XVII el taller empezará a organizarse de modo disciplinario, se vigilará a los obreros, se registrarán sus entradas y salidas, sus retrasos y ausencias, se castigará cualquier distracción respecto a su tarea, se regulará todas las conductas no solo en base a permitidas o prohibidas sino en el modo en que deben ser ejecutadas (ej. si se canta, debe ser en voz baja para no molestar al de al lado, si se habla durante las comidas, no se deben contar historias subidas de tono<sup>800</sup>). Se incorpora también la cartilla obrera impuesta a los trabajadores -que deberían presentar al patrón y a las autoridades- en la que se consignaban sus empleadores anteriores, el tiempo que había permanecido en ellos y por qué se había dejado. En el marco del mercantilismo se configurarán, además, las *workhouses*, en una tentativa de establecer una conjunción entre encierro y trabajo productivo, poniendo a trabajar, en los espacios de encierro, a los vagabundos, libertinos, ociosos, etc. que eran recludos en esos espacios. Pero como habíamos visto, pronto esta medida se revelaría perniciosa económicamente al incidir en los precios de las mercancías y de la mano de obra. Un poco más adelante, ya en pleno desarrollo capitalista, se intentó de nuevo, hacer lo propio con las fábricas obreras. Tal era el caso del ejemplo que había tomado Foucault en su conferencia y del que nos habíamos servido. Hasta mediados del siglo XIX proliferaron en distintos países una suerte de fábricas-convento donde las mujeres trabajaban en un espacio de vigilancia permanente y donde tenían prohibida la salida sin autorización. De nuevo, el cumplimiento de ese sueño capitalista del encierro obrero, pronto se mostraría perjudicial dado que, en tales condiciones se impedía la movilidad económica necesaria, a la vez que se constituía un verdadero “peligro político”.

Así pues, si el ejército, la escuela y los talleres empiezan a organizarse de modo disciplinario ya desde el siglo XVII, otros espacios, como los hospitales, los asilos o las prisiones emergerán un poco más tarde, en torno a finales del siglo XVIII. Hemos visto ya cómo el nacimiento de la *prisión* se efectúa en paralelo a la teoría penal y jurídica de los reformadores vehiculando la necesidad de una hipótesis teórica que permitiese hacer inteligible su instauración. En relación al nacimiento de los *hospitales* y los *asilos*, Foucault retomará algunas de las hipótesis que había desplegado en *El nacimiento de la clínica* o *Historia de la locura* bajo la luz de la configuración de ese espacio disciplinario.

Desde la Edad Media, como veíamos, el hospital había funcionado en Europa como una institución de segregación destinada a los pobres. En tanto que potenciales propagadores de enfermedades, el confinamiento de los pobres tenía por objetivo tanto ofrecerles asistencia material y espiritual como proteger a la comunidad de posibles contagios. De hecho, la asistencia caritativa a los pobres en el hospital era proporcionada por religiosos o laicos, por tanto, era totalmente ajeno a la función de cura, no constituía una institución médica. La figura del médico dependía del personal religioso que gestionaba el hospital, las visitas médicas se realizaban una vez al día y tan solo era llamado en caso de alguna enfermedad grave. En general, los médicos que acudían eran, además malos médicos que no habían conseguido ganar prestigio con sus curas.

Foucault señala que el factor principal de la reforma hospitalaria desplegada durante el siglo XVIII no fue tanto la búsqueda de la acción positiva del hospital que lo habilitase

---

<sup>799</sup> PP, 72.

<sup>800</sup> PP, 72.

como un espacio de cura para el enfermo como la anulación de los efectos negativos que provocaba el propio internamiento en varios niveles: para los internos, para la ciudad que lo acogía, para la economía y para la sociedad. Así pues, los hospitales marítimos y militares van a ser el “punto de partida” de toda una reorganización hospitalaria que conllevará la introducción en el hospital de una tecnología disciplinaria. Las epidemias empiezan a constituirse como una fuente de preocupación vinculada al tráfico marítimo y las hospitalizaciones, en esos casos, tendrán por objetivo estratégico más el aislamiento del foco epidémico que la cura. Los hospitales marítimos serán concebidos, pues, como espacios especialmente conflictivos por el tráfico colonial de mercancías y personas. Aparece el primer reglamento hospitalario que conmina a registrar las mercancías de los internados para determinar si éstas están destinadas al contrabando. En relación al hospital militar, como hemos visto, la introducción del fusil, va a modificar notablemente el coste de los soldados. Por tanto, toda muerte de un soldado por causas ajenas a la contienda bélica, se convierte en un hecho económicamente indeseable. El elevado índice de mortalidad que padecen los ejércitos en el siglo XVII, fruto de enfermedades, deserciones y epidemias, constituyen un problema económico. Eso va a generar que los hospitales militares se conviertan en espacios política y económicamente estratégicos, espacios de vigilancia de cualquier simulación y de intervención para evitar las deserciones.

La progresiva disciplinarización del hospital va a tener consecuencias fundamentales para la organización del saber médico. El nacimiento del hospital está marcada por todo un conjunto de preocupaciones vinculadas al espacio arquitectónico: la situación del hospital en la ciudad, su distribución espacial interna o el intento de crear en él un medio favorable al enfermo. Por otro lado, redistribución de los cuerpos de los enfermos en camas individuales y no lechos colectivos. Es necesaria toda una arquitectura espacial que fomente el aislamiento del enfermo, la circulación del aire, la temperatura adecuada, etc. y es la aplicación de esa tecnología la que, como habíamos visto, supone, para Foucault, la condición de emergencia del pensamiento médico. En segundo lugar, va a producirse una transformación en la figura de poder del hospital. Como hemos visto, hasta entonces, los encargados de gestionar la vida del hospital eran principalmente religiosos. A partir del momento en que el hospital se concibe como un espacio terapéutico, el responsable de gestionarlo va a ser el médico. Y, con su presencia, va a aumentar no solo el ritmo de visitas sino también el modo de realizarlas. El médico va a acompañarse de enfermeras, alumnos, ayudantes, etc. Por último, se va a instaurar un sistema de registro permanente del enfermo: elementos para identificarlo, fichas con sus datos, registros de altas e ingresos acompañados de los diagnósticos y tratamientos recibidos, etc. Un sistema de registros que se verá pronto acompañado de todo un mecanismo de confrontación y validación de los casos, a fin de comprobar los tratamientos más efectivos. En consecuencia, el hospital deviene no solo un espacio de tratamiento sino también de diagnóstico y saber médico. A finales del XVIII la formación del médico pasará por el hospital: nace la mirada clínica y, a partir de ella, como sabemos, la medicina moderna. La tecnología hospitalaria se constituye en ese espacio de atención a doble escala del individuo y la población.

En cuanto a los espacios *asilares*, estos van a verse modificados un poco más tarde aún. El internamiento, antes del siglo XIX, se producía, como habíamos visto, por el procedimiento de interdicción. Un procedimiento jurídico debía ser solicitado por la familia

-aludiendo su locura pero también su carácter pródigo o despilfarrador- y era decidido por un juez. Si éste dictaminaba a favor, se transferían a la familia los derechos civiles del alienado y su sometimiento a cura. A esta interdicción solo de manera irregular la acompañaba la reclusión del mismo. La ley de 1838 marcará, en Francia, la inversión de estas medidas en tanto que la reclusión va a imponerse como la medida prioritaria acompañada de la interdicción cuando sea necesario. A partir de esa ley, la reclusión podrá ser efectuada por las autoridades sin interferencia de la familia. En el siglo XIX, como habíamos visto, la locura dejó de ser concebida como una “ilusión de la razón” y como un juicio nublado, para percibirse como el efecto de una voluntad y unas pasiones y sentimientos que provocan conductas inapropiadas. A partir de ahí la terapéutica fue modificada con el objetivo de convertir una voluntad indómita, trastornada, insumisa, en una voluntad recta a partir de la confrontación. Así pues, los asilos del siglo XIX desplegaron todo un conjunto de técnicas terapéuticas destinadas a ese encauzamiento: aislamiento de los enfermos, interrogatorios, castigos, duchas de agua fría, etc. Un *poder psiquiátrico*, que se reivindicaría a sí mismo como ciencia médica tomando de la medicina ciertos apoyos discursivos pero que actuaría a nivel terapéutico a partir de un principio de sumisión del loco.

Desde el siglo XVII y a lo largo de todo el siglo XVIII la aparición de esos sistemas disciplinarios habría tenido como primera función “ajustar la multiplicidad de individuos a los aparatos de producción o los aparatos de Estado que los controlan, e incluso adaptar el principio de acumulación de los hombres a la acumulación del capital”.<sup>801</sup> Una acumulación que era necesario distribuir en tanto que fuerza de trabajo y, por tanto, convertir esa fuerza de trabajo en fuerza útil, asegurando también toda una reserva de desocupados que permitiese negociar hacia abajo el precio de los salarios; organizar la multiplicidad de esas fuerzas de trabajo en tanto que cuerpos individuales para que, en su funcionamiento conjunto sea máximamente efectivo y estructurar el tiempo de trabajo, de aprendizaje, de ocio, etc.<sup>802</sup> La disciplina es caracterizada por Foucault como una “nouvelle manière de gouverner l'homme, de contrôler ses multiples aspects, de les utiliser au maximum et d'améliorer le produit utile de son travail, de ses activités grâce à un système de pouvoir qui permet de les contrôler”.<sup>803</sup>

Y la figura del panóptico de Bentham, de 1791, será adoptada por Foucault como la imagen descriptiva de todo ese aparato de vigilancia, “la fórmula política y técnica más general del poder disciplinario.”<sup>804</sup> Foucault lo presenta en el curso del *Poder psiquiátrico* como una “forma para cualquier institución”<sup>805</sup>, un “intensificador” de sus relaciones que les otorga mayor fuerza. Se trata de “un aparato de saber y poder a la vez, que individualiza por un lado y, al individualizar, conoce”<sup>806</sup>, el panóptico “propone la trama común a lo que podríamos llamar el poder ejercido sobre el hombre en cuanto fuerza de trabajo y el saber sobre el

---

<sup>801</sup> PP, 137.

<sup>802</sup> En referencia a Robert Castel, *Le Psychanalysme* (París: Maspero, 1973), PP, 228. (Nota al pie).

<sup>803</sup> DE2.229, 515.

<sup>804</sup> PP, 61.

<sup>805</sup> PP, 97

<sup>806</sup> PP, 101.

hombre en cuanto individuo”<sup>807</sup> de ahí que Foucault lo caracterice, en 1976, como una *anatomopolítica*.<sup>808</sup>

Sin embargo, esa hipótesis va a ser matizada y rebalanceada años más tarde cuando, a partir de la noción de biopolítica y de la exploración de los dispositivos de seguridad, las sociedades contemporáneas dejan de estar caracterizadas por esa articulación entre disciplina-normalización y la noción de normalización se desdoble. En efecto, lo que los estudios en torno a la biopolítica mostrarán progresivamente es que la sincronidad entre disciplina y normalización sostenida entre 1972 y 1976 había sido precipitada. En el curso de *Seguridad, territorio, población*, como veremos, Foucault señalará cómo la función de la norma en el seno de los mecanismos disciplinarios puede caracterizarse por una *normación*, que se distinguiría entonces del mecanismo de *normalización* propio de los dispositivos biopolíticos y securitarios. También la hipótesis histórica será modificada, en el marco del estudio del nacimiento del Estado moderno y el liberalismo, Foucault dejará de considerar ese proceso como una suerte de “colonización progresiva” para insertarlo en una transformación de las dinámicas generales de las relaciones de poder. Las disciplinas, como tecnología propia más bien del siglo XVII se habrían visto resituada en sus funciones y dinámicas a partir del establecimiento de las dinámicas de seguridad a finales del siglo XVIII, provocando entonces un intenso conflicto entre la racionalidad liberal y su ejercicio:

[...] en la época misma de establecimiento de los mecanismos de seguridad, lo disciplinario provocó, no la explosión, pues no la hubo, sino los conflictos más manifiestos y visibles.<sup>809</sup>

Tendremos ocasión de desplegar esas modificaciones en el marco de la genealogía del Estado moderno que Foucault efectúa entre 1978 y 1980. Baste por ahora resituarse las hipótesis sobre la dinámica de la disciplina-normalización para señalar la diferencia respecto a los análisis de 1973 a 1977.

## METODOLOGÍA IV

Si bien se ha convertido en un lugar común la periodización de las investigaciones foucaultianas en base al desplazamiento de la arqueología a la genealogía tras la publicación de *La arqueología del saber*, una lectura atenta a las transformaciones nos muestra más bien el carácter genérico de esa periodización. En primer lugar porque, como hemos visto, *La arqueología del saber*, lejos de ser un libro metodológico que cierra el período arqueológico es un libro que prepara mucho más las investigaciones que le siguen que las que le preceden. En segundo lugar, los términos de genealogía y arqueología van a fluctuar notablemente durante unos años y, de hecho, no se estabilizarán como dos términos metodológicos diferenciados hasta mediados de los años 70. Si bien la noción de genealogía había aparecido en 1970, lo había hecho, en relación a Nietzsche y desde una perspectiva teórica sobre el trabajo histórico. Como hemos visto, los análisis desplegados en torno a la voluntad de saber y la voluntad de verdad operaban bajo la misma estrategia metodológica y teórica que los estudios anteriores, a partir de la formación de un orden de experiencia constituido en base

---

<sup>807</sup> PP, 103.

<sup>808</sup> DS, 241.

<sup>809</sup> STP, 24.

a un determinado proceso histórico de exclusión. Por tanto, ese texto, por mucho que haga aparecer la reflexión sobre la genealogía nietzscheana, lo hace desde un marco teórico y dista de constituir una suerte de punto de anclaje que marcaría un desplazamiento de método. Por otro lado, como tratábamos de argumentar, el uso que hace del término en su discurso inaugural desdoblara más bien, junto al de crítica, las dos estrategias articuladas que vehiculan la metodología *arqueológica*: funcionan trazando límites e interrogando la condición de posibilidad de determinadas formaciones discursivas y no discursivas.

Entre 1966 y 1973, de hecho, el término de genealogía va a ser más bien poco utilizado, el término al que Foucault recurre para describir la atención a los procesos que son condición de determinada caracterización histórica va a ser más bien el de “dinastía”.<sup>810</sup> En el curso de *Teoría e instituciones penales*, encontramos la primera tentativa reflexiva de sistematizar un poco los distintos niveles de análisis en que se despliegan las investigaciones. Allí diferenciará entre el nivel de la historia de las ciencias que efectuaría un análisis descriptivo del saber; el nivel de la arqueología del saber que tendría en cuenta las relaciones saber-poder y el nivel de la dinástica del saber que se sitúa “en el plano donde caben la mayor ganancia; el mayor saber y el mayor poder”.<sup>811</sup> En una entrevista con Hasumi, realizada en septiembre de 1972, señalaba:

Je suis précisément en train d'essayer de les poser maintenant, c'est-à-dire que je change de niveau: après avoir analysé les types de discours, j'essaie de voir comment ces types de discours ont pu se former historiquement et sur quelles réalités historiques ils s'articulent. Ce que j'appelle l'“archéologie du savoir”, c'est précisément le repérage et la description des types de discours et ce que j'appelle la “dynastique du savoir”, c'est le rapport qui existe entre ces grands types de discours que l'on peut observer dans une culture et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation.<sup>812</sup>

En el curso de *La sociedad punitiva*, en enero de 1973, dinastía y genealogía se presentan como sinónimos:

Maintenant, il s'agit de retrouver quels sont les rapports de pouvoir qui ont rendu possible l'émergence historique de quelque chose comme la prison. Après une analyse de type archéologique, il s'agit de faire une analyse de type dynastique, généalogique, portant sur les filiations à partir des rapports de pouvoir.<sup>813</sup>

Y en una entrevista de ese mismo año señala que, tras una arqueología del saber, sus investigaciones han derivado en una “dinástica del saber”<sup>814</sup>. Un poco más tarde, en los cursos de 1973 sobre *La verdad y las formas jurídicas*, señala:

---

<sup>810</sup> “ À la dynastie hellénique, qui s'étend de Hölderlin à Heidegger, s'oppose la dynastie des modernes Aufklärer qui irait de Marx à Lévi-Strauss. La “monstruosité” de Nietzsche est peut-être d'appartenir aux deux. Être grec ou Aufklärer, du côté de la tragédie ou de l'encyclopédie, du côté du poème ou de la langue bien faite, du côté du matin de l'être ou du midi de la représentation, c'est là le dilemme auquel la pensée moderne -celle qui nous domine encore, mais que nous sentons déjà vaciller sous nos pieds -n'a jamais pu échapper encore ” DE1. 40, 575.

<sup>811</sup> TIP, nota al pie, 274.

<sup>812</sup> DE1.119, 1274.

<sup>813</sup> SP, 86.

<sup>814</sup> DE1. 119, 1274.

Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structure, nous ne sommes absolument pas “structuralistes”. Si on me demandait ce que je fais et ce que d'autres font mieux que moi, je dirais que nous ne faisons pas une recherche de structure. Je ferais un jeu de mots et dirais que nous faisons des recherches de dynastie.<sup>815</sup>

En el marco de esa misma conferencia y, al hilo de una pregunta sobre el estructuralismo, Foucault insistirá en distinguir los análisis de Dumézil de quien, como habíamos visto, Foucault había tomado el método comparativo, de los análisis estructuralistas. Dumézil, dirá, sitúa el discurso en el seno de las prácticas sociales en lugar de proyectar las prácticas sociales en el espacio discursivo y los análisis de esas prácticas discursivas serán analizados en virtud de los efectos que producen en la sociedad. Foucault establece entonces una escansión metodológica entre el análisis estructuralista, que trabajaría con enunciados, y los análisis que trabajan con discursos, es decir, desde la perspectiva de un lenguaje tomado en su condición de materialidad, de acontecimiento, y en su dimensión estratégica. Y establece en ese sentido una filiación con los análisis de Glotz, Gernet, Dumézil y Vernant<sup>816</sup>.

La estabilización del término de genealogía se efectuará en el curso de *El poder psiquiátrico* en el marco de una reflexión en torno a la “historia de la verdad” y los modos de elaborarla. En ese marco, dirá, podría darse el nombre de “genealogía del conocimiento” al “reverso histórico indispensable de la arqueología del saber”<sup>817</sup>. En el curso de *Defender la sociedad*, Foucault señalará que la genealogía no es ni un empirismo ni un positivismo, en tanto que no opone “a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos” como tampoco opone “el rigor de los conocimientos bien establecidos” a lo especulativo. Y, sin embargo, sí trabaja con hechos y con material histórico:

El elemento que distingue lo que podríamos llamar la historia de las ciencias de la genealogía de los saberes es que la primera se sitúa esencialmente en un eje que, en términos generales, es el eje conocimiento/verdad, o, en todo caso, el que va desde la estructura del conocimiento hasta la exigencia de la verdad. En oposición a la historia de las ciencias, la genealogía de los saberes se sitúa en otro eje, el eje discurso/poder, o, si lo prefieren, el eje práctica discursiva/enfrentamiento del poder.<sup>818</sup>

La genealogía operaría metodológicamente a partir de dos rasgos esenciales: en primer lugar, desde un *principio de multiplicidad*, es decir, se trata de dar cuenta de cómo un cierto objeto, fenómeno o experiencia pueden constituirse a partir de una multiplicidad de prácticas o relaciones de saber/poder; en segundo lugar, un *principio de exterioridad*, es decir, dar cuenta de cómo justamente la emergencia de ese fenómeno se hace visible al mostrar cómo acontece a partir de algo que no es él mismo.

La estrategia general que anima el trabajo genealógico, como también sucedía con la aproximación arqueológica es, sin embargo, profundamente teórica. Para Foucault lo histórico será siempre antagónico de lo esencial, lo universal, lo natural, todo aquello que se postule como un orden trascendental:

---

<sup>815</sup> DE1.139, 1422.

<sup>816</sup> DE1.139, 1504.

<sup>817</sup> PP, 274.

<sup>818</sup> DS, 167.

Tout au long de ma recherche, je m'efforce, à l'inverse, d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je suis sûr d'y parvenir. Ma façon de procéder en ce moment est de type régressif, dirais-je; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour définir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal. Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal.<sup>819</sup>

Por tanto, no se puede establecer una escansión en el trabajo foucaultiano en términos del paso de una *arqueología del saber* a una *genealogía del poder*. Arqueología y genealogía son dos métodos distintos, dos formas de aproximación distinta a las relaciones históricas que pueden aplicarse al campo del saber tanto como al campo del poder. De hecho, como veíamos, uno de los ejes que va a acompañar el trabajo foucaultiano durante los años setenta es la elaboración de una genealogía del conocimiento que permitiese dar respuesta a los procesos que dieron lugar a las mutaciones detectadas por el trabajo arqueológico en *Las palabras y las cosas*. Por otro lado, los estudios teóricos respecto al poder desplegarán por sí mismos, todo un conjunto de preceptos metodológicos que no tienen que ver con el modo de funcionamiento de la genealogía, sino con el objeto histórico de investigación.

El principio general a la vez teórico y metodológico que marca esos análisis sobre el poder es el descentramiento del poder respecto a aquello que emana verticalmente del “rey”, pero también, más generalmente, de cualquier atributo generalizado y extendido de categorías de análisis que remiten a una “función sujeto” sea un sujeto individual – el rey- sea un sujeto colectivo - la clase-. Desplazar esas categorías es el punto de partida de una mecánica de análisis en términos de prácticas situadas y concretas. Esa estrategia teórica general determina todo un conjunto de precauciones metodológicas anexas. En primer lugar, desplazamiento respecto a la generalidad de los mecanismos de poder, de las preguntas por su fundamento o su legitimidad, para analizarlo en sus prácticas concretas y situadas. En segundo lugar, desplazamiento respecto a la intencionalidad, respecto al porqué de la dominación, al interés en la misma, sino en el nivel efectivo de los modos y formas de su ejercicio, en su multiplicidad. Ese descentramiento respecto a las categorías propias del “sujeto”, se aplicarán también a los discursos. Se tratará de tomar, como hemos visto, el discurso en su carácter de ejercicio, de práctica, a partir de su existencia y por el hecho mismo de su existencia, “el discurso no es más que un acontecimiento como los otros”<sup>820</sup> de modo que no puede decirse tampoco que el poder sea el origen o la causa del discurso, es necesario analizar las relaciones entre prácticas de poder y prácticas discursivas. Por tanto, ni exégesis, ni fenomenología:

Dans une description phénoménologique, on essaie de déduire du discours quelque chose qui concerne le sujet parlant; on essaie de retrouver, à partir du discours, quelles sont les intentionnalités du sujet parlant d'une pensée en train de se faire. Le type d'analyse que je pratique ne traite pas du problème du sujet parlant, mais examine les différentes manières dont le discours joue un rôle à l'intérieur d'un système stratégique où du pouvoir est impliqué, et pour lequel du pouvoir

---

<sup>819</sup> DE1.109, 1241.

<sup>820</sup> DE2.221, 467.

fonctionne. Le pouvoir n'est donc pas au-dehors du discours. Le pouvoir n'est ni source ni origine du discours. Le pouvoir est quelque chose qui opère à travers le discours, puisque le discours est lui-même un élément dans un dispositif stratégique de relations de pouvoir.<sup>821</sup>

En tercer lugar, se trata de evitar considerar el poder como un “fenómeno de dominación macizo y homogéneo”.<sup>822</sup> Evitar analizarlo en términos de posesión comporta poder atender a sus modos de circulación y funcionamiento, como algo que “transita” posicionalmente entre los individuos, que los constituye a la vez que circula entre ellos. “El individuo – dirá Foucault- es un efecto del poder y es, al mismo tiempo, en la misma medida que es un efecto, el relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido”.<sup>823</sup> En cuarto lugar, invertir un análisis del poder arriba-abajo, por un análisis abajo-arriba. Partir de las prácticas, de los mecanismos de poder que se despliegan en lo social y tienen, como hemos visto, su propia historia de ejercicio y extensión y analizar, por el contrario el momento en que fueron “investidos, colonizados, utilizados, transformados, desplazados, extendidos, etc. por mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación globales”<sup>824</sup>. Por último, desplazamiento respecto a los análisis en clave de “ideología”, sobre todo, de la concepción del saber como una “dimensión ideológica”. El saber está atravesado por prácticas específicas de producción, registro, verificación, acumulación y reproducción que lo hacen posible y fijan sus condiciones de posibilidad y sus límites. Por otro lado, como habíamos señalado, poder y saber funcionan de modo entrelazado, no puede hacerse derivar uno de otro.

Por tanto, nos encontramos de nuevo con la misma estrategia general que animaban los análisis arqueológicos, a saber, el desplazamiento del sujeto constituyente, analizados ahora en el marco de análisis de una multiplicidad de relaciones. Ahora bien, señalará Foucault, eso no significa tanto relativizar ese sujeto constituyente considerándolo como un sujeto histórico, como aspirar a un análisis que permita dar cuenta de las condiciones de emergencia y estabilización de ese sujeto:

Ces problèmes de constitution, je voulais voir comment on pouvait les résoudre à l'intérieur d'une trame historique au lieu de les renvoyer à un sujet constituant. Mais cette trame historique ne devrait pas être la simple relativisation du sujet phénoménologique. Je ne crois pas que le problème se résolve en historicisant le sujet auquel se réfèrent les phénoménologues et en se donnant, par conséquent, une conscience qui se transforme à travers l'histoire. Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire.<sup>825</sup>

A partir de toda esa axiomática que determina el punto de partida, Foucault confrontará la dificultad de encontrar nuevos términos y conceptos que puedan hacer funcionar los análisis

---

<sup>821</sup> DE2.221, 465.

<sup>822</sup> DS, 38.

<sup>823</sup> DS, 38.

<sup>824</sup> DS, 39.

<sup>825</sup> DE2.192, 147.



que desocupen esa “función sujeto” atribuida al poder. A partir de ese desplazamiento aparecerá toda esa terminología belicista de las *tácticas* y las *estrategias*:

Plus je vais, plus il me semble que la formation des discours et la généalogie du savoir ont à être analysées à partir non des types de conscience, des modalités de perception ou des formes d'idéologies, mais des tactiques et stratégies de pouvoir. Tactiques et stratégies qui se déploient à travers des implantations, des distributions, des découpages, des contrôles de territoires, des organisations de domaines qui pourraient bien constituer une sorte de géopolitique, par où mes préoccupations rejoindraient vos méthodes.<sup>826</sup>

Y, junto a ellas, también se efectuará la reformulación retrospectiva del concepto de *episteme* que había servido, en *Las palabras y las cosas* para analizar las relaciones de saber desplazando también a los sujetos de conocimiento. Esa noción de *episteme* será ahora reformulada por un concepto mucho más versátil teórica y metodológicamente: el de *dispositivo*. Un *dispositivo*<sup>827</sup> – dirá Foucault al hilo de una entrevista– es, en primer lugar, la red que aprehende todo un conjunto de elementos heterogéneos: discursos, reglamentos, arquitecturas, leyes, etc.; en segundo lugar, el vínculo que articula esos elementos y, por último, la respuesta estratégica que brinda a un determinado problema histórico. Una vez constituido, el dispositivo se estabiliza y funciona a partir de un doble proceso: por un lado, un proceso de *sobredeterminación funcional* que instaura un mecanismo de ajuste permanente de los elementos heterogéneos que el dispositivo<sup>828</sup> anexiona, en un perpetuo *relleno estratégico*, en función de sus efectos. La naturaleza estratégica del dispositivo implica, para Foucault, que “se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc...” Ahora bien el dispositivo hibrida relaciones de saber y de poder. Por tanto, la noción de dispositivo permite incluir la noción de *episteme* redefiniéndose ahora como “le dispositif stratégique qui permet de trier parmi tous les énoncés possibles ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur, je ne dis pas d'une théorie scientifique, mais d'un champ de scientificité, et dont on pourra dire : celui-ci est vrai ou faux. C'est le dispositif qui permet de séparer, non pas le vrai du faux, mais l'inqualifiable scientifiquement du qualifiable.”<sup>829</sup> Así pues, en relación a la noción de *episteme* elaborada en el marco de *Las palabras y las cosas*, Foucault señalará ahora que ésta sería un caso particular de dispositivo, a saber, un dispositivo exclusivamente discursivo:

[...] l'épistémè, je la définirais, en faisant retour, comme le dispositif stratégique qui permet de trier parmi tous les énoncés possibles ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur, je ne dis pas d'une théorie scientifique, mais d'un champ de scientificité, et dont on pourra dire: celui-ci est vrai ou faux. C'est le dispositif qui permet de séparer, non pas le vrai du faux, mais l'inqualifiable scientifiquement du qualifiable.<sup>830</sup>

Como hemos visto, la caracterización metodológica dista de ser homogénea, toma distintos acentos en función de cada momento de aplicación.

---

<sup>826</sup> DE2.169, 39.

<sup>827</sup> DE2.206, 299.

<sup>828</sup> Agamben analizará extensamente la noción de dispositivo en: Giorgio Agamben *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. (Barcelona: Anagrama, 2015).

<sup>829</sup> DE2.206, 300.

<sup>830</sup> DE2.206, 301.

## DESPLAZAMIENTOS II [1975-1977]

*Historia de la sexualidad* cerrará, de algún modo, todo el conjunto híbrido de investigaciones desarrolladas entre 1972 y 1976. Si bien es cierto que el libro retomaba un viejo proyecto de estudiar la sexualidad, su carácter breve, un tanto deslavazado y programático no deja de sorprender. El texto constituye una excepción en comparación con la meticulosidad y despliegue histórico que caracterizan los libros publicados por Foucault. El hecho que a ese libro le acompañasen casi diez años de silencio editorial lo convirtió aún más en un elemento de elucubración. Respecto a ese misterioso silencio editorial Daniel Defert<sup>831</sup> señalaba que, en realidad, no hay misterio alguno. Un tanto molesto por las presiones editoriales Foucault decidió precipitar la publicación de *Historia de la sexualidad* en vistas a poder trabajar, a partir de ahí, con la calma necesaria. Foucault diría en una entrevista que había querido más bien compartir ese programa, ese marco abierto de hipótesis, aproximaciones y marcos de análisis posible. Se trataba, pues, de compartir un libro-programa:

D'où l'idée de ce livre programme, sorte de fromage de gruyère, avec des trous, pour qu'on puisse s'y loger. Je n'ai pas voulu dire: "Voilà ce que je pense", car je ne suis pas encore très sûr de ce que j'avance. Mais j'ai voulu voir si ça pouvait être dit, et jusqu'où ça pouvait être dit, et, bien sûr, ça risque d'être très décevant pour vous. Ce qu'il y a d'incertain dans ce que j'ai écrit est certainement incertain. Il n'y a pas de ruse, pas de rhétorique. Et je ne suis pas sûr non plus de ce que j'écrirai dans les volumes suivants. C'est pourquoi je souhaitais entendre l'effet produit par ce discours hypothétique, en survol. Il me semble que c'est la première fois que je rencontre des gens qui veulent bien jouer à ce jeu que je leur propose dans mon livre.<sup>832</sup>

De hecho anunciaría en él una serie de estudios históricos que no llegaría a realizar: *La carne y el cuerpo*, *La cruzada de los niños*, *La mujer, la madre y la histórica*, *Los perversos* y *Poblaciones y razas*. El año sabático que Foucault se toma en 1977, tras la publicación del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, constituye, como veremos, una suerte de año-bisagra. A partir de 1977 se producirán todo un conjunto de desplazamientos tanto en el orden de problemas que va a abordar en los cursos siguientes, como en el seno del utillaje teórico que utiliza. Y si bien a lo largo de los textos y entrevistas que Foucault realiza durante el año posterior a la publicación del libro, Foucault da muestras de haber iniciado un trabajo de investigación en torno a la pastoral cristiana y la confesión en vistas a seguir el programa anunciado en *Historia de la sexualidad*, esa continuación se verá finalmente interrumpida. En 1979 Foucault notificará un definitivo cambio de proyecto.<sup>833</sup>

Si bien las modificaciones del mismo no se producirán explícitamente hasta 1980, veremos cómo desde 1976 empieza a gestarse una cierta incomodidad con ciertos conceptos. Ese año, en el marco del curso de *Defender la sociedad*, por segunda vez, una categoría que había sido usada como operador teórico para pensar y analizar determinados problemas se muestra como una categoría circunscrita históricamente y, por tanto, no susceptible de generalización. Como ya había sucedido con la categoría de *exclusión* de Lévi-Strauss, la

---

<sup>831</sup> Daniel Defert, "Chronologie", DE1, 68.

<sup>832</sup> DE2.206, 298.

<sup>833</sup> « Interview with Frank Mort and Roy Peters ». Frank Mort, Roy Peters y Michel. Esta entrevista fue publicada en *New Formations*, 2005 como « Foucault Recalled : Interview with Michel Foucault » Disponible en ligne : [www.lwbooks.co.uk/journals/newformations/archive/newformations55.html](http://www.lwbooks.co.uk/journals/newformations/archive/newformations55.html)

noción de guerra de la que se había valido durante la primera mitad de los años setenta va a ser examinada a la luz de una interrogación histórica. Como vemos Foucault se aplica a sí mismo esa crítica que no había dejado de hacerle al marxismo y al psicoanálisis en relación al modo de pensar y categorizar la noción de poder, a saber, que utilizaban los rasgos de un particular modo de ser histórico del mismo, el modelo soberano, para caracterizar el poder en general cuando, de hecho, las relaciones de poder no han dejado de configurar a lo largo de la historia, modos de ser distintos. Pues bien, del mismo modo que la categoría de exclusión había sido tomada como un operador teórico y luego dejada a un lado, la categoría de guerra, de lucha, de dominación, que Foucault había tomado de Nietzsche, va a revelarse asimismo como parte de un movimiento histórico situado y, por tanto, incapaz de aprehender y hacer inteligibles aquellos fenómenos que no pasan por la lucha y la dominación del otro sino, por el contrario, por el incremento de su vida y de su potencia. En el curso de 1976 el marco de la guerra como grilla de análisis abandonaba su lugar teórico para ser sometido a un análisis histórico y mostrar el momento de inscripción histórica de esa categoría en el seno de la política.

La razón de ese desplazamiento tiene que ver con la progresiva importancia que va tomando en los análisis la reflexión en torno al cómo y porqué las sociedades modernas despliegan respecto a sí mismas todo un conjunto de mecanismos destinados a intervenir sobre determinados sujetos bajo el argumento de que éstos son “peligrosos” para la sociedad y ésta debe “defenderse” de los mismos. La cuestión del “individuo peligroso” había aparecido ya en el curso de 1972, *La sociedad punitiva*, donde Foucault se preguntaba por los procesos que habían configurado, en el seno de lo social, la percepción de que había individuos que era necesario vigilar y controlar. La hipótesis que acompañaba allí era que esa mirada se había organizado en torno a todo un conjunto de iniciativas de control social surgidas en Inglaterra y Francia. En el curso de 1976, sin embargo, esa clasificación se analiza a través de un proceso mucho más complejo: se trata de mostrar cómo a través de la formación y transformación de la guerra de razas se pasaba de un “enemigo político” inteligible bajo un modelo bélico, a un “individuo peligroso” inteligible bajo un modelo biológico. Tan solo de ese desplazamiento puede leerse el modo en que la psiquiatría del siglo XIX va a funcionar en el seno de la higiene pública y la progresiva hibridación que, en torno a la figura del criminal y el delincuente, se produce entre las ciencias humanas y las ciencias jurídicas. Esa lógica biológica puesta a funcionar como racionalidad política implicaba, pues, la necesidad de reformular la premisa con la que Foucault iniciaba *La sociedad punitiva*, tomar la grilla de la guerra como operador de análisis de las relaciones sociales. Para poder pensar la racionalidad que organiza la lógica biopolítica, el esquema de la guerra suponía un límite conceptual, de ahí su reformulación. No es que Foucault abandone la perspectiva general de la lucha, sino el análisis de la misma en términos de una lucha concebida como una suerte de “guerra civil” que atraviesa lo social. Como veremos, la noción de lucha se resituará en el marco de un análisis *estratégico* mucho más complejo.

### **La hipótesis biopolítica**

En el curso de *Defender la sociedad*, Foucault retoma reflexivamente los distintos modos teóricos en que, hasta ahora, habría sido pensada la cuestión del poder. El esquema

hegemónico y más extendido, sería pensarlo a partir del modelo *soberano y jurídico*<sup>834</sup>. Bajo esa perspectiva, el poder se concebiría como un derecho originario, un derecho que atraviesa el cuerpo social y que todo el mundo posee. En base a ese derecho originario la fórmula del *contrato social* acordaría la cesión de ese poder como acto constitutivo de la soberanía. En base a ese modelo – señala Foucault– se habrían denunciado que, el riesgo inherente a ese *contrato* sea desbordado por parte del poder, que éste se extralimite en sus funciones deviniendo un poder *opresor*. Por tanto el problema político va a situarse desde ésta perspectiva en términos de la *legitimidad* o ilegitimidad de ese ejercicio de poder.

Más allá de ese esquema jurídico del poder, el otro gran marco para pensarlo habría sido la *teoría del poder como dominación* donde el poder sería concebido como una relación de fuerza constante. Bajo esa perspectiva de análisis encontraríamos una doble formulación del modo en que cabe caracterizar ese poder como fuerza. La primera sería la que Foucault denomina como *hipótesis de Reich*. Una hipótesis que, de Hegel a Freud, habría afirmado que el poder es básicamente represión: el poder reprime “la naturaleza, los instintos, una clase, individuos”. La segunda perspectiva, que Foucault denomina como *hipótesis de Nietzsche*, afirmaría que el poder es guerra, combate, enfrentamiento. Bajo esta perspectiva, las relaciones de poder actuales serían la estabilización de un conflicto bélico que puede ser señalado históricamente. La política, los sistemas políticos, serían el efecto de esa guerra por el poder, aun en tiempos de paz. La batalla sería, pues, aquello que pondría fin al juego político. Invirtiendo el aforismo de Clausewitz, bajo esta perspectiva, la política podría ser definida como “la guerra, es la guerra proseguida por otros medios”. Y Foucault dirá que esa es la perspectiva que había puesto en juego durante los últimos años:

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión y guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse.<sup>835</sup>

El curso de 1976 supondrá, pues, una suerte de espacio de autoanálisis respecto al modelo bélico utilizado desde 1972:

Querría tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *táctica, estrategia, relación de fuerza*? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los

---

<sup>834</sup> Seguimos aquí el desarrollo efectuado por Foucault en la “clase del 7 de Enero de 1976”.

<sup>835</sup> DS, 30.

otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento?<sup>836</sup>

Como veremos, al elaborar esa indagación histórica Foucault mostrará cómo, de hecho, el horizonte de la muerte del enemigo que atraviesa la noción de poder concebida como guerra hace imposible pensar un poder que, por el contrario, se ocupa de “hacer vivir”, de actuar, no sobre un enemigo, sino sobre la propia población. Un funcionamiento que, a diferencia del modelo bélico establece una relación “no guerrera”:

Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política, sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población.<sup>837</sup>

En 1976 Foucault postulará que frente al poder-guerra soberano que *hace morir y deja vivir*, en el siglo XVIII aparece un nuevo tipo de poder, un poder que opera sobre la vida, que *hace vivir y deja morir*. Es la emergencia de ese poder la que hace inteligible no solo la importancia de la sexualidad en el marco de saber moderno, sino también el modo en que los mecanismos médicos operarán como mecanismos protectores de la sociedad. Por tanto, la normalización funciona, en el seno de las sociedades biopolíticas dentro del marco del peligro y el riesgo. Bajo esta lógica, cualquier sujeto que amenace el equilibrio o status quo social podrá, potencialmente, ser etiquetado de “peligroso” y podrá actuarse sobre él a partir de ese dispositivo médico-jurídico. Por otro lado, esa transformación tendría como efecto que la relación entre la vida y los elementos patógenos, al ser traducida en términos políticos, arriesgue a configurar un racismo de Estado. La articulación entre guerra y biopolítica operará en la modernidad, a través del racismo, bajo el prisma del miedo a la degeneración de la propia raza y su reverso: el fortalecimiento de la propia raza a través de la aniquilación de “la otra”. Así pues, a diferencia de una perspectiva bélica cuyo único objetivo sería eliminar políticamente al otro para preservar el propio poder, el racismo permite concebir al enemigo en términos biológicos, haciendo de la “eliminación del peligro biológico” un proceso tras el cual se saldrá “fortalecido”:

Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: —cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar. La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.<sup>838</sup>

La biopolítica es caracterizada, pues, como el proceso de articulación entre una racionalidad política y una racionalidad médica que tendrá como consecuencia que la población se constituya como un objeto de gobierno. El objetivo político será defender y proteger a la sociedad de los peligros que la amenazan, incluidos todo el conjunto de “individuos

---

<sup>836</sup> DS, 31.

<sup>837</sup> DS, 231.

<sup>838</sup> DS, 232.

peligrosos” que es necesario detectar para “proteger a la población”. El arraigo entre los mecanismos disciplinarios y esa racionalidad biopolítica se sustentaría en esa articulación.

Al situar los análisis en el marco de una investigación histórica, Foucault da cuenta, como vemos, de hasta qué punto los atributos con que generalmente se caracteriza el poder (como aquello que reprime, prohíbe o excluye) no son más que la extrapolación y la extensión de lo que habrían sido algunos de sus modos de ser histórico. Por tanto, desde el momento en que el concepto de poder se historiza y sus rasgos y características se sitúan, Foucault podrá señalar cómo todos aquellos análisis que se apoyen en la identificación entre poder y represión no hacen otra cosa que “constituir, a partir de modelos históricos a la vez superados y diferentes, una especie de daguerrotipo del poder, que se establece en realidad a partir de lo que se cree posible observar de él en una sociedad esclavista, una sociedad de castas, una sociedad feudal, una sociedad como la monarquía administrativa”.<sup>839</sup> Tal será la crítica de Foucault al psicoanálisis y al marxismo en relación al modo en que hace funcionar esas categorías<sup>840</sup>, pero también, como vemos, es una objeción que se realiza a sí mismo, de ahí la reconsideración del concepto de guerra que Foucault efectúa en el curso. Por tanto, más que caracterizar las relaciones de poder con el dinamismo de la guerra, será el dinamismo de las relaciones de poder el que adopte distintas estrategias, de las cuales, la guerra será, tan solo una de las formas y modos posibles:

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada -en parte y nunca totalmente- ya sea en forma de "guerra", ya en forma de "política"; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.<sup>841</sup>

No se trataría tanto de invertir las relaciones entre guerra y política como de situarlas como dos estrategias distintas dentro de las múltiples posibles.

Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada<sup>842</sup>.

### **Hacia una perspectiva no jurídica del poder**

Si bien Foucault repitió una y otra vez que su objetivo no era, en ningún caso, elaborar una *Teoría del poder*, sí trató de afinar permanentemente su concepto de modo que pudiera ser una grilla de análisis operativa para captar una multiplicidad de fenómenos dispersos. Si bien esas caracterizaciones se despliegan en multitud de espacios, quizás la presentación más completa

---

<sup>839</sup> LA, 58.

<sup>840</sup> La discusión con uno y otro constituyen, de hecho, un *continuum* en el trabajo foucaultiano. Una discusión que, sin embargo, no puede aprehenderse a partir de la simplificación de un pro o un contra. Foucault tratará de analizar más bien cómo, a partir de un análisis histórico situado, hay conceptos o presupuestos en ambas teorías que pueden ser problematizados.

<sup>841</sup> HSI, 113.

<sup>842</sup> HSI, 98.

y sistemática es la que realiza en *Historia de la sexualidad*<sup>843</sup>. Así pues, seguiremos la arquitectura general de esa exposición complementándola con otras referencias laterales. Foucault despliega todo un conjunto de características que se esgrimen negativamente desplazando los rasgos con que habitualmente es conceptualizado el poder.

*El esquema de localización.* La caracterización más generalizada del poder es la identificación con el vértice de una relación vertical que situaría el poder en el soberano o en el Estado. Sin embargo, si queremos analizar las características que adopta la organización de ciertas relaciones sociales es necesario desocupar esa perspectiva localizada para adoptar una mirada más transversal:

[...] des pouvoirs répartis dans des familles (autorité paternelle), des communautés religieuses, des groupes professionnels, etc. Et c'est parce qu'il y avait ces micro-instances de pouvoir dans la société, que quelque chose comme ce nouvel appareil d'État a pu effectivement fonctionner.<sup>844</sup>

Por tanto, se trata de salir del esquema de análisis de la *institución*<sup>845</sup> y lo que ésta produce y ordena para aprehender el nivel de las *tecnología de poder* transversales a distintos espacios y relaciones. La perspectiva del análisis disciplinario mostrará cómo no puede pensarse el sistema penal y carcelario como algo al margen del sistema educativo, el sistema médico y psiquiátrico, como tampoco al margen del sistema de producción y la constitución de ciertos saberes, prácticas y dinámicas vinculados a éste. Es necesario, pues, señala Foucault, diferenciar la noción de poder de las estructuras políticas. Si bien éstas ponen en funcionamiento todo un conjunto de estrategias de poder desde sus instituciones y aparatos, los canales, los espacios donde esas prácticas de poder se ejercen no pueden resumirse a ellas. Por tanto:

Ce qui fait que, pratiquement, ni le contrôle ni la destruction de l'appareil d'État ne peuvent suffire à transformer ou à faire disparaître un certain type de pouvoir, celui dans lequel il a fonctionné.<sup>846</sup>

El poder no tendría, pues, un solo foco o punto central que se ejercería de modo descendiente, sino que “son los cimientos móviles de las *relaciones de fuerzas* los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder – pero siempre locales e inestables –”<sup>847</sup>, por tanto no puede establecerse una relación vertical entre dominantes y dominados.

*El esquema funcionalista.* Como hemos visto, ya en *Historia de la locura*, Foucault se había servido de Lévi- Strauss para evitar la perspectiva funcionalista durkhemniana. Se trataba entonces de no analizar la enfermedad bajo los términos de una “desviación” respecto a un funcionamiento “normal” sino pensar justamente la constitución de esa “normalidad” como efecto de la exclusión de un conjunto de experiencias. En los análisis sobre el poder, Foucault mantendrá la precaución de no atribuir a los mecanismos de exclusión/inclusión una lógica funcionalista. Como hemos visto, tal era la perspectiva que le habían aportado Deleuze y Guattari, mostrar que “es para funcionar que una máquina social no debe funcionar

---

<sup>843</sup> HSI, 97-102.

<sup>844</sup> SP, 233.

<sup>845</sup> STP, 144.

<sup>846</sup> SP, 233.

<sup>847</sup> HSI, 98.

bien”.<sup>848849</sup> El análisis de la prisión constituye un buen ejemplo de ello. Desde un punto de vista funcional, la institución carcelaria se muestra muy pronto como un fracaso. Si de algo deben darse razones no es de su intervención ante el “desvío” de ciertas conductas sociales (castigar, reinsertar, rehabilitar) sino de su permanencia pese al sistemático fracaso de las mismas. En la hipótesis sostenida en *Vigilar y Castigar*, el mantenimiento de la prisión solo puede aprehenderse bajo un principio de mantenimiento estratégico de las prácticas disciplinarias. Esa mirada es la que va a permitir postular que “la historia real de la prisión no está, sin duda, gobernada por los éxitos y los fracasos de su funcionalidad, sino que se inscribe, de hecho, en estrategias y tácticas que se apoyan incluso en sus propios déficits funcionales”.<sup>850</sup> Se trata de analizar esas relaciones no en términos de develar la función que cumplen en el interior de una dinámica social dada, sino aprehenderlas desde el punto de vista exterior de las tácticas y las estratégicas.

*El esquema económico.* Por último, es necesario deshacerse de todo esquema que anude de modo intrínseco el poder a la economía. Como hemos visto, se trata de analizar y pensar las relaciones de poder como una dimensión a la vez autónoma en términos analíticos (en tanto pueden describirse características diferenciales) pero no aislada en términos ontológicos (en tanto que siempre se da en el seno de las relaciones sociales y no existe fuera de ellas). El poder no es simplemente la condición de una dominación de clase que se ejercería a partir del aparato jurídico y policial. El análisis del poder disciplinario da cuenta de hasta qué punto el sistema productivo capitalista se constituyó a través de todos esos mecanismos de vigilancia y control. La transformación económica que da lugar al capitalismo va acompañada de toda una tecnología destinada a extraer de la fuerza de trabajo, su fuerza efectiva. Los mecanismos de vigilancia y supervisión, la distribución de los cuerpos en los espacios, la fragmentación de los tiempos y las tareas, la clasificación y ordenación de los sujetos. Todas esas prácticas que van a ser fundamentales para la extracción efectiva de la fuerza de trabajo, tienen su historia autónoma, su propia genealogía. Las veíamos desplazarse y transformarse de los espacios monásticos de organización disciplinaria de la vida a las escuelas, los ejércitos y los talleres en los siglos XVII y XVIII, y de ahí extenderse a los hospitales, las fábricas y las prisiones en los siglos XVIII y XIX.

En segundo lugar, ante esa hipótesis economicista cabe señalar que los mecanismos para fijar a un sujeto a la relación de producción no están dados históricamente de una vez para siempre, no basta con ese gran momento histórico de desposesión generalizada y fijación de la propiedad privada de los medios de producción que daría origen a la clase obrera. Son necesarios una multitud de mecanismos y tecnologías que actúan de modo constante, sujetos a resistencias, a fluctuaciones. Es necesario ordenar los tiempos de vida, la distribución y el empleo de los tiempos de ocio y de trabajo. Es necesario organizar el paro pero también los sistemas de ahorro y crédito que permitan fijar a los sujetos a ese espacio de producción y evitar el nomadismo o promover, por el contrario, los flujos migratorios para favorecer la mano de obra en ciertos espacios y momentos. Es necesario organizar la fuerza física y psíquica de trabajo con sistemas de salud, intervenir en la higiene pública para evitar las epidemias y los contagios masivos y un largo etcétera.

---

<sup>848</sup> Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, 157.

<sup>849</sup> STP, 144.

<sup>850</sup> STP, 143.



En tercer lugar, dentro de ese esquema económico general encontraríamos la noción del poder concebida bajo el régimen de la *propiedad*, es decir, el poder como algo que puede poseerse o no poseerse, como algo que se tiene o no se tiene y que, por tanto, permite pensar el poder como algo de lo cual un sujeto o un colectivo pueden apropiarse. Sin embargo, más que esa escisión entre la posesión y la desposesión, Foucault propone pensar esa relación como una disposición. No es que no pueda señalarse que un sujeto o un conjunto de sujetos ocupan un espacio privilegiado desde el cual impongan a los demás todo un conjunto de prácticas, de acciones, se trata de resituar esa descripción como una posición relativa a todo el conjunto de luchas parciales y locales, atendiendo a la multiplicidad de resistencias constantes que se efectúan. Una posición privilegiada nunca supone el control permanente y absoluto, esa multiplicidad es inaprehensible e incontrolable en su totalidad. Puede caracterizarse como más o menos intenso o extenso, pero nunca como una apropiación que desposee al otro de todo margen de acción. Por tanto, desde esta perspectiva, el poder no puede pensarse bajo la lógica mercantil del contrato, el poder no es algo que poseyéndose, se ceda a otro en base a un pacto, a unas reglas que marcan las condiciones de esa cesión.

Así pues –dirá Foucault– aun teniendo en cuenta las diferencias “innumerables” y “gigantescas” el liberalismo y el marxismo tendrían en común esa suerte de concepción “económica” del poder. En el caso del liberalismo en tanto que se analiza bajo la forma del intercambio, del contrato. En el caso del marxismo, en la medida en que el poder consistiría, en esencia, en mantener las relaciones de producción y la dominación de clase.

[...] tenemos, en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual.<sup>851</sup>

Por un lado, es necesario cuestionar que el poder mantenga, respecto a la economía, una relación de *subordinación funcional*, esto es, que esté al servicio de su funcionamiento, que ésta sea su finalidad. Por el otro, es necesario cuestionar, el *isomorfismo formal*<sup>852</sup> característico de los análisis marxistas por el que el poder toma como modelo la mercancía y es, por tanto, algo que se adquiere, se toma por la fuerza, se enajena, etc. Frente a ese esquema de la propiedad y la mercancía, Foucault dirá que el poder no es algo que se posee o se adquiere, sino algo que se ejerce “a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias”<sup>853</sup>. El poder es algo que está en *acto*, que se efectúa a través de determinadas prácticas y técnicas y con una determinada estrategia.

*El esquema ideológico.* Si hay un concepto que ha mostrado su versatilidad dentro del marco de análisis marxista ha sido, junto al de alienación, el de ideología. En la *Ideología Alemana* Marx<sup>854</sup> argumentaba que a raíz de la división del trabajo la conciencia se había “emancipado del mundo” de modo que, en la lucha de clases, las clases dominadas adoptaban

---

<sup>851</sup> DS, 27.

<sup>852</sup> DS, 27.

<sup>853</sup> HSI, 98.

<sup>854</sup> “[...] La conciencia no puede nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.” Karl Marx, *La ideología alemana* (Barcelona: Grijalbo, 1970), 25.

las ideas de las clases dominantes. La metáfora que utiliza Marx en este texto es que la ideología funciona entonces como una cámara oscura, invirtiendo la realidad. Numerosos autores harán de la ideología un concepto central para analizar cómo el sistema capitalista despliega todo un conjunto de ideas, percepciones y modos de comprensión del mundo que no hacen sino reforzar su permanencia. La lectura althusseriana habría combatido, sin embargo, esa acepción y sus derivaciones al postular el “corte” que efectúa el Marx de *El Capital* respecto a sus textos iniciales. En el citado texto de “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”, el autor intentaba resituar esa noción de ideología en términos de dominación de clase.

En el curso de *La sociedad punitiva*<sup>855</sup>, Foucault señala el esquema ideológico como uno de los esquemas de los que hay que apartarse para pensar el poder. La crítica de Foucault será, sobre todo, que el esquema ideológico relegue el orden del conocimiento a un mero “efecto” ideológico, algo que impide pensar, cómo las prácticas discursivas pueden, por sí mismas, pensarse como un modo de ejercicio del poder, que produce determinados efectos particulares. Los vínculos entre saber y poder son, como Foucault no dejará de mostrar, numerosos y en múltiples niveles, están atados el uno al otro, no hay ejercicio de poder que no vehicule determinadas formas de saber y viceversa:

Pero en la base, en el punto de remate de las redes de poder, no creo que lo que se forme sean ideologías. Es mucho menos y, me parece, mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación. Es decir que el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos.<sup>856</sup>

En una entrevista con Fontana, en 1976, Foucault sistematizará tres objeciones al uso de esa noción<sup>857</sup>. En primer lugar, dirá, en tanto que vehicula una oposición entre ciencia e ideología que sostiene una oposición entre lo verdadero y lo falso. El trabajo de Foucault, como hemos visto, no ha dejado de problematizar la cuestión de la verdad y dar cuenta de sus condiciones de emergencia históricas, el modo en que funciona en el seno de determinados discursos, el modo en que se constituyen en base a determinados regímenes de verdad, distintos sujetos de conocimiento y distintos campos de objetos posibles. En segundo lugar, esa noción de ideología se sostiene sobre el fundamento de un particular sujeto cuya posición relativa en el sistema económico vehicularía esas ideas “dominantes”. Por último, la ideología se postula bajo la lógica del modelo base-superestructura, donde la escala inmaterial del pensamiento de deriva de la escala material de lo económico.

Hemos visto hasta aquí cómo la noción de poder foucaultiana se definiría negativamente desplazando ciertas acepciones habituales. Unos rasgos que, para el autor, arraigarían en los atributos históricos de su forma soberana. Una caracterización en términos positivos apuntaría, en primer lugar, a enfatizar el carácter *inmanente* y *productivo* de las relaciones de poder. Éstas “constituyen los efectos inmediatos de las particiones,

---

<sup>855</sup> SP, 236-237.

<sup>856</sup> DS, 41.

<sup>857</sup> DE1.192, 148.

desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones”<sup>858</sup>, por tanto, ni son exteriores a otras relaciones (económicas, sexuales, etc.) ni conforman una “superestructura”. Por otro lado, no tienen un carácter unitario, constante, continuo y permanente, sino que se producen de modo *reticular* a partir de determinadas prácticas y puntos de apoyo. El poder no es estático sino *dinámico*, las relaciones de poder no pueden estabilizarse nunca del todo justamente porque operan siempre en el marco de un juego tentativo. Por tanto, “en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata a su vez de fijarlas”<sup>859</sup>. No hay ninguna garantía absoluta de que esas prácticas y tecnologías funcionen en tanto que siempre pueden ser ignoradas, desplazadas, desocupadas, etc. Por último, las relaciones de poder no pueden ser concebidas como el efecto de la decisión de un sujeto, ni un conjunto de sujetos sean caracterizados como poder político (a través de los aparatos de Estado) o económico (como clase dominante). Las relaciones de poder son “a la vez *intencionales y no subjetivas*”<sup>860</sup>, conforman “dispositivos de conjunto”, son “estrategias anónimas”. Así pues, en síntesis:

[...] la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.<sup>861</sup>

Pese que la descripción general de las relaciones de poder trate de definir sus similitudes, sus prácticas y sus metodologías de modo transversal a distintas relaciones y espacios para dar cuenta de sus modos de ser históricos (así, la disciplina, la biopolítica, etc.) es necesario atender, sin embargo, a que el carácter relacional de esas prácticas y tecnologías comporta de manera inherente las relaciones de *resistencia*. Eso significa huir del imaginario de que lo que hay que hacer es escapar de las relaciones de poder, que éstas son algo a combatir en sí mismas. “Respecto del poder no existe, pues, un lugar de gran Rechazo – alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario–”<sup>862</sup> Eso no significa, para Foucault, que una suerte de transformación general sea imposible, bien al contrario “es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder”.<sup>863</sup> La resistencia, señalará en una entrevista en marzo de 1977, no es ninguna sustancia, es coextensiva a las relaciones de poder: “Aussi inventive, aussi mobile, aussi productive que lui. Que, comme lui, elle s'organise, se coagule et se cimente. Que, comme lui, elle vient d'en bas et se distribue stratégiquement”<sup>864</sup>. Las resistencias constituyen, pues, puntos

---

<sup>858</sup> HSI, 99.

<sup>859</sup> HSI, 98.

<sup>860</sup> HSI, 100.

<sup>861</sup> HSI, 97.

<sup>862</sup> HSI, 101.

<sup>863</sup> HSI, 102.

<sup>864</sup> DE2.200, 267.

“móviles y transitorios que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles”<sup>865</sup>.

Tanto la noción de poder como la noción de resistencia van a ser conceptos por los que Foucault va a ser una y otra vez interrogado y criticado. Una y otra vez responderá a esas críticas haciendo a un lado las acusaciones de que su descripción del poder es ontológica o bien no deja ningún espacio de acción. Si bien, como hemos visto, Foucault va afinando su caracterización y su análisis a medida que avanzan las investigaciones, quizás por las incomprendiones que genera, quizás porque finalmente se muestre como un concepto insuficiente, apostará finalmente por sustituirlo por la noción de gubernamentalidad. Eso no significa que el término de poder no volverá a ser utilizado, de hecho, lo seguirá utilizando en numerosas ocasiones, pero la redefinición a partir de la noción de gubernamentalidad se mostrará mucho más operativa para describir tanto lo que había intentado caracterizar a partir de los análisis de los años 70 sobre disciplina, como algunos de los fenómenos que los análisis sobre la biopolítica y la configuración de la subjetividad pondrán sobre la mesa. Por tanto, si bien Deleuze haría famosa la tesis de que los desplazamientos teóricos de Foucault en torno a la cuestión del poder se debían a una suerte de callejón sin salida de la relación poder-resistencia vemos cómo, sin impugnar por completo esa hipótesis, las razones de esas modificaciones constituyen más bien uno de tantos momentos en que son las investigaciones mismas las que obligan a Foucault a reformular sus utillajes teóricos y metodológicos.

### **La filosofía partisana**

En curso de 1976 Foucault efectúa, como veremos, una extensa genealogía de la emergencia del discurso de las relaciones de poder como relaciones bélicas trazando el momento y modo en que ese discurso se articula con una perspectiva biopolítica. Sin embargo, el curso despliega una tensión conceptual de mucho mayor alcance que se situaría, como habíamos visto en relación a la cuestión de la verdad, en la misma tentativa de mostrar cómo a lo largo de la historia de occidente, la perspectiva del Mismo- Uno-Ser no habría dejado de “colonizar” esa otra perspectiva Otro-Múltiple-Devenir. Del mismo modo que Foucault establecía una relación de lucha entre la serie histórica de la verdad-prueba-acontecimiento y la serie de la verdad-hecho-demostración en el análisis de la voluntad de verdad occidental; en el curso de 1976, desplegará la misma tensión entre un análisis histórico en clave filosófico-jurídica de la ley como espacio de lo universal y un análisis histórico-político en base a las luchas y la guerra permanente.

En la genealogía de esa doble serie Foucault mencionará, como de pasada, una suerte de filiación de ese discurso histórico-político con el discurso que, en la época griega, detentaron los sofistas. Por tanto, podemos ver cómo esos análisis suponen una reelaboración de los realizados en su primer año del *Collège de France*. Allí había tratado de mostrar cómo ese discurso filosófico-jurídico se había configurado en el marco del orden del *nomos* de la ciudad a partir de la imposición de esa figura tercera de la ley, por un lado, y de la

---

<sup>865</sup> HSI, 102.

exclusión del discurso-acción partidista, bélico y partisano del sofista. Foucault había estudiado como uno de los rasgos fundamentales de la voluntad de saber occidental la concepción de “que el saber y la verdad no pueden no pertenecer al registro del orden y la paz, que nunca podemos encontrar el saber y la verdad del lado de la violencia, el desorden y la guerra”<sup>866</sup>. Así, desde Sócrates y Platón el *logos* como práctica de discurso dejaría de pertenecer, como en los sofistas, al ejercicio de un poder, a la materialidad de un discurso que, una vez enunciado, es irreversible, es un acontecimiento, no puede borrarse. A partir de Sócrates y Platón el *logos* pasaría al orden de la memoria y las paradojas sofísticas, efecto de ese lenguaje-acto, lenguaje-acción, se hicieron a un lado para desplazarse a la inmaterialidad – más aún con Aristóteles- de los principios lógicos de no-contradicción. Una configuración del saber, por tanto, que lo apartaría del ejercicio del poder y lo vincularía intrínsecamente a la beatitud y la calma del orden. Poco importa, al fin y al cabo, señala Foucault, que ese gesto haya sido efectivamente efecto directo de Platón, es necesario “desconfiar de la atribución general al pobre Platón de todo lo que se quiere proscribir”.<sup>867</sup> En todo caso, en Grecia se produce toda una configuración del saber donde se excluyen, al mismo tiempo, la dimensión bélica del discurso y su carácter material. En el marco de las conferencias sobre “La verdad y las formas jurídicas” Foucault se situaba, al hilo de la pregunta por esa posición estratégica, del lado de los sofistas:

Je pense que les sophistes sont très importants. Car nous avons là une pratique et une théorie du discours qui est essentiellement stratégique: nous bâtissons des discours et nous discutons non pas pour arriver à la vérité, mais pour vaincre. C'est un jeu: qui perdra, qui vaincra? C'est pour cela que la lutte entre Socrate et les sophistes me paraît très importante. Pour Socrate, cela ne vaut la peine de parler que si l'on veut dire la vérité. En deuxième lieu, si pour les sophistes, parler, discuter, c'est chercher à remporter la victoire à n'importe quel prix, voire au prix des ruses les plus grossières, c'est que pour eux la pratique du discours n'est pas dissociable de l'exercice du pouvoir. Parler, c'est exercer un pouvoir, parler, c'est risquer son pouvoir, parler, c'est risquer de réussir ou de tout perdre.<sup>868</sup>

Así pues, marginalización, desde Grecia, de ese discurso histórico-político “donde la verdad funciona de manera explícita como arma para una victoria exclusivamente partisana”.<sup>869</sup> Como había sucedido con el análisis de la verdad, Foucault reformulará la tesis desplegada en su primer curso en términos de una exclusión de ese discurso, sustituyéndola por la hipótesis de una “colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social [...] de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental”<sup>870</sup>. Se trata de un discurso, cuyo elogio Foucault no esconde que, como veremos, despliega en su caracterización el perspectivismo partisano y vital de Nietzsche. Discurso oscuro, crítico, mítico, mantenido a raya y descalificado permanentemente por ese otro discurso filosófico-jurídico del Ser, de lo Universal, de las esencias.

---

<sup>866</sup> DS, 162.

<sup>867</sup> DS, 162.

<sup>868</sup> DE1.139, 1500.

<sup>869</sup> DS, 62.

<sup>870</sup> DS, 63.

Foucault elabora, en el marco del curso de 1976 una extensa caracterización de los rasgos de ese discurso *histórico-político*: En primer lugar, señala, desde ese discurso la batalla no finaliza, la guerra es un principio activo permanente que atraviesa las relaciones sociales y, por lo tanto, coarta cualquier posición de imparcialidad, de neutralidad, impugna esa posición terciaria filosófico-jurídica y la señala como una posición que es necesario releer en el seno de la batalla. Por tanto, impugnación de esa perspectiva ternaria y piramidal del sujeto filosófico-jurídico neutro, universal y totalizante desde una perspectiva partisana, parcial, posicionada, en conflicto, en lucha, de un sujeto descentrado y que enuncia una verdad a partir de esa posición situada históricamente. Y será justamente esa posición la que conferirá el carácter de fuerza a esa verdad. En segundo lugar, es una posición que habla “desde abajo”, desde un “entrecruzamiento de cuerpos, pasiones y azares”: habla desde lo fisiobiológico (la fuerza, la energía, el vigor), desde la contingencia, el azar y el fracaso, desde las alianzas, desde una posición psico-moral (el coraje, el odio, el olvido...), desde una racionalidad estratégica y con el horizonte de la victoria. En tercer lugar, ese discurso se despliega, dirá Foucault, en el seno de una historia “que no tiene fines ni límites”. Ahora bien, no se trata de una suerte de afirmación de lo fugaz y lo relativo frente a lo absoluto y la verdad, sino de:

[...] reencontrar, bajo la estabilidad del derecho, el infinito de la historia, bajo la fórmula de la ley, los gritos de guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de las fuerzas. En un campo histórico que ni siquiera se puede calificar de relativo, porque no está en relación con ningún absoluto, en cierto modo se “irrelativiza” un infinito de la historia, el de la eterna disolución en unos mecanismos y acontecimientos que son los de la fuerza, el poder y la guerra.<sup>871</sup>

Es un discurso, por último, que se apoya a menudo en formas míticas: “la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que borrarán las antiguas derrotas”<sup>872</sup>. Se trata de un discurso que, frente al filosófico-jurídico, “une, en efecto, a un saber que es a veces el de los aristócratas a la deriva, las grandes pulsiones míticas y también el ardor de las revanchas populares”:

En esa mitología se cuenta que las grandes victorias de los gigantes se olvidaron y taparon poco a poco; que se produjo el crepúsculo de los dioses; que algunos héroes fueron heridos o muertos y ciertos reyes se durmieron en cavernas inaccesibles. Es también el tema de los derechos y los bienes de la primera raza, que fueron escarnecidos por invasores astutos; el tema de la guerra secreta que continúa; el tema del complot que hay que restablecer para reanimar esa guerra y expulsar a los invasores o los enemigos; el tema de la famosa batalla del día siguiente a la mañana que por fin va a invertir las fuerzas y hará de los vencidos seculares unos vencedores, pero unos vencedores que no conocerán ni ejercerán el perdón. Y de ese modo, durante toda la Edad Media, pero incluso más adelante, va a reactivarse sin cesar, ligada al tema de la guerra perpetua, la gran esperanza del día de la revancha, la espera del emperador de los últimos días, del nuevo jefe, el nuevo guía, la idea de la quinta monarquía, el tercer imperio o el tercer que será a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres. Es el retorno de Alejandro perdido en las Indias; el regreso, tan largamente esperado en Inglaterra, de Eduardo el Confesor. Es Carlomagno dormido en su tumba, que despertará para reanimar la guerra justa; son los dos

---

<sup>871</sup> DS, 60.

<sup>872</sup> DS, 61.

Federicos, Barbarroja y Federico II, que esperan, en su caverna, el despertar de su pueblo y su imperio; es el rey de Portugal, perdido en las arenas de África, que volverá en busca de una nueva batalla, una nueva guerra y una victoria que será, esta vez, definitiva.<sup>873</sup>

A través de esas caracterizaciones vemos hasta qué punto Foucault puede hacer de ese discurso una suerte de discurso “contra el Uno”, contra ese “Uno” filosófico-jurídico de la universalidad, la neutralidad, la imparcialidad, el pensamiento inscrito en una instancia tercera que se postula como no perteneciente al conflicto, a la lucha, a las partes. Y, como decíamos, Foucault concibe la serie filosófico-jurídica y la serie histórico-política como dos series que habrían mantenido una suerte de batalla permanente a lo largo de nuestra historia y donde el discurso de verdad y saber debe analizarse como la permanente victoria del discurso filosófico-jurídico. El discurso del Uno, del Ser, de lo Mismo concebido como espacios de Orden, de Beatitud, de Universalidad habrían conjurado una y otra vez los peligros de ese discurso perspectivo, pluralista, belicista y partisano tal como ha sido caracterizado.

Ante la emergencia de ese discurso “contra el Uno” articulado históricamente entre finales del siglo XVI y principio del siglo XVII se librarán, desde la filosofía, un sinfín de combates: Hobbes en el siglo XVII, Rosseau en el siglo XVIII y Hegel en el siglo XIX constituirían, cada uno a su manera, un modo de mantener a raya ese discurso histórico-político restituyendo la unidad y la calma del discurso jurídico de la ley y la universalidad:

El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII. Se trataba de bloquearlo, exactamente como en el siglo XIX el materialismo dialéctico también bloquearía el discurso del historicismo político. El historicismo político tropezó con dos obstáculos: en el siglo XVII, el del discurso filosófico jurídico que intentó descalificarlo; en el siglo XIX, el del materialismo dialéctico. La operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aun las más ex-tremas, del discurso filosófico jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político. Pues bien, yo querría hacer a la vez la historia y el elogio de ese discurso del historicismo político.<sup>874</sup>

En segundo lugar, es una grilla de análisis que funciona de modo inverso, donde el punto de partida es el presente. La polaridad de la relación entre nación/Estado es también la polaridad de la relación entre lo virtual y lo actual, lo funcional y lo universal:

[...] se advierte con claridad que el presente va a ser el momento más pleno, el momento de la mayor intensidad, el momento solemne en que se produce la entrada de lo universal en lo real. Ese punto de contacto de lo universal y lo real en un presente (un presente que acaba de pasar y que va a pasar), en la inminencia del presente, es lo que va a darle, a la vez, su valor y su intensidad, y lo que va a constituirlo como principio de inteligibilidad. El presente ya no es el momento del olvido. Al contrario, es el momento en que va a resplandecer la verdad, en que lo oscuro o lo virtual van a revelarse a plena luz. Lo cual hace que el presente se convierta, a la vez, en revelador y analizador del pasado.<sup>875</sup>

---

<sup>873</sup> DS, 61.

<sup>874</sup> DS, 109.

<sup>875</sup> DS, 207.

Y, pese al cruce permanente entre ambas –dirá Foucault- cada una de esas grillas de desciframiento histórico dará lugar a un relato político: la primera, a una historia que será calificada de “reaccionaria, aristocrática y derechista”, la segunda, a una historia liberal o burguesa. Por tanto, a diferencia de las filosofías de la historia del siglo XVIII, la filosofía dialéctica del siglo XIX se inscribe en un relato que se había puesto ya a funcionar dentro del mismo discurso histórico.

En el fondo, en el siglo XVIII la filosofía de la historia sólo existía como especulación sobre la ley general de la historia. A partir del siglo XIX comienza algo nuevo y, creo, fundamental. La historia y la filosofía van a plantear esta pregunta común: ¿cuál es el elemento portador de lo universal en el presente? ¿Cuál es, en el presente, la verdad de lo universal? Es la cuestión de la historia e, igualmente, la cuestión de la filosofía. Ha nacido la dialéctica.<sup>876</sup>

La dialéctica, dirá Foucault, aunque pueda presentarse en apariencia como “el discurso del movimiento universal e histórico de la contradicción y la guerra” constituye más bien, por el contrario una forma de restitución del discurso filosófico-jurídico. La lucha es codificada en una lógica de contradicción, sitúa los procesos en una lógica de la totalización y de una racionalidad teleológica; constituye un “sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado”<sup>877</sup>. Todo el siglo XIX libraré, para Foucault, una batalla a ese historicismo cuyos efectos hacen que aún para nosotros resulte intolerable e inaceptable. Había que combatir ese discurso de conquista cuyo peligro es afirmar que “desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación; por lo tanto, no se sale de la historia”<sup>878</sup>.

En primer lugar, esa batalla se efectuará desde la disciplinarización del saber. Tanto por el lado de la historia como disciplina, como de las filosofías de la historia, como desde las ciencias humanas. Incluso, dando un paso más allá, respecto a éstas, señalará que “las ciencias humanas sólo se sostienen, y en el límite tal vez sólo existen, por el hecho de ser antihistoricistas.”<sup>879</sup> En segundo lugar, la limitación a esos análisis histórico-políticos del siglo XVIII convertidos en instrumentos de lucha política tendría su respuesta inmediata en el intento de disciplinarización y recuperación de ese discurso por parte del Estado.

La creación a fines de ese siglo de un ministerio de la historia, la creación de ese gran depósito de archivos que, por otra parte, se iba a convertir en la Escuela de Mapas en el siglo XIX, más o menos contemporánea del establecimiento de la Escuela de Minas y la Escuela de Caminos, Canales y Puertos —esta última es un poco diferente, pero no importa—, corresponde también a este disciplinamiento del saber. El interés del poder real radicaba en disciplinar el saber histórico, los saberes históricos, y establecer así un saber de Estado.<sup>880</sup>

---

<sup>876</sup> DS, 215.

<sup>877</sup> DS, 63.

<sup>878</sup> DS, 108.

<sup>879</sup> DS, 162.

<sup>880</sup> DS, 174.



Por tanto, el surgimiento de esta dimensión específicamente moderna de la política, para Foucault estaría vinculado a cómo el saber histórico se convirtió, desde el siglo XVIII, en un elemento de lucha:

Y si es cierto, sin duda, que jamás hubo enfrentamientos que no estuvieran acompañados de recuerdos, memorias, rituales diversos de memorización, creo que ahora, a partir del siglo XVIII —y es en ese momento cuando la vida y el saber políticos comienzan a inscribirse en las luchas reales de la sociedad—, la estrategia y el cálculo inmanente a esas luchas van a articularse en un saber histórico que es desciframiento y análisis de las fuerzas. No se puede entender el surgimiento de esta dimensión específicamente moderna de la política sin entender cómo el saber histórico se convirtió, desde el siglo XVIII, en un elemento de lucha: a la vez descripción de las luchas y arma en la lucha. Por lo tanto, organización de ese campo histórico político. La historia nos aportó la idea de que estamos en guerra, y nos hacemos la guerra a través de la historia.<sup>881</sup>

Los historiadores del siglo XVIII habrían introducido, pues, el primer análisis historicista de nuestra historia si por historicismo entendemos, señala Foucault, “esa pertenencia insoslayable de la guerra a la historia y, recíprocamente, de la historia a la guerra”<sup>882</sup>. Por tanto, un saber histórico construido sobre las relaciones de fuerzas, los enfrentamientos. Un saber que, por tanto, jamás podrá dotarse de leyes propias porque es esa guerra la que sostiene el saber histórico. Y la entrada de ese discurso en el campo histórico sería sinónima, para Foucault, de la entrada en el campo histórico de la cuestión de la Revolución. La apertura de la temporalidad histórica y el horizonte revolucionario serían el signo de la modernidad. Por otro lado, desde esa perspectiva, el saber histórico forma parte de esa guerra, es un dispositivo estratégico dentro de la misma. De ahí que, inscribiéndose en ese cometido, Foucault hará del historicismo, así caracterizado, su tarea:

Por lo tanto, problema y, si así lo quieren, primera tarea: tratar de ser historicistas, es decir, analizar esa relación perpetua e insoslayable entre la guerra contada por la historia y la historia atravesada por la guerra que cuenta.<sup>883</sup>

Para Foucault esa tensión entre el discurso disciplinario de la historia y la historia como discurso histórico-político situado en una coyuntura de luchas ha permanecido activa:

Y en esa medida nos encontramos constantemente ante dos niveles de conciencia y saber histórico, dos niveles, por supuesto, que van a separarse cada vez más uno del otro. Pero esa separación nunca impedirá la existencia de ambos: por un lado, un saber efectivamente disciplinarizado en la forma de disciplina histórica y, por el otro, una conciencia histórica polimorfa, dividida combatiente, que no es otra cosa que el otro aspecto, la otra cara de la conciencia política.<sup>884</sup>

Por tanto, como vemos, Foucault inscribe a ese discurso filosófico en esa misma relación estratégica que intenta borrar con su gesto de universalización. Ese gesto, como veíamos en el campo jurídico y en el campo de la verdad, no sería más que una victoria, siempre efectuada del uno sobre el otro. La historia de la filosofía es, pues, leída, desde aquí, desde el punto de vista de una práctica discursiva cuyos efectos y tácticas podrán analizarse a condición de

---

<sup>881</sup> DS, 161.

<sup>882</sup> DS, 162.

<sup>883</sup> DS, 163.

<sup>884</sup> DS, 174.

situar esa práctica en el nivel del acontecimiento, de interrogar cuál es la batalla que libra y cómo la efectúa. Y en ese sentido Foucault podrá decir que su propio trabajo se inscribe de pleno en esa dimensión histórico-política.

## PROBLEMATIZACIONES V

Los cursos de 1974 y 1975 impartidos por Foucault en el *Collège de France* – *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*– efectúan, en distintos niveles, una rearticulación de los problemas abordados por Foucault en *Historia de la locura*. Desplazando los recientes hallazgos en torno a la caracterización de los espacios disciplinarios más allá de la prisión y el espacio jurídico, tal como había realizado los años anteriores, Foucault volvía, en el curso de *El poder psiquiátrico*, sobre los problemas abordados en su tesis doctoral en torno al espacio asilar, el nacimiento de la psiquiatría y las relaciones entre locura y crimen para analizarlos con los nuevos utillajes teóricos. Movimiento que, como veíamos, implicaba la reformulación de alguna de las hipótesis que habían guiado su tesis doctoral. Uno y otro desarrollarán aspectos que serán retomados en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Ahora bien, en el seno de esas investigaciones Foucault parece topar con los límites de la grilla de análisis de la guerra que había puesto en marcha en 1972, hasta el punto que, en el curso de 1976, va a ser revisada. Y una de las piezas claves de esa reformulación es, a nuestro juicio, la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria, desde ese marco teórico, a la constitución del “individuo peligroso” como figura que se sitúa en el centro de las problemáticas que Foucault acompaña en esos años. Así, si en el curso de *La sociedad punitiva* esa figura era analizada, desde el marco de la guerra permanente en términos de la constitución del “enemigo” social, en el curso de *Defender la sociedad*, Foucault dará cuenta de cómo esa figura funciona más bien a partir de una suerte de desplazamiento médico de la “amenaza biológica” al campo político. Como veremos, complejizando considerablemente su hipótesis inicial, Foucault mostrará cómo es necesario analizar por separado esas dos series: por un lado, la emergencia de un discurso que concebirá la sociedad en el seno de una guerra permanente, por otro, la emergencia de un discurso médico en torno a las razas y la amenaza biológica y, en el cruce de ambos, el ejercicio de un racismo de estado que tratará de “defender la sociedad” de aquellos “individuos peligrosos” que constituyan una amenaza para ella. En el seno de esa reelaboración Foucault revisa el alcance de lo que, en las investigaciones anteriores había calificado como poder disciplinario, al dar cuenta de lo que denominará como biopolítica. En tercer lugar, los años setenta acompañan también todo un conjunto de investigaciones que pueden leerse en términos de todo un conjunto de relaciones de *poder y resistencia* abiertos en torno a distintos sistemas disciplinarios. En el seno de un acompañamiento del movimiento *anticarcelario*, *antimedical* y *antipsiquiátrico* Foucault desplegará su crítica no tanto hacia la institución misma sino a las prácticas normalizadoras y disciplinarias que vehiculan. Por último, en el curso *Defender la sociedad*, de modo entreverado a una suerte de genealogía de la biopolítica que culmina el curso, se despliega también toda una relectura de los modos de funcionamiento del discurso histórico en Occidente. Una relectura que pretende efectuar, por un lado, una suerte de historia del discurso revolucionario en Occidente y, por otra, una contra-historia respecto al discurso canónico aún imperante en nuestro relato del pasado. Así pues, por un lado, en la antigüedad funciona un relato histórico que, en términos generales,

es el relato de las gestas, las batallas y las hazañas de los héroes y los reyes. Ese es el discurso propio del relato historiográfico hasta finales del siglo XVI. A finales del siglo XVI y principios del XVII –tras las guerras religiosas- emergerá lo que Foucault califica como el primer discurso histórico-político de Occidente. Un discurso que hará de la guerra el fondo permanente de la sociedad y la emergencia de un relato binario de la guerra de las razas y los pueblos que catalizará las revoluciones políticas del siglo XVII en Inglaterra y que encontraremos, de diferentes formas, los movimientos revolucionarios subsiguientes. Así, Foucault afirmará:

A mi juicio, la historia del proyecto y la práctica revolucionarios no es dissociable de esa contrahistoria que rompió con la forma indoeuropea de prácticas históricas ligadas al ejercicio de la soberanía; no es dissociable de la aparición de esa contrahistoria que es la historia de las razas y del papel que sus enfrentamientos desempeñaron en Occidente.<sup>885</sup>

Acompañando esa reflexión de la referencia de un comentario de Marx a Engels donde éste afirmaría haber encontrado la lucha de clases en el relato de los historiadores franceses sobre la lucha de razas.<sup>886</sup> Genealogía, por tanto, de la dimensión histórico-política de las luchas revolucionarias.

En suma, querría mostrarles que ese discurso histórico no debe tomarse como la ideología o el producto ideológico de la nobleza y de su posición de clase, y que en este caso no se trata de ideología; se trata de otra cosa, que intento justamente identificar y que sería, si me permiten decirlo, la táctica discursiva, un dispositivo de saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en la ley de formación de un saber y, al mismo tiempo, en la forma común a la batalla política. Por lo tanto, generalización del discurso de la historia, pero en cuanto táctica.<sup>887</sup>

En paralelo, a nivel político, emergerá un discurso filosófico-jurídico sobre la ley, el ejercicio de poder de los soberanos, un discurso para el cual la reflexión sobre la ley y la política comienza cuando la guerra cesa. Por tanto, cruce entre historia y política que le llevará a interrogar por el funcionamiento y efectos políticos del relato histórico en sí mismo, el modo en que este “hace política” al contemplarlo desde la perspectiva de una práctica discursiva. Vamos a acompañar sucintamente las aproximaciones de Foucault en torno a estas problemáticas: la configuración de la sexualidad moderna, la cuestión del “individuo peligroso”, las resistencias a todo un conjunto de luchas “disciplinarias” y, por último, la genealogía de la biopolítica y su entrelazamiento con la emergencia histórica del discurso de la guerra de razas.

## I

El primer volumen de *Historia de la sexualidad* confrontará de modo directo la hipótesis defendida por el freudomarxismo que sostiene el vínculo entre represión sexual y opresión de clase. Las razones que esgrimirá Foucault son diversas. En primer lugar, dará cuenta de

---

<sup>885</sup> DS, 79.

<sup>886</sup> Los editores del libro indican que Foucault cita esta frase de memoria y remiten el comentario de Marx a una carta dirigida a Joseph Weydemeyer. DS, 79.

<sup>887</sup> DS, 175.

todo un conjunto de evidencias históricas que parecen sostener más bien la hipótesis contraria: al estudiar toda esa nueva atención al cuerpo y la sexualidad vemos que se dirige a familias ricas más que a familias obreras. Se denuncia a los padres de negligencia en la vigilancia, de falta de cuidado de los hijos; se denuncia que confíen el cuidado de sus hijos a otros (criados, preceptores, nodrizas). Por otro lado, focaliza la relación entre la sexualidad del propio cuerpo y ciertos trastornos físicos, configurándose un espacio de recentramiento en torno a la sexualidad del cuerpo y el conjunto heterogéneo de prácticas de vigilancia sobre el mismo. En segundo lugar<sup>888</sup>, más allá de esa cuestión histórica, Foucault argumentará que también desde un punto de vista teórico y político es una hipótesis cuestionable. A nivel teórico en tanto que presupone una noción de poder intrínsecamente represivo, cuando el trabajo de Foucault no ha dejado de mostrar la compleja e híbrida dimensión praexeológica del ejercicio del poder. A nivel político, en tanto que planteará sus suspicacias respecto a que la crítica de la represión constituya una verdadera ruptura con esas formas de poder. Por tanto, el estudio de la configuración de la sexualidad tendrá como objetivo dar cuenta de la multiplicidad de procesos, prácticas y discursos, implicados en la configuración de la misma. Como dirá de modo más mucho enérgico en el curso de 1976: “La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad”.<sup>889</sup> Ahora bien, más allá de esa tecnología política de la que forma parte, el control y la vigilancia de la sexualidad no constituye una pieza esencial al sistema capitalista, éste puede funcionar perfectamente bajo distintas formas de relación.

Or, actuellement, l'irrégularité sexuelle est parfaitement tolérable. Le capitalisme nord-américain ne souffre en rien du fait que 20 % de la population de San Francisco est composée d'homosexuels. Le problème de la contraception est semblable. Ce n'est pas exact que la campagne nataliste qui s'est développée en Europe à partir de 1870 ait eu un effet quelconque.<sup>890</sup>

Por tanto, para Foucault no se tratará tanto de “liberar la sexualidad” o liberar ciertas prácticas sexuales como de liberarse del dispositivo de la sexualidad, de la voluntad de saber que Occidente ha construido en torno a la sexualidad.

Je crois que cette volonté de savoir occidentale produit des phénomènes très curieux, car c'est bien cette volonté de savoir qui a fait prendre conscience aux gens que leur sexualité n'était pas libre. Par conséquent, les mouvements de libération sexuelle qui se sont développés en Occident sont bien nés en partie de ces mécanismes mêmes par lesquels même on essayait d'assujettir. C'est là où l'avancée du pouvoir provoque en retour un mouvement de résistance. [...] On est actuellement dans une situation qui est relativement dangereuse, en ce sens qu'un intérêt trop fort, trop médical pour la sexualité risque d'assujettir la sexualité à un pouvoir normalisateur. En revanche, je crois que, dans les mouvements de libération qui ont eu lieu récemment, qui peuvent avoir lieu encore, la revendication d'une sexualité libre...<sup>891</sup>

---

<sup>888</sup> HSI, 10.

<sup>889</sup> DS, 41.

<sup>890</sup> DE1.160

<sup>891</sup> DE2.212, 382.

Foucault caracterizará esa *ciencia sexualis* occidental contraponiéndola a la *ars erótica* oriental. Así como en ésta “la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia”, la experiencia moderna configurará una sexualidad concebida como naturaleza.

[...] la sexualidad se definió "por naturaleza" como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar.<sup>892</sup>

Liberarse de ese dispositivo de sexualidad es, pues, liberarse de los procesos de normalización que vehiculan. La verdad de quien uno es, para Foucault, no reside en el sexo, ese vínculo entre verdad y sexualidad, entre verdad y deseo es tan solo, como desplegará en los años 80, una de las formas históricas que Occidente ha dado a la relación entre subjetividad y verdad.

La configuración de esa *ciencia sexualis* aparece, a la luz de una aproximación genealógica y arqueológica como una extraña emergencia producida en un período relativamente corto. Hasta finales del siglo XVIII, señala Foucault, la sexualidad había estado regida de modo explícito por tres códigos: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil<sup>893</sup>. Por tanto, ni rastro de una atención médica o patológica en la regulación del mismo. Tres códigos que organizaban una lista de pecados o de condenas judiciales. En ningún caso hay en esa organización una noción de sexualidad vinculada a la naturaleza. El sexo era importante desde el punto de vista de la procreación y de la conyugalidad:

[...] el deber conyugal, la capacidad para cumplirlo, la manera de observarlo, las exigencias y las violencias que lo acompañaban, las caricias inútiles o indebidas a las que servía de pretexto, su fecundidad o la manera de tornarlo, estéril, los momentos en que se lo exigía (períodos peligrosos del embarazo y la lactancia, tiempo prohibido de la cuaresma o de las abstinencias), su frecuencia y su rareza -era esto, especialmente, que estaba saturado de prescripciones. El sexo de los cónyuges estaba obsesionado por reglas y recomendaciones. La relación matrimonial era el más intenso foco de coacciones; sobre todo era de ella de quien se hablaba; más que cualesquiera otras, debía confesarse con todo detalle,<sup>894</sup>

Sin embargo, el análisis de ciertas figuras emergentes en el siglo XIX permite dibujar con claridad los múltiples efectos producidos por la entrada de la sexualidad en ese orden de naturaleza y, por ende, en el marco de la normalización: figuras como el *niño masturbador*, la *mujer histérica*, la *pareja malthusiana* o *el adulto perverso*<sup>895</sup> apuntan a los distintos modos y formas que produjo la configuración del dispositivo de sexualidad. Por un lado, proceso de *sexualización del niño* vinculado al despliegue de los dispositivos pedagógicos disciplinarios. El cuerpo del niño aparecerá como un cuerpo sexuado y repleto de actividad sexual que habrá que vigilar y controlar tanto desde el espacio pedagógico como médico y familiar. En segundo lugar la *histerización del cuerpo de la mujer* de modo que el cuerpo de la mujer es concebida también como un cuerpo de sexualidad desbordada susceptible de generar patologías intrínsecas. En tercer lugar la *psiquiatrización de los perversos* en base al aislamiento

---

<sup>892</sup> HSI, 72.

<sup>893</sup> HSI, 38.

<sup>894</sup> HSI, 38.

<sup>895</sup> HSI, 110-111.

del instinto sexual como biológica y psíquicamente autónomo que escandirá una lógica de la anormalidad y la normalización susceptibles de ser formuladas como etiología de cualquier conducta anómala. Por último, la *regulación de la población* a través de toda una biopolítica de la natalidad y la higiene pública.

A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación[...].<sup>896</sup>

Los procesos que catalizarán en esas figuras trazan, como veremos, genealogías complejas que se relacionan de modo entramado y que, en muchos casos, Foucault dejará apenas apuntadas en espera de una investigación más profunda que nunca se llevaría a cabo al interrumpir la investigación programada en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Sin embargo, podemos caracterizar esos procesos a través de cuatro grandes ejes: en primer lugar, la extensión de la práctica de la *confesión* cristiana; en segundo lugar, las transformaciones en torno a la constitución de la *familia* burguesa; en tercer lugar la extensión de los dispositivos *disciplinarios* y, en cuarto lugar, la configuración de la *vida* como espacio de regulación política.

Por un lado, difusión y extensión a nuevos espacios, campos y relaciones de un tipo de discurso e interrogación sobre el propio cuerpo que se habría configurado en el seno de la práctica de la confesión cristiana. La práctica de la *confesión* cobrará, pues, una importancia capital en la genealogía de la sexualidad occidental, es a través de ella como todo un discurso sobre el sexo va a extenderse a distintos ámbitos. Lejos de una mera tecnología instrumental Foucault señalará que en esa relación entre sujeto y verdad, configurará una de las grandes tecnologías de “constitución de “sujetos”, en los dos sentidos de la palabra”<sup>897</sup>, es decir, en tanto que tecnología de gobierno y en tanto que tecnología de subjetividad. Foucault apunta, en el trazo de una genealogía de la sexualidad, a una doble serie en la conformación del espacio cristiano de la “carne”, por un lado, a la configuración de las prácticas penitenciales medievales y, por otro a “los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XVI”<sup>898</sup>. La instauración obligatoria de la confesión en el siglo XIII, en el Concilio de Letrán, se sitúa en el mismo momento en que, como habíamos visto, se consolida toda una transformación de las prácticas jurídicas en Occidente, donde el modelo germánico fue progresivamente sustituido por el modelo romano y la hibridación con las prácticas administrativas eclesiásticas generó todo un conjunto de interacciones entre ambas instituciones.

Desde el Concilio de Trento, en el marco de la Contrarreforma, se intensificará el espacio de la penitencia como sacramento y su extensión, pero también – y ahí radica el núcleo de la transformación- el campo sobre el cual esta debe ejercerse, donde los deseos, los pensamientos, la imaginación, serán cada vez más importantes en la confesión de los pecados de la carne. Se trata de examinar, como señala Segneri “todas las facultades de

---

<sup>896</sup> HSI, 37.

<sup>897</sup> HSI, 64.

<sup>898</sup> HSI, 124.

vuestra alma”<sup>899</sup>. Por tanto, desplazamiento de la confesión del acto a todo un conjunto de estados y facultades circundantes, “se pasó de una problemática de la relación a una problemática de la "carne", es decir: del cuerpo, de la sensación, de la naturaleza del placer, de los movimientos más secretos de la concupiscencia, de las formas sutiles de la delectación y del consentimiento”<sup>900</sup>. La *carne* se situaba así en el origen mismo de los pecados, desplegando todo un conjunto de procedimientos que permitirán elicitación y analizar esa concupiscencia y situándose así en el espacio del deseo:

Una evolución doble tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y trasladar el momento más importante desde el acto mismo hacia la turbación, tan difícil de percibir y formular, del deseo.<sup>901</sup>

Ese desplazamiento, en el seno de la confesión del acto a la sensación y el cuerpo, situará esa experiencia de la carne mucho más cerca del cuerpo y del dispositivo médico.

En segundo lugar, Foucault analizará el conjunto de transformaciones que darán lugar a la conformación de la *familia* burguesa entre los siglos XVIII y XIX. La familia será una pieza fundamental en la organización del dispositivo de la sexualidad en tanto que vehicula, en su seno, esa doble relación vertical entre parentalidad-crianza y conyugalidad, donde el cuerpo del niño y de la mujer van a ser permanente objeto de vigilancia y atención. Todo el conjunto de prácticas y dispositivos desplegados en espacios que rodean a la familia van a ir progresivamente articulándose en ella: así, las prácticas disciplinarias o las prácticas de confesión y dirección de conciencia organizadas en espacios pedagógicos o religiosos. Aparecerán, señala Foucault, todo un conjunto de figuras nuevas: “la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer.”<sup>902</sup> Y se producirá una demanda explícita por parte de la familia de la intervención de todo un conjunto de expertos que ayude a resolver esos conflictos, de modo que entre los pedagogos, los médicos, los psiquiatras, los clérigos y la familia, se establece una suerte de comunidad de discurso cuyo centro es el control y vigilancia de la sexualidad.

La familia será para Foucault el intercambiador entre el *dispositivo de la alianza* vehiculado por la ley y el *dispositivo de la sexualidad* vehiculado por la vigilancia y la regulación. Allí donde la nobleza se afirmaba por la *sangre* –los ascendentes, las alianzas- la burguesía se afirmaría por el *sexo*, la salud, la buena herencia biológica y, por otro lado, de la vigorosidad, la fuerza y la vida. Por tanto, lejos de constituir un objeto de dominio de control y dominación de clase, el dispositivo de la sexualidad es más bien un dispositivo de afirmación de la clase burguesa. De hecho, las reticencias vendrían más bien por “reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases”. La extensión de esa atención al cuerpo y la sexualidad de la clase obrera fueron el efecto, según Foucault, de todo un conjunto de conflictos, muy particularmente en relación a la higiene pública, las epidemias, las enfermedades venéreas, la reconfiguración de la vida en las ciudades; la necesidad de mano de obra y el control de los flujos de población o en la instauración de la tecnología de vigilancia y control disciplinario. Parece que a la

---

<sup>899</sup> Segneri, citado por Foucault en HSI, 20.

<sup>900</sup> HSI, 114.

<sup>901</sup> HSI, 19.

<sup>902</sup> HSI, 117.

burguesía del siglo XIX poco le importaban las condiciones de la clase obrera, “poco importaba que aquella gente viviera o muriera; de todos modos se reproducían”.<sup>903</sup>

En tercer lugar, articulación entre familia y *disciplina*. Vinculado a los procesos anteriores, en el momento en que las familias se hacen cargo de la educación de sus hijos van a internarlos en instituciones pedagógicas. Estas instituciones, frecuentemente cristianas, van a focalizar su atención en la sexualidad del niño y van a instar a las familias a hacer lo propio, extendiéndose así esa suerte de “cruzada contra la masturbación”. Por tanto, en el siglo XVIII aparece una nueva figura en torno a la cual van a producirse una serie de transformaciones históricas importantes: el cuerpo sexual del niño. El efecto de ese cruce entre familia y espacio disciplinario generará consecuencias fundamentales a nivel del saber en tanto que, “la familia no sólo pudo llegar a ser un modelo en el funcionamiento de la disciplina psiquiátrica, sino sobre todo convertirse en horizonte y objeto de la práctica psiquiátrica”.<sup>904</sup> La familia empezará a jugar un papel fundamental en la estrategia general de normalización de los individuos, no solo como fuente de señalamiento de las anomalías que llevarán a los sujetos a las instituciones, también en el modo en que asumirán roles propios de las mismas: tareas pedagógicas en casa y supervisión de las tareas escolares, tareas médicas de control de la salud, del cuerpo y de vigilancia de la sexualidad. Todo un conjunto de técnicas que se aplicaban en los espacios asilares, pasarán al entorno familiar: atar al niño para que no se masturbe, castigarlo si lo hace, etc.

El ojo familiar se convirtió en mirada psiquiátrica o, en todo caso, mirada psicopatológica, mirada psicológica. La vigilancia del niño pasó a ser una vigilancia con forma de decisión sobre lo normal y lo anormal; se comenzó a vigilar su comportamiento, su carácter, su sexualidad.<sup>905</sup>

El despliegue del dispositivo de la sexualidad, señala Foucault, generará modificaciones fundamentales en ese funcionamiento: por un lado, proliferación de las figuras cuya sexualidad será atendida más allá de la pareja: los niños, los locos, los criminales, los homosexuales, etc. Por otro lado, en el marco civil se deshila la “confusa categoría del “desenfreno”” que funcionaba como motor del encierro administrativo para desplegar todo un conjunto de formas que desplegará la “familia de los perversos”<sup>906</sup>:

Niños demasiado avispados, niñas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños: pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias, los tribunales y los asilos; llevan a los médicos su infamia y su enfermedad a los jueces.<sup>907</sup>

Difracción, señalará Foucault, entre el mundo de la ley y el mundo de la naturaleza, donde la figura del perverso no será ya la de aquel que infringe un código sino el orden natural. No se trata ya de prohibir, sino de regular, de controlar, de administrar la sexualidad. A partir de aquí, el discurso médico y psiquiátrico acogerá la gestión de todo ese conjunto de desviaciones, de anomalías: la medicina intervendrá en la sexualidad conyugal, se combatirá

---

<sup>903</sup> HSI, 135.

<sup>904</sup> PP, 145.

<sup>905</sup> PP, 146.

<sup>906</sup> HSI, 41.

<sup>907</sup> HSI, 40.



el onanismo infantil como si de una epidemia se tratase generando *mecanismos de penetración indefinida*; se incorporan todo un *conjunto de perversiones y especificaciones de individuos*: los exhibicionistas, los fetichistas, los zoófilos, etc. Por tanto, proliferación analítica permanente; se intensifica la vigilancia, los interrogatorios, los exámenes médicos, los controles familiares, el informe pedagógico, la investigación psiquiátrica, mecanismos que generan toda una *espiral entre el poder y el placer*, el placer que se vigila y el placer de vigilarlo; por último, se constituirá todo un conjunto de *dispositivos de saturación sexual* a través del cual no deja de proliferar una sexualidad circundante y múltiple (por edad, por tipo de prácticas, por tipo de relación en que se despliega, por el espacio en que se produce, etc.).

En el curso de *El poder psiquiátrico*, Foucault tratará de explorar hasta qué punto ciertas transformaciones del espacio de saber de la psiquiatría podrían explicarse, justamente, a partir de la resistencia de los propios enfermos al ejercicio de toda esa tecnología de poder ejercida en los psiquiátricos y que, como muestra en el curso, provenía de una terapéutica asilar decimonónica, cuyas tecnologías serían reconvertidas por la protopsiquiatría de mediados del siglo XVIII. Desde ese marco de análisis Foucault argumentará que la entrada de la sexualidad en el discurso *médico* habría sido un gesto de resistencia de las histéricas quienes, resistiéndose a los embrujos de la hipnosis habrían desconcertado al psiquiatra con los pormenores de su vida íntima y sexual. Psiquiatrización de la mujer a partir de su sexualidad y reformulación de su rol en las relaciones familiares. Más allá de esa hipótesis, que luego no retomará en *Historia de la sexualidad*, la configuración de la psiquiatría en el siglo XIX desembocará en la inclusión de todo un conjunto de patologías sexuales y desplegará el dispositivo de la sexualidad sana y normal en oposición a una sexualidad patológica. Foucault señalará cómo en el marco de la racionalidad científica la sexualidad se inscribe en dos espacios distintos: por un lado la biología y la fisiología de la reproducción y por otro en toda esa “medicina del sexo”. La primera se organiza en base a toda una normatividad que forma parte del discurso científico, la segunda, se organiza en base a la articulación entre sexualidad y verdad heredada del XIX “de la cual no nos hemos librado”<sup>908</sup>. Si bien una y otra discurren durante mucho tiempo en paralelo se articularán en la segunda mitad del siglo XIX: por el lado de la biología, desarrollo de la teoría de la degeneración vinculada al evolucionismo y, en relación a ella, de los programas eugenésicos y las teorías racistas. En base a esa teoría, la sexualidad se inscribirá como etiología de las enfermedades mentales: por un lado, el “instinto sexual” podrá presentar per se anomalías y desviaciones; por otro, se postulará la importancia de la herencia, la genética, y los efectos de la transmisión de enfermedades tanto a generaciones futuras como a nivel de especie.

## II

“Un délit s’est commis: la société tout entière est blessée dans un de ses membres [...] Il faut que l’ordre public soit vengé”<sup>909</sup> Estas palabras fueron pronunciadas por Beaumetz en el discurso de la asamblea constituyente de 1789. Paley decía unos años antes: “Si l’impunité du délinquant n’était pas dangereuse pour la société, il n’y aurait aucune raison de punir”<sup>910</sup>. La cuestión de la defensa de la sociedad es el eje en torno al que Foucault pivota una y otra

---

<sup>908</sup> HSI, 40.

<sup>909</sup> Citado por Foucault en LSP, 46

<sup>910</sup> Paley, citado por Foucault en LSP, 35.

vez para tratar de explicar por qué a partir del siglo XIX se da, en nuestras sociedades, ese tratamiento diferencial a ciertos individuos que tiene como efecto que una sociedad que se llama a sí misma liberal disponga, sin conflicto alguno, de su libertad.

Bajo la grilla de análisis de la guerra permanente que Foucault ponía en funcionamiento en el curso de *La sociedad punitiva*, esa noción de la defensa social y el individuo peligroso era analizada en términos del enemigo social. “La punition – señalaba entonces Foucault- s’installe donc à partir d’une définition du criminel comme celui qui fait la guerre à la société”<sup>911</sup> La hipótesis de trabajo del curso era dar cuenta de cómo esa definición de “enemigo” se producía a partir del cruce de dos series: por un lado, la progresiva sustitución del litigio en las relaciones sociales por la figura judicial a lo largo de la Edad Media que incorporaba la perspectiva del crimen como acto que daña al soberano y, por otro, esta perspectiva teórica adoptada por los reformadores que ubica el crimen en esa especie de relación belicosa. Desde este marco, las transformaciones del derecho moderno eran leídas a partir del desplazamiento de punto de vista que lleva a considerar el crimen no como una falta que constituye una injuria a otro individuo sino a la sociedad misma:

Le crime est un acte qui réactive de façon provisoire sans doute, et instantanée la guerre de tous contre tous, c’est-à-dire de l’un contre tous. Le criminel, c’est l’ennemi social et, du coup, la punition ne doit être ni la réparation du dommage causé à autrui, ni non plus le châtement de la faute, mais une mesure de protection, de contre-guerre que la société va prendre contre ce dernier.<sup>912</sup>

Foucault advertía sin embargo en sus notas del curso<sup>913</sup> que era necesario no establecer una suerte de vínculo causa-efecto entre esa teorización del criminal como enemigo social y esos efectos institucionales y epistemológicos. Para definir el estatuto de esa figura, proponía considerarla como una suerte de intercambiador [*échangeur*], como un universal intermediario [*universel intermédiaire*] en tanto que permitiría pasar de un sistema a otro y sistematizar elementos heterogéneos (la práctica penal, la teoría del derecho criminal, los códigos, el discurso psiquiátrico y sociológico). Sin embargo, a partir del resto de investigaciones que acompañan ese periodo en torno a la psiquiatría y la medicina, Foucault va a ir modificando esa hipótesis de partida. Ese desplazamiento permitirá pensar conjuntamente las transformaciones que, a lo largo del siglo XIX, sufren tanto el derecho penal como la medicina o la psiquiatría. Foucault trazará en la encrucijada de todas ellas la progresiva configuración del sujeto “anormal” que marcará el trazo común de los mecanismos de exclusión/inclusión de la sociedad disciplinaria. Foucault va a dedicar un curso entero a explorar esa “gran familia indefinida y confusa de los anormales, el temor a los cuales asediará el final del siglo XIX”<sup>914</sup>. Una figura que se va a constituir “en correlación con todo un conjunto de instituciones de control, toda una serie de mecanismos de vigilancia y distribución; y cuando haya sido casi enteramente englobada por la categoría de la

---

<sup>911</sup> LSP, 35.

<sup>912</sup> LSP, 34.

<sup>913</sup> LSP, 38-39.

<sup>914</sup> “Resumen del curso”, LA, 297.

degeneración, dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias, pero de efectos duramente reales”<sup>915</sup>.

El modelo de la guerra que designa a un “enemigo interior” se muestra pues progresivamente insuficiente si de lo que se trata es de explicar cuáles son los mecanismos positivos que permiten ese juego de inclusión/exclusión respecto a esos sujetos “anormales”. En la conferencia *La verdad y las formas jurídicas*, efectuada entre el curso de *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*, Foucault señalaba:

Ainsi, la grande notion de la criminologie et de la pénalité, vers la fin du XIXe siècle, a été la scandaleuse notion, en termes de théorie pénale, de dangerosité. La notion de dangerosité signifie que l'individu doit être considéré par la société au niveau de ses virtualités, et non pas au niveau de ses actes; non pas au niveau des infractions effectives à une loi effective, mais au niveau des virtualités de comportement qu'elles représentent.<sup>916</sup>

Pero lo determinante para Foucault es cómo la configuración del sujeto normal comporta, en el seno de ese entrecruzamiento entre el pensamiento médico y el pensamiento psiquiátrico, la configuración de una virtualidad permanente de la conducta susceptible de ser analizada en términos punitivos.

La hipótesis de la biopolítica permitirá dar cuenta, como indicábamos, del modo en que una racionalidad médica se articula con la racionalidad política en el modo de comprender cómo la cuestión de la defensa social va concebirse en términos de “proteger a la sociedad”, cómo la medicina “protege a la población” de ciertos “individuos peligrosos” y cómo, desde esa perspectiva, Foucault podrá afirmar que la psiquiatría pudo presentarse, en el siglo XIX, en el marco de la higiene pública. La constitución de la “monomanía homicida” constituirá la primera categoría a la vez criminal y psiquiátrica en tanto que será caracterizada como una locura cuyo único síntoma es la manifestación criminal. Es a través de ésta categoría como la psiquiatría podrá posicionarse como capaz de dar respuesta a aquellos crímenes “sin motivo” que para la teoría jurídica suponían un problema y que tanto alarmaban socialmente. La locura, considerada como un peligro al tiempo que como una enfermedad, situaba su intervención en ese doble ámbito de intervención social y médica. De ahí que mostrar que la locura podía ser ya en sí misma crimen fuese una de las producciones categoriales de la psiquiatría. El despliegue del pensamiento psiquiátrico del siglo XIX hará obsoleta finalmente esa categoría de monomanía en el momento en que se reformule la noción de locura no como alteración de la razón sino como alteración de los instintos y la teoría de la degeneración permita concebir la enfermedad mental en distintas fases y estadios evolutivos con distintos síntomas asociados a cada uno. Foucault señalará que no hay que ver en el acercamiento de la psiquiatría al sistema jurídico una suerte de interés de anexarse un nuevo dominio ni de aplicar su saber a un campo de análisis nuevo. El importante despliegue del poder psiquiátrico a principios del siglo XIX se sitúa, en el seno de esa higiene pública, como modo de dar respuesta a todo el conjunto de nuevos problemas planteados por la cuestión poblacional (demográfica, urbana, de hábitat, de alimentación, de mano de obra, etc.). Del mismo modo que la medicina pudo posicionarse como respuesta ante esa multiplicidad de peligros acechantes, la psiquiatría hizo lo mismo. Ahora bien, la

---

<sup>915</sup> “Resumen del curso”, LA, 297.

<sup>916</sup> DE1.139, 1461.

introducción de ese sujeto proveniente de las ciencias humanas en el marco jurídico a partir de la figura del sujeto confesante abriría, para Foucault, como mostrará en sus análisis posteriores, una brecha en ese sistema en tanto que “introdujo una forma de sujeto que el derecho, el pensamiento jurídico, la práctica judicial, jamás pudieron asimilar”<sup>917</sup>. En efecto, en el marco de conformación de las sociedades securitarias, como veremos, se constituye un nuevo tipo de subjetividad vinculada al desarrollo de las ciencias humanas que va a acabar poniendo en tela de juicio los principios fundamentales del sujeto jurídico, a saber, la centralidad del acto para el establecimiento de un castigo y el principio de responsabilidad del sujeto.

### III

Otro de los ejes transversales que pueden recorrerse a lo largo de los años setenta es el modo en que la investigación y el activismo se imbrican en relación a todo un conjunto de luchas contemporáneas a Foucault. No es posible aprehender el corpus de materiales que componen su trabajo deslindados de su implicación en los problemas que abordan. Desde esa perspectiva, los análisis que Foucault despliega en torno al poder disciplinario y biopolítico se entrecruzan con todo un conjunto de movimientos que se desplegarían en el seno de una crítica de la medicina (la anti-medicina) de una crítica de la psiquiatría (la anti-psiquiatría) y la crítica del sistema penal (el movimiento anti-carcelario). Como veremos, la posición de Foucault, si bien será de simpatía respecto a esas luchas, traza sin embargo una posición propia que se desprende, justamente de sus análisis sobre el poder y su insistencia en deslindarlo de una crítica de la institución.

En 1971, Foucault pone en marcha, junto a Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet, el “Grupo de Información sobre las Prisiones” (G.I.P). El manifiesto afirma que el objetivo del grupo es dar a conocer qué sucede en una prisión a partir del relato de aquellos que están en ella. Las actividades del grupo serán múltiples, efectuarán encuestas a presos y familiares, organizarán manifestaciones, conferencias de prensa... Los informes del GIP se basarán en la premisa de que éstos debían ser redactados por aquellos implicados en el sistema penitenciario y la misión del grupo sería la de ser una plataforma y un altavoz para las reivindicaciones de los presos. Como ya había sucedido en *Las palabras y las cosas*, hacia el final de *Vigilar y Castigar*, Foucault inscribía la voz del presente en el recorrido histórico del texto en relación a los movimientos que se habían producido en las cárceles en el mismo momento de la redacción del libro:

Citemos en apoyo los levantamientos de reclusos, en estas últimas semanas, atribuidos al hecho de que la reforma definida en 1945 jamás se había llevado realmente a la práctica, y que era preciso, por lo tanto, volver a sus principios fundamentales.<sup>918</sup>

En efecto, entre finales de los años sesenta y principios de los setenta se produjeron numerosos motines y altercados en las cárceles francesas. La perspectiva de Foucault en relación al horizonte que cabría dar a esas luchas no es tanto apelar a una enésima reforma

---

<sup>917</sup> OMDV, 168.

<sup>918</sup> VC, 274.

de la institución o a reivindicar su cierre sino más bien a visibilizar y transformar los mecanismos y las relaciones de poder que vehiculan la condición del encierro mismo. “Notre action, au contraire, ne cherche pas l'âme ou l'homme derrière le condamné, mais à effacer cette frontière profonde entre l'innocence et la culpabilité”<sup>919</sup>. Una crítica que desplegará dos acepciones distintas. Por un lado, tal como expone en una entrevista en 1972, la crítica de los mecanismos de marginalización que constituyen la base de la tecnología del encierro:

Le problème n'est pas prison modèle ou abolition des prisons. Actuellement, dans notre système, la marginalisation est réalisée par la prison. Cette marginalisation ne disparaîtra pas automatiquement en abolissant la prison. La société instaurerait tout simplement un autre moyen. Le problème est le suivant: offrir une critique du système qui explique le processus par lequel la société actuelle pousse en marge une partie de la population. Voilà.<sup>920</sup>

Por otro, en un contexto de movilizaciones políticas como el circundante al mayo del 68, la diferenciación entre los presos comunes y los presos políticos:

Si l'on fait la distinction, si l'on accepte la différence entre droit politique et droit commun, cela signifie que, fondamentalement, on reconnaît la morale et la loi bourgeoises en ce qui concerne le respect de la propriété d'autrui, le respect des valeurs traditionnelles. Dans sa définition la plus large, la révolution culturelle implique que, au moins dans une société comme la nôtre, on ne fasse plus de différence entre les criminels de droit commun et les criminels politiques. Le droit, c'est la politique: c'est bien, au fond, la bourgeoisie qui, pour des raisons politiques et sur la base de son pouvoir politique, a défini les principes de ce qu'on appelle le droit.<sup>921</sup>

Exactamente lo mismo sucederá en sus análisis en torno a la anti-medicina<sup>922</sup>. El estudio de la constitución de la medicina moderna había mostrado ya en *El nacimiento de la clínica* la importancia que para ésta tuvo desbordar la escala individual para analizar los fenómenos desde una perspectiva social. En contra del lugar común que señalaría que la medicina capitalista se constituye a partir de una medicina individual, Foucault señala que, más bien al contrario, la medicina moderna se caracteriza por ser una medicina social. El cuerpo, lejos de privatizarse, es una de las primeras cosas en ser socializadas por el capitalismo, de ahí su carácter biopolítico:

[...] le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique.<sup>923</sup>

---

<sup>919</sup> DE1.98, 1099

<sup>920</sup> DE1.105, 1174.

<sup>921</sup> DE1.137, 1401.

<sup>922</sup> Análisis desplegado en el seno de una serie de conferencias sobre medicina dictadas en 1974 en Río de Janeiro. Véase DE2.196, DE2.170 y DE2.229.

<sup>923</sup> DE2.196, 210.

Ahora bien, la cuestión no es, para Foucault, elegir entre “medicina” o “antimedicina”, entre una suerte de retorno a un “bucolismo paramédico” o a una “higiene natural”:

[...] je ne poserai pas le problème dans les termes choisis par Ivan Illich et ses disciples: médecine ou antimédecine, devons-nous conserver ou non la médecine? Le problème n'est pas de savoir s'il faut une médecine individuelle ou une médecine sociale, mais de s'interroger sur le modèle de développement de la médecine à partir du XVIII.<sup>924</sup>

Cuando desde la “antimedicina” se contraponen a la medicina un “un art démedicalisé de la santé, c'est-à-dire l'hygiène, l'alimentation, le rythme de vie, les conditions de travail, le logement, etc.”<sup>925</sup>, lo hace, dirá Foucault, desde un marco ya codificado por el saber médico y biológico sobre la higiene. Del mismo modo que cuando la “antipsiquiatría” contraponen a la psiquiatría una “desmedicalización” de la enfermedad lo hace desde un discurso elaborado en base a un saber médico y psiquiátrico. Los análisis políticos de Foucault alertan más bien sobre la *extensión del pensamiento médico* en el campo social. A lo largo del siglo XX la medicina ha desbordado, con mucho, la atención y cura de la enfermedad. En muchos campos, la medicina ha dejado de responder a una “demanda” del individuo para “imponerse” al mismo. Foucault señala varios ejemplos: los análisis y dictámenes médicos que, en muchas empresas, son obligatorios para la contratación de empleados; los peritajes médicos y psiquiátricos que se imponen de manera cada vez más extensa en los tribunales correccionales... En segundo lugar, el objeto de la intervención médica no siempre es la enfermedad: la sexualidad, por ejemplo, ha sido uno de los objetos de “terapéutica” médica durante el siglo XX. A lo largo del último siglo se habría producido un desplazamiento cada vez más intenso de la enfermedad a la salud como objeto de intervención médica. Todo aquello que esté potencialmente vinculado con la salud de los individuos (desde el agua o la vivienda a la ciudad) es susceptible de intervención:

Aujourd'hui, la médecine est dotée d'un pouvoir autoritaire aux fonctions normalisatrices qui vont bien au-delà de l'existence des maladies et de la demande du malade.<sup>926</sup>

En el siglo XIX, dirá Foucault, la medicina tenía un “exterior” que no ha dejado de difuminarse. Y esa extensión del pensamiento médico ha comportado una nueva forma de regulación social:

Si les juristes des XVIIe et XVIIIe siècles inventèrent un système social qui devait être dirigé par un système de lois codifiées, on peut affirmer que les médecins du XXe siècle sont en train d'inventer une société de la norme et non de la loi. Ce qui régit la société, ce ne sont pas les codes, mais la distinction permanente entre le normal et l'anormal, l'entreprise perpétuelle de restituer le système de normalité.<sup>927</sup>

Para Foucault la cuestión es ver cómo se ha constituido la medicina en nuestras sociedades a partir de la imbricación de la dimensión económica que lleva a una mercantilización de la

---

<sup>924</sup> DE2.170, 44.

<sup>925</sup> DE2.170, 52.

<sup>926</sup> DE2.170, 50.

<sup>927</sup> DE2.170, 50.

salud, la dimensión política que lleva a una medicamentación de la sociedad y la dimensión de saber que lleva a una *biobistoria*.

[...] je crois que la réexploration de l'histoire de la médecine que nous pouvons faire présente un certain intérêt: il s'agit de mieux connaître non pas la crise actuelle de la médecine, qui est un concept faux, mais le modèle de fonctionnement historique de cette discipline depuis le XVIIIe siècle, pour savoir dans quelle mesure il est possible de le modifier.<sup>928</sup>

En tercer lugar, y vinculado a esa extensión del pensamiento médico, los análisis de Foucault no dejarán de problematizar el mismo fenómeno en relación al pensamiento psiquiátrico. Como veíamos, los ejes que se conforman en la protopsiquiatría de principios del siglo XIX en el marco de la *terapéutica moral* van a permanecer a lo largo de la historia psiquiátrica a través de tres rasgos que Foucault señalaba como propios del ejercicio de un *poder psiquiátrico* más que como propios de una terapéutica médica: aceptar “la ley del otro, la identidad consigo mismo, la no admisibilidad del deseo, la inserción de la necesidad en un sistema económico”<sup>929</sup>. Serían de las prácticas del siglo XIX, más que de un desarrollo epistemológico del saber psiquiátrico, lo que habría investido al psiquiatra del poder a partir del cual pondrá en marcha una terapéutica orientada a la asunción de la “verdad” de la realidad, “el complemento de poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el nombre de ciencia médica, psiquiatría.”<sup>930</sup> Lo que el psiquiatra impondrá al loco es, para Foucault, la realidad misma:

On a effectivement commencé à intervenir dans les asiles psychiatriques. Avec des méthodes semblables à celles qui sont utilisées pour les prisons: une sorte d'enquête combat réalisée, au moins en partie, par ceux-mêmes sur qui porte l'enquête. Le rôle répressif de l'asile psychiatrique est connu: on y boucle les gens et on les livre à une thérapeutique -chimique ou psychologique -sur laquelle ils n'ont aucune prise, ou à une non-thérapeutique qui est la camisole de force. Mais la psychiatrie pousse des ramifications bien plus loin, qu'on retrouve chez les assistantes sociales, les orienteurs professionnels, les psychologues scolaires, chez les médecins qui font de la psychiatrie de secteur -toute cette psychiatrie de la vie quotidienne qui constitue une sorte de tiers ordre de la répression et de la police. Cette infiltration s'étend dans nos sociétés, sans compter l'influence des psychiatres de presse qui répandent leurs conseils. La psychopathologie de la vie quotidienne révèle peut-être l'inconscient du désir, la psychiatrie de la vie quotidienne, si on l'examinait de près, révélerait peut-être l'invisible du pouvoir.<sup>931</sup>

Ese “poder psiquiátrico”, señala Foucault, va a extenderse, entre 1840 y 1860 a un cierto número de instituciones disciplinarias extendiendo su función de táctica de sujeción:

En otras palabras, creo que hubo una diseminación del poder psiquiátrico como táctica de sujeción de los cuerpos en una física determinada del poder, como poder de intensificación de la realidad, como constitución de los individuos a la vez receptores y portadores de la realidad.<sup>932</sup>

---

<sup>928</sup> DE2.170, 57.

<sup>929</sup> PP, 205.

<sup>930</sup> PP, 157.

<sup>931</sup> DE1.98, 110.

<sup>932</sup> PP, 222.

En el momento en que cualquier conducta es susceptible de ser agrupada en un síndrome y etiquetada como una anomalía, la psiquiatría se convierte en un poderoso elemento de control y gestión social, de ahí que Foucault afirme que su espacio contemporáneo se inserta en el marco de la defensa social. A partir de ahí, el poder psiquiátrico habría podido funcionar como doble del poder disciplinario articulando el intenso vínculo entre disciplina y normalización que caracterizará, a partir de mediados del siglo XIX, todo un conjunto de instituciones:

[...] a comienzos del siglo XX, la función psi se convierte a la vez en el discurso y el control de todos los sistemas disciplinarios. Es el discurso y la introducción de todos los esquemas de individualización, normalización y sujeción de los individuos dentro de los sistemas disciplinarios.<sup>933</sup>

La hipótesis de Foucault, como veíamos, es que la “función psi” conforma una suerte de doble que recorre de un extremo a otro los espacios disciplinares de modo que lo que encontraremos en todos ellos es justamente la función de hacer actuar a la vez la realidad como el poder y el poder como realidad.

Acompañando a ese proceso de psiquiatrización encontramos, en paralelo y desde sus comienzos, todo un conjunto de resistencias en que Foucault desplegará su caracterización de la *antipsiquiatría*. “[...] j’appelle antipsychiatrie tout ce qui remet en question le rôle d’un psychiatre chargé autrefois de produire la vérité de la maladie dans l’espace hospitalier.”<sup>934</sup> Por tanto, Foucault sitúa el movimiento antipsiquiátrico no solo en relación a una crítica de la institución o del poder médico institucional, se trata de una lucha en el seno de la producción misma del conocimiento, una lucha contra el modo en que la locura es producida como conocimiento en el seno de las prácticas asilares. En ese marco, Foucault describe distintas tipologías de antipsiquiatría: como técnica de reducción de la producción de verdad de la enfermedad pero intensificando la relación entre el médico y el paciente (tal es el caso de la psicofarmacología o de la psicocirugía); como intensificación de producción de la locura pero cercando esa producción en la relación entre médico y paciente suprimiendo las prácticas institucionales y liberando al paciente del espacio de internamiento (el psicoanálisis); como una crítica al personaje del médico como agente productor de la locura y su verdad ( esa es la forma en que habrían trabajado Laing y Cooper); como una crítica a unas relaciones de poder que, lejos de ejercerse desde fuera, habrían hecho posible la locura (ahí se situarían críticas como las de Basaglia o Guattari). En el marco de esas luchas Foucault verá, no solo una crítica a las relaciones de poder que también él había analizado en sus investigaciones sino la tentativa de emprender un cambio en nuestras formas de subjetivación y de existencia:

[...] c’est sans doute dans cette alternative actuellement que se trouvent pris non seulement les courants d’antipsychiatrie, mais toutes les tentatives, quelles qu’elles soient, que nous pouvons entreprendre et qu’il faut bien entreprendre pour changer les formes de notre subjectivité, c’est-à-dire finalement et en dernière instance les conditions de notre existence actuelle.<sup>935</sup>

---

<sup>933</sup> PP, 111.

<sup>934</sup> Foucault, *Cahier de L’Herne* 95, 100.

<sup>935</sup> Foucault, *Cahier de L’Herne* 95, 102.



La posición de Foucault en torno a esas luchas y el papel que atribuye a los efectos de la investigación no se dirimen, pues, ni en una suerte de crítica frontal que demandase el cierre de hospitales, psiquiátricos o prisiones, ni en una reforma de los mismos que suavizase aquellos aspectos donde el dominio y control de esas instituciones sobre los sujetos resulta evidente en su exceso, ni en una suerte de toma de conciencia respecto a los vínculos entre el saber y las relaciones de poder que vehiculan. Se trata de efectuar una crítica a la normalización en sí misma y la segregación que la acompaña, al ejercicio de todo un sistema que funciona situando un cierto modelo del hombre en torno al cual van a conformarse los sujetos, clasificándolos, etiquetándolos y, en su caso, excluyendo a aquellos que no se ajusten a esos parámetros normativos. La crítica de Foucault es, pues, mucho más nuclear, en tanto que lo que se señala es el modo en que esas prácticas de normalización, articuladas con un sistema disciplinario, constituyen el despliegue de todo un conjunto de prácticas de saber y poder que atraviesa lo social.

#### IV

Tomando una escala de análisis mucho más amplia, la hipótesis marco que permitirá hacer simultáneamente inteligibles los vínculos entre la centralidad de la sexualidad en las sociedades contemporáneas y el modo en que es abordada la cuestión del “individuo peligroso” del que hay que defender a la sociedad será la hipótesis *biopolítica*. Foucault denominará como tal el proceso por el cual la vida entra el campo de juego político en la modernidad. Una formulación explorada en el curso de *Hay que defender la sociedad* y que constituirá uno de las hipótesis emblemáticas del primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Al ampliar esa perspectiva podemos ver cómo esa hipótesis permite reagrupar numerosos acontecimientos analizados de manera fragmentaria. Por un lado, resituará las tecnologías disciplinarias analizadas anteriormente. Por otro, resituará desde otra perspectiva la cuestión de la transformación de la muerte abordada en *El nacimiento de la clínica*. Por último, dará nombre a la mutación política general que acompaña el nacimiento del capitalismo.

En 1976, cuando aparece la hipótesis biopolítica, Foucault resitúa el espacio y papel del aparato disciplinario estudiado hasta 1975. A lo largo de los siglos XVII y XVIII la extensión de la tecnología disciplinaria había permitido mostrar toda una economía de poder destinada a incrementar la “fuerza útil” de los cuerpos, dispuestos en una multiplicidad. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la biopolítica, será descrita como una tecnología que englobará, a la vez que modificará, la tecnología disciplinaria. Si bien el objetivo será el mismo, a saber, “maximizar fuerzas y extraerlas”<sup>936</sup>, hay una diferencia fundamental de escala respecto a la disciplina:

[...] a diferencia de las disciplinas, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo. No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida,

---

<sup>936</sup> DS, 223.

los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.<sup>937</sup>

En la génesis de esas transformaciones políticas Foucault sitúa la incapacidad del poder soberano y sus utillajes basados en la servidumbre y el arraigo territorial para operar en torno a las múltiples transformaciones políticas, económicas y sociales producidas con la emergencia del capitalismo. En torno al siglo XVIII toda una proliferación de transformaciones van a vehicular la necesidad de nuevas estrategias de gobierno: los desplazamientos urbanos con sus consiguientes problemáticas de cohabitación en los espacios, las epidemias, los contagios, la mortalidad infantil, la alimentación de la población, las transformaciones urbanas, la mano de obra industrial. Problemas que surgen en torno al hábitat y la reorganización de las ciudades que es imposible abordar desde una tecnología jurídico-política. Toda una nueva red de saberes y tecnologías va a configurarse, pues, para dar respuesta a esas nuevas problemáticas a la vez médicas, urbanísticas, sociales y políticas:

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa.<sup>938</sup>

Por tanto, la hipótesis de Foucault en 1976 es que ese desbordamiento generó la necesidad de desplegar todo un conjunto de técnicas que pudiesen operar en esa doble dimensión escalar. En primer lugar, a nivel del cuerpo, una *anatomopolítica*:

Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera.<sup>939</sup>

En segundo lugar, necesidad de intervención sobre los fenómenos “globales” y poblacionales”, los “procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas”<sup>940</sup>. El nacimiento de la *biopolítica* se postula, así, como un fenómeno que emerge en el siglo XIX definido por “ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente”, conducente a una “estatización de lo biológico”.<sup>941</sup> Una nueva tecnología que funcionará en una escala distinta, en el nivel de la población, del hombre en tanto que ser vivo, el hombre-especie. Atención, pues, a los procesos demográficos, a las enfermedades, nacimientos, muertes; atención también a los fenómenos accidentales y a los procesos de securización de los mismos; atención, al fin, a fenómenos geográficos y climáticos. Fenómenos, dirá Foucault, tan solo aprehensible en una escala múltiple y en un análisis de serie. Por tanto, *anatomopolítica* y *biopolítica* describirían dos series cuyo cruce ortogonal describirá los mecanismos de una

---

<sup>937</sup> DS, 223.

<sup>938</sup> DS, 226.

<sup>939</sup> DS, 226.

<sup>940</sup> DS, 226.

<sup>941</sup> DS, 217.

sociedad de normalización: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores:

Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.<sup>942</sup>

La hipótesis biopolítica permitirá también, como indicábamos, dar respuesta desde una perspectiva distinta a los cambios en torno al modo de concebir y abordar la muerte que Foucault había consignado tanto en *Historia de la locura* como en *El nacimiento de la clínica*. La muerte, hasta finales del siglo XVIII estaba inscrita en todo un conjunto de ritos vinculados a una transmisión del poder:

Lo que antaño (y esto hasta fines del siglo XVII) daba su brillo a la muerte, lo que le imponía su tan elevada ritualización, era el hecho de que fuera la manifestación del tránsito de un poder a otro. La muerte era el momento en que se pasaba de un poder, que era el del soberano de aquí abajo, a otro, que era el del soberano del más allá. Se pasaba de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil o público de vida y de muerte a un derecho que era el de la vida o de la condenación eternas. Tránsito de un poder a otro. La muerte era también una transmisión del poder del agonizante, poder que se transmitía a quienes lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, última voluntad, testamentos, etcétera. Se trataba de fenómenos de poder que se ritualizaban de ese modo.<sup>943</sup>

El poder soberano situaba la muerte en “el límite extremo del poder”<sup>944</sup>, era un poder que “hacía morir” si era necesario pero por lo demás “dejaba vivir”. En el momento en que emerge toda una tecnología biopolítica destinada a “hacer vivir”, la muerte va a transformarse no solo en términos políticos, también sociales. La emergencia de la biopolítica se cruza con la desaparición de la muerte como ritual, como objeto de atención, relegándose a algo oculto, privado, vergonzoso, tabú. La biopolítica será caracterizada, en contraposición al poder soberano, por su intervención ya no sobre la muerte, sino sobre la mortalidad:

Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado.<sup>945</sup>

La biopolítica, dirá Foucault, “hace vivir” y “deja morir”. Ahora bien, esa inversión respecto a la soberanía entrará en contradicción en el momento en que sea necesario poner en funcionamiento la lógica soberana de “hacer morir”. La bomba atómica ejemplifica, *in extremis*, esa paradoja: o bien es soberano y utiliza la bomba atómica (pero entonces no es biopoder) o bien es biopoder y en el límite de sí mismo, fabrica vida, hace vivir hasta el límite

---

<sup>942</sup> DS, 229.

<sup>943</sup> DS, 224.

<sup>944</sup> DS, 224.

<sup>945</sup> DS, 224.

lo monstruoso, “virus incontrolables y universalmente destructores”<sup>946</sup> por tanto, haciendo vivir acaba pudiendo matar.

[...] ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?<sup>947</sup>

Más allá de esas consideraciones generales, el núcleo del recorrido del curso estará destinado a elaborar, por un lado, una suerte de *genealogía de la biopolítica* y, por otro, una genealogía de la emergencia del discurso histórico de la guerra de razas que definirá la política en términos de lucha. En el espacio de intersección entre ambas, Foucault dará cuenta de cómo la guerra de razas se articula con una teoría de la degeneración, tan importante bajo el punto de vista del análisis de la sexualidad, configurando un racismo político. Vamos a acompañar, pues, ese recorrido de largo alcance que no deja de estar atravesado por un tercer eje: el modo en que los discursos históricos han funcionado en relación al poder político.

Al interrogar la noción de *Historia* atendiendo a los modos y formas en que ha sido concebida y relatada, podemos ver cómo ha sido, en términos generales, una historia del poder, de los soberanos, de sus victorias y derrotas. Desde los anales romanos y hasta el siglo XVII, la historia había sido un discurso que consistía en legitimar el poder e intensificarlo. La historia es ese discurso que no solo va a narrar las hazañas y avatares de los poderosos, a través de su relato, va a vigorizar su poder. La construcción del relato histórico tenía la función de *vincular* y *deslumbrar* al mismo tiempo, el poder – dirá Foucault– “ata y fascina”, “aterroriza e inmoviliza”<sup>948</sup>. Estas dos funciones, señala Foucault, se corresponderían con los dos aspectos con que el poder se presenta en el sistema indoeuropeo: por un lado, genera un vínculo a partir de la ley y la obligación y, por otro, genera un efecto de deslumbramiento. Esta sería la *función genealógica* del relato histórico. En segundo lugar estaría la *función de memorización* realizada por las crónicas y los anales. Una suerte de registro de acontecimientos que permitiría mostrar que todo lo que hacen los soberanos y reyes merece ser recordado y debe ser relatado. En tercer lugar, ese relato tendría también una *función ejemplar*, en tanto que a través de ese relato se vivifican las hazañas de los soberanos fortaleciendo una y otra vez su poder en tanto que se les da valor de ejemplo.

La Edad Media no es otra cosa, para la Edad Media, que la continuación de Roma, todas las monarquías europeas se consideraban descendientes de la Roma Antigua<sup>949</sup>. Por tanto, las historias políticas remitían como punto de origen a la caída Troya, expresaban una continuidad fundamental del pasado con el presente, vinculando a los reyes con la gloria de sus antepasados. El relato de cómo los francos eran troyanos que se habrían marchado de Troya en el incendio de la ciudad circuló desde principios de la Edad Media hasta el Renacimiento, hasta el punto que Petrarca, en el siglo XIV se pregunta “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?”<sup>950</sup> Por tanto, no hay ruptura ni discontinuidad entre Roma y la Edad Media. Sin embargo, en el progresivo crecimiento de

---

<sup>946</sup> DS, 230.

<sup>947</sup> DS, 230.

<sup>948</sup> DS, 69.

<sup>949</sup> “Y aun en el siglo XV, un sultán de Constantinopla escribía al dogo de Venecia: —” ¿Pero por qué vamos a hacernos la guerra, cuando somos hermanos?” DS, 75.

<sup>950</sup> DS, 75.

los Estados hacia el final de la Edad Media se consolida también una progresiva centralización de la guerra. Una estatización de la guerra que tiende a borrar del campo social las relaciones belicosas, “lo que se llamaba efectivamente la guerra privada”.<sup>951</sup> La guerra se desplaza poco a poco a las fronteras, a los límites exteriores de los Estados. Paradójicamente, señala Foucault, en el mismo momento en que el estado centraliza esa legitimidad, conforma todo un aparato bélico e institucionaliza el ejército, el discurso que concibe la guerra como un estado permanente de lo social empieza a cobrar fuerza:

[...] la idea de que la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece con una forma precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas.<sup>952</sup>

Entre los siglos XVI y XVII, en el marco de la crisis de la Iglesia con la Reforma protestante, aparece así un relato histórico que va a romper esa continuidad. Un discurso que concibe la sociedad como una guerra permanente y que puede encontrarse claramente formulado antes de la Revolución inglesa del XVII y de la Revolución francesa del XVIII. Un discurso que va a ser utilizado tanto por los pequeño-burgueses y aristócratas en Inglaterra en el XVII, como por la aristocracia francesa en el XVIII. Ese relato funcionará en ambos países como una herramienta que cuestionará la autoridad del soberano al señalar que el origen de su reinado no es otro que el de la conquista y de la guerra. Si el soberano ocupa ese lugar es porque en su día ganó una batalla que le situó en el poder de modo que su ley, su legitimación, no son otra cosa que el efecto de la fuerza por la que se impuso. Se trata de un discurso que sitúa la guerra como fondo de las instituciones de poder y que, a juicio de Foucault, será el primer discurso histórico-político de la sociedad occidental. Aparecerá la idea de que lo que atraviesa la sociedad es una guerra binaria, una guerra entre dos razas, entre dos pueblos, estableciendo el dominio de los unos por los otros. Por tanto, desde esa perspectiva, no hay, dentro del cuerpo social, ningún espacio neutro. Estamos ya siempre posicionados en un lugar, en uno de los múltiples espacios de relación de ese cuerpo social. El sujeto que emerge de ese discurso no es, pues, un sujeto universal sino histórico, situado, atravesado por la disimetría de esas relaciones. Es un discurso que se concibe estratégicamente, no desde una racionalidad fundamental. Ese es el discurso de la lucha de razas. Por tanto, un discurso histórico-político que va a desafiar el discurso jurídico-político en torno al cual se había organizado la cuestión del Estado y la soberanía. Más tarde, la burguesía transformará ese relato convirtiendo esa historia en portadora de una universalidad.

El término *raza* aparece “bastante tempranamente”, señala Foucault, designando algo no biológico. La diferencia de razas vendrá marcada cuando dos grupos no tienen el mismo origen local, la misma lengua o la misma religión; cuando su unidad es el efecto de una guerra, conquista o invasión o bien por sus diferentes costumbres, derechos, privilegios, fortunas o ejercicio del poder. Los elementos fundamentales de esa guerra serán diferencias étnicas, lingüísticas, diferencias de fuerza, de conquista de una raza por otra, de salvajismo y barbarie. Por tanto, lejos de esa guerra de “todos contra todos” hobessiana, el nacimiento de los Estados se conforma en el seno de una guerra muy distinta:

---

<sup>951</sup> DS, 53.

<sup>952</sup> DS, 64.

[...] la guerra presidió el nacimiento de los Estados: pero no la guerra ideal —la que imaginan los filósofos del estado de naturaleza—, sino guerras reales batallas concretas; las leyes nacieron en medio de las expediciones, las conquistas y las ciudades incendiadas; pero también continúa actuando con pleno ardor dentro de los mecanismos de poder, o al menos constituye el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden.<sup>953</sup>

Foucault maneja la hipótesis de que la emergencia de ese discurso y la crisis de la Reforma están relacionados en tanto que “la Edad Media siempre se presentó a Jerusalén como objeción a todas las Babilonias resucitadas; siempre se la opuso a la Roma eterna, la Roma de los Césares, la que derramaba en los circos la sangre de los justos.”<sup>954</sup> Y si se considera que “la Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección, fue la palabra que sublevaba contra la ley y la gloria: contra la ley injusta de los reyes y contra la bella gloria de la Iglesia”, puede hacerse valer la hipótesis de que la coincidencia de la emergencia de ese discurso de “contrahistoria” en el mismo momento en que la Iglesia atraviesa la crisis de la Reforma no es gratuita<sup>955</sup>. Ese gesto conectaría esa “contrahistoria” con la crítica que la Reforma contenía a lo romano de la Iglesia y que habría generado las condiciones para que, en el siglo XVII, ese discurso emergiese en Inglaterra. De ahí que Foucault califique ese discurso como “la primera historia no romana, antirromana que conoció Occidente”<sup>956</sup> en tanto que disuelve a la vez la unidad de la soberanía y la continuidad de su historia gloriosa. En ese relato el pueblo ya no se identificará, pues, con el soberano, en tanto que la soberanía dejará de concebirse como un vínculo para denunciarse como un ejercicio de sumisión. La historia gloriosa de los héroes y los soberanos forma parte ahora de “la historia de unos no es la historia de los otros”<sup>957</sup>. Un relato donde la historia de los vencidos no es ya la historia de los vencedores. Las tierras de los grandes feudos serán ahora señaladas como “actos de violencia, confiscaciones, pillajes, tributos de guerra cobrados a la fuerza a las poblaciones sometidas”<sup>958</sup>. Y la ley, el derecho, aparecerán como un mecanismo de sometimiento del poder:

Podríamos decir, en una palabra, que a fines de la Edad Media, en los siglos XVI y XVII, se abandonó, se empezó a abandonar una sociedad cuya conciencia histórica era todavía de tipo romano, es decir, que aún estaba centrada en los rituales de la soberanía y sus mitos, para ingresar en una sociedad de tipo, digamos, moderno (dado que no tenemos otras palabras y el término moderno está evidentemente vacío de sentido), cuya conciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras.<sup>959</sup>

Ese relato hará surgir ahora acontecimientos que ya no son los efectos de Roma, sino el comienzo de Europa (las invasiones francas y normandas) y surge ese espacio que el XVIII

---

<sup>953</sup> DS, 241.

<sup>954</sup> DS, 72.

<sup>955</sup> «En esa medida, por lo tanto, no me parece sorprendente que, a fines del medioevo, en el siglo XVI, en la época de la Reforma y también de la revolución inglesa, aparezca una forma de historia que es estrictamente opuesta a la de la soberanía y los reyes —a la historia romana— y que se expresa en la gran forma bíblica de la profecía y la promesa» DS, 73.

<sup>956</sup> DS, 71.

<sup>957</sup> DS, 71.

<sup>958</sup> DS, 71.

<sup>959</sup> DS, 79.

demarcará como Edad Media. Aparece toda una genealogía antes ignorada, la historia europea se fisura en una partición binaria.

[...] el discurso de la lucha de razas va a poner de relieve, precisamente, esa especie de ruptura que enviará a otro mundo algo que en lo sucesivo se mostrará como una antigüedad: aparición de una conciencia de ruptura que no había sido reconocida hasta entonces.<sup>960</sup>

Así como la Historia romana, como indicábamos, era una historia de la memoria y una crónica contra el olvido, ese nuevo relato histórico va a fortalecerse justamente en la formulación de aquello olvidado y oculto en la historia de los poderosos. Se trata de desvelar el modo en que se hicieron con el poder, desenmascarar ese relato de gloria para señalarlo en su violencia e injusticia. “El papel de la historia, por tanto, será mostrar que las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera una ilusión y que los historiadores mienten”<sup>961</sup>. Ya no hay una continuidad en el relato que reseguir a través de las crónicas de los historiadores, es necesario, por el contrario, realizar una tarea de desciframiento de la historia, de develamiento de aquello ocultado por el poder. Es, pues, un relato de ataque. No se trata de decir, a través de esa historia, que el poder es injusto o que, respecto a las glorias del pasado, es un poder decadente. Se trata de afirmar, a partir de ese discurso histórico que es injusto “porque no nos pertenece”<sup>962</sup>. Por tanto, contra esa “historia de Roma” inscrita en el sistema indoeuropeo, de la unidad y el deslumbramiento, aparece una “contrahistoria” de la servidumbre. Una historia que funciona como desciframiento, profecía y promesa, como una declaración simultánea de derechos y guerra. Un discurso binario de “los injustos y los justos, los amos y quienes están sometidos a ellos, los ricos y los pobres, los poderosos y quienes no tienen más que sus brazos, los invasores de tierras y quienes tiemblan ante ellos, los déspotas y el pueblo que murmura, la gente de la ley presente y la de la patria futura” frente al discurso ternario de las sociedades indoeuropeas. “Podríamos decir – señala Foucault- que esta historia es el principio del fin de la historicidad indoeuropea, y me refiero con ello a cierto modo indoeuropeo de decir y percibir la historia”<sup>963</sup>:

En el límite, podría decirse que cuando nace el gran discurso sobre la historia de la lucha de razas, termina la Antigüedad, y con este término aludo a la conciencia de continuidad con ella, vigente hasta bien avanzado el medioevo.<sup>964</sup>

Ese discurso de la guerra de razas que se iniciaba tras las guerras de religión, entre finales del siglo XVI y mediados del XVII en el marco de la lucha y la impugnación del poder real, proliferará notablemente hasta el siglo XIX y XX donde lo reencontraremos en un contexto muy distinto. La nobleza va a empezar a contar también la historia del poder. Y, para ello, va a ser necesario que un nuevo sujeto se convierta en portavoz de ese relato histórico: ese sujeto es la nación. Un término que en la época no designa un territorio, al contrario, la nación es justamente algo que “circula detrás de las fronteras y las instituciones”<sup>965</sup>, nación funciona para designar “los conjuntos, las sociedades, los agrupamientos de personas, de individuos que tienen en común un estatuto, costumbres, usos, cierta ley particular —pero

---

<sup>960</sup> DS, 76.

<sup>961</sup> DS, 73.

<sup>962</sup> DS, 73.

<sup>963</sup> DS, 75.

<sup>964</sup> DS, 75.

<sup>965</sup> DS, 129.

ley entendida mucho más como regularidad estatutaria que como ley estatal”<sup>966</sup>. Esa noción de nación va a funcionar de diversos modos. Hay una suerte de definición “estatal”<sup>967</sup>, por ejemplo, en el modo en que la definen los enciclopedistas, en que el concepto de nación quedaría fijado en las fronteras de un Estado y en la forma de un Estado. Sin embargo, señala Foucault, esa definición “apuntaba, si no a refutar, sí al menos a excluir la definición amplia que imperaba en ese momento, que encontramos tanto en los textos procedentes de la nobleza como en los de la burguesía, y que hacía decir que la nobleza era una nación y que la burguesía también era una nación”<sup>968</sup>.

La noción de nación va a tener unas consecuencias políticas fundamentales a lo largo del XVIII y XIX: en primer lugar, de modo inmediato, como instancia en que va a apoyarse el Tercer Estado; pero esa noción de nación como algo que no remite a unas fronteras sino a una “masa de individuos en movimiento de una frontera a otra, a través de los Estados, bajo los Estados, en un nivel infraestatal” va a mantenerse activa a lo largo del XIX, por ejemplo en Augustin Thierry o en Guizot. Así pues, ataque contra el soberano a través del saber histórico. Un ataque al que el rey va a contestar a partir de 1760 a partir de una suerte de “ministerio de la historia”:

En primer lugar, hacia 1760, creación de *Biblioteca de finanzas* una que debe proporcionar a todos los ministros de Su Majestad las memorias, informaciones y aclaraciones necesarias; en 1763, creación de un *depósito de cartas* para quienes quieran estudiar la historia y el derecho público en Francia. Por último, ambas instituciones se reúnen, en 1781, en una *Biblioteca de la legislación* —advertan los términos— *de administración, historia y derecho público*.<sup>969</sup>

Puede verse, en el momento de la Revolución, cómo ese discurso político toma tres direcciones que se corresponderán con los tres ejes en que va a desarrollarse en el siglo XIX. Un primer eje que corresponde a la dimensión de la *nación* en términos *filológicos*; otro eje centrado en las *clases* sociales y la dominación económica, por lo tanto, *economía* política, y una tercera dirección en torno a la *raza* y la cuestión *biológica*. Hablar, trabajar, vivir, esas son las tres dimensiones en las que se despliega ese discurso histórico-político. Toda una nueva “morfología del saber histórico” se construirá a partir de esos nuevos ejes del relato. Es decir, contra al lugar común según el cual habría sido la burguesía revolucionaria la que habría “inventado la historia” en tanto que “portadora de lo universal y lo racional”, Foucault señala que “la clase profundamente histórica fue la aristocracia”<sup>970</sup>.

La Historia habría funcionado, en manos de una clase aristocrática decadente, como una herramienta de combate contra una monarquía que la había desposeído política y económicamente. El discurso de Boulanvilliers constituye, en ese sentido, un punto de anclaje fundamental. A través de él, la historia recuperará, por un lado, ese carácter bélico que permitirá trazar una línea de demarcación que señala a un culpable en cada

---

<sup>966</sup> DS, 129.

<sup>967</sup> “Primero, debe ser una gran multitud de hombres; segundo, debe ser una multitud de hombres que habitan en un país determinado; tercero, ese país determinado debe estar delimitado por fronteras; y cuarto, esa multitud de hombres, así establecida en el interior de las fronteras, debe obedecer leyes y un gobierno únicos” DS, 136.

<sup>968</sup> DS, 131.

<sup>969</sup> DS, 132.

<sup>970</sup> DS, 193.



enfrentamiento y ubicar, en esa relación de fuerza, un momento originario y constituyente. El análisis de Boulainvilliers hará compatible el acoplamiento entre dos nociones: el de la constitución y el de la Revolución. A partir de una relación de fuerzas, a partir de una revolución, podrá aspirarse a constituir un nuevo orden de derecho. Ante los ataques políticos que la nobleza lanza a la soberanía a través del discurso histórico, la monarquía contraatacará, justamente, reapropiándose del saber histórico:

[...] en el momento en que los enfrentamientos políticos del siglo XVIII pasaban por un discurso histórico, en la época en que, más precisa y profundamente, el saber histórico era sin duda un arma política contra el saber de tipo administrativo de la monarquía absoluta, ésta quiso re- colonizar, en cierto modo, ese saber.<sup>971</sup>

Ahora bien, por parte del Rey, esto no deja de ser una concesión a una historia que no es la historia del Rey y que va a tener sus consecuencias políticas:

Diez años antes de los Estados Generales, es ya la primera aceptación implícita de una especie de constitución. Y por otra parte, esos Estados Generales van a proyectarse y a organizarse en 1789 a partir de esos materiales reunidos: primera concesión del poder real, por lo tanto, primera aceptación implícita de que algo puede deslizarse entre su poder y su administración, que será la constitución, las leyes fundamentales, la representación del pueblo, etcétera; pero también reimplantación de ese saber histórico, con una forma autoritaria, en el lugar mismo en que habían querido valerse de él contra el absolutismo, porque era un arma para reocupar el saber del príncipe: entre su poder, los conocimientos y el ejercicio de la administración.<sup>972</sup>

Por tanto, la historia como relato político contra el soberano, dirá Foucault, es más bien una estrategia aristocrática. La burguesía, contrariamente al lugar común de que es una clase profundamente histórica, manifestaría más bien un “carácter antihistoriador”. Su actitud favorable al despotismo Ilustrado durante la primera parte del XVIII y la exigencia de una constitución “ahistórica” que apele a los derechos naturales y al contrato social daría cuenta de ello. Las tesis de Boulainvilliers como elogio de la invasión y la abominación de todo el periodo feudal serán retomadas, en los albores de la Revolución, por el lado de una revalorización del gótico y de las novelas en que se activa una ficción sobre el abuso de poder.<sup>973</sup> Si bien la Revolución activará de modo intenso el relato histórico, lo hará en nombre de la Roma republicana y la de Carlomagno, reconstituyendo una renovada relación entre el pueblo y la soberanía que había quedado rota con el discurso de las razas y que encontrará su formulación culminante en el Imperio napoleónico.

Sin embargo, el discurso histórico-político de la historia de razas no desaparecerá, a partir del siglo XIX, sufrirá dos transcripciones. Por un lado, la inscripción de ese discurso en el espacio económico en la formulación dialéctica de la lucha de clases. Por otro lado, “en el momento en que ese discurso [...] estaba desplazándose, o traduciéndose, o convirtiéndose en un discurso revolucionario, en que la noción de lucha de razas iba a ser reemplazada por la de lucha de clases” ese discurso de la lucha de razas se recodificará en una lógica biológico-filológico. Un discurso que arraiga en una anatomofisiología materialista y que se articulará

---

<sup>971</sup> DS, 132.

<sup>972</sup> DS, 132.

<sup>973</sup> DS, 196.

con la teoría de la evolución. Esa recodificación funcionará, dirá Foucault, como *contrahistoria* de ese discurso revolucionario “en la medida en que aplastará, en una perspectiva biológico-médica, la dimensión histórica que estaba presente en ese discurso”<sup>974</sup>. Ese discurso desplegará un racismo biológico-social que modificará la lógica binaria que animaba el discurso de razas del siglo XVIII afirmando que “la otra raza, en el fondo, no es la que vino de otra parte, la que triunfó y dominó por un tiempo, sino la que se infiltra permanentemente y sin descanso en el cuerpo social o, mejor, se recrea constantemente en el tejido social y a partir de él”<sup>975</sup>. Por tanto, se pondrá a funcionar desde ahí la lógica de la normalización que caracteriza las sociedades modernas y su riesgo intrínseco de devenir en un racismo de Estado:

A partir de ahí, el discurso cuya historia querría hacer abandonará la formulación fundamental del comienzo, que era ésta: —Tenemos que defendernos de nuestros enemigos porque en realidad los aparatos del Estado, la ley, las estructuras del poder no sólo no nos defienden de ellos sino que son instrumentos mediante los cuales nuestros enemigos nos persiguen y nos someten. Ahora, ese discurso va a desaparecer. No será: —Tenemos que defendernos contra la sociedad, sino: —Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrarraza que, a disgusto, estamos construyendo.<sup>976</sup>

A partir de esa mutación el discurso de las razas “que en el momento en que apareció y empezó a funcionar, en el siglo XVII, era en esencia un instrumento de lucha para unos campos descentrados” se convertirá en “el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador”<sup>977</sup>:

Ya no batalla en el sentido bélico, sino lucha en el sentido biológico: diferenciación de las especies, selección del más fuerte, mantenimiento de las razas mejor adaptadas, etcétera. Del mismo modo, el tema de la sociedad binaria, dividida entre dos razas, dos grupos extranjeros por la lengua, el derecho, etcétera, va a ser reemplazado por el de una sociedad que será, al contrario, biológicamente monista.<sup>978</sup>

La hipótesis de Foucault es que el surgimiento del *biopoder* “inscribió el racismo en los mecanismos del Estado”.<sup>979</sup> El racismo permitirá introducir el corte entre lo que debe vivir y lo que no, trazando distinciones en ese corpus biológico de la población en base a las distintas razas:

En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él.<sup>980</sup>

---

<sup>974</sup> DS, 80.

<sup>975</sup> DS, 65.

<sup>976</sup> DS, 65.

<sup>977</sup> DS, 65.

<sup>978</sup> DS, 80.

<sup>979</sup> DS, 230.

<sup>980</sup> DS, 230.

El racismo de Estado permite establecer un corte entre lo que debe vivir y debe morir a partir de una cesura biológica (la raza) manteniendo una relación positiva: “cuanto más mates, más harás vivir; cuanto más dejes morir, más vivirás”<sup>981</sup>. No se trata de la relación bélica respecto al enemigo en términos de la muerte del otro como victoria, sino de una relación biológica de modo que la muerte del otro (de la raza inferior, de lo degenerado, de lo anormal) fortalece la propia especie y la propia vida. La muerte (directa o indirecta a partir de la exposición a la misma) solo es admisible para la biopolítica desde la eliminación del peligro. Por tanto, en el momento que el biopoder que “hace vivir” quiere “hacer morir” como hacía el soberano, lo hará desde esa grilla de análisis, aduciendo el peligro de ciertos individuos para la sociedad. La especificidad del racismo moderno no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder, está ligada a esa tecnología de biopoder. La imagen del binarismo “contra el Uno” se modifica. Ahora esa sociedad se caracterizará, no por binaria del cuerpo social sino por “la amenaza de una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son accidentales”<sup>982</sup>. Por tanto, aparición del imaginario de los “extranjeros infiltrados” y de los “desviados” sociales. Y, en relación a esa mutación, transformación también del espacio del Estado, que ya no será el Estado “necesariamente injusto en la contrahistoria de las razas” sino que “va a transformarse en el tema inverso: el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser el protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza”<sup>983</sup>.

El discurso del “Uno” va a rearmarse así en torno a la noción biológica de la raza. Así pues, “el principio de la universalidad nacional”<sup>984</sup> eliminará, en el siglo XIX, la noción de guerra. Pero de modo simultáneo a ese proceso de “autodialectización”<sup>985</sup> se producía, en el mismo siglo, un proceso totalmente distinto: el de la “estatización de lo biológico”. Tal es el proceso que definirá la biopolítica: la entrada de la vida y la muerte en el campo de juego del poder político. Por tanto, el racismo será para Foucault, el discurso anti-revolucionario por excelencia: inversión de la profecía revolucionaria en una profecía de auto-salvación del propio Estado a través de “técnicas medicionormalizadoras”. Al precio, eso sí:

Al precio de una transferencia que fue la de la ley a la norma, la de lo jurídico a lo biológico; al precio de un paso que fue el del plural de las razas al singular de la raza; al precio de una transformación que hizo del proyecto de liberación la inquietud por la pureza, la soberanía del Estado invistió, volvió a tomar en cuenta y reutilizó en su estrategia propia el discurso de la lucha de razas. La soberanía del Estado hizo así de él el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, que por su parte derivaba de ese viejo discurso de las luchas, los desciframientos, las reivindicaciones y las promesas.<sup>986</sup>

Y a partir de esa reinscripción estatal, de esa reconfiguración del “Uno”, desde ese “racismo de estado” aparecerán los estados más sanguinarios del siglo XX que han sido, dirá Foucault, los más racistas. El nazismo y el stalinismo son un ejemplo de ello serían según esta hipótesis un desarrollo “paroxístico” de los mecanismos disciplinarios y biopolíticos introducidos en

---

<sup>981</sup> DS, 231.

<sup>982</sup> DS, 80.

<sup>983</sup> DS, 81.

<sup>984</sup> DS, 218.

<sup>985</sup> DS, 215.

<sup>986</sup> DS, 81.

el siglo XVIII. El nazismo, a partir de la recuperación del discurso heroico, legendario y mítico de la lucha de razas entendidas ahora biológicamente. El stalinismo, a partir de la “gestión de una policía que garantiza la higiene silenciosa de una sociedad ordenada” que convertirá el “enemigo de clase” en el desviado y el loco. Ahora bien, Foucault muestra sus reservas de que esos análisis puedan ser simplemente extendidos o traspuestos a los Estados capitalistas:

Pero ese juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados. ¿De todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas? Pues bien, no es seguro.<sup>987</sup>

Efectivamente, en 1977, Foucault se afirmará en la necesidad de efectuar un análisis del funcionamiento del poder en el seno de los Estados capitalistas distinto al nazismo y al stalinismo. Los cursos de 1977 y 1978 efectuarán un largo y complejo recorrido histórico tratando de dar cuenta de esa diferencia. Una suerte de “genealogía del Estado” donde Foucault tratará de dar cuenta de cómo sus condiciones de emergencia pueden situarse en el seno de una particular coyuntura histórica y cómo el diagnóstico contemporáneo mostrará más bien la fragilidad de su espacio político.

## HIBRIDACIONES II [1977-1980]

El período comprendido entre 1977 y 1979 puede compararse a nivel teórico al que habíamos acompañado entre 1970 y 1972. Manteniendo el mismo marco teórico general, se producen desplazamientos interiores al mismo que configuran una suerte de hibridación entre algunos elementos modificados y otros que se mantienen. En 1977, Foucault se tomará un año sabático en el *Collège de France* durante el cual seguirá trabajando en los anunciados volúmenes que darían continuación a su *Historia sexualidad*. Al tiempo que prosigue con esa investigación publicará otros dos libros provenientes de la recopilación de materiales encontrados en su labor archivística: el testimonio de un caso de hermafroditismo, *Herculine Barbin dite Alexina B*,<sup>988</sup> que será publicado en 1978 y, junto a Arlette Farge, una compilación de *lettres de cachet* publicada en 1982 como *Les désordre des familles*. Durante ese año sabático mantendrá su activismo político, en Septiembre asiste a un “Foro por el cambio social”, en octubre participa en un encuentro con David Cooper<sup>989</sup> y a lo largo del año mantendrá diversas reuniones con disidentes soviéticos en Berlín, donde será retenido por las autoridades.<sup>990</sup>

En enero de 1978 Foucault retoma las clases en el *Collège de France* manifestando su intención de elaborar la cuestión del *biopoder* con que había finalizado su último curso. Sin embargo, la cuestión biopolítica va a presentarse ahora desde el punto de vista del análisis y las técnicas de lo que denominará como mecanismos securitarios. Las tres primeras clases del curso de *Seguridad, Territorio, Población* estarán dedicadas a establecer todo un conjunto de distinciones de carácter analítico en torno a lo que ahora presentará como tres modos de funcionamiento o dispositivos de poder - soberano, disciplinario y securitario- distribuidos

---

<sup>987</sup> DS, 235.

<sup>988</sup> DE2.242. Foucault señala que el caso fue encontrado en los archivos del Charente-Maritime.

<sup>989</sup> DE2.209.

<sup>990</sup> En 1977 y 1978 Foucault viaja diversas veces a Berlín donde se entrevistará con militantes de izquierda alternativa y disidentes soviéticos. Eribon, *Michel Foucault*, 322.

en tres temporizaciones - lo arcaico, lo moderno, lo contemporáneo-. Cada uno de ellos tendrá, además, un contexto histórico privilegiado:

El sistema legal es el funcionamiento penal arcaico, que rigió desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII. El segundo es el que podríamos llamar moderno, introducido a partir del siglo XVIII, mientras que el tercero es el sistema, digamos, contemporáneo, cuya problemática comenzó a manifestarse bastante pronto, pero que hoy se organiza en torno de las nuevas formas de penalidad y el cálculo de sus costos; se trata de las técnicas norteamericanas, pero también europeas que encontramos en nuestros días.<sup>991</sup>

Si bien esas formas de poder se despliegan en distintos momentos históricos, eso no significa que las formas se sucedan las unas a las otras provocando la desaparición de las anteriores. “No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad”, señala Foucault. Es necesario concebir esas formas como modos de relación que se articulan, se afectan, se modifican, se desplazan, se apoyan, se extienden en distintos grados o ámbitos. De lo que se trata, en todo caso, es de ver la “dominante”:

De hecho hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad.<sup>992</sup>

Lo contemporáneo toma distancia de los mecanismos disciplinarios tal como habían sido presentados en las investigaciones de 1972 a 1976 y el presente es caracterizado ahora por todo un conjunto de mecanismos de seguridad. Por tanto, parece que a lo largo de 1977 el diagnóstico político de Foucault ha cambiado. Si hasta ahora el análisis del presente se definía desde la grilla de análisis del poder disciplinario y las sociedades de normalización, a lo largo de 1977 va a abrirse progresivamente una brecha en esa identificación que le llevará a afirmar explícitamente, en 1978, que la sociedad disciplinaria está en crisis (sic):

La discipline, qui était si efficace pour maintenir le pouvoir, a perdu une partie de son efficacité. Dans les pays industrialisés, les disciplines entrent en crise. [...] Ces dernières années, la société a changé et les individus aussi; ils sont de plus en plus divers, différents et indépendants. Il y a de plus en plus de catégories de gens qui ne sont pas astreints à la discipline, si bien que nous sommes obligés de penser le développement d'une société sans discipline. La classe dirigeante est toujours imprégnée de l'ancienne technique. Mais il est évident que nous devons nous séparer dans l'avenir de la société de discipline d'aujourd'hui. [...] En général, on privilégie le pouvoir d'État. Beaucoup de gens pensent que les autres formes du pouvoir en dérivent. Or je pense que, sans aller jusqu'à dire que le pouvoir d'État dérive des autres formes du pouvoir, il est au moins fondé sur elles, et ce sont elles qui permettent au pouvoir d'État d'exister. Comment peut-on dire que dérivent du pouvoir d'État l'ensemble des rapports de pouvoir qui existent entre les deux sexes, entre les adultes et les enfants, dans la famille, dans les bureaux, entre les malades et les bien-portants, entre les normaux et les anormaux?<sup>993</sup>

---

<sup>991</sup> STP, 21.

<sup>992</sup> STP, 23.

<sup>993</sup> DE2.231, 532.

La transformación de ese diagnóstico a lo largo de 1977 bascula en torno a dos cuestiones que conformarán, en los cursos de 1978 y 1979, una hipótesis conjunta. En primer lugar, en el marco de las investigaciones que debían dar lugar a la continuación de *Historia de la sexualidad*, Foucault retoma, como veíamos, el estudio de las *lettres de cachet* que ya había analizado en *Historia de la locura*. Planeando la publicación de diversos archivos en torno a las prácticas de encierro en los siglos XVII y XVIII que iba a aparecer como *La vida de los hombres infames*, Foucault llega a redactar un prólogo a ese libro fallido que permite enmarcar el ángulo desde el que esos textos serán abordados. A la luz de los análisis realizados en los últimos años, Foucault parece releer esos documentos en el marco de transformación de la soberanía a la biopolítica:

Le pouvoir qui s'exercera au niveau de la vie quotidienne ne sera plus celui d'un monarque proche et lointain, tout-puissant et capricieux, source de toute justice et objet de n'importe quelle séduction, à la fois principe politique et puissance magique; il sera constitué d'un réseau fin, différencié, continu, où se relaient les institutions diverses de la justice, de la police, de la médecine, de la psychiatrie.<sup>994</sup>

Como señala Judith Revel<sup>995</sup>, el análisis de esas “vidas infames” es efectuado en continuidad con la interrogación por las resistencias en el seno de las relaciones de poder en términos de una suerte de contra-historia. Por tanto, cabe problematizar aquellos análisis que extreman el giro del “último Foucault” hacia la libertad y el sujeto desde una incompatibilidad con aquellas afirmaciones que, en los años 70, evocaban cómo el individuo era un “efecto del poder”. Como bien señala Revel, también la pregunta por los modos de gobierno y el ejercicio crítico del mismo van a estar profundamente entrelazados en los análisis en torno a la gubernamentalidad. Lo que cambiará es el modo en que esa resistencia es analizada en relación al ejercicio del poder. A lo largo de los años subsiguientes, la relación entre gubernamentalidad y resistencia retomará la noción de *limite* que había utilizado en los años sesenta. Un límite que no será concebido como un ejercicio meramente negativo. En el curso de *Seguridad, Territorio, Población* analizará la relación entre gubernamentalidad y sus límites en términos de contra-conducta; en la célebre conferencia de 1978 en torno a la relación entre “Crítica e Ilustración” hará de la crítica el ejercicio de un límite que no solo debe concebirse en relación al saber, sino también al gobierno en términos de una “voluntad de no ser tan gobernado”; en los análisis en torno al cinismo, en sus últimos años, analizará todo un conjunto de prácticas de vida que se manifestarán, en sus prácticas y formas, como un ejercicio crítico caracterizado como un “paso al límite”. Si bien, como veremos, todos estos análisis no están exentos de modificaciones teóricas y conceptuales, trazan un arco de problematización que impide, en todo caso, abismar las inquietudes que animan las investigaciones de los años setenta con las subsiguientes. De nuevo, el prólogo de “La vida de los hombres infames” da buena cuenta de ello:

N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et

---

<sup>994</sup> DE2.198, 250.

<sup>995</sup> Revel, J, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 211.

les existences les plus inessentiellles, c'est là sans doute pour celles-ci le seul monument qu'on leur ait jamais accordé; c'est ce qui leur donne, pour traverser le temps, le peu d'éclat, le bref éclair qui les porte jusqu'à nous.<sup>996</sup>

En segundo lugar, una particular diatriba política en torno a un asunto de actualidad constituirá otro de los ejes que Foucault tratará en los cursos impartidos en 1978 y 1979. Como bien ha mostrado Michel Senellart,<sup>997</sup> suscribiendo los análisis de Eribon<sup>998</sup> y Macey<sup>999</sup> en sus respectivas biografías, el análisis político que se efectúa en torno al “asunto Croissant” y la cuestión del terrorismo provocarán, por un lado, la irrupción de un problema contemporáneo en las investigaciones de Foucault y, por otro, el distanciamiento de Deleuze y Guattari. Daniel Defert recuerda de este modo la diatriba en una entrevista realizada en 2016:

Foucault estaba contra el terrorismo en los países democráticos. Ésa fue también la razón por la cual se negó a apoyar las Brigadas Rojas en Italia. A raíz de una entrevista que dio en Italia para *L'Unità*, se generaron algunas tensiones con Félix Guattari y Gilles Deleuze. Yo estaba más cerca de Adriano Sofri y *Lotta Continua*. Cuando Guattari publicó el escrito de Trotski sobre el fascismo en Alemania, Deleuze y Foucault rompieron relaciones. Foucault pensaba que no se podía decir que el Estado alemán era un país fascista en aquel momento. Él se interesó por la RAF (*Rote Armee Fraktion*, el grupo *Fracción Ejército rojo*), pero le resultaba algo sospechosa. Estaba seguro de que Alemania Federal había sido apoyada por los soviéticos.<sup>1000</sup>

Por tanto, en base a lo relatado por Defert, no solo el caso Croissant sino también la polémica en torno a *L'Unità*, a finales de 1978 estarían en la raíz tanto de las problemáticas abordadas por Foucault a finales de los setenta como de su distanciamiento de Deleuze. El caso Croissant va a poner en el centro del tablero los conflictos que, en los Estados contemporáneos, se despliegan entre la ley y la norma, entre el “enemigo político” y el “individuo peligroso”, entre el “pacto de seguridad” y la amenaza terrorista. De ahí que, frente a la acusación del Estado alemán como un estado fascista, Foucault alertase de la necesidad de pensar la idiosincrasia de las formas de poder de nuestras sociedades fuera de los esquemas un tanto superficiales que acusarían de totalitarismo a cualquier manifestación del poder de Estado. Esas críticas al Estado acaban generando, dirá Foucault, una crítica “inflacionaria” que conlleva una pérdida de especificidad diluyendo aquello que permite diferenciar la actualidad de nuestras sociedades. Analizar nuestro presente político comporta, para Foucault, dotarnos de las categorías específicas y, del mismo modo que era necesario alertar sobre la identificación del poder con los atributos de uno de sus modos de ser históricos - el poder represivo propio del modelo soberano- tampoco el Estado puede ser pensado a partir de una suerte de identidad transhistórica.

Klaus Croissant, abogado del grupo armado Baader-Meinhof, había sido acusado por el gobierno alemán de facilitar comunicaciones entre los presos. Ante esa acusación, en 1977,

---

<sup>996</sup> DE2.198, 241.

<sup>997</sup> Senellart, M. “Situación de los cursos”, STP, 422.

<sup>998</sup> Eribon, *Michel Foucault*, 320.

<sup>999</sup> Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, 146.

<sup>1000</sup> “El Foucault más íntimo, lejos de la gloria académica”. Entrevista con Daniel Defert, *Clarín*, 2 de abril, 2016. Consultado el 4 de enero de 2017, [https://www.clarin.com/filosofia/foucault-intimo-daniel\\_defert\\_0\\_HyZeKhuPQe.html](https://www.clarin.com/filosofia/foucault-intimo-daniel_defert_0_HyZeKhuPQe.html)

huye a Francia solicitando asilo político siéndole, sin embargo, denegado por el gobierno francés. Numerosos intelectuales van a movilizarse en contra de su extradición. Deleuze y Guattari escriben un texto en *Le Monde* titulado “La peor manera de construir Europa”<sup>1001</sup>. Foucault, por su lado, escribe en *Le Nouvel Observateur* “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?”. Foucault lanzará la hipótesis de que el caso Croissant<sup>1002</sup> muestra cómo en las democracias occidentales a este lado del muro lo que caracteriza las formas estatales reconfiguradas en la posguerra es un tipo de Estado donde “la seguridad está por encima de la ley”<sup>1003</sup>. La denuncia de Foucault remite, justamente, a que el hecho de denegar el asilo político se despliegue en el seno de toda una serie de “actitudes y reacciones” de rechazo a Croissant que tienen que ver, a su juicio, con ese conflicto entre seguridad y terrorismo y el modo en que, a partir de él, se fragiliza el derecho y, en este caso, se justifica denegar un asilo político. Foucault analiza en su artículo la transformación de esa figura del “enemigo político” a lo largo del siglo XIX. Una categoría que había sido definida, como ya habíamos visto, a partir del miedo político a la revolución. El enemigo político sería así cualquier individuo u organización que tuviesen como finalidad la toma del poder político. Ahora bien, Foucault señalará que el anarquismo va a ser el primero en poner en crisis esa definición al empezar a efectuar todo un conjunto de actos violentos que, sin embargo, no tenían por objetivo la toma de poder generándose entonces un miedo político distinto, el miedo a la disidencia que estaría en la génesis de la restricción del “asilo” político. Foucault denuncia cómo la decisión de ordenar la extradición se estaría articulando desde el “miedo” político al disidente habiendo sido Francia, a lo largo del siglo XX, uno de los países de asilo político por excelencia pese a las mil nomenclaturas que los totalitarismos habían gestado para descalificar al “enemigo político”:

De l'Italie et de l'Allemagne fascistes, de l'Espagne de Franco, de l'U.R.S.S. et des pays de l'Est, combien avons-nous reçu d'“ennemis” du peuple, de la nation, de la révolution, combien d'individus “dangereux”, de “hooligans” ou de “malades mentaux”?<sup>1004</sup>

Por tanto, en el momento en que se actúa en base al “miedo al disidente” se está abriendo la puerta a que pueda actuarse políticamente no ya sobre aquellos individuos que podían ser calificados como “enemigos” porque planeaban tomar el poder, sino de cualquiera que muestre su disconformidad con el sistema. Y la tensión política que se articula en el seno de esa forma de gobierno tiene que ver con el “derecho a vivir” en libertad sin ser perseguido:

En somme, la conception traditionnelle situait le politique du côté de la lutte contre les gouvernants et leurs adversaires; la conception actuelle, née de l'existence des régimes totalitaires, est centrée autour d'un personnage qui n'est pas tellement le “futur gouvernant”, mais le “perpétuel dissident” -je veux dire celui qui est en désaccord global avec le système dans lequel il vit, qui exprime ce désaccord avec les moyens qui sont à sa disposition et qui est poursuivi de ce fait; elle n'est donc plus centrée sur le droit à prendre le pouvoir mais sur le droit à vivre, à être libre, à

---

<sup>1001</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari “La peor manera de construir Europa”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007.

<sup>1002</sup>En torno al *affaire* Croissant, Foucault concederá varias entrevistas en que la cuestión de la seguridad va a situarse en primer plano. Véase DE2.211, DE2.212.

<sup>1003</sup> DE.211.

<sup>1004</sup> DE2.210, 363.



partir, à n'être pas persécuté -bref, sur la légitime défense à l'égard des gouvernements.<sup>1005</sup>

No es, pues, una cuestión de “fascismo” ni de “totalitarismo” de Estado, no es un ejemplo de cuán policial se ha vuelto el Estado contemporáneo. Tal como sostendrá a lo largo del curso de 1979, el totalitarismo estaba vinculado, para Foucault, con una suerte de superposición entre una ideología monolítica desplegada bajo la unidad del partido y un aparato institucional. Por el contrario la acción política en base al “peligro” se sitúa en un espacio político distinto que hay que pensar:

Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. Cette délimitation de l' "accident dangereux" appartient effectivement au pouvoir. Mais, dans cette enveloppe, il y a une marge de manœuvre et un pluralisme tolérés infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C'est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme. Que la désignation du danger soit l'effet d'un pouvoir n'autorise pas à parler d'un pouvoir de type totalitaire. C'est un pouvoir de type nouveau. Le problème n'est pas de recoder les phénomènes actuels avec des vieux concepts historiques. Il faut désigner, dans ce qui se passe actuellement, ce qu'il y a de spécifique, s'adresser à cette spécificité et lutter contre elle, en essayant de l'analyser et de lui trouver les mots et les descriptions qui lui conviennent.<sup>1006</sup>

El paso del “enemigo político” al “individuo peligroso” apunta, como veíamos, a un problema mucho más general que tiene que ver con esa transformación que Foucault no ha dejado de señalar en el poder contemporáneo: el difícil y problemático ajuste entre el sujeto jurídico que se despliega en el marco del derecho y el sujeto normalizado que se despliega en el marco de las ciencias humanas. La nueva pieza de análisis que aparece en 1977 en ese puzzle será el vínculo anuda la relación entre seguridad y responsabilidad. Se trata de analizar cómo las sociedades contemporáneas, en el marco del paradigma de la seguridad y el riesgo, se tiende a una progresiva desresponsabilización del sujeto que no deja de horadar, en su núcleo, el fundamento del sujeto jurídico. Nos dirigimos, señala Foucault, hacia una sociedad extra-jurídica:

Mais, de fait, les mécanismes les plus nombreux, les plus efficaces et les plus serrés jouent dans l'interstice des lois, selon des modalités hétérogènes au droit et en fonction d'un objectif qui n'est pas le respect de la légalité, mais la régularité et l'ordre. Tout un régime de non-droit s'est établi, avec des effets de déresponsabilisation, de mise en tutelle et de maintien en minorité; et on l'accepte d'autant mieux qu'il peut se justifier, d'un côté, par des fonctions de protection et de sécurité, de l'autre, par un statut scientifique ou technique.

Il ne faut pas s'y tromper. S'il est vrai que la loi universelle et égalitaire dont on rêvait au XVIIIe siècle a servi d'instrument à une société d'inégalité et d'exploitation, nous allons, nous, à grands pas vers une société extrajuridique où la loi aura pour rôle d'autoriser sur les individus des interventions contraignantes et régulatrices. La

---

<sup>1005</sup> DE2.210, 364.

<sup>1006</sup> DE2.213, 386.

psychiatrie (le livre de Castel le montre avec une rigueur sans défaut) a été l'un des grands facteurs de cette transformation.<sup>1007</sup>

Vemos aquí formulado, el marco general de ese diagnóstico. Foucault dirá que las sociedades contemporáneas no se caracterizan ya por el “pacto territorial” que prometía los límites de un espacio donde vivir – tal territorialidad había sido la característica de los Estados jurídicos medievales- sino por un “pacto de seguridad”, donde el Estado sitúa su acción en aras de proporcionar cobertura ante los riesgos, las incertidumbres, los accidentes o los infortunios. El análisis de las sociedades contemporáneas debe efectuarse a partir del problema de la seguridad, por un lado, y la “tecnocracia” por otro. Una sociedad que se despliega más allá de lo jurídico y más allá de la responsabilidad individual imbricada en el sistema de derecho. Y a partir del momento en que el objetivo del Estado es garantizar la seguridad la ley, dirá Foucault, se vuelve inadecuada:

L'État qui garantit la sécurité est un État qui est obligé d'intervenir dans tous les cas où la trame de la vie quotidienne est trouée par un événement singulier, exceptionnel. Du coup, la loi n'est plus adaptée; du coup, il faut bien ces espèces d'interventions, dont le caractère exceptionnel, extra-légal, ne devra pas paraître du tout comme signe de l'arbitraire ni d'un excès de pouvoir, mais au contraire d'une sollicitude: “Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il faut.” Ce côté de sollicitude omniprésente, c'est l'aspect sous lequel l'État se présente. C'est cette modalité-là de pouvoir qui se développe.<sup>1008</sup>

Esa modalidad de poder que se despliega, señala Foucault, tiene que ver, pues, con la seguridad y la protección ante cualquier riesgo, ante cualquier accidente, al precio, sin embargo, de que para garantizar esa seguridad la ley va a ser dejada a un lado si es necesario. Esa tensión fundamental entre ley y seguridad muestra su crisis en relación al terrorismo. En efecto, dirá Foucault, el terrorismo es el elemento intrínsecamente “insecurizante” que ataca y pone en jaque ese pacto securitario:

Ce qui choque absolument dans le terrorisme, ce qui suscite la colère réelle et non pas feinte du gouvernant, c'est que précisément le terrorisme l'attaque sur le plan où justement il a affirmé la possibilité de garantir aux gens que rien ne leur arrivera.

On n'est plus dans l'ordre des accidents qui sont couverts par cette société “assurancielle”; on se trouve en présence d'une action politique qui “insécurise” non seulement la vie des individus, mais le rapport des individus à toutes les institutions qui jusqu'alors les protégeaient. D'où l'angoisse provoquée par le terrorisme. Angoisse chez les gouvernants. Angoisse aussi chez les gens qui accordent leur adhésion à l'État, acceptent tout, les impôts, la hiérarchie, l'obéissance, parce que l'État protège et garantit contre l'insécurité.<sup>1009</sup>

Los cursos del 78 y del 79 pueden considerarse, a nuestro juicio, como una larga respuesta a las preguntas que el asunto Croissant había puesto sobre la mesa, mostrando cómo no puede hacerse del carácter “represor y fascista” del Estado un lugar común para cualquier el análisis

---

<sup>1007</sup> DE2.202, 275.

<sup>1008</sup> DE2.213, 385.

<sup>1009</sup> DE2.213, 385.

coyuntura política. Foucault tratará, como es habitual, de analizar las relaciones de poder contemporáneas efectuando ese “pasaje hacia afuera” del Estado. En lugar de analizar el Estado como una instancia que permanece a lo largo de los años, se trataría de interrogarla a partir de las distintas formas de gubernamentalidad que lo atraviesan. Así, la hipótesis general sería la siguiente: “¿Y si el Estado no fuera más que una manera de gobernar?”. Esto es, si podemos describir las relaciones que lo hicieron posible, ¿no podremos dar cuenta también de cómo se sostiene y ver hasta qué punto esas configuraciones particulares responden a las lógicas del presente? Tal hipótesis comportaría considerar el Estado no como “un dato histórico natural que se desarrolla por su propio dinamismo como un monstruo frío”<sup>1010</sup> sino una “forma de gobernar” de la que podemos ver a lo largo de los siglos extensiones y reducciones. En relación a esa hipótesis, la tesis fuerte será mostrar que, en efecto, “el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad”<sup>1011</sup>:

Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera tuvo esa importancia. Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Tal vez lo importante para nuestra modernidad, es decir para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría “gubernamentalización” del Estado.<sup>1012</sup>

Foucault tratará de explorar la hipótesis de que a lo largo de esos siglos se ha producido en Occidente un cambio político que pasa por la progresiva extensión de unas prácticas de gobierno basadas en el gobierno de los hombres. Una extensión que se articulará con la forma estatal en el momento en que el Estado asuma como propia esa tarea, pero que no encontrará en él su forma última ni definitiva. Y bajo ese marco, el diagnóstico efectuado a lo largo de esos cursos es que, si algo caracteriza nuestro espacio contemporáneo, no es una suerte de exceso de estatización sino, por el contrario, el retroceso de los aparatos de Estado:

On peut effectivement dire ça. Il est certain que le mouvement de développement des États n'est pas dans leur rigidification de plus en plus grande, mais au contraire dans leur souplesse, dans leur possibilité d'avancée et de recul, dans leur élasticité : une élasticité des structures d'État qui permet même, dans certains points, ce qui peut apparaître comme des reculs de l'appareil d'État : l'atomisation des unités de production, une plus grande autonomie régionale, toutes choses qui paraissent absolument à contre-pied du développement de l'État.<sup>1013</sup>

Así, el modelo alemán que “forma parte de nuestra actualidad”, señalará Foucault, lejos de constituir una intensificación del Estado policial es una minimización del mismo efectuada por el neoliberalismo.<sup>1014</sup>

Curiosamente, con la categoría de gubernamentalidad se producirá el gesto contrario al que habíamos visto con las categorías de “exclusión” o “guerra”: una categoría tomada, de

---

<sup>1010</sup> NB, 21.

<sup>1011</sup> STP, 291.

<sup>1012</sup> STP, 137.

<sup>1013</sup> DE2.213, 388

<sup>1014</sup> NB, 216-230.

entrada, como característica de un particular modo histórico de funcionamiento del poder acabará adoptando el estatuto de concepto, en tanto que sustituirá al concepto de poder.

### La lógica estratégica

El término de estrategia va a cobrar, como veremos, un peso creciente en los análisis foucaultianos a finales de los años setenta. Sin ser un concepto nuevo - Foucault había introducido ya el término de estrategia en el marco de su trabajo en torno al discurso a finales de los sesenta- devendrá un concepto cada vez más central en la caracterización de un modo de análisis que permita avanzar en esa tentativa general de pensar más allá del pensamiento antropológico moderno. En una de sus lecturas retrospectivas Foucault señalaba en 1973 cómo el análisis estratégico del discurso que había desarrollado en *La arqueología del saber*<sup>1015</sup> se había efectuado “un poco al estilo de lo que hacen los anglosajones y, en concreto, Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle”<sup>1016</sup>. Ese análisis trataba de llevar, como veíamos, la aproximación pragmática y performativa del lenguaje más allá de los campos donde estos autores las habían explorado. Así, señalaba: “lo que me parece un poco limitado [...] son las relaciones y los contextos que se analizan desde ese marco (“una taza de té, en un salón de Oxford”)”. Por tanto la cuestión era, decía Foucault, “si no podríamos estudiar la estrategia del discurso en un contexto histórico más real”.<sup>1017</sup> A diferencia de los analíticos, Foucault había llevado esa aproximación a los análisis históricos donde la perspectiva general de que “las palabras hagan cosas”, podía inscribirse en una dimensión que permitía pensar el lenguaje a partir de una dimensión material. Se trataba de abrir un campo de análisis donde lo que está en cuestión no es aquello que “dicen” los discursos o lo que “significan” sino más bien qué comporta el hecho de que existan, que un determinado discurso haya acontecido o haya sido formulado en el marco de una situación y una coyuntura histórica determinada. Atender, por un lado, a qué *efectos* tiene el hecho de que un *discurso sea* y, por otro, cómo el acto mismo de ese discurso, por el hecho de haber sido efectivamente pronunciado desde tal o cual instancia, a partir de tal o cual sistema de verdad, lo inserta en un campo de juego histórico. En el seno de un análisis del *discurso*, la dimensión estratégica abría así todo un conjunto de posibilidades. Por un lado, en relación al análisis de los efectos políticos del discurso, permitía una aproximación distinta a la de las representaciones ideológicas en tanto que, desde una perspectiva estratégica, el discurso era ya situado en un campo de acción<sup>1018</sup>. Por otro, permitía explorar una salida de la doble horquilla que la *hermenéutica* y el *estructuralismo* trazaban en el diagnóstico efectuado en *Las palabras y las cosas*. El análisis estratégico permitiría un abordaje del discurso sin pasar por la cuestión del análisis del significante ni tampoco por la cuestión del sentido. En una entrevista con Roger-Pol Droit en 1975, Foucault indicaba cómo la perspectiva estratégica podría explorarse como una vía alternativa a esos dos modos de relación con el lenguaje:

---

<sup>1015</sup> *La arqueología del saber* situaba, en el análisis de las regularidades discursivas, la formación de las estrategias, AS, 105.

<sup>1016</sup> DE1.139, 1499 (trad.).

<sup>1017</sup> DE1.139, 1499 (trad.).

<sup>1018</sup> DE2.169, 39.

À la logique de l'inconscient doit donc se substituer une logique de la stratégie. Au privilège accordé à présent au signifiant et à ses chaînes, il faut substituer les tactiques avec leurs dispositifs.<sup>1019</sup>

Pero, sin lugar a dudas, el campo donde la dimensión estratégica se desplegará más extensamente en los años setenta es como un marco teórico para analizar la relación entre *lucha e historia*. En el marco del estudio del poder, la noción de estrategia será de entrada asimilada a la grilla de análisis de la guerra que, como veíamos, Foucault adoptaba en 1972. Frente a los análisis del mismo efectuados en términos de ley, derecho, represión, legitimidad o aparato, ese desplazamiento permitía analizarlo en el seno de las relaciones de fuerza, dominación y lucha. Foucault señalaría cómo el marxismo, pese a utilizar a menudo la grilla de análisis de la lucha de clases y haber dedicado mucha atención al concepto de clase, no había analizado demasiado - más allá de Trotski- el concepto de lucha. Así, frente a los análisis marxistas que hacen funcionar las luchas en el seno de una relación dialéctica, sería necesario deslindar ese vínculo de modo que pudiesen leerse las luchas en el seno de procesos múltiples permanentemente efectuados que no organizan, sin embargo, procesos de contradicción en sentido lógico. En el marco de esa estrategia Nietzsche era invocado, como veíamos, como el pensador desde el cual aproximarse a esa perspectiva de las luchas de modo no dialéctico:

Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. [...] Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout.

Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques. Nietzsche a beaucoup parlé de ces problèmes; je dirais même qu'il en a parlé bien plus souvent que Hegel. Mais Nietzsche a décrit ces antagonismes sans référence aucune à des rapports dialectiques.<sup>1020</sup>

Por otro lado, esa perspectiva de análisis comportaría también la crítica a cualquier forma de historia que implicase “être toujours capable d'opérer une totalisation, au niveau d'une société, ou d'une culture, ou d'une conscience, peu importe. Une étude historique est achevée, dans cette optique, quand ce processus vient s'inscrire dans une conscience qui en dégage la signification dans le mouvement même par laquelle elle est déterminée”<sup>1021</sup>. De nuevo, eso no implica renunciar a poder caracterizar determinado momento histórico, pero nunca en términos de una “conciencia” hegemónica sino, en todo caso, en base a la observación de cómo han cristalizado ciertos procesos, cómo se mantienen y se sostienen históricamente sin que esa categoría comporte dar cuenta de una suerte de síntesis de la totalidad:

- Ce qui fait la synthèse, c'est le processus historique, la synthèse est faite par la collectivité. Si l'intellectuel veut faire la synthèse de ces diverses activités, il reprendra son vieux rôle solennel et inutile. La synthèse se place au niveau des cristallisations historiques.

---

<sup>1019</sup> DE2.151, 1588.

<sup>1020</sup> DE2.221, 471.

<sup>1021</sup> Roger-Pol Droit y Michel Foucault. *Michel Foucault, entretiens*, 133.

- Ce rôle restreint de l'intellectuel, ne serait-il pas lié justement à la crise d'une perspective philosophique globale ? Une situation à vrai dire contingente.

- Je n'ai pas parlé du manque de synthèse, comme de quelque chose qui manque, mais d'une conquête : enfin, nous nous libérons de la synthèse, de la totalité.<sup>1022</sup>

Ahora bien, 1976 marcaba, como veíamos, un punto de inflexión en esa grilla de análisis conceptual. La duda que Foucault manifestaba al inicio de *Defender la sociedad* en torno al análisis del poder desde el modelo de la guerra no era cuestionar las luchas en el seno de las relaciones históricas y sociales sino, de modo mucho más situado y en términos de análisis conceptual, preguntarse si éstas pueden restringirse a las relaciones de dominio. Más que situar la “clase dominante” como un *a priori* conceptual y describir los métodos a través de los cuales ejerce ese dominio, se trataría de analizar ese vínculo recíprocamente en tanto que, para Foucault, no hay dominación sin el ejercicio de todo un conjunto de tácticas:

Une classe dominante, ce n'est pas une abstraction, mais ce n'est pas une donnée préalable. Qu'une classe devienne classe dominante, qu'elle assure sa domination et que cette domination se reconduise, c'est bien l'effet d'un certain nombre de tactiques efficaces, réfléchies, fonctionnant à l'intérieur des grandes stratégies qui assurent cette domination. Mais entre la stratégie, qui fixe, reconduit, multiplie, accentue les rapports de forces, et la classe qui se trouve dominante, vous avez une relation de production réciproque.<sup>1023</sup>

Foucault cuestionará tanto esa suerte de logicismo que la dialéctica impone en sus análisis de lo real como aquellos efectuados en términos de sentido histórico. Un análisis en términos de estrategia y de lucha concebidas en su multiplicidad tendría por objetivo desplazar esos modelos, lo que no significa afirmar, en ningún caso, que la historia sea absurda o ininteligible:

Le problème, c'est à la fois de distinguer les événements, de différencier les réseaux et les niveaux auxquels ils appartiennent, et de reconstituer les fils qui les relient et les font s'engendrer les uns à partir des autres. De là le refus des analyses qui se réfèrent au champ symbolique ou au domaine des structures signifiantes; et le recours aux analyses qu'on fait en termes de généalogie de rapports de forces, de développements stratégiques, de tactiques. Je crois que ce à quoi on doit se référer, ce n'est pas au grand modèle de la langue et des signes, mais de la guerre et de la bataille. L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens. L'histoire n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle est absurde ou incohérente. Elle est au contraire intelligible et elle doit pouvoir être analysée jusque dans son moindre détail: mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques. Ni la dialectique (comme logique de contradiction), ni la sémiotique (comme structure de la communication) ne sauraient rendre compte de ce qui est l'intelligibilité intrinsèque des affrontements. Cette intelligibilité, la dialectique est une manière d'en esquiver la réalité toujours hasardeuse et ouverte, en la rabattant sur le squelette hégélien; et la sémiologie est une manière d'en esquiver le caractère violent, sanglant, mortel, en la rabattant sur la forme apaisée et platonicienne du langage et du dialogue.<sup>1024</sup>

---

<sup>1022</sup> DE1. 160, 1650.

<sup>1023</sup> DE2.206, 306.

<sup>1024</sup> DE2.192, 145.

Es necesario impugnar, en el seno de los análisis históricos, proyecciones categóricas basadas en efectuar sobre la multiplicidad de los acontecimientos atribuciones causales o unificaciones totalizantes. Así, “la historia –señala Foucault- no es una ciencia deductiva”,<sup>1025</sup> lo que no implica, como indicábamos, que sea imposible dar cuenta, a partir de análisis históricos cómo se configuraron las cosas:

[...] ce n'est pas que tout se produise sans raison, ce n'est pas, non plus, que tout se produise en suivant une causalité, lorsque quelque chose advient dans le domaine de la nature. Mais c'est en déclarant que ce qui rend déchiffrable les événements historiques de l'humanité ou les actions humaines, c'est un point de vue stratégique, comme principe de conflit et de lutte, que l'on peut faire face au point de vue rationnel d'un type que nous n'avons pas encore défini.<sup>1026</sup>

Eso no significa que, invirtiendo la imagen de la causalidad y la totalidad, se afirme que la realidad histórica pueda aparecer como un campo permanentemente abierto de posibles infinitos. Se trata más bien de dar cuenta de los efectos globales que provocan esas interacciones en lugar de atender al conjunto de esa multiplicidad desde la categoría de síntesis:

En el fondo, la inteligibilidad en historia no está quizás en la atribución de una causa siempre más o menos metafórica en su origen. Esa inteligibilidad se encontraría, acaso, en algo que podríamos llamar constitución o composición de efectos. ¿Cómo se componen efectos globales, cómo se componen efectos masivos?<sup>1027</sup>

El curso de 1976 efectuaba como veíamos una suerte de “genealogía” de la lucha de clases mostrando cómo el discurso de la guerra como matriz de análisis política se había configurado históricamente en el seno de la noción de la lucha de razas dirimido contra la soberanía. En el momento en que la burguesía reunificaba la noción de nación desde una nueva formulación de la soberanía, el discurso de la lucha de razas encontraba su doble reinscripción en el concepto de clase marxista y en el concepto de raza biológico. Por tanto, más que partir del *a priori* de un sujeto en la lucha política se trataría más bien de dar cuenta de cómo las luchas políticas, concebidas en el seno de unas relaciones de poder siempre abiertas, configuran una y otra vez puntos de emergencia de nuevas luchas:

Le pouvoir, ça n'existe pas. Je veux dire ceci: l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné, de relations. Donc, le problème n'est pas de constituer une théorie du pouvoir qui aurait pour fonction de refaire ce qu'un Boulainvilliers, d'un côté, un Rousseau, de l'autre, ont voulu faire. Tous deux partent d'un état originare où tous les hommes sont égaux, et puis, que se passe-t-il? Invasion historique pour l'un, événement mythico-juridique pour l'autre, toujours est-il qu'à partir d'un moment les gens n'ont plus eu de droits et il y a eu du pouvoir. Si on essaie de bâtir une théorie du pouvoir, on sera toujours obligé de le considérer comme surgissant en un point et à un moment donnés, et on devra en faire la genèse, puis la déduction. Mais si le pouvoir est en

---

<sup>1025</sup> NB, 96.

<sup>1026</sup> DE2.235, 605.

<sup>1027</sup> STP, 278.

réalité un faisceau ouvert, plus ou moins coordonné (et sans doute plutôt mal coordonné) de relations, alors le seul problème est de se donner une grille d'analyse, permettant une analytique des relations de pouvoir.<sup>1028</sup>

No hay, pues, un “sujeto” unívoco al que imputar todo un conjunto de estrategias que le permitirían ejercer su dominio, más bien se producen estrategias generales a partir de tácticas diversas no siempre previstas. Permanentemente se producen innovaciones, ciertas prácticas se sitúan en un campo totalmente distinto provocando efectos inesperados que a su vez darán lugar a nuevas estrategias y nuevas técnicas:

D'une façon générale, je pense qu'il faut plutôt voir comment les grandes stratégies de pouvoir s'incrument, trouvent leurs conditions d'exercice dans de micro-relations de pouvoir. Mais il y a aussi toujours des mouvements de retour, qui font que les stratégies qui coordonnent les relations de pouvoir produisent des effets nouveaux, et avancent dans des domaines qui, jusqu'à présent, n'étaient pas concernés.<sup>1029</sup>

Ahora bien, de nuevo, eso no significa pasar del otro lado y que el hecho de impugnar esas posiciones de sujeto predefinidas en términos de “nación” o “clase” comporte afirmar que el poder es anónimo y que actúa “sin sujeto”:

Il faut, cela étant, analyser l'ensemble des résistances au panoptique en termes de tactique et de stratégie, en se disant que chaque offensive d'un côté sert de point d'appui à une contre-offensive de l'autre côté. L'analyse des mécanismes de pouvoir ne tend pas à montrer que le pouvoir est à la fois anonyme et toujours gagnant. Il s'agit au contraire de repérer les positions et les modes d'action de chacun, les possibilités de résistance et de contre-attaque des uns et des autres.<sup>1030</sup>

Por tanto, la inteligibilidad histórica fuera de ese doble juego de la causalidad y la totalización parte de una multiplicidad de procesos dinámicos cuya permanente articulación y descomposición generarían movimientos de formación y transformación que pueden ser, sin embargo, analizados en términos globales siempre que se preserve esa interacción múltiple y no se sobredeterminen unos a otros. De ahí las dudas en utilizar la grilla de análisis de la guerra si eso significa hacer de las luchas una suerte de matriz explicativa *per se*. Como manifestaba en 1977:

Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou non. Il me semble seulement que la pure et simple affirmation d'une « lutte » ne peut servir d'explication première et dernière pour l'analyse des rapports de pouvoir. Ce thème de la lutte ne devient opératoire que si on établit concrètement, et à propos de chaque cas, qui est en lutte, à propos de quoi, comment se déroule la lutte, en quel lieu, avec quels instruments et selon quelle rationalité. En d'autres termes, si on veut prendre au sérieux l'affirmation que la lutte est au cœur des rapports de pouvoir, il faut se rendre compte que la brave et vieille « logique » de la contradiction ne suffit pas, loin de là, à en débrouiller les processus réels.<sup>1031</sup>

De ahí que Foucault se desplace, en el seno de ese modelo de lucha, hacia una escala de análisis que permita pensar más bien cómo un conjunto de procesos heterogéneos entre sí

---

<sup>1028</sup> DE2.206, 302.

<sup>1029</sup> DE2.206, 303.

<sup>1030</sup> DE2.195, 206.

<sup>1031</sup> DE2.195, 206.



pueden analizarse a partir del carácter *estratégico* que adopta su funcionamiento conjunto. Foucault proporciona un buen ejemplo de cómo esos funcionamientos híbridos pueden analizarse en relación a la organización de las “ciudades obreras” y la “moralización de la clase obrera” en el marco de una conversación mantenida en 1977:

Prenons un exemple. À partir des années 1825- 1830, on voit apparaître localement, et d'une façon qui est en effet loquace, des stratégies bien définies pour fixer les ouvriers des premières industries lourdes à l'endroit même où ils travaillent. Il s'agissait d'éviter la mobilité de l'emploi. À Mulhouse, ou dans le nord de la France, s'élaborent ainsi des techniques variées: on fait pression pour que les gens se marient, on fournit des logements, on construit des cités ouvrières, on pratique ce système rusé d'endettement dont parle Marx, et qui consiste à faire payer le loyer d'avance alors que le salaire n'est versé qu'à la fin du mois. Il y a aussi les systèmes de caisse d'épargne, d'endettement à la consommation avec des épiciers ou des marchands de vin qui ne sont que des agents du patron... Petit à petit se forme autour de tout cela un discours qui est celui de la philanthropie, le discours de la moralisation de la classe ouvrière. Puis les expériences se généralisent, grâce au relais d'institutions, de sociétés qui proposent, très consciemment, des programmes de moralisation de la classe ouvrière. Là-dessus vient se greffer le problème du travail des femmes, de la scolarisation des enfants, et du rapport entre les deux. Entre la scolarisation des enfants, qui est une mesure centrale, prise au niveau du Parlement, et telle ou telle forme d'initiative purement locale prise à propos, par exemple, du logement des ouvriers, vous avez toutes sortes de mécanismes d'appui (syndicats de patrons, chambres de commerce...) qui inventent, modifient, réajustent, selon les circonstances du moment et du lieu: si bien qu'on obtient une stratégie globale, cohérente, rationnelle, mais dont on ne peut plus dire qui l'a conçue.<sup>1032</sup>

A partir de qué conjunto de fenómenos y de procesos, de qué articulación “poliédrica” puede hacerse inteligible la conformación de determinado hecho, de determinada modificación. Para Foucault, se tratará siempre de resituar los acontecimientos históricos sin efectuar ese cierre *a priori*, sino tratando de acercarse a ellos desde el “haz de procesos” y la “red de relaciones” que los configuran. Y se trataría entonces de “establecer la inteligibilidad de dichos procesos, mostrando cuáles fueron los fenómenos de coagulación, de apoyo, de refuerzo mutuo, de puesta en cohesión, de integración”.<sup>1033</sup> Se trata de mostrar, pues, cómo “lo real fue posible”, efectuar una *historia de lo real*:

Mostrar en qué aspecto fue posible, es decir, no mostrar-lo cual es de todas maneras una tarea vana- que habría sido necesario, y tampoco mostrar que es una posibilidad, una de las posibilidades en un campo determinado de posibilidades.... Digamos que lo que permite hacer inteligible lo real es mostrar simplemente que fue posible. Que lo real sea posible: eso es su puesta en inteligibilidad.<sup>1034</sup>

La lógica de la contradicción impide pensar – señala- la multiplicidad de relaciones implicadas en los procesos de transformación histórica. La dimensión histórico-ontológica de esa dimensión estratégica lleva, pues, a considerar ese real como el efecto de todo un conjunto de procesos en permanente interacción que no cesarán de producir, en sus conexiones posibles, acontecimientos nuevos, procesos nuevos, hibridaciones nuevas que modificarán

---

<sup>1032</sup> DE2.206, 306.

<sup>1033</sup> STP, 278.

<sup>1034</sup> NB, 51-52.

las dinámicas existentes posibilitando otras. Así, del mismo modo que la dialéctica hegeliana reinscribe lo contradictorio en lo homogéneo, la lógica estratégica, dirá Foucault, hace valer la conexión de lo heterogéneo:

La lógica dialéctica ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Por mi parte, les propongo sustituir esa lógica de la dialéctica por lo que llamaré una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogenización de lo contradictorio.<sup>1035</sup>

Podemos ver en el seno de esas reflexiones en torno a la noción de *estrategia* cómo si hay un desplazamiento en torno a la cuestión del poder a finales de los años setenta no es, como sostienen algunos intérpretes, debido a la imposibilidad que esa noción comportaba para pensar la resistencia. Las limitaciones de ese concepto venían más bien por la imposibilidad de dar respuesta a determinados fenómenos históricos en el seno de las sociedades modernas cuando el poder se pensaba en términos de guerra. La cuestión de la “moralización de la clase obrera” sería, como veíamos, un claro ejemplo de la necesidad de separar esas nociones. De ahí también la necesidad de una caracterización del poder que no quede limitada por esa noción de lucha. No todas las estrategias y tecnologías de poder que se generan históricamente encuentran un principio explicativo en las luchas sociales si bien esas estrategias y tecnologías son susceptibles de ser empleadas en el seno de esas luchas. Así pues, no solo las luchas no pueden ser concebidas como el principio último de inteligibilidad de las transformaciones históricas bajo una lógica dialéctica, tampoco pueden ser concebidas como el principio último explicativo de la formación y transformación de las relaciones de poder. Lo que no significa, como indicábamos, que las luchas no comporten transformaciones históricas y que no se sirvan permanentemente de tácticas y estrategias que atraviesan esas relaciones. Unas y otras podrán ser analizadas en sus mutuas relaciones a condición de no hacerlas derivar o depender unas de otras.

### **Analítica del poder**

Como hemos visto, a medida que avanzaban las diversas investigaciones en torno al sistema carcelario y la sexualidad la noción de poder cobraba cada vez más complejidad. A partir de los distintos análisis históricos Foucault iba dando cuenta de similitudes en distintas prácticas y modos de organización que apuntaban a la posibilidad de caracterizar múltiples formas de poner en funcionamiento esas relaciones de poder. La hipótesis biopolítica, postulada a finales de 1976, era leída un año después en relación a lo que Foucault denominaba como los mecanismos securitarios. Así, las primeras cuatro clases del curso de 1978, *Seguridad, Territorio, Población*, estarán destinadas a establecer todo un conjunto de distinciones analíticas entre el poder soberano, el poder disciplinario y el poder securitario.

A partir de la cuarta clase del curso de 1978, Foucault introducirá la hipótesis de la gubernamentalidad como marco de análisis del proceso histórico que habría atravesado

---

<sup>1035</sup> NB, 62.

Occidente desde el Renacimiento y cuyas transformaciones acompañará a lo largo de los cursos de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*. Por tanto, elaborará de nuevo una trayectoria de largo alcance que, como en *Las palabras y las cosas*, recorrerá las transformaciones de la gubernamentalidad occidental entre el siglo XVI y el siglo XX con la salvedad que, en este caso, llegará a tocar de modo mucho más directo los acontecimientos contemporáneos:

Con esta palabra, "gubernamentalidad", aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por "gubernamentalidad" entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la "gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco.<sup>1036</sup>

Como vemos, el término de gubernamentalidad alude aquí a procesos distintos. Por un lado, aparece como un término teórico y metodológico, término que, como veremos luego, sustituirá, a partir de 1980, al término de "poder". En segundo lugar, define un proceso histórico que atraviesa la historia de Occidente en la configuración de tecnologías de poder y saber. Y, en tercer lugar, describe un proceso histórico en virtud del cual puede hacerse la genealogía de la "gubernamentalización" del Estado contemporáneo. A raíz del análisis de ese proceso histórico Foucault introducirá una nueva tipología de poder en el marco de la institucionalización de la pastoral cristiana que caracterizará como *poder pastoral*. Tecnología de la que, ya a principios de los años setenta, hacía derivar las tecnologías disciplinarias y cuya extensión y reapropiación será ahora leída como parte de un largo proceso. Se trata de investigar de dónde vienen y cómo se configuran todo un conjunto de tecnologías - como la confesión, los consejos sobre la alimentación, la sexualidad, el sueño, etc. - que permiten guiar la vida de los hombres. La noción de "gobierno" entendida "como actividad que se propone conducir a los individuos a lo largo de toda su vida, poniéndolos bajo la autoridad de un guía responsable de lo que hacen y lo que les sucede"<sup>1037</sup> sería -señala- una noción moderna. Por tanto, se trata de elaborar la historia de esa tecnología de gobierno que tendrá por objeto la vida de los hombres, tanto a nivel individual como colectivo, y se trata de analizar también el modo en que los hombres han aceptado ser gobernados a lo largo de todas su existencia. Siguiendo las indicaciones de Paul Veyne<sup>1038</sup>, Foucault parte de la hipótesis de que la noción del soberano como pastor de un rebaño es ajena a Occidente. Así, situará de entrada esa noción de pastoreo en una gubernamentalidad oriental que hay que

---

<sup>1036</sup> DS, 220.

<sup>1037</sup> STP, 411 (Resumen del curso).

<sup>1038</sup> "De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Paul Veyne, parece que la idea de un soberano pastor, un rey o magistrado conductor del rebaño humano apenas se encuentra en los textos griegos arcaicos o en ciertos autores poco numerosos de la época imperial" STP, 411 (Resumen del curso).

ubicar en Egipto, Asiria o Mesopotamia y en la tradición hebrea. La articulación de esa tecnología de gobierno con el régimen de verdad propio del cristianismo configuraría una tecnología pastoral que introduciría por primera vez en Occidente una estrategia de conducción de la conducta de los hombres ajena tanto a la *ley*, como a la *pedagogía* o la *retórica* antiguas:

Ninguna civilización, ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno. Y creo que ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano. Tampoco puede asimilárselo a los métodos empleados para formar a los niños, los adolescentes y los jóvenes, ni a las recetas utilizadas para convencer a los hombres, persuadirlos, arrastrarlos más o menos contra su voluntad. En resumen, el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso, habida cuenta de que hay, por una parte, una distancia inmensa entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana, y [que] habrá, claro, otra diferencia no menos importante, no menos amplia, entre el gobierno, la dirección pastoral de los individuos y las comunidades y el desarrollo de las artes de gobernar, la especificación de un campo de intervención política a partir de los siglos XVI y XVII.<sup>1039</sup>

Foucault inicia su recorrido con la crisis de gubernamentalidad que atraviesa Europa entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI dando cuenta de cómo todo un conjunto de tecnologías de gobierno desplegadas en el seno del pastorado serán retomadas, en el siglo XVII por la razón de Estado. Así, la razón de Estado caracterizará la racionalidad gubernamental que articula el poder soberano con toda una tecnología disciplinaria que se organizará a su servicio:

No digo que el Estado haya nacido del arte de gobernar ni que las técnicas de gobierno de los hombres nacen en el siglo XVII. Como conjunto de las instituciones de la soberanía, el Estado existía desde miles de años atrás. Las técnicas de gobierno de los hombres también eran más que milenarias. Pero el Estado tomó la forma que le conocemos a partir de una nueva tecnología general [de] gobierno de los hombres.<sup>1040</sup>

Vamos, pues a caracterizar cada una de esas cuatro formas de poder (*pastoral*, *soberano*, *disciplinario*, *securitario*) atendiendo a sus distintos objetivos, campos de aplicación y tecnologías asociadas a partir de las distinciones que Foucault efectúa.

---

<sup>1039</sup> STP, 193.

<sup>1040</sup> STP, 146 (Nota del manuscrito).

## *El dispositivo pastoral*

El poder pastoral se caracterizará por actuar en el doble nivel de la totalidad y de la individualidad - *Omnes et singulatim*- de ahí que Foucault establezca un hilo entre esa forma de poder y las modernas tecnologías disciplinarias y biopolíticas. En ambos casos va a desarrollarse un ejercicio de gobierno en ese doble nivel de la totalidad del “rebaño” (o la población) y la vigilancia y el tutelaje de cada “oveja” (o cada individuo). Por tanto, podemos sintetizar el poder pastoral a partir de tres rasgos principales: es un poder que no se ejerce sobre un territorio sino sobre una *multiplicidad* en movimiento; es un poder benévolo cuyo objetivo es la *salvación* del rebaño - por tanto, un poder finalista que conduce hacia una meta determinada-; y, por último, es un poder que si bien actúa sobre cada singularidad se despliega una tensión permanente entre cada *elemento* y el conjunto. La institucionalización del poder pastoral a través del cristianismo configurará, a juicio de Foucault, una tecnología de poder completamente nueva que operará bajo tres aspectos: la *salvación*, la *obediencia* y la *verdad*.

En primer lugar, pues, el pastorado es, ante todo, una *tecnología de salvación*. Entre gobernantes y gobernados van a establecerse todo un conjunto de principios que generarán que el pastorado cristiano se mueva “en una economía sutil del mérito y el demérito, una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, los procedimientos de inversión, los juegos de apoyo entre elementos contrarios”.<sup>1041</sup> En segundo lugar, en esa relación va a establecerse una relación de dependencia integral entre gobernados y gobernantes. Comporta una sumisión a otro individuo por su estatuto de guía y eso vehicula la instauración de un principio de *obediencia* que, además, se establece de por vida. Se establece pues, una relación de servidumbre, “quien obedece, quien es sometido a la orden, recibe el nombre de súbdito, aquel que, literalmente, está dedicado, entregado a otro y a su completa disposición y bajo su voluntad. La relación de servidumbre es integral.”<sup>1042</sup> Se trata, por otro lado, de una relación no finalista en tanto que no es un medio para otro fin, sino que se obedece para ser obediente, para constituir una relación de humildad, para renunciar a la propia voluntad. Ese principio de obediencia será considerado por Foucault una de las innovaciones fundamentales del pastorado en tanto que en la antigüedad no existía la noción de un “estado de obediencia definido por la renuncia definitiva a toda voluntad propia”<sup>1043</sup>. Así como los griegos renunciaban a las pasiones para adquirir un dominio de sí mismos, el cristianismo propugnará, en el seno de la vida monástica, un principio de obediencia cuyo objetivo será la renuncia de sí, la destrucción del yo. En tercer lugar, la modulación del pastorado cristiano comportará toda una tecnología de producción de la *verdad*. Será necesario producir una verdad sobre uno mismo a partir de un examen de conciencia obligatorio y permanente. Se deberán exponer los propios pecados al director de conciencia, reforzando esa relación de dependencia. Y justamente esa producción de verdad sobre uno mismo será el elemento que refuerce y vehicule esa relación de dependencia. Así pues,

[...] el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la

---

<sup>1041</sup> STP, 204.

<sup>1042</sup> STP, 210.

<sup>1043</sup> STP, 211.

cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos.<sup>1044</sup>

### *El dispositivo soberano*

Si el poder pastoral caracteriza por ser tecnología de poder conformada en el seno de la pastoral cristiana - más o menos entre los siglos XI y XVI- la tecnología del dispositivo soberano definirá las tecnologías de poder desarrolladas por las monarquías medievales. El dispositivo soberano se caracteriza fundamentalmente por establecer una relación de gobierno jerárquica, centralizada y vehiculada por la ley y por ejercerse en el seno de los límites de un *territorio*. La ley, en el dispositivo soberano, funciona de manera binaria: escande a un lado y a otro de la ley lo permitido y lo no permitido. Su acción estará destinada a evitar lo prohibido, se trata de evitar todo un conjunto de fenómenos, acontecimientos, conductas y a sancionarlos en caso de que se produzcan. La soberanía procede a partir de la escansión de los fenómenos en un código binario de lo permitido y lo prohibido. Lo que debe suceder y lo que no. “El orden, en efecto, es lo que queda una vez que se ha impedido todo lo que está prohibido. Este pensamiento negativo es, creo, el elemento característico de un código legal. Pensamiento y técnica negativos”<sup>1045</sup>. En términos generales podríamos decir que la ley funciona negativamente como un modo de límite, de prohibición, de protección de todo un conjunto de fenómenos y acontecimientos negativos. Se trata, pues, de limitar ese mal en la medida de lo posible, de expulsarlo, de impedirlo. La ley – señala Foucault- trabaja en lo imaginario<sup>1046</sup>, imagina lo negativo, lo que podría hacerse y no debe hacerse. Así pues, el orden positivo es efecto de la exclusión, la expulsión, el impedimento de lo negativo.

La concepción de la población en el marco de la soberanía estaba vinculada al territorio, era considerada en términos cuantitativos estableciendo con ésta una relación de obediencia en virtud de la cual el soberano ejercía su gobierno y su poder.

### *El dispositivo disciplinario*

El dispositivo disciplinario se caracteriza, justamente, por desplegar todo un conjunto de prácticas y tecnologías sobre los cuerpos, de ahí que Foucault lo denominase una *anatomopolítica*. El rasgo distintivo de la disciplina será la organización de una multiplicidad “solo hay disciplina en la medida en que hay multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado por obtener a partir de esa multiplicidad”<sup>1047</sup>. La disciplina va a actuar siempre a dos niveles en la relación entre el individuo y la multiplicidad: por un lado individual, por otro, articula y organiza esa multiplicidad.

Podemos caracterizar de modo general el tipo de acciones sobre los cuerpos que efectúa esa tecnología disciplinaria: por un lado, *una distribución espacio-temporal* de los mismos:

---

<sup>1044</sup> STP, 218.

<sup>1045</sup> STP, 68.

<sup>1046</sup> STP, 60.

<sup>1047</sup> STP, 27.

los distribuye en el espacio, los separa, les asigna un lugar, los alinea, los identifica en una serie. Opera regulando el tiempo de ocio y tiempo de trabajo. En segundo lugar establece un complejo sistema de clasificación de los conocimientos, las tareas, de ahí la multiplicidad de métodos y estrategias de *examen* destinadas a efectuar una ordenación permanente. En tercer lugar, opera sobre la *optimización del cuerpo* mismo, lo ejercita, lo adiestra, en base a toda una mecánica de prácticas y repeticiones, corrigiendo sus anomalías, sus diferencias, sus conductas. Por otro lado, los sitúa en una posición de supervisión y *vigilancia continua*, registra sus movimientos, lo inspecciona, elabora informes constantes, lo cual vehiculará toda una serie de nuevas tecnologías de *escritura y registro* que permitirán establecer todo un sistema de saber gracias a la observación de los individuos y el registro constante y permanente de sus conductas.

El sistema disciplinario se caracteriza por una *acción sobre la voluntad*. No se tratará solo de castigar el hecho de que se produzca un determinado fenómeno, conducta o acontecimiento, de lo que se trata es de impedir que suceda. “Una buena disciplina es la que nos dice en todo momento lo que debemos hacer.”<sup>1048</sup> Así, la *ley* se articulará en ese orden reglamentario, permite fijar lo que debe hacerse, prescribirlo, regularlo, asegurarse de que todo se produce según un orden adecuado. “En el sistema de la ley, lo indeterminado es lo que está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo determinado es lo que se debe hacer, y por consiguiente todo el resto, al ser indeterminado, está prohibido.”<sup>1049</sup> Funciona primordialmente dentro del orden positivo de la obligatoriedad. Y el único modo de impedirlo será establecer ese sistema de vigilancia sobre los individuos que permita captar el momento preciso en que va a producirse la transgresión de la ley y, en su caso, impedirlo. Como efecto de esa normatividad prescriptiva se producirá, dirá Foucault, un efecto de *normación* que señalará como anormal aquello que no se adapta a esa norma prescrita.

La norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada.<sup>1050</sup>

### *El dispositivo de seguridad*

Si los mecanismos disciplinarios se caracterizaban por ejercer una acción de fijación y articulación de una multiplicidad, los dispositivos de seguridad se caracterizarán por ser mecanismos reguladores de fenómenos globales. Es una tecnología que se dirige a fenómenos que tan solo pueden captarse al ser abordados en masa. En el curso de *Defender la sociedad*, Foucault la caracterizaba a partir de tres características principales: atenderá a procesos globales de la *población* (nacimiento, muerte, enfermedad, producción), a fenómenos *aleatorios* como los accidentes, las anomalías, etc. y a fenómenos del *medio* tales como la geografía, la hidrografía, etc. Se trata, además, de fenómenos seriales que tan solo pueden aprehenderse registrando su incidencia a lo largo de largos períodos de tiempo. A la gestión de todo ese conjunto de fenómenos es a lo que Foucault denominará como biopolítica. Así, “la biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una

---

<sup>1048</sup> STP, 68.

<sup>1049</sup> STP, 68.

<sup>1050</sup> STP, 76.

población tomada en su duración.”<sup>1051</sup> La población se convertirá, pues, a la vez en una realidad que es necesario analizar y en un objeto político que es necesario gobernar “aparece tanto en cuanto objeto, es decir, el blanco al cual apuntan los mecanismos para obtener de ella determinado efecto, [como en cuanto] sujeto, pues se le pide que se conduzca de tal o cual manera”<sup>1052</sup>. La tecnología securitaria tendrá, pues, varias funciones: por un lado predecir, prever determinados fenómenos o estimar sus efectos. En segundo lugar, actuar sobre la globalidad de esos fenómenos a partir de la acción sobre algún aspecto particular (hacer que se viva más, regular la cantidad de nacimientos, etc.). Por último, generar mecanismos homeostáticos de unos fenómenos respecto a otros tratando de fijar un equilibrio, un promedio, una regularidad.

Para intervenir en la escala de esos fenómenos globales será necesario dotarse de toda una *tecnología de mediciones*. Recogida, pues, de datos a gran escala que permitan hacer previsiones, estimaciones, estadísticas. Que el sujeto político sea la población, en sus fenómenos y procesos, comporta que la acción política se sitúe en un nivel distinto al sujeto político propio del pensamiento jurídico. No se trata de gobernar una multiplicidad de individuos, sino de actuar en los procesos generales. Así pues, se trata de operar sobre la dimensión aleatoria de esos fenómenos tomados en conjunto. Y, en relación a todos esos fenómenos, se tratará de optimizar “un estado de vida”. En segundo lugar, pues, serán necesarios todo un conjunto de *mecanismos reguladores* que puedan equilibrar un campo aleatorio, establecer un promedio, una homeostasis, unas compensaciones, “instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos”<sup>1053</sup>. Para establecer esas regulaciones los mecanismos securitarios emplearán lógicas plurales de razonamiento: ponderación de costes (si el coste relativo es bajo, el fenómeno se permite; si el coste es elevado, se interviene sobre él); ponderación de probabilidades de que un determinado fenómeno se produzca e intervención o no sobre ese campo de probabilidades para fomentarlo o, en su caso, evitarlo; fijación de umbrales de tolerancia y de intolerancia de determinados fenómenos en función de sus efectos globales; maximización u optimización del conjunto de los fenómenos y relaciones interaccionando entre sí. Por tanto se trata siempre de una valoración de conjunto, de una valoración de una pluralidad de procesos interaccionando. Es necesario mantener la realidad dentro de los límites de lo aceptable, bajo el umbral de lo tolerable, optimizando la relación coste-beneficio de los fenómenos.

Por último, se desarrolla toda una tecnología de *gubernamentalidad ambiental*. El ejercicio securitario atiende al modo dinámico en que se interacciona con el espacio. Se trata de regular un cierto número de acciones, permitiendo y garantizando algunas, asegurando la circulación en ciertos espacios, mediante ciertos canales, impidiendo otras:

Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias – así sucedía con la soberanía-, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, de

---

<sup>1051</sup> DS, 222.

<sup>1052</sup> STP, 150.

<sup>1053</sup> DS, 221.



prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población.<sup>1054</sup>

Se trata, pues, de incidir en una escala totalmente distinta a las anteriores, de trata de abordar el espacio a partir de la noción de medio, el medio en que una población, en su dinamismo, va a desenvolverse, va a vivir, va a trabajar. Se trata también de todo un conjunto de regulaciones económicas en tanto que, desde esta perspectiva el mercado deja de ser un espacio gobernado por sus propias leyes naturales, “esta concepción de los mecanismos del mercado no es el mero análisis de lo que sucede. Es a la vez un análisis de lo que sucede y una programación de lo que debe suceder”<sup>1055</sup>. La ley y la norma funcionará, pues, en el seno del paradigma securitario de modo muy distinto al modo en que funcionaban dentro de las lógicas de la soberanía o la disciplina. Muchas de esas medidas van a ser introducidas a través de leyes o reglamentos intensificando considerablemente su ámbito y espacio. Así, la legalidad va a ser pensada, desde la lógica securitaria, como un elemento que trabaja en el seno de la dinámica misma de lo real haciendo “que sus elementos actúen unos con respecto a otros”.<sup>1056</sup>

[...] la ley trabaja en el ámbito imaginario, pues imagina y sólo puede formularse al imaginar todas las cosas que podrían hacerse pero no hay que hacer. Imagina lo negativo. En cierto modo, la disciplina trabaja en lo complementario de la realidad. El hombre es malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias, etc. Dentro del espacio disciplinario se construirá el elemento complementario de esa realidad, prescripciones y obligaciones tanto más artificiales y apremiantes cuanto que la realidad es lo que es, insistente y difícil de vencer.

En otras palabras, la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se dé algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de la seguridad.<sup>1057</sup>

Y la *norma*, a diferencia del sistema disciplinario ya no será un sistema prescriptivo cuyo incumplimiento permita escandir a los sujetos entre normales y anormales, enfermos y no enfermos, delincuentes y no delincuentes. La norma “es un juego dentro de las normalidades diferenciales”<sup>1058</sup>. Foucault utiliza aquí la imagen de la curva normal estadística para ilustrar esa relación. Se trata de ordenar y articular la relación entre diferentes curvas de normalidad y actuar en base a ellas. Se trata de tomar el conjunto de la población y establecer coeficientes de morbilidad, de riesgo. Si en la disciplina se partía de una norma que escandía lo normal de un lado y lo anormal de otro, ahora habrá “un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de *normalización* consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables”<sup>1059</sup>.

---

<sup>1054</sup> STP, 41.

<sup>1055</sup> STP, 61.

<sup>1056</sup> STP, 69.

<sup>1057</sup> STP, 69.

<sup>1058</sup> STP, 84.

<sup>1059</sup> STP, 83.

## De la resistencia al coraje

Junto a la noción de poder y su análisis a lo largo de los años 70 había aparecido, como hemos visto, la noción de resistencia. Noción que cargaba con el peso político de accionar una respuesta a todo ese conjunto de prácticas y dispositivos de poder que Foucault caracterizaba más allá del aparato jurídico estatal. La hipótesis de la gubernamentalidad que se pone en juego en 1977 abre, sin embargo, un nuevo modo de analizar y pensar esa resistencia. Foucault fabrica, de manera situada, un término específico para designar las respuestas políticas a ese ejercicio pastoral del poder: la contraconducta, la “lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros”.<sup>1060</sup> A partir de esa caracterización es posible “analizar los componentes en la manera concreta de actuar de alguien en el campo muy general de la política o en el campo muy general de las relaciones de poder”<sup>1061</sup>. A partir de esa matriz de análisis, Foucault trata de abrir todo un abanico de estrategias y prácticas políticas que, gestándose en tensión con esa gubernamentalidad pastoral habrían sido reactivadas políticamente en los procesos revolucionarios en lucha contra la gubernamentalidad ejercida por el Estado.

La noción de contra-conducta será un término tanto técnico como histórico. Técnico, en tanto que Foucault se preocupa de distinguirlo del de “disidente”, ampliamente empleado en los años 70. La manida apelación al disidente y a la disidencia acaba, a su juicio, sacralizando en cierto sentido la figura de aquel que se opone al poder y, aplicado a casos como la delincuencia o la locura como los que él estudia, no resulta valedero. Histórico, en tanto que, como indicábamos, responde a la organización de todo un conjunto de respuestas al pastorado cristiano y su posterior reactivación en el seno de todo un conjunto de procesos revolucionarios. El análisis de las contraconductas permite señalar los puntos:

[...] a través de los cuales procesos, conflictos, transformaciones que quizá conciernan al estatus de las mujeres, el desarrollo de una economía mercantil, la desconexión entre el desarrollo de la economía urbana y la economía rural, la elevación o la desaparición de la renta feudal, el estatus de los asalariados urbanos, la extensión de la alfabetización, puntos por donde fenómenos como éstos pueden entrar al campo de ejercicio del pastorado, no para transcribirse, traducirse, reflejarse en él, sino para efectuar divisiones, valorizaciones, descalificaciones, rehabilitaciones, redistribuciones de todo tipo.<sup>1062</sup>

Apenas finalizado el curso de *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault realizará una estancia de un mes en Japón donde dará algunas conferencias y mantendrá diversos encuentros con intelectuales japoneses. Dado que su marco de investigación había girado en torno a la configuración del pastorado en el seno del cristianismo occidental Foucault se interesa en ese viaje por captar las diferencias que separan la espiritualidad cristiana de tradiciones como el budismo o el zen. Sin embargo, una de las conversaciones allí mantenidas tendrá, a nuestro juicio, un particular impacto reflexivo. Nos referimos a la conversación mantenida con Yoshimoto en torno a la cuestión de la voluntad. Un encuentro a partir del cual, según señala

---

<sup>1060</sup> STP, 238.

<sup>1061</sup> STP, 238.

<sup>1062</sup> STP, 261.

Daniel Defert, los dos autores entablarán una discusión por correspondencia en torno a Hegel y Marx.<sup>1063</sup>

Como hemos visto, a principios de los años 70 Foucault había tomado de Nietzsche la noción de voluntad para hacerla jugar en todo un conjunto de estrategias de desplazamiento del cuadrilátero antropológico. Las nociones de *voluntad de verdad* y *voluntad de saber* habían servido para problematizar las configuraciones históricas del saber y la verdad desde sus vínculos entrelazados con todo un conjunto de luchas políticas y sociales. Así, como veíamos, Foucault había analizado en el curso de 1971 la configuración de la voluntad de verdad occidental a partir de la exclusión de la verdad-prueba que formaba parte de las prácticas jurídicas arcaicas y la configuración de la voluntad de saber a partir de la exclusión de las relaciones de saber-poder vehiculadas por las luchas retóricas de los sofistas. Sin embargo, Foucault había puesto en juego estas nociones dentro del esquema teórico general de exclusión-límite que manejaba entonces y que había sido posteriormente abandonado. En el marco de la referida conversación con Yoshimoto Foucault reabrirá un debate en torno a la voluntad. Foucault señalará que la cuestión de la voluntad en Occidente solo ha sido analizada, hasta ahora, a partir de dos perspectivas: por un lado, desde el paradigma de la naturaleza-fuerza y, por otro, desde la perspectiva de la ley y el bien y el mal. Sin embargo, dirá, “curieusement, pour penser la volonté, on n'a pas emprunté de méthode à la stratégie militaire. Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent”<sup>1064</sup>. Foucault señala que sería necesario avanzar por ese camino abierto por Nietzsche al postular la “voluntad de poder” y desplegar el método genealógico. Sin embargo, dirá, más allá de Nietzsche “et il faudra en même temps trouver un contenu qui corresponde mieux à la réalité”<sup>1065</sup>. Foucault señalará, pues que “la nouvelle chance de déchiffrement intellectuel que doit offrir la philosophie d'aujourd'hui, c'est l'ensemble des concepts et des méthodes du point de vue stratégique”<sup>1066</sup>. En el marco de esa conversación Foucault señala cómo su trabajo habría intentado avanzar en esa dirección tratando de hacer inteligibles las transformaciones sociales desde la perspectiva de las luchas y articulando para ello un modelo de análisis estratégico.

El 27 de mayo de 1978, al regreso de su viaje a Japón, Foucault pronunciará en la *Société Française de Philosophie* una conferencia sobre “Crítica e Ilustración” donde el movimiento de Ilustración será presentado como una suerte de *actitud* que va a caracterizarse como la *voluntad* de no ser gobernado. Foucault señalará que en el vínculo entre *Crítica* e *Ilustración* hemos privilegiado, a partir de Kant, el de la crítica como reflexión sobre la verdad y los límites del conocimiento. La cuestión de la Ilustración habría quedado así circunscrita a la noción kantiana de crítica, privilegiando una crítica que se despliega en términos de los límites del saber, pero que deja de lado una crítica que se despliegue en términos del *coraje* donde se pone en juego nuestra libertad:

La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento

---

<sup>1063</sup> Daniel Defert, « Chronologie », en DE1, 74.

<sup>1064</sup> DE2.235, 605.

<sup>1065</sup> DE2.235, 605.

<sup>1066</sup> DE2.235, 605.

y de sus límites, y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “*obedece*”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma.<sup>1067</sup>

Se trataría de interrogar cómo determinadas matrices de saber-poder pueden “inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de apertura, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos”<sup>1068</sup>. En lugar de partir de la interrogación por los límites de la razón, la crítica podrá partir entonces de una interrogación por los límites del poder y, a partir de ahí, situar en relaciones entre política y verdad, una “voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva” de no ser gobernado como modo de afirmación de un límite no solo a un exceso de gobierno sino también a las formas históricas que adoptan las formas de gubernamentalidad. Por tanto, no se trata de afirmar que no se quiere ser gobernado en absoluto, sino “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”<sup>1069</sup>. Foucault sitúa la crítica contemplándola como un fenómeno contemporáneo de resistencia contra las formas de saber-poder y la verdad que vehiculan.

[...] el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad<sup>1070</sup>.

Así, junto a esa tarea política del pensamiento la cuestión de la Ilustración abre también la cuestión de la lucha política a las formas de gubernamentalidad. Por tanto, lo que Foucault reivindica como crítica no responde a la interrogación por hasta dónde puedes saber, en términos del límite entre la verdad y el conocimiento, sino más bien al *coraje* con el que emprendemos nuestra libertad en términos de una “política de la verdad” que arraiga en una voluntad, en una actitud:

Partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad. Cuestión de actitud.<sup>1071</sup>

Así pues, ese “*sapere aude*” kantiano, esa apelación al valor y al coraje de usar la propia razón vira, en el seno de esa reformulación de la crítica se convierte en la apelación al coraje de

---

<sup>1067</sup> QC, 9.

<sup>1068</sup> QC, 17.

<sup>1069</sup> QC, 7.

<sup>1070</sup> QC, 8.

<sup>1071</sup> QC, 17.

emprender esa “política de la verdad”. Porque el hecho de privilegiar la crítica como algo vinculado a la razón y no como algo vinculado al ejercicio de poder nos hemos encontrado, señala, frente a unas formas de poder increíblemente intensivo, como han sido el fascismo y el stalinismo:

Porque a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y stalinismo.<sup>1072</sup>

Foucault parece articular a partir de esa lectura de la crítica un nuevo gesto político un tanto distinto de la *resistencia* como acto posible en el seno de una relación de poder que había aparecido en el seno de sus análisis en torno al poder disciplinario y distinto también de la *contra-conducta* como modo situado y específico de respuesta ante la conducción pastoral. Se trata, como vemos, de un gesto político sostenido en una “actitud” y una “voluntad”. Un gesto político que vehicula el *coraje* de actuar políticamente que se sitúa, de nuevo, vinculada a una noción de límite.

### La pregunta por la Revolución

En junio de 1978<sup>1073</sup> Foucault empieza a planear junto a Cavallari, director de la oficina de París del periódico *Corriere della sera*, lo que sería una serie plural y colectiva de “reportajes de ideas”<sup>1074</sup>. Se trataba de un conjunto de reportajes narrados por cronistas no profesionales sobre diferentes países. Respecto a la serie de trabajos proyectados tan solo serían publicados finalmente los de Alain Finkielkraut sobre Estados Unidos, André Glucksman sobre los *boat-people* y los artículos de Foucault sobre Irán. Sin embargo, el plan inicial incluía también reportajes de Susan Sontag sobre Vietnam, Arpad Ajtony sobre Hungría, Jorge Semprún sobre España y Ronald Laing sobre Guyana. El punto de partida, manifestado en el artículo que daría inicio al proyecto publicado en el *Corriere della sera* en noviembre de 1978 era la afirmación de que “le monde contemporain, à l'inverse, fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouant les gens et les choses”<sup>1075</sup>. Unas ideas que no se limitan a los círculos intelectuales y universitarios. Se trataba de partir de la premisa de que el mundo está poblado de ideas activas, fuertes, que se muestran en determinados acontecimientos y que constituyen una suerte de resistencia a toda tentativa de conducción unidireccional de los modos de pensar:

Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force: et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour

---

<sup>1072</sup> QC, 11.

<sup>1073</sup> Daniel Defert, “Chronologie”, DE1, 75.

<sup>1074</sup> DE2.250, 706.

<sup>1075</sup> DE2.250, 707.

elles. Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes. Tel est le sens que nous voudrions donner à ces reportages où l'analyse de ce que l'on pense sera lié à celle de ce qui advient. Les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements.<sup>1076</sup>

En enero de 1978 se iniciaban en Irán toda una serie de manifestaciones brutalmente reprimidas que desencadenarían un conflicto de creciente intensidad que catalizaría el exilio del Shah en enero del año siguiente. Foucault visitará Irán en dos ocasiones a lo largo de ese año, la primera en septiembre y la segunda en noviembre. Un acontecimiento fortuito acontecido en verano de 1978 inscribirá una pieza clave para comprender cómo y desde dónde Foucault va a leer el conflicto iraní<sup>1077</sup>. Durante la convalecencia de un accidente-atropello - que, según diría, supondría un cambio en su vida - Foucault lee *El principio de esperanza* de Ernst Bloch. Un libro que plantea, dirá, el problema fundamental de una percepción de la Revolución concebida no tanto como una toma de poder sino como la concepción histórica de la posibilidad de transformación del mundo de “aquí abajo”:

C'est-à-dire le problème de cette perception collective de l'Histoire, euh, qui commence à se faire jour en Europe au Moyen Âge sans doute, et qui est la perception d'un autre monde ici-bas, la perception que la réalité des choses n'est pas définitivement instaurée et établie mais qu'il peut y avoir, à l'intérieur même de notre temps et de notre histoire, une ouverture, un point de lumière et d'attraction qui nous donne accès, dès ce monde-ci, à un monde meilleur.

Or cette perception de l'Histoire est à la fois un point de départ de l'idée même de Révolution et, d'autre part, une idée d'origine religieuse. Ce sont essentiellement des groupes religieux et surtout les groupes religieux dissidents qui, à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance, ont porté cette idée que, à l'intérieur même du monde d'ici-bas, quelque chose comme une Révolution était possible.<sup>1078</sup>

Foucault señalará que, pese a lo fundamental del problema planteado por Bloch, su demostración histórica no sería, a su juicio, demasiado satisfactoria. En coherencia con los estudios que acaba de realizar sobre la pastoral cristiana, Foucault señalaría, contra el análisis histórico de Bloch que esa transformación, si bien eclosiona en el siglo XVI se habría fraguado ya en torno a los siglos XII y XIII a lo largo de todo un conjunto movimientos contra-pastorales disidentes. En todo caso, la lectura de Bloch comporta una nueva dimensión a la grilla de análisis con la que Foucault va a tratar de desentrañar lo que sucede en Irán. Tal como manifiesta en esa misma entrevista:

Euh, alors si vous voulez, j'étais en train de lire ça, lorsque tous les jours les journaux m'apprenaient qu'en Iran, il était en train de se passer quelque chose qui était un soulèvement, un soulèvement qui avait pour caractère de n'être manifestement pas

---

<sup>1076</sup> DE2.250, 707.

<sup>1077</sup> En torno a la lectura foucaultiana de la revolución iraní véase V.V.A.A. *Michel Foucault. L'islam et la révolution iranienne* (Milano : Mimesis, 2005).

<sup>1078</sup> Michel Foucault. “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”, *Assassines. Le Blog de Farès Sassine*, jueves 4 de mayo de 2007, <http://fares-sassine.blogspot.fr/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>. Esta entrevista ha sido recientemente publicada en castellano: Michel Foucault, *Sublensarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, trad. de Soledad Nívoli. Viña del Mar: Catálogo, 2016

commandé par une idéologie révolutionnaire occidentale, qui n'était pas non plus commandé ni dirigé par un parti politique, ni même par des organisations politiques, qui était un soulèvement véritablement de masse : c'était tout un peuple qui se dressait contre un système au pouvoir, et enfin dans lequel l'importance du phénomène religieux, d'institutions religieuses, de la représentation religieuse était tellement patente... Alors il m'a semblé qu'il y avait là un rapport entre ce que je lisais et ce qui était en train de se passer. Et j'ai voulu aller voir. Et j'ai vraiment été voir ça comme un exemple, une épreuve de ce que j'étais en train de lire dans Ernst Bloch. Voilà. Donc, si vous voulez, le fait que j'ai été là-bas, avec un œil, si vous voulez, conditionné par ce problème du rapport révolution politique et espérance ou eschatologie religieuse. Voilà.<sup>1079</sup>

Así pues, la lectura de Foucault va a estar marcada por esas hipótesis teóricas y sus investigaciones por un lado, en torno al vínculo entre las insurrecciones pastorales y las revoluciones políticas y, por otro, por las preguntas en torno a la posibilidad de interrogar una voluntad que pueda analizarse desde el punto de vista estratégico y que se afirma en la inservidumbre, en la voluntad de no ser gobernado de ese modo. Desde ese marco, Foucault leerá la insurrección iraní en clave de una respuesta política a la colonización impuesta por las formas de vida occidentales:

Bien sûr, dans les luttes d'indépendance, dans les guerres anticoloniales, on trouve des phénomènes du même type. En Iran, le sentiment national a été extrêmement vigoureux: le refus de la soumission à l'étranger, le dégoût devant le pillage des ressources nationales, le rejet d'une politique étrangère dépendante, l'ingérence américaine partout visible ont été déterminants pour que le chah soit perçu comme un agent de l'Occident. Mais le sentiment national n'a été, à mon avis, que l'une des composantes d'un refus plus radical encore: le refus par un peuple, non pas simplement de l'étranger, mais de tout ce qui avait constitué, depuis des années, des siècles, son destin politique.<sup>1080</sup>

La afirmación de una voluntad de no querer ser gobernado de “este modo” que se traduciría, en Irán, en la afirmación de rechazo a “este” régimen sinónimo de la modernización “a la europea” como un proyecto político<sup>1081</sup>. Una politización que, sin embargo, no se realizará, según el modelo europeo, bajo la forma del partido revolucionario, la toma del poder político ni la afirmación de un sentimiento nacional. Se trata de algo distinto, lo que da fuerza a esa voluntad más allá de ese rechazo era una escatología religiosa no estatal:

Et cet autre chose qu'ils voulaient, justement, ce n'était pas ni un autre régime politique, ni un régime de mollahs, plus ou moins implicitement ; ce qu'ils voulaient, ce qu'ils avaient dans le fond de la tête ou si vous voulez au bout de leur regard quand ils risquaient tout de même quasi quotidiennement leur peau dans ces manifestations, il me semble que ce qu'ils cherchaient, c'était une espèce d'eschatologie, enfin, la forme que prenait cette volonté générale ce n'était pas la forme d'une volonté d'État ou d'organisation politique, c'était, me semble-t-il, une sorte d'eschatologie religieuse.<sup>1082</sup>

---

<sup>1079</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1080</sup> DE2.259, 747.

<sup>1081</sup> DE2.243, 680.

<sup>1082</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

Foucault conecta esa articulación entre política y espiritualidad con la serie de reivindicaciones similares que tuvieron lugar en Europa en torno al siglo XVI. Todo un conjunto de reflexiones que podemos encontrar en Europa en torno al calvinismo:

Qu'est-ce que c'est Calvin sinon la volonté de faire passer, pas simplement une croyance religieuse, pas simplement une organisation religieuse, mais toute une forme de spiritualité, c'est-à-dire de rapport individuel à Dieu, de rapport individuel aux valeurs spirituelles, de le faire passer dans la politique. Bon euh, le calvinisme, c'était ça le projet du calvinisme, projet qui a la forme d'un autre mouvement religieux. C'est cela qui est arrivé en Occident. C'est ce qui avait eu lieu en Occident et c'est ce qui, me semble-t-il, il y a eu dans ce mouvement de l'année 78 en Iran.<sup>1083</sup>

Y lo que interesa a Foucault es ver hasta qué punto de esa suerte de matriz común en que toda una crisis de la gubernamentalidad se vehicula a partir de ciertas formas de vida puede tomar en el contexto iraní formas distintas a las occidentales. La serie occidental sabemos cómo prosiguió, articuló esa transformación a una configuración política que se organizaría a partir de una forma estatal desplegada en torno a una soberanía nacional. Y los análisis que los europeos hacían de la insurrección iraní, contra los que Foucault manifestaba su incomodidad, venían a decir que, al ser incapaces de articular una organización revolucionaria contra el Shah al modo occidental, los iraníes se habrían atado al Islam. Y lo que Foucault intenta pensar atendiendo a lo que las gentes parecen entender y concebir como un “gobierno islámico” es hasta qué punto esa articulación abriría una serie distinta a la occidental que caminaría en dirección a una suerte de estructuración no-política de la vida:

Il me semble que par gouvernement islamique, les gens, comme ça, dans leur masse, cherchaient, pensaient à quelque chose qui était essentiellement une forme au fond non politique de coexistence, une manière de vivre ensemble, et qui ne ressemble en aucune manière à une forme, disons occidentale, de structuration politique.<sup>1084</sup>

Las reflexiones foucaultianas sobre las aspiraciones de ese “gobierno islámico”<sup>1085</sup> en términos de espiritualidad política fueron, sin embargo, duramente criticadas entendiéndose que Foucault propugnaba esa vía como una suerte de aspiración. Foucault se lamentará de la total incompreensión que comportan esos ataques. Para él, se trataba, lejos de tomar lo sucedido como una suerte de dirección en la que avanzar, de establecer un marco de comprensión que permitiese dar cuenta de la apertura que suponía ese acontecimiento histórico y las direcciones posibles que se abrían con él. Una lectura que para Foucault suponía, como mínimo, la prudencia de no proyectar en lo que estaba sucediendo la categoría occidental de “revolución” que impediría leer, justamente, esa diferencia abierta en el seno del propio acontecimiento.

En todo caso, más allá de la polémica que suscitó esa lectura o de lo acertado o desacertado de la misma, en el marco de todas esas reflexiones sobre la revolución se abren, como vemos, todo un conjunto de cuestiones fundamentales que marcarán las reflexiones que Foucault emprenderá en los años 80. En torno a la insurrección iraní, como hemos visto, Foucault trataba de fabricar una grilla de análisis que permitiese leer la dimensión *política* de esos acontecimientos sin codificarlos de antemano por la grilla histórica occidental. Así, en

---

<sup>1083</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1084</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1085</sup> DE2.245, 691.



el marco de la diferenciación de esos acontecimientos políticos de las formas revolucionarias occidentales Foucault señalaba que el modo en que Europa ha organizado ese *principio de esperanza* revolucionario se caracteriza por un conjunto de rasgos concretos: por un lado, la identificación de unas determinadas contradicciones sociales - sean o no formuladas bajo la forma de las luchas de clase- y, por otro, la presencia de una organización política sea un partido, una vanguardia o una ideología.<sup>1086</sup> Y lo que Foucault observa en Irán es, justamente, una voluntad política que no se expresa bajo la forma de ningún partido ni de ninguna organización donde la cuestión a plantear es, si de algún modo, esa fuerza está, por definición, “condenada” a transformarse en política bajo la forma de una organización o, por el contrario, esa es tan solo la forma que Occidente ha dado a las insurrecciones bajo el paradigma revolucionario:

La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la question est de savoir si elle le veut et si elle le doit. C'est le problème pratique de toutes les révolutions, c'est le problème théorique de toutes les philosophies politiques. Avouons que nous serions nous autres Occidentaux mal placés pour donner, sur ce point, un conseil aux Iraniens.<sup>1087</sup>

Por último, como veíamos, la revolución marca también *el horizonte de la política* desde el siglo XIX. La posibilidad de la revolución y la necesidad de organizarla, por un lado, y el miedo político a que se produzca, por otro, marcan todo un conjunto de mecanismos, prácticas y modos de organización de la política contemporánea.

Si la politique existe depuis le XIXe siècle, c'est parce qu'il y a eu la Révolution. Celle-ci n'est pas une espèce, une région de celle-là. C'est la politique qui, toujours, se situe par rapport à la Révolution. Quand Napoléon disait: “La forme moderne du destin, c'est la politique”, il ne faisait que tirer les conséquences de cette vérité, car il venait après la Révolution et avant le retour éventuel d'une autre. Le retour de la révolution, c'est bien là notre problème.<sup>1088</sup>

Como hemos visto, el miedo al disidente político en Occidente había organizado un sinfín de tecnologías y estrategias de control y vigilancia. Tecnologías que, como veíamos, se hacían funcionar desde un punto de vista explícitamente político en base al “enemigo” y tecnologías que, por el contrario, se hacían funcionar desde un dispositivo médico en base al “individuo peligroso”. En uno y otro caso veíamos cómo las distintas formas estatales contemporáneas hacían funcionar todo un conjunto de estrategias en base al temor a la revolución y la necesidad de neutralizarla. Así pues, una vez efectuada esa genealogía de la noción misma de revolución y su escatología temporal, una vez insertada en una de las posibilidades que organizaba en torno a sí la lucha contra la gubernamentalización de la vida, la pregunta se reabre: ¿Qué es la lucha política transformadora si no es ya la organización de un partido revolucionario? Foucault señalará que, en todo caso, responder a si la pregunta por si la revolución sigue siendo o no deseable, si es o no el horizonte que es necesario dibujar en el seno de la lucha política no es, en todo caso, la tarea del intelectual. La respuesta a esa pregunta, dirá, solo puede venir de aquellos que acepten poner en riesgo su vida para realizarla:

---

<sup>1086</sup> DE2.259, 742.

<sup>1087</sup> DE2, 248, 704.

<sup>1088</sup> DE2.200, 266.

Je rêve de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution et quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire.<sup>1089</sup>

Para Foucault, el problema político es que la revolución ha devenido, en Occidente, un horizonte político codificado y que debe ser organizado:

Et dans les groupes politiques qui se prétendent détenteurs des aspirations fondamentales de la population, on trouve beaucoup de bureaucratie, beaucoup de leadership, beaucoup de hiérarchie, beaucoup de confiscation de pouvoir, etc.<sup>1090</sup>

Lo que nos lleva a la pregunta de si la organización de la revolución pasa por pagar el precio de esa organización política vertical, jerárquica y basada en el liderazgo; si la revolución pasa intrínsecamente por la desposesión de las fuerzas colectivas para “redirigirlas” en manos de unos pocos. Si eso es lo que hemos aprendido de la revolución soviética, dirá Foucault, la pregunta que debemos confrontar es, pues, hasta qué punto podemos sostener la revolución como deseable:

Vint l'âge de la “révolution”. Depuis deux siècles, celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable: elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever. On a même défini la profession de révolutionnaire. En rapatriant ainsi le soulèvement, on a prétendu le faire apparaître dans sa vérité et l'amener jusqu'à son terme réel. Merveilleuse et redoutable promesse. Certains diront que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la Real-Politik. D'autres qu'on lui a ouvert la dimension d'une histoire rationnelle. Je préfère la question que Horkheimer posait autrefois, question naïve, et un peu fiévreuse: “Mais est-elle donc si désirable, cette révolution?”<sup>1091</sup>

En el momento en que ese horizonte revolucionario, tal como Occidente lo ha fabricado, se pone en cuestión se abre, pues, una pregunta política mucho más profunda: ¿qué es, en Occidente, la política más allá del miedo a la revolución o aspiración a la misma? Si como veíamos, la categoría de “enemigo político” se había organizado en la modernidad en términos del miedo a la Revolución, la pregunta que se abre a partir de aquí es, qué es la política más allá del campo abierto por la cuestión de la Revolución:

Il faudrait en inventer une autre ou quelque chose qui se substituerait à elle. Nous vivons peut-être la fin de la politique. Car, s'il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l'existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître.<sup>1092</sup>

---

<sup>1089</sup> DE2.200, 268.

<sup>1090</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1091</sup> DE.269, 791.

<sup>1092</sup> DE2.200, 267.

Ese espacio postrevolucionario o de “fin de la política” lejos de comportar una suerte de celebración del *status quo* nos insta, por el contrario, a reformular los términos en que puede efectuarse esa transformación “aquí abajo”. Lo que Foucault lee en Irán y compara con Mayo del 68, es la afirmación de una voluntad política no organizada que apunta a un “*changement radical dans l'existence*”<sup>1093</sup>. Se trata de un cambio, de una transformación radical de la *experiencia*:

[...] il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience.<sup>1094</sup>

Así, estableciendo una comparación entre una y otras luchas Foucault dirá que no es ninguna “liberación del deseo” lo que vehiculan, sino el franqueamiento de los agentes de esas “hegemonías”:

Un peu comme les étudiants européens des années soixante, les Iraniens veulent tout; mais ce tout n'est pas celui d'une “libération des désirs”, c'est celui d'un affranchissement à l'égard de tout ce qui marque dans leur pays et dans leur vie quotidienne la présence des hégémonies planétaires. Et justement ces partis politiques -libéraux ou socialistes de tendance proaméricaine ou d'inspiration marxiste -, mieux, la scène politique elle-même, leur paraissent être encore et toujours les agents de ces hégémonies.<sup>1095</sup>

En un texto donde Foucault reseñaba el libro de Jean Daniel, *L'ère des ruptures*, insistía en calificar esas aspiraciones como transformaciones de nuestra vida cotidiana, de nuestra existencia:

Je me demande si on n'est pas un peu sévère avec ce qui s'est passé en Mai 68 en le réduisant à l'alternative d'une idéologie un peu archaïque, qui se manifestait dans la survalorisation du vocabulaire marxiste et une sorte de dimension festive. Il me semble que quelque chose d'autre a été important: la découverte ou l'émergence de nouveaux objets politiques, de toute une série de domaines de l'existence, de coins de la société, de recoins du vécu qui avaient été jusqu'alors tout à fait oubliés ou complètement disqualifiés par la pensée politique. Qu'un certain nombre de choses concernant la vie quotidienne soient devenues des enjeux, quand même ils restaient recouverts dans un vocabulaire un peu trop marxiste et un peu trop politisé, nous a permis de prendre conscience des faiblesses du discours politique. Qu'à travers les discussions sur ces phénomènes, sur ces aspects immédiats de l'existence on ait inventé une autre perspective et la possibilité d'affirmer, en dépit du discours politique, certains droits de la subjectivité a été quelque chose de beaucoup plus important que le festif ou le discursif. Cette invention d'objets nouveaux à travers la politique, en dépit d'elle et de manière que la pensée politique en soit retournée, a été très important.<sup>1096</sup>

---

<sup>1093</sup> DE2.259, 749.

<sup>1094</sup> DE2.259, 749.

<sup>1095</sup> DE2.253, 713.

<sup>1096</sup> DE2.283, 919.

## El presente como temporalidad abierta

Las reflexiones en torno a la historia y la impugnación de la dialéctica a través de la lógica estratégica se sitúan en el corazón de uno de los ejes fundamentales que, desde nuestra lectura, atraviesa la tarea filosófico-política foucaultiana: la inquietud por las posibilidades de lucha y de transformación de la realidad. En el curso de 1976 Foucault se había aproximado a la cuestión de la Revolución a partir de una suerte de genealogía de la noción política de lucha. Sin embargo, la Revolución iraní no hará sino ampliar todo un conjunto de cuestiones que habían aparecido entre 1976 y 1977 y que serán retomadas bajo un ángulo distinto a lo largo de las investigaciones sobre Grecia. Por un lado, en torno a la cuestión de la transformación vinculada al “mundo aquí abajo” frente a toda teleología; por otro, la pregunta por esa voluntad capaz de arriesgar su vida en el seno de una lucha política. Así, una primera serie se desplegaría en torno al problema de la relación entre la temporalidad histórica y la revolución como acontecimiento y horizonte de la transformación política. Una segunda serie se desplegaría en torno al problema de esa noción de voluntad que, más allá de las categorías de resistencia y contra-conducta organizaba como veíamos, desde una lógica estratégica, la posibilidad de pensar la acción política de un sujeto fuera de la grilla de análisis de la toma de conciencia y de la caracterización de un sujeto político en base a ser el portador de una universalidad revolucionaria.

La entrevista que Foucault mantiene con Henri Lévy en 1977<sup>1097</sup> enunciaría, de modo matricial, todo ese conjunto de problemas entrelazados que, posteriormente, encontrarán su propio hilo de interrogación. Elementos que, como veremos, van a ser fundamentales en la caracterización de lo que más tarde Foucault denominará como *ontología histórica* u *ontología del presente*. Por un lado, la cuestión de la revolución está relacionada con una suerte de *apertura de la temporalidad* en el seno de la historia. Foucault aludía a ese problema, en el seno de la conversación con Lévy, situando el problema del presente en su doble formulación bajo la temporalidad cristiana y la temporalidad revolucionaria. Tanto para la escatología cristiana como para la escatología revolucionaria el presente es un pasaje hacia otra temporalidad prometida:

La pensée des premiers siècles chrétiens avait eu à répondre à la question: “Qu'est-ce qui se passe actuellement? Qu'est-ce que ce temps qui est le nôtre? Comment et quand se fera ce retour de Dieu qui nous est promis? Que faire de ce temps qui est comme en trop? Et que sommes-nous, nous qui sommes ce passage?” On pourrait dire que sur ce versant de l'histoire, où la révolution doit revenir et n'est pas encore venue, nous posons la même question: “Qui sommes-nous, nous qui sommes en trop, en ce temps où ne se passe pas ce qui devrait se passer?” Toute la pensée moderne, comme toute la politique, a été commandée par la question de la révolution.<sup>1098</sup>

Esa formulación abre en su seno una doble problemática. Por un lado, apunta hacia la experiencia de tiempo que se abre en el seno de la historia misma y que configura relaciones completamente distintas entre pasado, presente y futuro. Problema, pues, de las formas de

---

<sup>1097</sup> DE2.200.

<sup>1098</sup> DE2.200, 266.

temporalidad y sus formas de inscripción histórica. Foucault había mostrado cómo hasta el siglo XVI la historicidad occidental estaba basada en la memoria, en los relatos y las gestas de los grandes reyes y las grandes batallas que trazaban una continuidad en la historia. En primer lugar, pues, *eje ontológico* que pondrá en relación la dimensión inmanente de la revolución con su inscripción temporal. En ese mismo curso de 1976, Foucault manejaba la hipótesis de que la inscripción de la temporalidad revolucionaria en Occidente se había producido como efecto de una estrategia política de lucha contra la soberanía. Así, frente al relato de la memoria de los soberanos marcado por un tiempo de lo eterno, el siglo XVII había articulado el relato de la lucha de razas en su carácter abierto e indefinido. En el curso de 1978, sin embargo, Foucault modifica tanto la escala de análisis como las hipótesis de esa transformación. Una nueva temporalidad abierta e indefinida se inscribía políticamente en la constitución de los estados tras la firma del tratado de Westfalia. Un momento que, para Foucault, marcaba el fin de ese arco que, durante la Edad Media, los Estados trazaban “entre un primer reino unitario y un imperio último en que se recupere la unidad”<sup>1099</sup>. Esa pluralidad de estados inscribía a partir de ese momento “la necesidad misma de una historia ahora abierta por entero y que no está polarizada temporalmente en pos de una unidad última. Un tiempo abierto, una espacialidad múltiple”<sup>1100</sup>. En el marco del curso Foucault postulaba que la reentrada de la escatología expulsada por esa temporalidad del siglo XVII, se había gestado en el marco de las contra-conductas<sup>1101</sup> pastorales y, desde allí, se habría desplazado a los movimientos políticos. En la hipótesis que Foucault manejaba en el curso *Defender la sociedad*, en el seno de las luchas contra la soberanía había emergido en Occidente una nueva temporalidad, la temporalidad de la batalla, de la lucha de naciones, la temporalidad revolucionaria:

Petrarca se preguntaba: — ¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma? Pues bien, nosotros —y esto es lo que caracteriza sin duda nuestra conciencia histórica y está ligado a la aparición de la contrahistoria— nos preguntamos: — ¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la revolución? Y agregamos simplemente esta pregunta: — ¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?<sup>1102</sup>

El marco del acompañamiento de la revolución iraní arraiga, como señalábamos, en las preguntas que, en ese mismo momento, se estaba planteando en sus investigaciones. De ahí que lo que sorprendiese a Foucault en el modo en que se vehiculaban esas reivindicaciones

---

<sup>1099</sup> STP, 333.

<sup>1100</sup> STP, 333.

<sup>1101</sup> STP, 408. En el pasaje final del manuscrito no pronunciado por Foucault en el curso, señalaba: “A menudo se invoca la herencia religiosa de los movimientos revolucionarios de la Europa moderna. Esa herencia no es directa. O, en todo caso, no es una filiación ideología religiosa-ideología revolucionaria. El vínculo es más complejo y no pone en relación ideologías. Al pastorado estatal se opusieron contraconductas que tomaron o modularon algunos de sus temas sobre las contraconductas religiosas. La razón de cierta coloración de los movimientos revolucionarios debe buscarse más bien por el lado de las tácticas antipastorales, de las fracturas cismáticas o heréticas, de las luchas en torno del poder de la Iglesia. Sea como fuere, hay fenómenos de filiación real: el socialismo utópico tiene [indudablemente (?)] raíces muy reales no en textos, libros o ideas, sino en prácticas atribuibles: comunidades, colonias, organizaciones religiosas, como los cuáqueros en Norteamérica, en Europa central [...], y en fenómenos de parentesco [o] alternativa: el metodismo y la Revolución Fr[ances]a. ¿Cuestión de ideología revolucionaria que [absorbió {?)] el proceso revolucionario? A menos que, en un país de estructura estatal débil, desarrollo económico fuerte y organización pastoral múltiple, las rebeliones de conducta hayan podido [paradójicamente (?)] tomar en mayor medida la forma 'arcaica' de una nueva pastoral.”

<sup>1102</sup> DS, 86.

era que, pese al marco religioso y espiritual de las protestas “parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci.”<sup>1103</sup> Así, para Foucault, el vínculo entre los movimientos contra-pastorales y la instauración de una escatología temporal inscrita en el mundo inmanente se habrían desarrollado, en la Europa del siglo XVI, con una matriz muy parecida a lo que se reivindicaba ahora en Irán:

Je crois qu'il y avait effectivement dans ce mouvement qui était un mouvement très largement populaire, des millions et des millions de gens acceptaient de s'affronter à une armée et à la police qui était évidemment toute puissante, il me semblait qu'il y avait là quelque chose qui devait sa force à ... ce qu'on pourrait appeler une ... une volonté à la fois politique et religieuse, un peu à la manière de ce qui pouvait se passer en Europe aux XVème / XVIème siècle lorsque par exemple les Anabaptistes à la fois se révoltaient contre le pouvoir politique qui était en face d'eux et trouvaient la force et le vocabulaire de leurs révoltes dans une croyance religieuse, une aspiration religieuse sincère et profonde.<sup>1104</sup>

Esa transformación inmanente, esa transfiguración del “mundo de aquí abajo” es la que adoptaría, en Occidente, la forma de una temporalidad revolucionaria abriendo, en el seno de la historia, la marca de una apertura que imprime una dirección, sea hacia la esperanza o hacia el apocalipsis. Así, en la articulación de esas luchas anti-pastorales con los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII, se habría forjado una suerte de nueva escatología de “un tiempo último, una suspensión o consumación del tiempo histórico y el tiempo político”<sup>1105</sup> que se realizaría el día que la sociedad civil se liberase del Estado. Una escatología revolucionaria que atravesaría los siglos XIX y XX y cuyo efecto sería, pues, no solo el fin se la historia que propugnase Kojève, sino también el fin de la política concebida desde el horizonte de la Revolución. Y esa temporalidad, ese desdoblamiento de la inmanencia de la transformación situada en un presente permanentemente abierto y la trascendencia de la misma relegada a la dirección que esa apertura conforma sea en el anhelo o en el desengaño, conforman una temporalidad política que, a juicio de Foucault, no deja pensar:

Ce qui échappe au pouvoir, c'est le contre-pouvoir, qui est pourtant pris lui aussi dans le même jeu. C'est pourquoi il faut reprendre le problème de la guerre, de l'affrontement. Il faut reprendre les analyses tactiques et stratégiques à un niveau extraordinairement bas, infime, quotidien. Il faut repenser l'universelle bataille en échappant aux perspectives de l'Apocalypse. En effet, on a vécu depuis le XIXe siècle dans une économie de pensée qui était apocalyptique. Hegel, Marx ou Nietzsche, ou Heidegger dans un autre sens, nous ont promis le lendemain, l'aube, l'aurore, le jour qui pointe, le soir, la nuit, etc. Cette temporalité, à la fois cyclique et binaire, commandait notre pensée politique et nous laisse désarmés quand il s'agit de penser autrement.

Est-il possible d'avoir une pensée politique qui ne soit pas de l'ordre de la description triste : voilà comment c'est, et vous voyez que ce n'est pas drôle ! Le pessimisme de droite consiste à dire : regardez comme les hommes sont salauds. Le pessimisme de gauche dit : regardez comme le pouvoir est dégueulasse ! Pouvons-nous échapper à

---

<sup>1103</sup> DE2.253, 716.

<sup>1104</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1105</sup> STP, 407.

ces pessimismes sans tomber dans la promesse révolutionnaire, dans l'annonciation du soir ou du matin ? Je crois que c'est ça, l'enjeu, actuellement.<sup>1106</sup>

Por tanto, la pregunta que la revolución nos lanza a nivel ontológico comportaría desatar ese desdoblamiento en el seno de la temporalidad que no deja de proyectar hacia delante, sea en forma del fin de la política o del fin de la historia, de la realización de la sociedad sin clases o del advenimiento del superhombre. La cuestión es, pues, si es posible mantener ese principio de apertura histórica sin la necesidad de apelar a un horizonte que se abra en el seno del presente de modo preconfigurado. En un artículo sobre la muerte de Clavel, en abril de 1979, Foucault dirá que es necesario escapar de esa experiencia de temporalidad, que es necesario “vivre autrement le temps”:

Je veux dire: une très large et très profonde altération dans la conscience que l'Occident peu à peu s'est formée de l'histoire et du temps. Tout ce qui organisait cette conscience, tout ce qui lui donnait une continuité, tout ce qui lui promettait un achèvement se déchire. Certains voudraient recoudre. Il nous dit, lui, qu'il faut, aujourd'hui même, vivre autrement le temps.<sup>1107</sup>

En el marco de la citada reseña sobre *L'ère des ruptures*, de Jean Daniel Foucault daba cuenta de cómo, efectivamente, hemos experimentado todo un conjunto de rupturas, en plural, que han comportado cambios considerables. Por un lado, ruptura geográfica de Europa pero, por otro, ruptura de ese porvenir: “La dynamique historique à l'intérieur de laquelle se trouvent les Occidentaux a profondément changé. On ne vit plus l'avenir comme il y a vingt ans.”<sup>1108</sup> Dos cambios que, a su juicio, modifican profundamente nuestra relación con la política, en tanto que ésta estaba gobernada por ciertos universales vinculados a un modo de ser del tiempo y del espacio:

Le rapport que l'on avait à la politique était commandé par certains universaux historiques et géographiques. C'étaient les droits de l'histoire; c'étaient les droits de la géographie. Tout cela est en train de s'effriter.<sup>1109</sup>

Así pues, de nuevo, diagnóstico de un presente en transformación, en este caso, no en las formas de saber ni en las relaciones de poder sino en nuestra experiencia histórica de la temporalidad. Esa salida de la Historia que, en *Las palabras y las cosas* se exploraba a partir del orden del saber encuentra aquí su inscripción política y experiencial. Diagnóstico, por otro lado, sincrónico al que, en los años ochenta animaría el debate sobre la postmodernidad. En el mismo momento en que se invocaba el fin de los grandes metarrelatos<sup>1110</sup> Foucault extraía de ese fin de las filosofías dialécticas y de las filosofías de la historia una consecuencia totalmente antagónica a la que Fukuyama caricaturizaría como *El fin de la historia*.<sup>1111</sup> Ciertamente, Foucault estaría de acuerdo, como vemos, en que nuestra experiencia de temporalidad está en vías de transmutarse y que esa mutación está íntimamente relacionada con el fin de esa escatología revolucionaria abierta a finales del siglo XVIII. Ahora bien, la defensa de ese discurso de la multiplicidad en el seno de la historia comporta concebirla

<sup>1106</sup> Roger-Pol Droit y Michel Foucault. *Michel Foucault, entretiens*, 133.

<sup>1107</sup> DE2.268, 790.

<sup>1108</sup> DE2.283, 919.

<sup>1109</sup> DE2.283, 919.

<sup>1110</sup> Jean-François Lyotard, *La Posmodernidad: explicada a los niños*, trad. de Enrique Lynch. (Barcelona: Gedisa, 1987).

<sup>1111</sup> Francis Fukuyama, *El Fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías (Barcelona: Planeta de Agostini, 1994).

como un proceso permanentemente abierto que se despliega sin un fin y sin un horizonte. Una temporalidad que, como veíamos a raíz del desplazamiento efectuado en torno a la *analítica de las transformaciones*, quiebra también con la Unidad del tiempo histórico. En el seno del mismo aparecía, como veíamos, una multiplicidad, una heterocronía entre procesos que adquieren ritmos y cronologías distintas. Por tanto, contra las filosofías de la historia, sea aquellas que, en el siglo XVIII buscaban encontrar una ley que diese cuenta de la historia y su dirección como aquellas que, en el siglo XIX hacían de la dialéctica el movimiento de lo real a través de la historia, Foucault quebrará la temporalidad que una y otra despliegan. El tiempo deja de ser una unidad sincrónica para desplegarse en una multiplicidad abierta de temporalidades que se articulan, “je considère l’histoire comme une succession de fragments, une succession de hasards, de violences, de ruptures”.<sup>1112</sup> Es necesario, señala Foucault, abandonar esa concepción de la historia que concibe el presente bien como ruptura, bien como cumbre, bien como decadencia para considerarlo en su propia densidad:

Je crois qu'on touche là à l'une des formes, il faut peut-être dire des habitudes les plus nocives de la pensée contemporaine, je dirais peut-être de la pensée moderne, en tout cas de la pensée posthégélienne: l'analyse du moment présent comme étant précisément dans l'histoire celui de la rupture, ou celui du sommet, ou celui de l'accomplissement, ou celui de l'aurore qui revient. (...) Je le dis d'autant mieux qu'il m'est arrivé de faire cela; je le dis d'autant mieux que, chez quelqu'un comme Nietzsche, on trouve cela, sans arrêt, ou du moins de façon assez insistante. Je crois qu'il faut avoir la modestie de se dire que, d'une part, le moment où l'on vit n'est pas ce moment unique, fondamental ou irruptif de l'histoire à partir de quoi tout s'achève et tout recommence; il faut avoir la modestie de se dire en même temps que - même sans cette solennité - le moment où l'on vit est très intéressant, et demande à être analysé, et demande à être décomposé, et qu'en effet nous avons bien à nous poser la question: qu'est-ce que c'est qu'aujourd'hui? Je me demande si on ne pourrait pas caractériser l'un des grands rôles de la pensée philosophique, depuis justement la question kantienne « Was ist Aufklärung? », en disant que la tâche de la philosophie, c'est de dire ce que c'est qu'aujourd'hui et de dire ce que c'est que « nous aujourd'hui ». Mais en ne se donnant pas la facilité un peu dramatique et théâtrale d'affirmer que ce moment où nous sommes est, au creux de la nuit, celui de la perte la plus grande, ou, au point du jour, celui où le soleil triomphe, etc. Non, c'est un jour comme les autres, ou plutôt c'est un jour qui n'est jamais tout à fait comme les autres.<sup>1113</sup>

### **La voluntad de inservidumbre**

En ese acompañamiento a distintas luchas, como vemos, particularmente intenso a finales de los años setenta, Foucault se formulará una y otra vez la misma pregunta en relación a la fuerza, a la actitud, a y la voluntad que llevará a determinados sujetos, a título individual o colectivo, a arriesgar su propia vida en el seno de una lucha política. ¿De dónde emerge el *coraje* que lleva a “mourir pour pouvoir dire un mot ou un poème”<sup>1114</sup>. Se lo preguntaba en relación a aquellos que resisten al Goulag “Sur quoi s'appuient-ils, qu'est-ce qui leur donne

---

<sup>1112</sup> DE2.174, 82.

<sup>1113</sup> DE2. 330, 1267.

<sup>1114</sup> DE2.218, 420.



leur énergie, qu'est-ce qui opère dans leur résistance, qu'est-ce qui les fait se dresser?"<sup>1115</sup>. En una entrevista con Trombadori en 1978, se lo preguntaba también evocando los acontecimientos del Mayo del 68 en Túnez:

Qu'est-ce qui, dans le monde actuel, peut susciter chez un individu l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu? Sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit? C'est ce que j'ai vu en Tunisie, l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité, le caractère intolérable de certaines situations produites par le capitalisme, le colonialisme et le néocolonialisme.<sup>1116</sup>

El marco de la sublevación comporta, pues, el establecimiento de una dimensión dinámica entre las transformaciones históricas y la configuración de formas o prácticas de vida susceptibles de desbordarse más allá del límite de lo tolerable por los sujetos que las habitan. Por tanto, la pregunta por la revolución, desplazada a esa respuesta política a un umbral abre la pregunta por la voluntad de combate que se elicitaba en ese rechazo:

Les seuils d'intolérance, dans une société, méritent une grande attention, tant du point de vue de la réflexion historique que de l'analyse politique. Car ce n'est pas affaire simplement de "sensibilité", c'est aussi affaire de résistance, de capacité de rejet et de volonté de combat.<sup>1117</sup>

Foucault arraiga ese gesto político en la acción de una voluntad, cuestión que, como hemos visto, había aparecido ya en el marco de su conversación con Yoshimoto en el viaje a Japón y que habíamos puesto en relación con el giro que en la conferencia de *Qué es la crítica* Foucault imprimía en la serie resistencia-contraconducta al formular la crítica como una *actitud* de inservidumbre manifestada como la *voluntad* de no ser "tan" gobernado. De hecho, Foucault parece apuntar en la entrevista mantenida con Farès Sassine en 1979 que esa reflexión sobre la voluntad es efecto de sus reflexiones sobre las relaciones de poder. Por tanto, podemos considerar la hipótesis de que con ese giro se articula una respuesta conceptual a los límites que la noción de resistencia imponía al ser caracterizada como una fuerza que se dirige dentro de las mismas relaciones de poder. Así pues, si la noción de contraconducta empleada en 1978 podía ser leída, como veíamos, como un desplazamiento del par poder-resistencia hacia gubernamentalidad-contraconducta, la cuestión de la voluntad parece articular un paso más en esa misma dirección:

Mais depuis un certain nombre de mois et d'années justement, à propos de l'analyse de ces relations de pouvoir, il me semble que, on ne peut pas la mener convenablement sans faire intervenir le problème de la volonté. Les relations de pouvoir bien sûr sont toutes investies par des désirs, bien sûr elles sont toutes investies par des schémas de rationalité, et elles mettent en jeu des volontés.<sup>1118</sup>

Foucault presenta esa voluntad como alternativa a los análisis formulados en base a una crítica de la razón— y aquí podríamos remitir los análisis de la Escuela de Frankfurt— pero también a los análisis efectuados a partir de la cuestión del deseo — concepto amplio que atraviesa el pensamiento político contemporáneo tanto desde un acercamiento *negativo*

---

<sup>1115</sup> DE2.218, 420.

<sup>1116</sup> DE2.281, 898.

<sup>1117</sup> DE2.279, 854.

<sup>1118</sup> Foucault, "Entretien inédit avec Michel Foucault 1979".

(Hegel-Kojève-Lacan) como *afirmativo* (Spinoza-Deleuze-Guattari). En el marco de esa misma entrevista, Foucault señala, en ese sentido: “le désir des individus et l’institution fonctionnent à ce moment-là comme multiplicateurs l’un de l’autre”<sup>1119</sup>. Como veremos, a lo largo de los años 80, en el marco del estudio de las relaciones entre subjetividad y verdad, Foucault dará cuenta de cómo ese sujeto de deseo es, lejos de un sujeto transhistórico, una de las formas históricas que ha adoptado la subjetividad occidental. Desplazar la cuestión del sujeto del *deseo* y la *razón* a la *voluntad* abre un campo de análisis distinto en tanto que ésta puede ser, a su vez, racional y deseable, pero hacer de la voluntad el marco de configuración del sujeto tiene la ventaja teórica de, por un lado, evitar cualquier viso de naturaleza en la configuración de ese sujeto y, por otro, arraigarlo en una dimensión práctica. La voluntad, dirá, “n’a pas du tout besoin d’être irrationnelle. Elle n’a pas non plus besoin d’être vidée de désir. Il y a un moment où, si vous voulez, la subjectivité, le sujet... Si vous voulez, la volonté c’est ce qui fixe pour un sujet sa propre position”<sup>1120</sup>. Farès Sassine, ante la sorpresa de escuchar a Foucault usar un concepto como el de voluntad, le preguntará si ese concepto no sería contrario a sus análisis anteriores y sus críticas al humanismo. Foucault responderá que esas críticas al habían tenido como objetivo impugnar la noción esencialista y universalista de “naturaleza humana” en nombre de la cual el concepto de voluntad nos permite salir en tanto que podemos decir que éste, lejos de ninguna esencia, es el propio sujeto el que se determina por esa voluntad. En efecto, Foucault va a caracterizar esa voluntad por dos rasgos. Por un lado, como el “acto puro” del sujeto. Un acto que efectúa un sujeto en el momento en que esa voluntad es fijada y, a la vez, lo constituye:

[...] la volonté c’est l’acte pur du sujet. Et que le sujet c’est ce qui est fixé et déterminé par un acte de volonté. Ce sont en fait deux notions qui sont réciproques l’une de l’autre, n’est-ce pas, pour un certain nombre de choses.<sup>1121</sup>

Por otro, la voluntad va a ser caracterizada por ser una fuerza de acción que se dirime más allá de todo cálculo de interés y del deseo hasta el punto de poder decidir su propio fin:

Je dirai la volonté c’est peut-être justement cette chose qui, au-delà de tout calcul d’intérêt et au-delà si vous voulez de l’immédiateté du désir, de ce qu’il y a d’immédiat dans le désir, la volonté c’est ce qui peut dire “ je préfère ma fin”. Voilà. Et c’est ça l’épreuve de la mort.<sup>1122</sup>

En el corazón de todas las revoluciones y todas las sublevaciones encontramos la aceptación de ese riesgo de muerte, la afirmación de una voluntad que juega un juego, dirá Foucault, entre el *sacrificio* y la *esperanza*:

Décider qu’on va mourir, ou qu’on préfère mourir que de continuer, bah ça va prendre tout un certain nombre de formes. Ça peut prendre la forme de l’organisation d’un commando ou de guérillas ; ça peut être la forme d’un attentat individualiste ; ça peut être la forme de l’appartenance à un mouvement de masse ; ça peut être la forme d’une manifestation religieuse, un défilé pour un mort, etc. Alors c’est là, si vous voulez, ce que j’appellerai la dramaturgie du vécu révolutionnaire, et indispensable à étudier. Et elle est absolument l’expression si

---

<sup>1119</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1120</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1121</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1122</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

vous voulez visible de cette espèce de décision qui fait rupture dans les continuités historiques et qui est le cœur de la révolution.<sup>1123</sup>

Partiendo de la sublevación como un hecho histórico (« On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. ») Foucault señalará que ese acto de sublevación al tiempo que pertenece de pleno al movimiento histórico, escapa a la historia misma :

Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: "Je n'obéis plus", et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie -ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible: Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, "réellement", préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir.<sup>1124</sup>

Ese acto de sublevación desborda, para Foucault, el gesto político de las revoluciones occidentales en tanto que aparece como una suerte de gesto irreductible de la política. Gesto a través del cual, ciertas vidas se pone en riesgo movidas por ese umbral de lo intolerable. Un gesto, dirá, que no puede ser leído en el seno de una historia teleológica sino de esa temporalidad abierta. La historia política de los hombres es, también, la historia abierta e inacabada de las insurrecciones:

C'est-à-dire je crois qu'à partir du moment où tout ce qui nous donne occasion de nous soulever, tout ce qui nous paraît intolérable, tout ce qu'on veut changer, à partir du moment où quelqu'un vient vous proposer une formule globale et générale : " je peux vous débarrasser de tout en vous fixant ce qu'il faudra accepter après ", je dis c'est truqué. Il faut que les hommes inventent à la fois ce contre quoi ils peuvent et veulent se soulever et ce en quoi ils l'ont transformé, leur soulèvement. Ou ce vers quoi ils vont diriger ce soulèvement. Ceci étant à réinventer indéfiniment. Là je ne vois pas en effet le point final dans une histoire comme celle-là. Je veux dire je ne vois pas le moment où les hommes n'auront plus à se soulever. Même si en effet, on peut effectivement prévoir que les formes de soulèvement ne seront plus les mêmes : les espèces de grands soulèvements par exemple des masses paysannes, crevant de faim au Moyen Age et puis allant brûler les châteaux-forts etc. bon, il est probable que dans les pays comme les pays occidentaux, pays industriels avancés comme on dit, bah ça ne se trouvera plus. Maintenant retournement de l'Histoire. Donc les soulèvements changeront de formes, mais avoir à se soulever ...<sup>1125</sup>

No hay, pues, momento del fin de la historia como tampoco culminación de la acción política en el seno de una revolución. Esa voluntad política de "inservidumbre", de no obediencia es, para Foucault irreductible situándose así "fuera de la historia":

Parce qu'il est ainsi "hors d'histoire" et dans l'histoire, parce que chacun y joue à la vie, à la mort, on comprend pourquoi les soulèvements ont pu trouver si facilement dans les formes religieuses leur expression et leur dramaturgie. Promesses de l'au-delà, retour du temps, attente du sauveur ou de l'empire des derniers jours, règne

---

<sup>1123</sup> Foucault, "Entretien inédit avec Michel Foucault 1979".

<sup>1124</sup> DE2.269, 790.

<sup>1125</sup> Foucault, "Entretien inédit avec Michel Foucault 1979".

sans partage du bien, tout cela a constitué pendant des siècles, là où la forme de la religion s'y prêtait, non pas un vêtement idéologique, mais la façon même de vivre les soulèvements.<sup>1126</sup>

En una entrevista con Rancière en 1977 había formulado algo similar en relación al concepto de “plebe”, en lugar de situarlo como un sujeto concebido como una “realidad sociológica” que funcionaría como una suerte de “fondo permanente de la historia”, Foucault postulaba pensar más bien que “il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir”<sup>1127</sup>, no en términos de una materialidad resistente sino como “le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée”<sup>1128</sup>. De ahí que, desplazando el carácter antropológico o sociológico de esa “plebe” Foucault la postulase como aquel límite ejercido en el seno de las relaciones de poder:

« La » plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a « de la » plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. La réduction de la plèbe peut s'effectuer de trois façons: soit par son assujettissement effectif, soit par son utilisation comme plèbe (cf l'exemple de la délinquance au XIXe siècle), soit encore lorsqu'elle se fixe elle-même selon une stratégie de résistance. Prendre ce point de vue de la plèbe, qui est celui de l'envers et de la limite par rapport au pouvoir, est donc indispensable pour faire l'analyse de ses dispositifs; à partir de là peuvent se comprendre son fonctionnement et ses développements. Je ne pense pas que cela puisse se confondre en aucune manière avec un néopopulisme qui substantifierait la plèbe ou un néolibéralisme qui en chanterait les droits primitifs.<sup>1129</sup>

Como vemos, entre 1977 y 1979 se enlazan toda una serie de desplazamientos en el modo de concebir las luchas políticas. De la *resistencia* a la *contraconducta* y de la *contraconducta* a la articulación entre *crítica*, *límite* y *voluntad*, vemos cómo la pregunta por el *coraje* que lleva a los hombres a “morir por poder decir una palabra o un poema”<sup>1130</sup> o la capacidad del “sacrificio absoluto”<sup>1131</sup> se conjugan con la pregunta por la revolución y la pregunta por el presente.

Desplazando la tesis de Hegel-Kojève de que la lucha a muerte sea una lucha por el reconocimiento, Foucault postula una voluntad irreductible que se afirma en el seno de la historia a la vez que escapa a la misma. Esa voluntad que no es voluntad de reconocimiento sino de inservidumbre, de no obediencia, donde aquello que pone en juego y riesgo la propia vida es la voluntad de negar la propia condición de esclavitud en que se despliega el propio ser, la propia condición histórico-ontológica, dejar de ser esclavo:

Je sens que finalement les raisons pour lesquelles un homme se soumet, on peut en trouver des milliers, vous allez peut-être me trouver très hégélien brusquement, et

---

<sup>1126</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1127</sup> DE2.218, 421.

<sup>1128</sup> DE2.218, 421.

<sup>1129</sup> DE2.218, 421.

<sup>1130</sup> DE2.218, 420.

<sup>1131</sup> DE2.281, 898.

après tout que l'esclave préfère sa vie à la mort et qu'il accepte l'esclavage pour continuer à vivre, après tout, est-ce que ce n'est pas ça le mécanisme de tous les asservissements ? En revanche, il me paraît énigmatique, parce que justement aller absolument à l'encontre de cette espèce de calcul évident, simple, en fait qui consiste à dire, je préfère mourir plutôt que de mourir, je préfère mourir sous les balles plutôt que de mourir ici, je préfère mourir aujourd'hui en me soulevant que de végéter sous la coupe du maître dont je suis l'esclave. Alors ce mourir plutôt que végéter, cette autre mort... [...] ce choix de la mort, la mort possible, en fait, me semble-t-il, c'est quelque chose qui implique par rapport à toutes les habitudes, familiarités, calculs, acceptations, etc., qui font la trame d'une existence quotidienne, il me semble que ça constitue une lecture, et que pour une fois il est très juste et très bien que les historiens, les économistes, les sociologues, les analystes d'une société, je trouve très bien que tous ces gens-là expliquent les raisons, les motifs, les thèmes, les conditions dans lesquelles se sont déroulés mais encore une fois le geste même de se soulever me paraît irréductible par rapport à ces analyses. Du fait quand je disais qu'il était hors Histoire, je ne veux pas dire que ce n'était pas hors du temps, je veux dire que c'était hors de ce champ d'analyse qu'il faut élaborer bien sûr, mais qui n'en rendra jamais compte.<sup>1132</sup>

Vemos, pues, cómo esa voluntad –con Bataille– no puede aprehenderse bajo un mero orden de razón, de lo útil, de lo calculable, de lo instrumental. Tampoco puede aprehenderse bajo una mera afirmación del deseo, sea como móvil de una acción de satisfacción que debe negar lo dado para satisfacerse o como deseo de reconocimiento (Hegel-Kojève), sea bajo la forma de potencia de afirmación y devenir (Spinoza-Deleuze). Es una voluntad que fija una posición, cuyo acto determina, pues un modo de ser. El sujeto no es anterior a esa voluntad, sino que la voluntad es la acción del sujeto que, en el gesto de actuar, determina y se determina de un modo situado estableciendo una relación recíproca. Por otro lado, podemos decir que ser sujeto es siempre situarse en un mundo donde esa voluntad articula relaciones históricamente constituidas en el seno de las cuales se organizan los límites de aquello que podemos ser, lo que podemos conocer, lo que podemos hacer. Esa escala articulada permitiría caracterizar la dimensión estratégica en que se dirimen las relaciones de saber, de gubernamentalidad y, como veremos, del *ethos*, del sí mismo.

El modo en que Foucault articula esa relación entre voluntad y libertad resulta, pues, un tanto paradójico en tanto que parece situar de modo central la capacidad de autodeterminación del sujeto. Podría parecer, de nuevo, que Foucault reivindica de nuevo a aquel sujeto moderno que no había dejado de poner en cuestión a lo largo de toda su trayectoria. Sin embargo, Foucault argumenta algo un tanto distinto, dado que el sujeto no se sitúa como fundamento ni origen de esa voluntad sino más bien como su efecto. Llevando al límite su apuesta por llevar a la praxis cualquier aviso de universalidad, el sujeto será, desde esa perspectiva, aquello que “está determinado por una voluntad” que no es más que “la actividad misma del sujeto”. Una concepción, dirá, a caballo entre Fichte y Sartre:

Si vous voulez, ce que je critiquais justement dans la notion d'homme, et dans l'humanisme dans ces années 1950, 1960, c'était l'utilisation d'un universel entendu comme un universel-notion. Il y aurait une nature humaine, il y aurait des besoins humains, il y aurait une essence de l'homme, etc. Et c'est au nom de cet universel de l'homme que l'on ferait des révolutions, que l'on abolirait l'exploitation, que l'on

---

<sup>1132</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

nationaliserait les industries, que l'on devrait s'inscrire au parti communiste, etc. Cet universel qui permet des tas de choses et qui supposait en même temps, d'une façon un peu naïve, une espèce de permanence trans-historique, ou sous-historique, ou méta-historique, de l'homme. Ça je crois que ce n'est pas acceptable rationnellement, et ça n'est pas acceptable non plus pratiquement. Là, je crois que on échappe à l'universalisme quand on dit que finalement le sujet n'est rien d'autre que l'effet d'une..., enfin, ce qui est déterminé par une volonté. Une volonté c'est l'activité même du sujet. A dire vrai, vous voyez, je suppose bien de qui je me rapproche à la vitesse grand V, et pas pour son humanisme mais précisément pour sa conception de la liberté, c'est de Sartre. Et de Fichte. Puisque Sartre et Fichte ... Sartre n'est pas hégélien.<sup>1133</sup>

Por tanto, esa relación entre voluntad y libertad, no se despliega en el marco de un psicologismo en tanto que esa voluntad no se dirime en la interioridad de una subjetividad en relación consigo misma sino más bien en la exterioridad del juego de voluntades en que el sujeto se sitúa. No se trata del análisis de las condiciones fisiológicas o inconscientes que determinan la acción de un sujeto sino el espacio abierto para la acción de ese sujeto en el marco relacional (de saber, de poder, de constitución de sí) en que inevitablemente ocupa una posición.

La reaparición de esa cuestión de la voluntad en Foucault parece inscribirse en el marco de esa reformulación del marco teórico adoptado en 1972. Un marco que parece marcar el momento de irrupción y crisis de los argumentos que habían llevado a Foucault a cuestionarse a sí mismo, de la mano del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari. La noción de la voluntad aparece, como veíamos, de la mano de sortear la noción de deseo. Así pues, podría postularse que retomando sus propias posiciones, Foucault regresará parcialmente a las estrategias teóricas definidas entre 1968 y 1971 cuando, abandonando la dimensión trágica de sus análisis teóricos y la apuesta por la literatura como espacio de elaboración de un *pensamiento del afuera*. Como habíamos visto, Foucault elaboraba con su noción de discurso la posibilidad de dar cuenta de las relaciones entre lenguaje y pensamiento desde la perspectiva del acto que éstos constituyen al tiempo que discutía la lectura heideggeriana de Nietzsche cuestionando el espacio de fundamento ontológico que éste otorgaba a la voluntad historizando sus condiciones de emergencia en Grecia. Un análisis que, sin embargo, era sostenido a partir del marco teórico de la exclusión-límite. A partir de los años 80, Foucault se guiará de nuevo por esos desplazamientos tomándolo como punto de partida de sus análisis. Así, explorará las consecuencias de concebir la verdad como una práctica, la filosofía como una práctica, la crítica como una práctica y, de modo mucho más enfático, el sujeto como una práctica. Unas prácticas que, sin embargo, ya no serán leídas a partir del marco de la exclusión sino desde el juego recíproco de las relaciones estratégicas. La voluntad, lejos de constituir una suerte de principio ontológico o remitir a un psicologismo<sup>1134</sup>, cobrará su dimensión histórica en el juego múltiple de esas relaciones. Un juego que organizará distintos ritmos y distintos niveles. Un juego donde, como veremos, las prácticas que configuran las relaciones de saber, subjetividad y verdad se articulan unas con otras conformando una

<sup>1133</sup> Foucault, "Entretien inédit avec Michel Foucault 1979".

<sup>1134</sup> Béatrice Han planteaba en su libro *L'ontologie manquée de Michel Foucault* sus dudas al respecto : "Or ces deux acceptions, ontologique et psychologisante, son évidemment incompatibles (la première ayant précisément pour fonction de combattre la seconde), et ne son jamais discutées par Foucault". Béatrice Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*. (Grenoble : Million, 1998), 161

dinámica de permanentes emergencias y desapariciones, de formas de experiencia que, si bien en tanto que se conforman históricamente no puede decirse que sean esencias, tampoco podrá decirse que no sean reales, un espacio de problematización permanente donde el pensamiento, la crítica o la verdad establecen en el seno de ese juego sus propios efectos. Como en el marco puesto en juego en los setenta, la voluntad efectuará sus movimientos históricamente, ahora bien, no en el seno de un juego de exclusión sino de esos juegos estratégicos. Siguiendo con nuestra hipótesis podríamos decir que, en el momento en que las modificaciones efectuadas en 1972 dan un paso atrás, el juego de posiciones teóricas previo a las mismas queda modificado. Kant volverá a ocupar un lugar central, y si bien la noción de exclusión de Lévi-Strauss no volverá a entrar en juego, sí entrará de nuevo en juego, y de manera clamorosa, Bataille. Como vemos, pues, no podemos decir que sea un simple movimiento de regreso, en tanto que el marco con que Foucault trabajaba en sus primeros años ha quedado profundamente modificado. Sin embargo, cabe enfatizar, como precaución ante las lecturas que ponen en primer plano esa reemergencia de Kant que el pensamiento del límite kantiano y la reivindicación de la crítica, van siempre de la mano de la afirmación de un franqueamiento, de una exploración más allá de ese límite, y de un sujeto de experiencia que se pone en juego al efectuarlo. Así pues, Kant con Nietzsche, pero también con Bataille.

## PROBLEMATIZACIONES VI

A lo largo de siete años de enseñanza, hemos visto a Foucault desbrozar pacientemente los hilos que anudan las múltiples relaciones entre verdad, poder y saber. A excepción del primer curso donde efectuaba una lectura de la configuración de la voluntad de saber y la voluntad de verdad occidentales en Grecia, el resto de investigaciones históricas se habían centrado en estudiar las condiciones de emergencia de las sociedades modernas. Foucault acostumbraba a levantar el lápiz del papel en los albores del siglo XIX máximo principios del XX distinguiendo siempre tres períodos: la configuración del estado medieval y su crisis en torno a finales del siglo XVI, la configuración de los estados absolutistas de los siglos XVII- XVIII, y la ruptura configurada a mediados del siglo XVIII que daría lugar a los estados de derecho modernos. Sin embargo, el curso de *Seguridad, Territorio, Población* parte de una modificación en ese marco temporal. La inscripción de “lo contemporáneo” resituará y rebalanceará el peso histórico en la configuración del presente concedido en los análisis anteriores. La cuestión de la seguridad había aparecido como un elemento necesario para hacer inteligibles algunos fenómenos contemporáneos, ahora rebalanceará sus análisis sobre disciplina y biopolítica otorgando a la primera mucha más distancia con el presente. Así pues, alerta sobre unos mecanismos securitarios que, presentándose como respuesta a la crisis disciplinaria no hacen sino multiplicar los modos y formas de vigilancia, control y gobierno de las poblaciones:

L'idée est maintenant assez communément admise que la prison est un détestable moyen de sanctionner. Il faut admettre aussi l'idée que punir est sans doute un très mauvais moyen d'empêcher un acte. Mais, surtout, il n'en faut pas conclure qu'il vaut mieux prévenir grâce à de solides mécanismes de sécurité: car ce n'est là souvent

qu'une façon de multiplier les occasions de punir et de désigner à l'avance des délinquants possibles.<sup>1135</sup>

Por tanto, se abre aquí un arco de transformación que nos llevaría desde los análisis de la soberanía hasta “lo contemporáneo” cuyo signo se vincula a las “técnicas norteamericanas” de seguridad:

Cuya problemática comenzó a manifestarse bastante pronto, pero que hoy se organiza en torno de las nuevas formas de penalidad y el cálculo de sus costos; se trata de las técnicas norteamericanas, pero también europeas que encontramos en nuestros días.<sup>1136</sup>

Así pues, los análisis de *Vigilar y Castigar* en torno a las sociedades disciplinarias y normalizadoras se recomponen en torno a una distinción triádica entre *soberanía, disciplina y seguridad*. He aquí el señalamiento, digamos, arqueológico, en tanto que traza y organiza la diferencia. Si Foucault había sostenido que la configuración de las técnicas disciplinarias arraigaba en prácticas provenientes de las instituciones monacales, la grilla de análisis de la gubernamentalidad permitía ampliar la hipótesis de lectura histórica al analizar todo un conjunto de cambios histórico-políticos en Occidente a partir de la grilla de la extensión de esa gubernamentalidad y sus límites. Un recorrido que se despliega desde el pastorado cristiano hasta esos “dispositivos de seguridad” de la Norteamérica contemporánea. Recorrido donde el liberalismo, analizado como una racionalidad de gobierno, permitirá hacer inteligible el modo de funcionamiento de la biopolítica: “una vez se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica”.<sup>1137</sup>

Foucault inicia su recorrido con la crisis que marcará el final de la Edad Media y el principio de la modernidad en sentido amplio, esto es, entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Momento de crisis del pastorado y de numerosas revueltas vinculadas a las todo un conjunto de transformaciones económicas que desbordarán a unas estructuras feudales incapaces de contenerlas. Esa crisis vehicularía la incorporación institucional de todo un conjunto de tecnologías que se habían desarrollado en el marco de la pastoral cristiana, al tiempo que se produce una mutación en la manera de pensar la soberanía. Todo un conjunto de aparatos propios de los estados medievales (aparato militar, fiscal, jurídico) encontrarán su reinscripción en una nueva racionalidad de gobierno. Se forjará entonces un nuevo recorte territorial: el Estado, que se concebirá por primera vez a sí mismo a la vez como objeto y sujeto político limitado.

En el seno de ese Estado se desplegará toda una nueva tecnología de gobierno cuyo objetivo será, por primera vez en la historia, el gobierno de la actividad de los individuos. En los análisis anteriores, la transformación del modelo soberano al modelo disciplinario había sido descrita como un progresivo acopio y proliferación de técnicas que atravesaban distintos espacios sociales. La familia, había llegado a decir Foucault, era el último reducto del poder soberano. Ahora la razón de Estado va a ser analizada como la racionalidad gubernamental que efectuará la articulación entre el poder soberano, tal como había sido caracterizado, y la incorporación de toda una tecnología disciplinaria que se organizará a su servicio. La policía,

---

<sup>1135</sup> DE2, 298, 1023.

<sup>1136</sup> STP, 21.

<sup>1137</sup> NB, 41.



tal como será analizada por Foucault, configurará la tecnología de gobierno propia de esta racionalidad y, con ella y, a través de ella, la delimitación y la producción a través de sus tecnologías, de lo que constituirá la categoría de población.

Como avanzábamos, en las críticas recurrentes en el marco de esa suerte de “fobia al Estado”, Foucault señala dos perspectivas que conforman una suerte de lugar común en las críticas dirigidas al mismo: en primer lugar, oponer la sociedad civil<sup>1138</sup> al estado señalando una suerte de tendencia intrínseca del Estado a expandirse, una suerte de “imperialismo endógeno”<sup>1139</sup>, de modo que “llegaría a hacerse cargo por completo de lo que para él constituye a la vez su otro, su exterior, su blanco y su objeto, a saber, la sociedad civil.”

Les rapports entre le pouvoir politique, les systèmes de dépendance qu'il engendre et les individus sont trop complexes pour entrer dans ce schéma. En fait, l'idée d'une opposition entre société civile et État a été formulée dans un contexte donné pour répondre à une intention précise: des économistes libéraux l'ont proposée à la fin du XVIIIe siècle dans le dessein de limiter la sphère d'action de l'État, la société civile étant conçue comme le lieu d'un processus économique autonome. C'était un concept quasi polémique, opposé aux options administratives des États de l'époque pour faire triompher un certain libéralisme. Mais quelque chose me gêne davantage encore: c'est que la référence à ce couple antagoniste n'est jamais exempte d'une sorte de manichéisme affligeant la notion d'État d'une connotation péjorative en même temps qu'il idéalise la société en un ensemble bon, vivant et chaud. Ce à quoi je suis attentif, c'est le fait que tout rapport humain est à un certain degré un rapport de pouvoir. Nous évoluons dans un monde de relations stratégiques perpétuelles. Tout rapport de pouvoir n'est pas mauvais en lui-même, mais c'est un fait qui comporte toujours des périls.<sup>1140</sup>

En segundo lugar, la identificación o la “continuidad genética” de cualquier forma estatal, de modo que “el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario” serían “las ramas sucesivas de un solo y el mismo árbol que crece en su continuidad y su unidad y que es el gran árbol estatal”<sup>1141</sup>. Por último, “en nombre del dinamismo del Estado, siempre se puede encontrar algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador.”<sup>1142</sup> De modo que, en nombre de esa sospecha permanente sobre el Estado, dirá, no solo puede atribuirse cualquier cosa, sino que impide analizar la actualidad en su diferencia. Y Foucault señala que si esa crítica buscara su espacio de emergencia vería cómo se encuentra ya formulada por los neoliberales en los años 1930-1945:

Esta crítica del Estado polimorfo, omnipresente, todopoderoso, la encontramos en esos años, cuando para el liberalismo o el neoliberalismo, o, más precisamente aún, para el ordo-liberalismo alemán, se trataba a la vez de deslindarse de la crítica keynesiana, criticar las políticas, digamos, dirigistas e intervencionistas de tipo New Deal o Frente Popular, criticar la economía y la política nacionalsocialistas, criticar las decisiones políticas y económicas de la Unión Soviética y, para terminar y de

---

<sup>1138</sup> Cabe postular que Foucault está discutiendo aquí con Clastres y su libro *La sociedad contra el estado*, publicado en 1974. Judith Revel explora, en su libro, los argumentos de ambos autores. Revel, J. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 190-194.

<sup>1139</sup> NB, 219.

<sup>1140</sup> DE2.325, 1193.

<sup>1141</sup> NB, 219.

<sup>1142</sup> NB, 220.

manera general, criticar el socialismo. Allí, en ese clima y, si tomamos las cosas en su forma más restringida o casi más mezquina, en esa escuela neoliberal alemana, hallamos este análisis de los parentescos necesarios y de algún modo inevitables de las diferentes formas estatales y la idea de que el Estado tiene en sí mismo una dinámica propia por la que jamás puede detenerse en su ampliación y en su cobertura de la totalidad de la sociedad civil.<sup>1143</sup>

Esa crítica generalizada al estado tendría origen, pues, en las críticas neoliberales que articulan una continuidad crítica entre las políticas del estado del bienestar, a las políticas del New Deal, el socialismo y el nazismo. Son los neoliberales los que establecen el hilo de continuidad no entre tipos de estado sino entre cualquier gubernamentalidad que incorpore políticas de intervención económica. Por lo tanto, señala Foucault con dureza todos aquellos “que participan de la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años una disminución efectiva del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada”.<sup>1144</sup>

Vemos, pues, a partir de esa problematización general, cuál es el gesto que Foucault efectuará a lo largo de esos dos cursos. En primer lugar, frente a esa lectura monolítica del Estado efectuada por el neoliberalismo, tratará de analizar, a partir de la grilla de la gubernamentalidad cómo son las distintas prácticas y racionalidades de gobierno lo que configuran los Estados de uno u otro modo.

El estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. [...] El estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.<sup>1145</sup>

De ese modo, rompiendo esa identificación intrínseca entre lo estatal y lo totalitario podrá diferenciarse el funcionamiento de los Estados totalitarios del funcionamiento de los Estados neoliberales, en tanto que, en sus formas de gubernamentalidad, arraigan en genealogías distintas. Por tanto, si queremos hacer una crítica de nuestro presente y de nuestra actualidad, si queremos hacer una crítica de nuestras “sociedades de seguridad” es necesario poner en suspenso esa adjetivación precipitada de “fascista” a toda acción gubernamental en tanto que, lo que caracteriza nuestras sociedades no es la acción totalitaria y fascista del estado sino el hecho de que sólo en el marco liberal y neoliberal de racionalidad gubernamental se haga inteligible cómo, de hecho, los estados pongan la “seguridad por encima de la ley”.

Habíamos apuntado que el origen de esos desplazamientos se relaciona con el asunto Klaus Croissant, hasta el punto que podríamos decir que esos dos cursos son una larga respuesta a lo que la diatriba daba a pensar.<sup>1146</sup> Pero hay más, el asunto Croissant va a marcar el principio de una notable distancia con Deleuze y Guattari, algo que, como veremos, tendrá también sus efectos teóricos y metodológicos.

[...] si bien es cierto que existe un modelo alemán que, como saben, asusta mucho a nuestros compatriotas, ese modelo no es el que se invoca a menudo, el del Estado

---

<sup>1143</sup> NB, 221.

<sup>1144</sup> NB, 225.

<sup>1145</sup> NB, 96.

<sup>1146</sup> A lo largo de los cursos hay numerosas referencias implícitas a la polémica. Véase por ejemplo NB, 201 y 216.

todopoderoso, el del Estado de policía. El modelo alemán, el modelo que se difunde, no es el Estado de policía, es el Estado de derecho.<sup>1147</sup>

En respuesta a todos aquellos planteamientos que oponen al Estado la sociedad civil, la nación o la población y hacen de ellos elementos de lucha contra el Estado, Foucault tratará de mostrar que no es a un aumento del poder estatal a lo que se enfrentan nuestras sociedades, sino a la extensión de una gubernamentalización general de la vida en el seno de la cual el estado ha sido apenas una “peripecia”<sup>1148</sup>, un período histórico, una estrategia de gobierno.

Il faut d'ailleurs faire confiance à la conscience politique des gens. Quand tu leur dis: « Vous êtes dans un État fasciste, et vous ne le savez pas », les gens savent qu'on leur ment. Quand on leur dit: “Jamais les libertés n'ont été plus limitées et menacées que maintenant», les gens savent que ce n'est pas vrai. Quand on dit aux gens: “Les nouveaux Hitlers sont en train de naître sans que vous vous en aperceviez», ils savent que c'est faux. En revanche, si on leur parle de leur expérience réelle, de ce rapport inquiet, anxieux qu'ils ont avec les mécanismes de sécurité -qu'est-ce que draine avec soi par exemple une société entièrement médicalisée? Qu'est-ce que draine, comme effet de pouvoir, des mécanismes de Sécurité sociale qui vont vous surveiller de jour en jour? -, alors là, ils sentent très bien, ils savent que ce n'est pas du fascisme, mais quelque chose de nouveau.<sup>1149</sup>

Es ese “algo nuevo” a lo que nos enfrentamos lo que hay que analizar. Y la hipótesis general de Foucault es que esas transformaciones pueden leerse como una suerte de combate, de tensión no resuelta entre dos formas de gubernamentalidad: la forma estatal, basada en un principio de sujeción jurídica y un ejercicio vertical, tal como se desarrolla desde la Edad Media y una gubernamentalidad basada en un principio de conducción de los individuos que se ejerce de modo distribuido y que, atravesando la historia de Occidente, habría tomado protagonismo en las postrimerías del siglo XVIII. Esas dos formas de gubernamentalidad conforman una relación tensa en el interior de la propia práctica liberal. Efectuar esa historia de la gubernamentalidad nos permite dar cuenta de ciertas crisis políticas acontecidas a lo largo de nuestra historia reciente.

## II

Foucault va a caracterizar tres *economías de poder* occidental<sup>1150</sup> que coincidirán con los mismos cortes escandidos por las *epistemes* de *Las palabras y las cosas*: el *Estado de justicia* que se correspondería a la forma de estado vinculado a una territorialidad feudal expansionista gobernada bajo el marco de la ley; el *Estado administrativo*, que habría emergido en torno al siglo XVI caracterizado por una territorialidad fronteriza y el gobierno “policial” y disciplinario en manos de un soberano y el *Estado de gobierno* configurado a mediados del siglo XVIII cuya característica no sería ya una determinada territorialidad sino el gobierno de una población que correspondería a la regulación efectuada por los dispositivos de seguridad. El arco de transformación está definido ¿Cómo hemos pasado de un modelo de gobierno que

---

<sup>1147</sup> NB, 216.

<sup>1148</sup> STP, 291.

<sup>1149</sup> DE2.213, 587.

<sup>1150</sup> STP, 137.

prescribe en base a la formulación de leyes y despliega su actividad en el marco de la lucha territorial a una racionalidad de gobierno que estima índices, pondera riesgos, regula fenómenos y cuyo ámbito de acción de gobierno es la propia población? ¿Cómo hemos pasado de una racionalidad política que gobierna conforme a Dios y cuyo objetivo era conducir a sus súbditos a la salvación a una racionalidad de gobierno que medirá sus acciones políticas conforme al principio de verificación que le otorga el mercado? Foucault cruzará, pues, la serie de los espacios políticos y los marcos de derecho que los acompañan con otra serie, que sería la de las tecnologías y las prácticas de gobierno.

El Estado sólo existe por y para sí mismo y en plural, es decir que no debe, en un horizonte histórico más o menos próximo o distante, fundirse con o someterse a algo semejante a una estructura imperial que sea, de alguna manera, una teofanía de Dios en el mundo, una teofanía que conduzca a los hombres, en una humanidad finalmente reunida, hasta el borde del fin del mundo. No hay, por lo tanto, integración del Estado al imperio. El Estado sólo existe como Estados, en plural.<sup>1151</sup>

*Del Estado de justicia medieval al Estado administrativo moderno*<sup>1152</sup>

La gubernamentalidad hasta la Edad Media se inscribe en un mundo teológico, donde, el ámbito de gobierno no dejaba de estar limitado por todo un conjunto de leyes divinas, naturales y morales que sobrepasaban al gobernante y a las que estaba obligado a someterse. ¿Cómo gobierna, pues, el soberano, en base a qué toma sus decisiones? A lo largo de toda la antigüedad y hasta el siglo XVII la reflexión sobre el gobierno se centraba en la sabiduría y en la prudencia del soberano en el manejo de la justicia. Un buen soberano era un soberano virtuoso, que sabía cómo actuar y cuando hacerlo, cuándo debía aplicar las leyes y cómo. Así pues, la pregunta que se hacía el soberano a sí mismo era, fundamentalmente “¿gobierno de manera justa, prudente y ponderada conforme a esas leyes divinas y naturales?”. En base a esa lógica gubernamental el mal gobierno era, pues, efecto de las malas virtudes, del exceso y extralimitación del ejercicio de gobierno, de ahí que la figura del consejero fuese tan necesaria. Los consejeros serían los encargados de mostrar al gobernante que sus decisiones no eran adecuadas.

En relación al objeto y finalidad de su ejercicio, durante la Edad Media la aspiración de los soberanos no era otra que restaurar la grandeza del imperio romano, alcanzar “una posición imperial que les diera, tanto en la historia como en la teofanía, un papel decisivo”.<sup>1153</sup> El soberano tenía encomendada una tarea de ayudar a sus súbditos a conseguir la salvación en el más allá manteniéndose como una suerte de sueño que los días del imperio regresarían y que los reinos serían unificados algún día en un último Imperio justo antes de la llegada de Cristo a la Tierra. Su horizonte histórico era, pues, constituirse como un imperio que constituyese, de algún modo una teofanía:

[...] un tiempo en que en cierto momento debía convertirse en un tiempo unificado, el tiempo universal de un Imperio en el cual todas las diferencias se borrarían, un

---

<sup>1151</sup> NB, 20.

<sup>1152</sup> Algunos pasajes de este desarrollo han sido publicados en Ester Jordana, “Los sueños del poder producen razón”, Rodrigo Castro y Adán Salinas, eds. *La actualidad de Michel Foucault* (Madrid: Escolar y Mayo, 2016), 145-168.

<sup>1153</sup> NB, 22.

Imperio universal que anunciaría el retorno de Cristo y sería el teatro donde éste habría de acaecer.<sup>1154</sup>

Sin embargo, a lo largo de toda la Edad Media vemos desarrollarse, en paralelo, otro tipo de poder que va a mantener, respecto al poder soberano, unos dispositivos, prácticas y ejercicios que le otorgarán una singularidad propia: el poder pastoral. Si bien los vínculos entre la monarquía y la Iglesia serán múltiples e intensos a lo largo de la Edad media, la soberanía y el pastorado conformarán dos formas de poder que nunca llegarán a confundirse del todo, manteniendo cada una de ellas sus características propias. De hecho, señala Foucault, “la heterogeneidad del pastorado crítico y la soberanía imperial, me parece uno de los rasgos de Occidente”<sup>1155</sup>. Así, en paralelo a ese proceso de estatización medieval y de los intentos de los monarcas medievales por restituir el imperio romano, encontramos, desde el siglo II o III todo un todo un conjunto de dispositivos y técnicas de gobierno que, como hemos anunciado, marcarán significativamente todo el proceso de gubernamentalidad occidental. Foucault señala que ese proceso es único en la historia y exclusivo de nuestra civilización:

[...] un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad [...]<sup>1156</sup>

Esa organización institucionalizada del pastorado, sufrirá, obviamente, numerosas transformaciones a lo largo de la historia. Su ejercicio estará acompañado de multitud de luchas en pro de su institución y destitución, sin embargo, nunca desaparecerá del todo. A lo largo de largo proceso de institucionalización del gobierno de los hombres que caracteriza el cristianismo va a consolidarse, progresivamente, una suerte de dimorfismo interno al mismo que no dejará de suscitar protestas y recelos dentro de la propia comunidad. El hecho de que, en el seno de esa institucionalización, se escoren todo un conjunto de individuos – los clérigos- con unos particulares derechos, obligaciones y privilegios que los diferencian de los laicos. Ese dimorfismo, los privilegios civiles, económicos y espirituales que en torno a la propia salvación y el paraíso los alejan de la comunidad laica será un constante foco de problematización. Por otro lado, es importante reseñar toda la imbricación tanto política como institucional que se articula en torno a la Iglesia a lo largo de la Edad Media. Una imbricación que tendrá efectos en sentido contrario, es decir, el modelo judicial y laico, ajena al pastorado, va a ser introducido en el mismo en torno a los siglos XI y XII, con la institución de la confesión obligatoria en 1215, la aparición del purgatorio como una suerte de espacio de castigo y justicia, la aparición de las indulgencias, etc. que sería otro de los focos de problematización importantes.

Las resistencias al pastorado fueron continuas a lo largo de la Edad Media en muy distintas formas y espacios. Pueden señalarse las resistencias al proceso de cristianización por parte de algunas poblaciones o las resistencias a esa obligación de la confesión. Pueden

---

<sup>1154</sup> STP, 300.

<sup>1155</sup> STP, 187.

<sup>1156</sup> STP, 177.

consignarse también resistencias extra- cristianas desde todo el espacio marginal constituido por las herejías, la brujería, etc. Sin embargo, en paralelo al propio poder pastoral y a lo largo de toda la Edad Media, Foucault señala que se desarrollaron todo un conjunto de “contraconductas” que desplazan, intervienen o modifican de algún modo los tres principios que, como habíamos visto, caracterizaban la especificidad de la pastoral cristiana, a saber: la *salvación* organizada en torno a una economía de méritos y deméritos, la *ley* organizada en torno a una relación de obediencia a otro y la *verdad* organizada en torno a una confesión de lo oculto en uno mismo. Todo un conjunto de contra-conductas heterogéneas que se manifestaron de modo diverso: a partir de prácticas individuales que, al ser replicadas, se convertían en desafiantes, a partir de prácticas colectivas o comunitarias, a partir de la crítica abierta a la doctrina o la ruptura directa con la cristiandad, o en el seno de una “nueva manera de ser y actuar” que se denominará en la época como la *devotio moderna*, con la proclama de la vida interior.<sup>1157</sup>

Esas contraconductas, desarrolladas a lo largo de la historia de la propia pastoral, acabarán provocando, a finales de la Edad Media, una crisis del pastorado que será saldada, en gran parte, con la reapropiación y la institucionalización de algunas de esas prácticas. Así pues, el combate anti pastoral no se despliega desde una exterioridad absoluta, sino de manera mucho más imbricada. Foucault caracteriza cinco formas de contraconducta que pivotarán en torno a cinco temáticas que serán históricamente fundamentales: el ascetismo, la comunidad, la escritura, la mística y la escatología.

En primer lugar, *el ascetismo*. Las prácticas ascéticas, aun desarrolladas en el seno mismo del cristianismo, suponen un desafío a ese principio de obediencia respecto a otro que instauraba la pastoral cristiana. El ascetismo será, por un lado una especie de justa atlética que el individuo establece consigo mismo, pero también un principio de dominio de sí. Esas prácticas constituirán, pues, todo un conjunto de tecnologías que invertirán el principio de obediencia al otro en un principio de desafío sobre uno mismo. En segundo lugar, otro de los espacios que conformarán un espacio de esas contraconductas serán *las comunidades*. En las formas de vida que organizan esas comunidades a menudo se rechaza la figura del pastor como también ciertos sacramentos (bautismo, confesión, eucaristía) instaurando un principio de igualdad y de obediencia recíproca. En tercer lugar, *la mística*, en tanto que supone una experiencia que escapa a la supervisión del poder pastoral. La experiencia mística no se aprende, supone un estado de exaltación y una dimensión sensible que se despliega desde el propio cuerpo. En cuarto lugar, la cuestión de *la escritura* supondrá un desafío a la pastoral cristiana en tanto se conciba como la posibilidad de adquirir, por uno mismo, la iluminación, a partir de la lectura directa del texto constituye un claro desafío a la dirección de conciencia que supone. Por último, la *creencia escatológica* de que el tiempo está, al fin y al cabo consumado y que llegará un tiempo en que, a decir de Joaquín de Fiore, por ejemplo, el Espíritu Santo se difundirá en el mundo supone un desafío contra-pastoral en tanto que afirma un tiempo que consuma el tiempo del pastor.

Si bien todas esas contraconductas se forjan en el seno del pastorado entre los siglos XI y XVI, Foucault señala que puede trazarse una relación de similitud con todo un conjunto de luchas que desafían el modo en que unos individuos son conducidos por otros. Entre esas

---

<sup>1157</sup> Tomamos aquí la expresión del texto de Albert Hyma *The Christian Renaissance: A History of de “Devotio Moderna”*, citado por los editores del curso. STP, 243.

luchas sitúa Foucault a Lutero, las luchas entre burguesía y feudalismo; la desconexión entre la economía urbana y rural (los husitas y los taboritas); el estatuto de las mujeres en los conventos, en las ciudades, los grupos vinculados a las profetisas; los problemas de dirección de conciencia en la España del siglo XVI en torno a personajes como Isabel de la Cruz, Armelle Nicolas, Marie des Vallées o Madame Acarie; los fenómenos de desnivelación cultural como el conflicto con los doctores en el siglo XIII con Wycliff y los amalricianos en Paris y Hus en Praga.

Foucault describirá tres nódulos o puntos esenciales que tendrán una especial relevancia en la reorganización del saber moderno y que pueden encontrar su hilo de problematización en esas prácticas contrapastorales. En primer lugar, la cuestión de la escritura, que, como hemos visto es uno de los puntos de despliegue de esas contraconductas pastorales. La escritura como un espacio respecto al cual podía establecerse todo un vínculo de crítica textual y exégesis a partir de la cual poder contrarrestar el magisterio del otro, la vehiculación institucionalizada de un saber o una verdad. Esa actitud respecto a la escritura forjará una interrogación sobre la relación que esta mantiene con la verdad y la posibilidad de vehicularla sin la dirección de otro, a partir de sí misma. Elemento, pues, fundamental para el desarrollo de la filología y la exégesis textual. En segundo lugar, la negativa a ser gobernado, la actitud general de no ser gobernado comportará un cuestionamiento de la obediencia buscando imponer unos límites a partir de los cuales ese ejercicio pueda quedar invalidado. Tal será la búsqueda de unos derechos naturales que ni el monarca, ni el educador, ni el padre de familia, podrán rebasar en tanto que son transversales a cualquier ejercicio de gobierno. Negativa a la obediencia, pues, constitutiva de todo un desarrollo jurídico en torno al derecho. Por último, cuestionamiento del conocimiento que se transmite bajo el principio del dogma o la autoridad que será subvertido mediante la búsqueda de un principio universal de certeza que podrá ser siempre esgrimido frente a la autoridad. Negativa que propiciará la posibilidad de una reflexión metodológica sobre las posibilidades de elaborar mecanismos para adquirir esa certeza.

Así pues, desarrollo, en paralelo a esa gubernamentalización pastoral de todo un conjunto de prácticas, de tecnologías, de estrategias cuyo rasgo común es presentarse como contraconductas y cuya actitud general será no solo la negativa a ser determinado o conducido de un determinado modo sino la búsqueda de otros modos y estrategias para conducirse y ser conducido.

A finales del siglo XVI y principios del XVII todo un conjunto de crisis religiosas y políticas pondrán en jaque a las tecnologías de gobierno desarrolladas por los estados medievales. En el seno de esa crisis, todas esas tecnologías desarrolladas en el seno de la pastoral cristiana mostrarán una utilidad más allá de los confinamientos monacales al permitir, justamente, efectuar un orden social. Así pues, a lo largo del siglo XVII se producirá el trasvase de todas esas tecnologías de gobierno hacia otros espacios. Ahora bien, de nuevo, el desplazamiento de esas prácticas no será una mera transposición, al instalar esas tecnologías en espacios como el taller, el colegio o la escuela se producirán, de nuevo nuevos problemas que requerirán de nuevas invenciones prácticas. En ese período se producirá una transición de gubernamentalidades que se hará efectiva a través de la emergencia de una “herejía” que supondrá un desafío a la racionalidad gubernamental vigente. La gubernamentalidad medieval gobierna conforme a una cosmoteogonía y desde una

perspectiva teleológica, por tanto, la emergencia, en el siglo XVI, de una concepción del gobierno que plantee que es necesario abandonar esa perspectiva de gobierno teleológico conforme a Dios y al mundo para gobernar según unos principios y racionalidad propia del acto de gobierno, será vista como un desafío. Tal “herejía” es la que formulan la “secta de los políticos”<sup>1158</sup>. Por tanto, la configuración de la razón de Estado en torno al siglo XVII constituirá toda una nueva racionalidad gubernamental. Una racionalidad que se dará a sí misma como objetivo de gobierno el enaltecimiento y enriquecimiento del Estado. Esa nueva razón gubernamental desplegará toda una nueva tecnología política de orden, disciplina y conducción de la población, tal es la tecnología de gobierno que define la policía tal como se constituirá en el siglo XVII. Por tanto, el siglo XVII desplegará en Europa una suerte de híbrido entre el poder soberano y el poder pastoral. Por el lado de la soberanía, ésta se desplegará en términos de una Razón de Estado donde el soberano deberá conducir al Estado a su máxima fuerza y potencia. Por otro, desplegará todo un conjunto de relaciones pastorales entre el Estado y los súbditos, relaciones de conducción y gobierno unidas a la exigencia de su sacrificio y obediencia al Estado.

#### *El estado policía (XVI- XVIII)*

A partir de los siglos XVI y XVII el ejercicio de gobierno fundado en las virtudes y aptitudes del gobernante (sabiduría, justicia, equidad, respeto a la ley, prudencia, medida...) se transforma en una racionalidad que tiene como principio el propio Estado. Éste va a convertirse ahora en una idea reguladora, un principio de inteligibilidad de lo real<sup>1159</sup> a partir del cual va a funcionar ese arte de gobernar y su objetivo estratégico. La razón de Estado designará un nuevo modo de gobierno en tanto que el Estado va a designarse como sujeto. Esa razón de estado, que se configura fundamentalmente en Italia, va a ser extensible muy rápidamente a toda una nueva racionalidad de gobierno.

¿Cómo analizan gente como Palazzi o Botero esa razón de Estado? Justamente como todo el conjunto de prácticas de gobierno necesarias para el mantenimiento y la fortaleza de un Estado siempre amenazado por la posibilidad de su decadencia. Para ellos, los grandes imperios han estado sujetos a ciclos, que se denominan “revoluciones” que los han llevado permanentemente a procesos siempre recurrentes de “nacimiento, crecimiento, perfección y decadencia”. Por tanto, el mantenimiento del Estado deberá siempre ejercerse contra esas “revoluciones” que lo amenazan, contra esa suerte de destino trágico de su propia decadencia. El arte de gobernar estará destinado a mantener activa y permanentemente a los Estados en un estado de apogeo. Y en la práctica real, ya no en el principio teórico, va a aparecer toda una nueva configuración histórico-política en virtud de la cual, ese mantenimiento de la fuerza de los estados se efectuará en un permanente estado de competencia de los unos con los otros. Histórico-política porque ese espacio de competencia entre estados se efectuará desde una doble perspectiva teórica y política y de un acontecimiento histórico. Desde la perspectiva teórica y política la razón de Estado comporta el fin de un tipo de temporalidad y el inicio de otra. Como hemos visto, a lo largo de toda la Edad Media se pensó siempre a sí misma como una continuación de Roma. A partir del siglo XVII esa idea se desvanece y “la politique doit désormais traiter d'une irréductible multiplicité

---

<sup>1158</sup> STP, 283.

<sup>1159</sup> STP, 329.



d'États qui luttent et rivalisent dans une histoire limitée.”<sup>1160</sup> Por tanto, transformación de un tiempo histórico que va a moverse, a partir de ahora, en la lógica de “un tiempo abierto y sin término”. Por tanto, en base a la razón de Estado nos insertamos en “un tiempo abierto y una espacialidad múltiple”.

[...] se abre una nueva perspectiva histórica, la perspectiva de la gubernamentalidad indefinida, de la permanencia de los Estados que no tendrán final ni término, y aparece un conjunto de Estados discontinuos que se entregan a una historia sin esperanza puesto que carece de final [...]<sup>1161</sup>

Ahora bien, esa idea teórica y política encuentra su inscripción histórica en el Tratado de Westfalia, firmado en 1648, que pondría fin a la Guerra de los 30 años. Europa, idea totalmente nueva a principios del XVII, quedaría definida por ese tratado. En él se promulgará una Europa concebida como una unidad limitada territorialmente, que agrupa un conjunto de estados autónomos, ahora bien, un pluralismo de estados- añade Foucault- que no se relacionan entre ellos de manera equitativa, dado que habrá diferencias entre los pequeños y los grandes. Por tanto, una Europa sin la voluntad de universalismo mundial al que aspiraba el cristianismo ni la querencia medieval del imperio. Sustituyendo a esa idea de imperialismo de un solo estado, veremos aparecer sin embargo una relación de domino económico con el resto del mundo: emerge la dominación colonialista.

Por otro lado, la idea de una balanza europea, es una noción importante que encontrará, en la época, varias acepciones. Por un lado, designará una relación entre los estados tal que impida cualquier aviso de imperialismo de alguno de ellos. Por otro, los estados más fuertes (Inglaterra, Austria, Francia y España) se limitarían entre sí impidiendo el avance de cualquiera de ellos por encima de los demás. Por otro, marca la posibilidad de coalición de los más pequeños para contrarrestar a los más grandes. Y a través de esa pluralidad destinada a limitarse mutuamente se construía, en la Europa del siglo XVII, la escatología de la paz universal. La multiplicidad, y no la unidad, era garantía de la misma. El objetivo será, pues, “garantizar una seguridad en la cual cada Estado pueda efectivamente aumentar sus fuerzas sin que ese fortalecimiento sea causa de ruina para los otros o para sí mismo”.<sup>1162</sup> Ahora bien, la firma de ese tratado, la constitución de esa Europa, señalará Foucault, es en el fondo bien otra cosa:

[..] Europa es el yugo que los países más poderosos (del continente) impusieron a Alemania cada vez que intentaron hacerle olvidar del sueño del emperador dormido, fuera Carlomagno, Barbarroja o el hombrecito que quemó a su perro y a su amante una noche de mayo en la sede de la cancellería. Europa es la manera de hacer que Alemania olvide el imperio.<sup>1163</sup>

Una Alemania que despertará de tanto en tanto reivindicándose Europa. Así pues, nuevo orden europeo por el cual los estados acuerdan ese principio de equilibrio europeo que los sitúa a la vez en una relación plural e impide cualquier gesto de intervención territorial. De ahí que Foucault señale que en esa fecha puede situarse el fin del Imperio Romano, en el sentido del fin de ese sueño o aspiración que habían mantenido hasta entonces todas las

---

<sup>1160</sup> DE2.364, 1638.

<sup>1161</sup> STP, 309

<sup>1162</sup> STP, 346.

<sup>1163</sup> STP, 352.

monarquías medievales. En torno al siglo XVII el Estado se recorta como una realidad independiente que se sitúa de manera limítrofe y fronteriza junto a otros estados. Ha abandonado los sueños imperiales y las aspiraciones teológicas. Y junto a esa transformación se modificará también el espacio de la política en tanto que ésta dejará de girar en torno a las rivalidades dinásticas para pivotar en torno a la competencia entre estados.

El Estado se irá dibujando a lo largo del siglo XVI como un nuevo recorte de realidad a partir de un doble principio de acción interna y externa: a nivel interno un gobierno ilimitado de la población que permita aumentar la riqueza del estado, a nivel externo, un principio de limitación mutua de los estados entre sí en una lógica de competencia entre ellos. El estado aparecerá pues como una realidad autónoma. Es en relación a esa nueva forma estatal, Foucault va a estudiar la razón de Estado como aquella práctica gubernamental que se ajusta a él, “una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar”<sup>1164</sup>. Así pues, se trata de gobernar para fortalecer al Estado, para enriquecerlo, actuar permanentemente para que no decaiga su posición respecto a los demás Estados. Lo que caracteriza esa racionalidad gubernamental es el modo en que deberá conducirse el Estado como un espacio caracterizado por una permanente relación de fuerzas. Esa forma de gobierno se definirá por unas prácticas e instituciones concretas que ordenarán la racionalidad política desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII: por un lado, todo un dispositivo diplomático-militar y, por otro, un dispositivo policial. Dos dispositivos que se ocuparán de la racionalización de las fuerzas, del mantenimiento de las relaciones de fuerzas en un estado de dinamismo sin ruptura. Ese mantenimiento de la relación de fuerzas y el crecimiento de las mismas – señala Foucault – será lo que más adelante se denominará como mecanismo de seguridad. Encontramos, pues, una doble relación con el límite: hacia fuera, la limitación de los estados va a producirse a partir de la relación plural entre ellos: unos se limitan a otros bajo el principio de no intervención territorial y de libre competencia; hacia adentro, sin embargo, encontraremos un principio de acción ilimitada del gobierno: la policía. Entre uno y otro van a situarse dos ejes no menos fundamentales, por un lado, el mantenimiento de la relación de fuerzas va a requerir de un juego de información y secreto sobre el propio Estado y los demás. Lo que propiciará del desarrollo de toda una tecnología destinada a conocer las fortalezas y debilidades del propio estado, a saber, la estadística. Un saber que va a desarrollarse y nutrirse cuantiosamente a partir del desarrollo de la tecnología policial. Por otro, una ordenación de la fortaleza económica que buscará el enriquecimiento de la razón aún en el marco de ese equilibrio con los demás estados, la doctrina mercantilista. Doctrina que Foucault analizará como una estrategia de gobierno que marca algunos objetivos estratégicos del mismo en pos de la misma fortaleza del estado. Ésta puede resumirse de este modo:

Es una organización determinada de la producción y los circuitos comerciales de acuerdo con el principio de que, en primer lugar, el Estado debe enriquecerse mediante la acumulación monetaria; segundo, debe fortalecerse por el crecimiento de la población; y tercero, debe estar y mantenerse en una situación de competencia permanente con las potencias extranjeras.<sup>1165</sup>

---

<sup>1164</sup> NB, 19.

<sup>1165</sup> NB; 21.

El *mercantilismo* definirá, pues, no solo una teoría económica, sino una política de gobierno. Configura una organización de la producción marcada por dos niveles de acción: una política interior y una política exterior. A nivel de objetivos internos, se tratará de una política orientada, por un lado, al enriquecimiento del estado y una política demográfica orientada al crecimiento de la población. Es decir, tratará de que haya la máxima población posible y que trabaje la máxima cantidad posible, cobrando lo menos posible para que los precios sean bajos. A nivel de objetivos externos, se tratará de que esos bajos precios fomenten la exportación de mercancías y la importación de oro, manteniendo una situación de libre competencia con los demás estados.

La razón de Estado va a definirse, como hemos señalado, por un principio de competencia entre estados que tomará la forma histórico-política de *la balanza europea*. Los estados se van a situar los unos respecto a los otros bajo una relación de interés que cada cual debe defender, sin embargo esos intereses cruzados deben permanecer bajo un principio de autolimitación y de limitación mutua de modo que el propio crecimiento no constituya el debilitamiento de otro. Será necesario preservar la autonomía estatal, limitar cualquier tentativa de asimilación imperial por parte de cualquier estado garantizando la autonomía y la pluralidad. A fin de tal objetivo va a constituirse un *sistema diplomático-militar* permanente que se desplegará en torno a tres ejes: una nueva concepción de la guerra, en segundo lugar la constitución de un aparato diplomático y, en tercer lugar, la profesionalización del ejército.

En primer lugar, el desarrollo de la diplomacia. En tanto que los límites territoriales de los Estados van a saberse fijos, se institucionalizará la figura de una diplomacia permanente. En segundo lugar, la guerra y la constitución de un dispositivo militar permanente. A partir del momento en que la paz es definida como el equilibrio entre estados, la guerra se convertirá en un imperativo permanente para el mantenimiento de ese equilibrio. A partir de ahora “ya no hace falta darse una razón jurídica para desencadenar una guerra. Para hacerlo, existe el perfecto derecho de darse una razón puramente diplomática: el equilibrio está en riesgo, es necesario restablecerlo, hay un exceso de poder por una parte y no es posible tolerarlo. Desde luego, se encontrará el pretexto jurídico, pero la guerra se aparta de él.”<sup>1166</sup> La guerra pierde su vínculo con el derecho para articularse con la política que es, al fin y al cabo, a la que se le da como misión el mantenimiento de ese objetivo. La guerra como continuación de la política es un principio técnico puesto en marcha mucho antes que su formulación teórica por Clausewitz. Así pues, se configura en torno al siglo XVII la profesionalización de un ejército permanente y de una estructura armada que, aún fuera del marco de la guerra, se desplegarán en esa tensión de fuerzas permanente respecto al resto de estados. Configuración, pues, del dispositivo militar tal como habíamos visto ya en el marco de los espacios disciplinarios.<sup>1167</sup>

Como hemos visto, con la razón de Estado, éste se convierte en un fin en sí mismo orientando sus políticas, justamente, a su propio fortalecimiento. Fortaleza que, sin embargo,

---

<sup>1166</sup> STP, 347.

<sup>1167</sup> En el juego del equilibrio de esas relaciones de fuerzas Foucault añade en el manuscrito un cuarto elemento que no pronuncia en el curso: la información. Juego de ocultación y obtención de información de la propia fuerza respecto a los otros Estados, interrogación sobre en qué reside el secreto del juego de ascensos y decadencias de los mismos. Sin embargo, ese juego de la información está vinculado al papel que atribuirá a la estadística.

venía marcada por el mantenimiento de la misma en relación a los demás estados. Pues bien, si el dispositivo diplomático-militar caracterizaba el modo de actuar en base a esa relación de fuerzas hacia afuera del estado, una *nueva tecnología de gobierno* va a ser la encargada de ejercer el mismo objetivo en el seno del estado mismo tratando de establecer un equilibrio entre su fortaleza y el orden interior. Esta tecnología es la *policía*, concebida positivamente en el siglo XVII como “el conjunto de medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste”.<sup>1168</sup> La policía será definida como la manifestación de la “belleza visible del orden” a la vez que como el buen uso de las fuerzas estatales. Si bien esa tecnología no se desarrolló de igual modo en todos los países ni con la misma intensidad. En Alemania, de hecho, llegó a constituir un saber, una ciencia, la *Polizeiwissenschaft*, que se extendería luego al resto de países. En otros países, aun sin configurarse como saber, se desplegaría como práctica o tecnología. Y los elementos en torno a los que operaría esa tecnología son, según Foucault, cuatro elementos: el comercio, la ciudad, la reglamentación y la disciplina.

Las función principal de la policía será ocuparse de la actividad del hombre, la escolarización de los niños, del desarrollo profesional de los individuos, tratará de que las gentes, efectivamente se ocupen en alguna actividad, una actividad que tenga un efecto positivo para el Estado, en tanto que es constitutiva de su fuerza. Se ocupará de regular la coexistencia de los hombres, de su convivencia. El objetivo de la policía será, pues, “la actividad de las personas hasta en el más tenue de sus detalles”<sup>1169</sup>, un objetivo vinculado a esa perspectiva mercantilista que confiere al estado la responsabilidad de gobernar la economía.

A partir de esa caracterización, Foucault desgrana, pues cuáles serán los objetivos que van a resultar significativos de esa actividad: en primer lugar, el número de ciudadanos. Cuanto más habitantes y mejor distribuidos estén según los recursos de que éste dispone, más fuerte será el Estado; en segundo lugar, asegurarse, mediante la vigilancia del comercio que los víveres llegan a todo el mundo en buen estado asegurando la supervivencia de la población; en tercer lugar, cuidarse de la salud vigilando cualquier elemento susceptible de generar o transmitir enfermedades. Tarea, que será fundamental, como habíamos visto, en el desarrollo de la medicina urbana y social; en cuarto lugar, velar porque los hombres estén, efectivamente activos y no ociosos, poniendo a trabajar a todo aquel que pueda hacerlo; por último, garantizar la circulación de las mercancías en el territorio regulando cuanto sea necesario para que esto suceda.

Así pues, “la policía es el conjunto de las intervenciones y los medios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado”.<sup>1170</sup> La vida y la felicidad de los individuos se constituyen, pues, como objeto de una política del Estado. Delamare, en una compilación de ordenanzas policiales despliega las funciones de la policía en : la religión, las costumbres, la salud y la subsistencia, la tranquilidad pública, el cuidado de edificios, plazas y caminos, las ciencias y artes liberales, el comercio, las manufacturas y artes mecánicas, los domésticos y peones, y el cuidado y disciplina de los pobres.<sup>1171</sup> Ahora bien, como puede verse, la policía

---

<sup>1168</sup> STP, 357.

<sup>1169</sup> NB, 22.

<sup>1170</sup> STP, 376.

<sup>1171</sup> STP, 380.

no es la ley, ni la justicia, ni el derecho. La policía no es la aplicación de la soberanía a través de la ley sino una gubernamentalidad directa de la soberanía en la vida de la gente que no pasa por la ley sino por la regulación, por la ordenanza.

El Estado de policía es un gobierno que se confunde con la administración, un gobierno que es enteramente administrativo y una administración que, para sí y detrás de sí, tiene el peso íntegro de una gubernamentalidad.<sup>1172</sup>

Foucault resumirá y agrupará todas esas funciones y objetivos en esas cuatro áreas anteriormente mencionadas. La policía actuará, fundamentalmente en un ámbito urbano; intervendrá en el mercado en el nivel de la distribución de las mercancías en el territorio; intervendrá en las estrategias mercantilistas de comercio; por último, mundo reglamentario de la disciplina, de la regulación de las ordenanzas. La policía es la tentativa de reglamentar la vida del estado como se reglamenta la vida de la ciudad.

En ese marco es cuando aparecen, en el siglo XVII, todo ese conjunto de instituciones disciplinarias que había estudiado los años anteriores: las escuelas, los talleres, los ejércitos. Todo un despliegue que está directamente relacionado con ese intento de gobernar la población.

### *La limitación de la gubernamentalidad*

La gubernamentalidad estatal de los siglos XVII y XVIII va a ocuparse, como hemos visto, de garantizar y promover la fortaleza del Estado. Fortaleza que, por primera vez en la historia, va a definirse en gran parte por lo que hagan sus propios ciudadanos. Las actividades de los hombres en sentido extenso van a convertirse, por primera vez, en instrumento y objetivo político de esa nueva unidad de fuerza denominada Estado. Así pues intervención y despliegue, como veíamos, de toda una tecnología de poder administrativa – no judicial– destinada a regular y ordenar las vidas de la gente.

Esa ilimitada intervención hacia adentro del Estado va a encontrar dos tentativas de limitación importantes. La primera de ellas es, efectivamente, el *derecho*. El derecho, como hemos visto, había funcionado en la Edad Media como una práctica que había ayudado a incrementar el poder del soberano. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se despliega una intensa reflexión sobre el derecho y sus límites que, a juicio de Foucault, puede leerse como una resistencia al desarrollo de esa gubernamentalidad policial ilimitada. Por tanto, intercambio del derecho como instrumento “sustractor del poder real.”<sup>1173</sup> Por un lado, formulación de las “leyes fundamentales del reino”<sup>1174</sup> que, dirán los juristas, el rey no tiene derecho a tocar en tanto que son anteriores y constitutivas del Estado mismo. Por otro lado, formulación de una teoría del derecho natural y de unos derechos “que se postulan como derechos imprescriptibles y que ningún soberano, de todas formas, puede transgredir”.<sup>1175</sup> En tercer lugar, la teoría del contrato como génesis de la propia figura del soberano y las cláusulas que, en virtud de ese contrato, todo soberano debe acatar. Por último, la perspectiva

---

<sup>1172</sup> NB, 55.

<sup>1173</sup> NB, 23.

<sup>1174</sup> NB, 24.

<sup>1175</sup> NB, 24.

histórico- jurídica de la soberanía en virtud de una suerte de “derecho primitivo”, es decir, la perspectiva, como habíamos desarrollado anteriormente, de una soberanía investida por un triunfo bélico y militar que el soberano trata de borrar instituyendo una legalidad fundada en principios que garanticen su propia perpetuidad.

Tenemos aquí, pues, todo el desarrollo del pensamiento jurídico y de la soberanía - Hobbes, Rousseau, etc.- problematizando todas esas tensiones entre la voluntad del pueblo y la voluntad del soberano. Por tanto, proceso de transformación de un derecho ejercido como una herramienta fundamental de la soberanía a un derecho que va desplegar respecto a ella un principio limitador desde las mismas instituciones judiciales que habían favorecido, hasta entonces. Una reflexión que vehicula, en el fondo, una lucha, una resistencia, una tentativa de limitación a la soberanía y una confrontación con ella. De modo que no es sorprendente, señala Foucault, que esas teorías sean intensamente planteados por aquellos que se oponen al soberano. En Francia, los parlamentarios o los protestantes y la reivindicación por parte de la nobleza del viejo derecho histórico-jurídico; en Inglaterra, la burguesía y la disidencia religiosa. Esa reflexión sobre los límites del soberano a través del derecho tiene, pues, conexiones directas con los movimientos revolucionarios que atraviesan el siglo XVII y el siglo XVIII. A través de esa vía jurídica va a plantearse toda la cuestión de la ley como la expresión de la voluntad colectiva que, en todo caso, cede a la soberanía en ciertas condiciones y bajo ciertos límites. Un camino consistiría en partir no de la necesidad de limitación del soberano, sino de la afirmación de todo un conjunto de derechos naturales u originarios. Una vez definidos esos derechos y establecidos sus límites podrá plantearse la cuestión del gobierno y la soberanía. Por tanto, hilo de continuidad entre toda esa problematización jurídica del derecho como limitación del soberano y el empleo revolucionario del mismo. Ese va a ser el camino revolucionario.

Sin embargo, si bien toda la cuestión del “derecho público” puede funcionar como una tentativa de ejercicio de limitación de esa razón de Estado, recordemos que el funcionamiento de la misma era mucho más administrativo que jurídico, por tanto, la crítica del derecho, ligada a la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de la acción soberana constituye una estrategia limitada para contrarrestar esa tecnología de poder. A mediados del siglo XVIII va a generarse, como veremos, otro principio de limitación a la razón de Estado que no va a situarse respecto a ella en una situación de exterioridad, sino que va a generar, desde dentro mismo de la acción gubernamental, que sea ella misma la que se autolimita en su ejercicio. Ese principio de limitación interna es el que va a caracterizar, para Foucault, la gubernamentalidad moderna. Situándose del lado de sus propios objetivos va a comportar una reflexión sobre los propios límites del gobierno y se articulará con una reflexión jurídica que ya no se planteará en términos de voluntad colectiva, legitimidad y límites del poder, sino en términos de utilidad. Ese ámbito será la economía política. Expresión que, entre 1750 y 1810, “oscila entre diferentes polos semánticos”<sup>1176</sup>: por un lado, alude al análisis de la producción y circulación de la riqueza; por otro alude, de modo más general, a un método de gobierno que asegure la prosperidad de la nación y, en tercer lugar, una reflexión sobre “la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad”.<sup>1177</sup> Así pues,

---

<sup>1176</sup> NB, 30.

<sup>1177</sup> NB, 30.

la economía política es considerada por Foucault como “lo que permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental”.<sup>1178</sup> Una transformación que veremos en el paso del mercantilismo a la fisiocracia y de ahí al liberalismo, analizados todos ellos, no como teorías económicas, sino con racionalidades de gobierno, esto es, como modos de pensar y ejercer el gobierno. Como hemos visto, los mercantilistas se movían en el marco de una soberanía económica, es decir, propugnaban todo un conjunto de intervenciones y regulaciones sobre la economía por parte del gobierno que tenían por objetivo el enriquecimiento de la nación. El cambio de foco de atención y punto de mira que los fisiócratas defienden sobre la economía generará tres desplazamientos transversales respecto a la articulación entre mercantilismo y policía tal como se había desarrollado en los siglos XVII y XVIII.

En primer lugar va a favorecer una desurbanización en favor de lo agrícola y un desplazamiento del punto de mira del comercio y el precio de las mercancías al proceso de producción; en segundo lugar, puesta en cuestión de la reglamentación. Y con ello el postulado, señala Foucault, de que las cosas son “indefinidamente flexibles” a la voluntad del soberano. Por el contrario, se afirmará que el curso mismo de las cosas lleva a una suerte de equilibrio inmanente que hace inútil cualquier regulación en vistas a ese objetivo. En tercer lugar, cambio de perspectiva del valor otorgado a la población. Para los mercantilistas, el valor de la población era cuantitativo, cuando más población más riqueza para el estado. Para los fisiócratas, el valor residirá en la optimización, será siempre un valor relativo a que la cantidad de población justa esté allí donde se la necesita en el momento oportuno. Por último, el estado dejará de ser el “principio a la vez trascendente y sintético de la dicha de cada uno que debe transformarse en la dicha de todos”<sup>1179</sup> para constituirse como un mero regulador de esos intereses.

Vamos a ver cómo los fisiócratas divergen de esos planteamientos a partir del modo de plantear un problema: cómo organizar el problema de la escasez. Primera diferencia, para los mercantilistas, el objetivo había sido la regulación a la baja del precio del grano para que sea abundante— con el consecuente movimiento a la baja del precio de los obreros— para favorecer la exportación. Los fisiócratas, sin embargo, señalarán que, si lo que se quiere es evitar el problema de la escasez, es necesario pagar bien el grano. Cambio de perspectiva que genera, por sí mismo, tres desplazamientos: pone de nuevo el foco de la gubernamentalidad en la agricultura en detrimento de la organización policial de la ciudad; focaliza su atención no en el precio de compraventa en el mercado sino en el proceso de producción y de retorno del valor. Segunda diferencia, al dejar de intervenir sobre los precios lo que va a conseguirse será una autorregulación del precio en relación de la oferta y la demanda y, por tanto, se estabilizará en el precio justo. Esa estabilización confronta directamente la perspectiva reguladora de la economía mercantilista, mostrando que las cosas se regulan solas y que, en el fondo, la intervención es inútil. Tercera diferencia, el modo de concebir la población. Para los mercantilistas la población es un bien, ciertamente, pero lo es numérica y cuantitativamente. Muchos trabajadores, muchos trabajadores dóciles, tal es el valor que el mercantilismo y el estado policía otorgan a la población. Para los fisiócratas no es una cuestión de número en términos absolutos sino relativos. Se trata de una relación de

---

<sup>1178</sup> NB, 30.

<sup>1179</sup> STP, 397.

optimización que, en función del flujo económico, va a autorregularse. Por último, la relación comercial. En el marco policial y mercantilista el objetivo era fomentar el máximo la exportación de mercancías a cambio de lo cual se incrementarían las riquezas. Para los fisiócratas, se tratará, sin embargo de abrir el comercio al libre juego de la competencia no ya de los estados, sino de los particulares bajo el supuesto de que, al fin y al cabo, el máximo beneficio de cada uno revertirá, como efecto, en el beneficio de la nación.

A diferencia del derecho que, como hemos visto, actúa siempre desde ese espacio de exterioridad al gobierno y a la razón de Estado y sus objetivos, la economía política va a suponer, como señalábamos su principio de limitación interna a esa suerte de Estado policía que se constituye a partir de la razón de Estado de los siglos XVII y XVIII. Una crítica que se desplegará de modo muy distinto a la crítica jurídica, por varias razones. A diferencia del derecho, la economía política se sitúa del lado de los objetivos de la razón de Estado, esto es, el enriquecimiento de la nación. Por otro lado, la economía política reclama, de manos de los fisiócratas, “que el poder político debía ser un poder sin limitación externa, sin contrapesos externos, sin frontera que surja de otra cosa de sí mismo, y dieron a esto el nombre de despotismo.”<sup>1180</sup> En tercer lugar, respecto a las prácticas gubernamentales, no tratará de señalar su legitimidad o ilegitimidad sino sus efectos positivos o negativos para la riqueza de la nación. En cuarto lugar, el señalamiento de un conjunto de fenómenos cuya naturaleza debe ser estudiada, una suerte de “correlato perpetuo” que toda gubernamentalidad debe atender. Por último, y en consecuencia, el gobierno deberá respetar esa naturaleza, de lo contrario su propia acción podría tener, en relación a sus objetivos de riqueza, efectos negativos. “El éxito o el fracaso reemplazará entonces la división legitimidad/ ilegitimidad”<sup>1181</sup>. Lo que conecta – señala Foucault- con el utilitarismo. Y vinculado a esto aparecerá la relación con de la “verdad” de esa naturaleza, la necesidad de un conocimiento sobre sus mecanismos y procesos, cuyo desconocimiento o ignorancia, por parte de un gobierno comporta el peor error que puede cometer. “Posibilidad de limitación y cuestión de la verdad: ambas cosas se introducen en la razón gubernamental a través de la economía política”<sup>1182</sup>. Ya no será un “abuso de la soberanía” sino en un “exceso de gobierno”<sup>1183</sup>. De hecho, general, inherente a los objetivos del propio gobierno, que definirá lo que es conveniente o inconveniente en el ejercicio de gobierno, “el gobierno de los hombres es una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí”<sup>1184</sup>. Ahora bien, también los fisiócratas van a diferenciarse de los liberales, al fin y al cabo, los fisiócratas no cuestionan el papel del soberano, simplemente, le imponen una limitación y le advierten que, de no tener en cuenta que la economía se rige por principios de su propia naturaleza, su acción puede ser perjudicial para la misma. Para los fisiócratas se trata de dar a conocer al soberano el saber proporcionado por la economía. Es esa “evidencia” de una verdad de naturaleza la que limita su ejercicio. El liberalismo, sin embargo, no apela a ninguna evidencia de la naturaleza económica, el liberalismo apela al

---

<sup>1180</sup> NB, 31.

<sup>1181</sup> NB, 34.

<sup>1182</sup> NB, 34.

<sup>1183</sup> NB, 28.

<sup>1184</sup> NB, 28



interés que guía a los propios individuos, a una sociedad de individuos libres que interactúan. Y el gobierno tendrá que vérselas con esa libertad: consumirla, producirla y gobernarla.

### *Los procesos revolucionarios de los siglos XVII y XVIII*

Ahora bien, como habíamos mostrado, Foucault había caracterizado la forma de gobierno pastoral a partir de tres ejes, el hecho de presentarse como un poder *salvífico* que conduciría a los individuos a la vida eterna, el hecho de organizarse en torno a un principio de *obediencia*, no simplemente hacia la ley, sino hacia un individuo concreto y, por último, por vehicular una relación de producción de *verdad* sobre los individuos en el seno de esa relación de obediencia. Pues bien, Foucault va a caracterizar, a partir de estas tres perspectivas, el Estado moderno. En primer lugar, en términos de salvación, Foucault atraviesa la noción de golpe de Estado tal como era concebida en el siglo XVIII, a saber, una suspensión del derecho. Y la razón que permitirá al Estado efectuar esa suspensión no es otra que la salvación del estado mismo. Ese golpe de Estado no es, pues, otra cosa que la automanifestación y la autoafirmación del Estado mismo, de su necesidad independiente de las leyes mismas. No hay ninguna antinomia entre la violencia y la razón de Estado, “podemos decir incluso que la violencia del Estado no es, en cierto modo, más que la violencia explosiva de su propia razón”<sup>1185</sup>.

Tras la gran promesa del pastorado que permitía tolerar todas las miserias, aun las voluntarias del ascetismo, comienza ahora a parecer esta dureza teatral y trágica del Estado que exige que, en nombre de su salvación, una salvación siempre amenazada y jamás segura, se acepten las violencias como la forma más pura de la razón y la razón de Estado.<sup>1186</sup>

En segundo lugar, en relación al principio de obediencia, Foucault tomará un texto de un canciller, Bacon, sobre el problema de las revueltas, las sediciones, donde identifica sus peligros, sus signos y la necesidad de que el estado intervenga para impedir las actuando sobre sus dos focos principales: sobre las causas económicas, a través de medidas sobre las riquezas y sobre los fenómenos de opinión a partir de todo un conjunto de “publicistas” – tal es el nombre que recibirán. Por tanto la obediencia al estado va a ser una preocupación y una ocupación del mismo. En tercer lugar, una verdad desde la cual va a gobernarse no remitirá ya a las virtudes del soberano en la aplicación de las leyes: éste deberá adquirir un conocimiento de las cosas, no solo de las leyes. Y el saber que va a necesitar el soberano es lo que se denominará, en ese momento, como “estadística”, el conocimiento demográfico, el conocimiento sobre la riqueza de sus territorios, etc. El estado debe poseer un saber que no debe ser público, en tanto que no deben desvelarse sus secretos, sus riquezas. Por otro lado, debe desarrollar además sobre la opinión pública, sobre el comportamiento de la gente, sobre su manera de conducirse. Esa opinión será una de las dimensiones de la verdad con que gobernará el estado, “se trata de modificarla o de servirse de ella, instrumentalizarla”<sup>1187</sup>. Pues bien, lo que Foucault va a tratar de mostrar es cómo ante esa suerte de reorganización de la gubernamentalidad del Estado a partir de la pastoral, los movimientos revolucionarios

---

<sup>1185</sup> STP, 306.

<sup>1186</sup> STP, 310.

<sup>1187</sup> STP, 323.

de finales del XVIII y todas las oposiciones de resistencia al mismo van a organizarse según los mismos principios manifestados por las contraconductas pastorales durante la Edad Media. Contra la perspectiva generalizada de que los movimientos revolucionarios beben de una escatología religiosa, para Foucault, habría que decir que, de hecho, es por el lado de las contraconductas pastorales por donde encontramos esos rasgos que atravesarán la revolución. La cuestión es si, del mismo modo que esas contraconductas pastorales fueron institucionalizadas en el seno de la Contrarreforma católica, las contraconductas revolucionarias fueron institucionalizadas constituyendo una “nueva pastoral”:

¿Cuestión de ideología revolucionaria que [absorbió (¿?)] el proceso revolucionario?  
A menos que, en un país de estructura estatal débil, desarrollo económico fuerte y organización pastoral múltiple, las rebeliones de conducta hayan podido [paradójicamente (¿?)] tomar en mayor medida la forma “arcaica” de una nueva pastoral.<sup>1188</sup>

Si bien el momento insurreccional contra el pastorado cristiano es, por excelencia, el que se despliega entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, Foucault señala que podemos ver momentos de “insurrección de conducta” en numerosos momentos de los procesos revolucionarios que atraviesan los siglos XVII al XX. Así, en la Revolución Inglesa del siglo XVII en torno a la explosión de distintas comunidades religiosas, en la Revolución Francesa, a través de la proliferación de los clubes o en la Revolución Rusa en torno a la creación de los soviets y los consejos obreros. Aparición en todos esos casos de pequeñas comunidades organizadas en torno a otros principios de conducción, otros principios de organización, otros objetivos y otras metas.

Así pues, contra la afirmación *sabñfica* del Estado y su conminación al sacrificio necesario en su nombre, ante esta historicidad sin fin de los Estados, se formulará toda una escatología revolucionaria que atraviesa los siglos XIX y XX según la cual esa historia indefinida, que había construido la razón de Estado no es la última palabra. Escatología que afirmarí que la sociedad civil podrá un día autoorganizarse y liberarse del Estado. En segundo lugar, contra el principio de *obediencia* fijado por el Estado, contra su ejercicio de control y regulación de la población, se organizará una escatología del derecho a revuelta, de la insumisión, de la revolución. La escatología de una población que escapa y puede escapar de esa regulación permanente del gobierno. En tercer lugar, ruptura con esa *verdad* de Estado, con la posesión de un saber de estado que pertenecería al mismo y que sólo él podría producir y manejar a partir del estudio de la población misma. Contra ello, formulación de una verdad que ya no será la verdad del Estado, sino una verdad de la nación sobre sí misma y sobre su identidad. Una verdad, señala Foucault, que podrá ser formulada por una parte de la sociedad – una organización o un partido- representativo del conjunto. Verdad revolucionaria o desvelada por la organización revolucionaria.

Foucault señalará, a título de ejemplo, tres contraconductas contemporáneas: Una de ellas sería la insumisión a la guerra. Una insumisión que no debe confundirse con la deserción. La deserción era un fenómeno perfectamente frecuente en el siglo XVII y XVIII, pero no por los mismos motivos que la insumisión. Se abandonaba el ejército, sí, pero la insumisión contemporánea toma el carácter de contraconducta a partir del momento en que

---

<sup>1188</sup> STP, 409 (Notas manuscritas por Foucault no pronunciadas en el curso).

[...] la guerra se convirtió para el ciudadano de un país, no simplemente en una profesión y tampoco en una ley general, sino en una ética, un comportamiento de buen ciudadano, a partir del momento en que ser soldado fue una conducta, una conducta política, una conducta moral, un sacrificio, una entrega a la causa y la salvación comunes, bajo la dirección de una conciencia pública y una autoridad pública, en el marco de una disciplina bien precisa.<sup>1189</sup>

Por tanto, a partir del momento en que el soldado es solicitado desde una perspectiva moral, su rechazo, será un rechazo a esa sumisión cívica a la nación y el modo en que ésta pretende conducirlo a partir del discurso de la salvación y el sacrificio de unos por los otros.

Segundo ejemplo, la proliferación de las comunidades y sociedades secretas a partir del siglo XVIII. Toda una reglamentación de los vínculos comunitarios y de las relaciones entre ellos. Esas formas de organización comunitaria tomarán, en el siglo XIX, objetivos claramente políticos, no solamente desde el punto de vista de la acción política, también en la propia constitución comunitaria, definida por la búsqueda de otro modo de conducción y hacia otros objetivos que los que constituyen la sociedad. En el marco de este tipo de organizaciones Foucault reseña a aquellos partidos políticos que no tienen como objetivo simplemente alcanzar el poder sino “funcionar hasta cierto punto como una contrasociedad”, que sostendrá el “proyecto de alumbrar un nuevo orden social y suscitar un hombre nuevo”.<sup>1190</sup> Esa es la forma de partido que sustenta el partido comunista al que Foucault dirige tangencialmente sus críticas. Una forma de partido que aun propugnando una sociedad alternativa no hace sino reproducir la existente, que funciona interiormente generando otro pastorado “con sus jefes, sus reglas, su moral sus principios de obediencia” y que, en tanto que se presenta como alternativa, no dejará de “canalizar las rebeliones de conducta, suplantarlas y contenerlas”<sup>1191</sup>. Tercer ejemplo, la medicina. Foucault señala que la medicina, tal como se configuró en la modernidad constituyó una de las grandes herencias del pastorado y, en ese sentido, pueden leerse todo un conjunto de resistencias médicas desde finales del siglo XVIII hasta hoy como un rechazo a ese ejercicio de tutelaje en que la medicina conserva prácticas pastorales: rechazo a ciertas medicaciones o medidas preventivas, herejías médicas- hierbas, medicina tradicional o rechazo que algunos grupos religiosos propugnan de manera manifiesta.

Así pues, la población, la sociedad civil o la nación, formuladas y reivindicadas una y otra vez a lo largo de más de cien años contra el Estado, señalará Foucault, son, al fin y al cabo, “los elementos que se ponen en juego dentro de la génesis del Estado moderno”, son los elementos que van a dirimirse a uno y otro lado de modo indisociable. Y, justamente, una de las características de la gubernamentalidad contemporánea será, como hemos visto, el modo de organización de esa minimización del Estado a partir de dos formas que son completamente heterogéneas y contradictorias. Por un lado, los totalitarismos desplegados en el seno del siglo XX, tanto el nazismo, como la unión soviética. En ambos casos es necesario leer, para Foucault, no una extensión del Estado de gobierno, del Estado gubernamentalizado y policial del siglo XVII, sino una minimización del estado a partir de la forma partido, por tanto, a partir de esa organización contrapastoral. Por otro lado, la

---

<sup>1189</sup> STP, 233.

<sup>1190</sup> STP, 234.

<sup>1191</sup> STP, 235.

organización del estado liberal, el estado de derecho contemporáneo, que se efectuará a partir de otra estrategia de limitación de ese Estado, efectuada a partir de la naturalización de la población en sus relaciones económicas y la conminación al Estado a actuar al margen de ellas y no intervenir.

A lo largo de las transformaciones de la gubernamentalidad occidental hemos visto cómo pasamos del principio de “justicia equitativa” rector de la sabiduría del príncipe a un principio del “máximo y el mínimo” en el arte de gobierno. Y entre una y otra formas, Foucault va a ir acompañando los sucesivos desplazamientos que las ha hecho posibles. En primer lugar, desplazamiento del territorio a la ciudad, del estado de justicia al estado de la policía, donde aparece una gubernamentalidad que actúa de modo ilimitado e indefinido sobre su objeto. Ese principio de autolimitación va a ser, para Foucault, la característica distintiva de la gubernamentalidad moderna. Una racionalidad de gobierno que nada tiene que ver con el principio de gobierno en relación al orden del cosmos al orden divino o el principio de gobierno en base a la búsqueda del fortalecimiento del Estado. Ahora bien, eso no significa que esa gubernamentalidad pueda considerarse como algo distinto de la razón de Estado, “es un principio para su mantenimiento, para su desarrollo más exhaustivo, para su perfeccionamiento”, por tanto, “no es un elemento externo y negador de ésta; es más bien el punto de inflexión de la razón de Estado en la curva de su desarrollo.”<sup>1192</sup> Por tanto, definida así la gubernamentalidad moderna, la paradoja será más bien que

Veremos desarrollarse toda una práctica gubernamental, a la vez extensiva e intensiva, con todos los efectos negativos, las resistencias, las revueltas, etc. que conocemos, precisamente contra esas intromisiones de un gobierno que, no obstante, se dice y se quiere frugal.<sup>1193</sup>

Cuestión, la de la frugalidad del gobierno, que desplazará la cuestión de la constitución de los estados, central en los siglos anteriores. Y esa cuestión de la frugalidad del gobierno- señala Foucault- es la cuestión del liberalismo.

### *El estado liberal (XIX-XX)*

Contra la razón de Estado, el liberalismo, va a gobernar desde la crítica a la gubernamentalidad, desde el postulado del exceso de gobierno que es necesario limitar. El liberalismo interroga, pues, sus formas de gobierno en relación al problema de la “sociedad” y respecto a ella va a situar la cuestión de ese gobierno que pasará a la vez por dentro y por fuera del Estado. Es la noción de sociedad lo que mide una tecnología gubernamental que se interroga en relación a una “gubernamentalidad” anterior, la de la razón de Estado, de la que quiere separarse, una a la que quiere limitar - los estados totalitarios- y una que trata de racionalizar, la regla de la economía máxima. El liberalismo se corresponderá, pues, con esa nueva razón gubernamental que instará al gobierno a preguntarse constantemente por los límites de su ejercicio. Configuraré una racionalidad política que no dejará de autolimitarse bajo el presupuesto de que cualquier extralimitación es perjudicial a su propio objetivo. Un gobierno que se moverá de modo heterogéneo entre las limitaciones exigidas por los

---

<sup>1192</sup> NB, 44.

<sup>1193</sup> NB, 44.

términos jurídicos y las limitaciones exigidas por el régimen de veridicción de lo que pretende gobernar. A partir de la introducción del liberalismo como principio autolimitativo vinculado a la economía política, se despliega, pues un “doble” en la práctica gubernamental. Ésta recibirá su soberanía de todo un conjunto de individuos constituidos como sujetos de derecho y, en cambio, deberá actuar respecto a ellos en otros términos. Lo que se espera de esa racionalidad gubernamental es que optimice, con su ejercicio, la dinámica de las cosas mismas, de los bienes en su circulación y su intercambio, de los individuos a lo largo de su vida en su salud, sus actividades, etc. Individuos que, por tanto, aparecen no en tanto que sujetos jurídicos sino en tanto que población. El liberalismo es el marco de racionalidad a los que desafían los problemas de higiene, natalidad, longevidad, razas dado que es justamente el gobierno de individuos partiendo de su libertad de iniciativa en el marco de los sujetos de derecho lo que supone un problema de gobierno. El liberalismo rompe, pues con la “razón de Estado” y ensaya una racionalización de la forma de gobierno que obedece a “la regla interna de la economía máxima”.<sup>1194</sup> De ese modo, todo un conjunto de prácticas que se habían introducido desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII van a cambiar de sino. Los aranceles, las recaudaciones fiscales, los reglamentos sobre la producción, la regulación de los precios y la protección del mercado que habían sido concebidas a lo largo de esa razón de Estado como “el ejercicio de derechos soberanos, derechos feudales, como el mantenimiento de las costumbres, como métodos de enriquecimiento eficaces para el tesoro, como técnicas para impedir las revueltas urbanas causadas por el descontento de tal o cual categoría de súbditos”<sup>1195</sup> van a concebirse ahora en el marco de lo verdadero o lo falso. No serán ya, como antaño, una cuestión de prudencia o imprudencia del soberano y sus virtudes para gobernar, no serán una cuestión moral, ni de adecuación o inadecuación a las leyes divinas, no serán legítimas o ilegítimas en función de una legalidad, serán correctas o incorrectas en función de una verdad natural. Y no serán tampoco, como en el seno de la razón de Estado una marca de intensidad destinada a llevar al Estado a su máxima potencia y fortaleza. Se trata ahora de una cuestión de grado, del punto entre el máximo y el mínimo que fijan “la naturaleza de las cosas”<sup>1196</sup>, naturaleza expresada a partir de una verdad que será, para Foucault, la verdad que pone en juego el principio de autolimitación gubernamental propugnado por el liberalismo. El liberalismo entendido, pues, como la aceptación de un principio de limitación del gobierno que no es el del derecho, como una práctica que permita calcular el punto en que debe situarse esa limitación, como una forma de limitar el gobierno y como un conjunto de métodos que van a efectuarla (la constitución, el parlamento, la opinión, la prensa, las comisiones e investigaciones).<sup>1197</sup>

El mercado, que tradicionalmente había sido uno de los espacios de intervención gubernamental, va a ser sustraído de la acción política para constituirse como el espacio que va a reglar la práctica gubernamental. En la Edad Media y a lo largo de los siglos XVI y XVII el mercado constituía un “lugar de justicia”<sup>1198</sup> en tanto que los precios estaban fijados en base al equilibrio entre el trabajo, las necesidades de los comerciantes y las posibilidades de

---

<sup>1194</sup> NB, “Resumen del curso”, 360.

<sup>1195</sup> NB, 35.

<sup>1196</sup> NB, 36.

<sup>1197</sup> NB, 39.

<sup>1198</sup> NB, 46.

los consumidores. Por otro lado, era un espacio de “justicia distributiva” en tanto que aseguraba que los pobres tuviesen acceso a los productos básicos. Y lo que era necesario asegurar, lo que se perseguía, lo que se vigilaba era el fraude, en tanto que el mercado era considerado un espacio de riesgo, donde el comprador siempre se arriesgaba a ser engañado. A mediados del siglo XVIII el mercado va a ser concebido muy de otro modo, dejará de ser un espacio de justicia para convertirse en un espacio de *verdad*. Un espacio que obedece a sus propias dinámicas, procesos y mecanismos, donde toda intervención corre el riesgo de alterar sus mecanismos provocando efectos perniciosos o no deseados. Pasamos de una relación de precio justo a una relación de precio verdadero, proceso que implica y atraviesa todo un conjunto de transformaciones a través de las cuales el mercado pasa de ser ese espacio de jurisdicción en la Edad Media al instrumento de incremento del poder estatal a través del mercantilismo al espacio de verificación que permitirá “discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas.”<sup>1199</sup> La economía política “indicó dónde el gobierno debía buscar el principio de verdad de su propia práctica gubernamental.”<sup>1200</sup> A partir de ese saber económico, podrá saberse cómo actuar y sobre qué actuar desde el gobierno y, en consecuencia, comprobar si el gobierno ha realizado bien o mal su tarea en función de sus consecuencias.

En segundo lugar, ese principio de limitación va a afectar también a la relación con el derecho, en tanto que el derecho, que había funcionado, como hemos visto, a lo largo del siglo XVI y XVIII el orden del problema de la limitación de la soberanía, estableciendo estrechos vínculos con las luchas políticas y revolucionarias contra la misma. Sin embargo, hay otro hilo de reflexión jurídica que, aun problematizando también el ejercicio público, se asentará en principios muy distintos a esa axiomática revolucionaria. Se trata del utilitarismo. Una reflexión que no parte de lo legítimo o lo ilegítimo de las acciones gubernamentales sino de lo útil y lo inútil. El utilitarismo es, pues, la segunda “tecnología de gobierno” del liberalismo. La ley va a ser planteada, desde esta perspectiva “como el efecto de una transacción que separa, por un lado, la esfera de intervención del poder público y, por otro, la esfera de independencia de los individuos”<sup>1201</sup>. Por tanto, ejercicio de un derecho en relación a una libertad individual percibida como infranqueable y que limita el ejercicio gubernamental. En el sistema de derecho liberal encontramos, pues, funcionando de manera articulada dos nociones de libertad: la axiomática de los derechos del hombre y el derecho público y el cálculo utilitario – vinculado al radicalismo inglés- de la independencia de los gobernados. Dos formas de libertad cuyo origen histórico y cuyo principio es completamente heterogéneo al formulado por los derechos naturales u originarios del hombre. Una heterogeneidad que atraviesa el liberalismo europeo y que, sin embargo, no ha dejado de permanecer inestable, hasta el punto que el derecho utilitarista, el principio de limitación de la gubernamentalidad a partir del principio de utilidad ha crecido considerablemente haciendo retroceder al otro, basado en los derechos del hombre.

Así pues, dos principios de autolimitación de la gubernamentalidad: principio de intercambio por el lado de un mercado que va a actuar como espacio de verificación y principio de utilidad por el lado de un derecho que va a actuar como cálculo de la

---

<sup>1199</sup> NB, 49.

<sup>1200</sup> NB, 50.

<sup>1201</sup> NB, 61.

intervención en el poder público. Y la categoría general que permite englobar a uno y a otro será la de *interés* que ya no es el interés del estado, sino:

Ahora, el interés cuyo principio debe obedecer la razón gubernamental es interés en plural, un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica; entre el equilibrio del mercado y el régimen del poder público.<sup>1202</sup>

Por tanto, el principio positivo de intervención y acción estatal será el del interés, cada vez que el Estado necesite justificar una acción de gobierno, deberá mostrar que se trata de una acción o bien en pro del interés general o bien en defensa de determinado interés individual.<sup>1203</sup>

El liberalismo no puede caracterizarse simplemente, señala Foucault, como un modo de gobierno que “aumentaría” la libertad. La libertad no es un universal. “La libertad nunca es otra cosa [...] que una relación entre gobernantes y gobernados”<sup>1204</sup>. Pero hay, en la relación entre libertad y liberalismo, un vínculo más fundamental, en tanto que ese nuevo arte gubernamental “consume libertad” y, por tanto, “está obligado a producirla” y a organizarla. El liberalismo solo puede funcionar si hay libertad de mercado, de propiedad, de expresión y discusión, etc. Relación, pues, siempre problemática entre la producción de libertad y su organización, en tanto que será necesaria una constante intervención para limitar todo aquello que la amenace. No hay libertad de comercio sin aranceles, sin legislación anti-monopolio, no hay libertad de trabajo sin producción de trabajadores competentes que, por otro lado, deben mantenerse políticamente al margen en sus reivindicaciones laborales. Por tanto, necesidad de producir, de fabricar constantemente libertad y a la vez necesidad de cálculo de esa producción. ¿En base a qué? En base al principio de seguridad:

[...] el liberalismo, el arte liberal de gobernar, se verá forzado a determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos de otros y eventualmente se oponen, no constituyen un peligro para el interés de todos.<sup>1205</sup>

Por tanto, proteger los intereses colectivos de los intereses individuales y proteger los intereses individuales de los intereses colectivos. Será necesario, pues, efectuar todo un conjunto de medidas securitarias como reverso necesario de esa libertad. Esos vínculos entre seguridad y libertad, comportarán algunas consecuencias: La primera, la sensación y la necesidad de vivir en peligro constante. Habrá que calibrar constantemente ese vínculo entre seguridad y libertad en el seno de una administración y cálculo del peligro. Desaparecen los jinetes del apocalipsis –señala Foucault- y aparecen en su lugar una multiplicidad de peligros que acechan por todas partes. En esa cultura del peligro van a insertarse toda una serie de medidas en que están involucrados muchos de los procesos anteriormente señalados: ordenación de la gestión económica del tiempo obrero a través de las cajas de ahorros, campañas sobre higiene y sexualidad vinculadas al miedo al contagio, el miedo a la degeneración del individuo tanto como de la especie, miedo a los pillajes y a los robos de mercancías, a las sublevaciones y motines y ordenamiento penal, miedo a los crímenes sin

---

<sup>1202</sup> NB, 64.

<sup>1203</sup> NB, 81.

<sup>1204</sup> NB, 83.

<sup>1205</sup> NB, 85.

razón y a la locura y ordenamiento psiquiátrico, desarrollo de la tecnología y de los accidentes laborales y ordenamiento de las aseguradoras. Así pues, “vemos en todas partes esa estimulación del temor al peligro que en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura del peligro”<sup>1206</sup>.

En segundo lugar, la proliferación de los procedimientos de control, “que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades”<sup>1207</sup> Por tanto, es en esa articulación entre peligro y liberalismo, entre seguridad y libertad donde se inserta la extensión y articulación generalizada de todas esas tecnologías disciplinarias que hemos visto. En ese marco hay que situar la alianza entre liberalismo y técnicas disciplinarias y diferenciarla de la alianza que éstas generaban en el marco de la soberanía. En el marco del Estado policía, recordemos, la disciplina formaba parte de esa amplia tecnología administrativa y reguladora de la vida que constituía la policía. La disciplina formaba parte del gobierno directo de algunos aspectos de la misma, así el ejército, la escuela. La alianza entre liberalismo y disciplina se configura de otro modo, si bien esa organización disciplinaria de los tiempos y de los espacios va a ser fundamental para organizar las fuerzas productivas de esa sociedad industrial, bajo el régimen de gubernamentalidad liberal las tecnologías disciplinarias se insertan de pleno en el gobierno de la libertad, el peligro y la seguridad. El panóptico Benthamiano encaja perfectamente como figura del gobierno liberal: un gobierno vigilante que intervendrá tan solo cuando algo no sucede como debe. Un gobierno que, en tanto que no interviene por principio, en tanto que limita su acción, proliferará, en consecuencia, su vigilancia.

Pero las paradojas del liberalismo no acaban en esa proliferación de la sensación de peligro y en ese exceso de vigilancia que acaba generando como contrapartida la limitación gubernamental en pos de la libertad individual. También la producción general de libertades va a inducir constantemente un plus de control de las mismas. Un ejemplo del mismo es la crisis del 29 y sus consecuencias. La política del welfare era un modo de producir libertades (de empleo, consumo, política, etc.) al precio de aumentar el intervencionismo económico. Todo el conjunto de políticas del welfare que – señala Foucault- serán de nuevo leídas por los propios liberales como amenazas. Así pues, paradoja del liberalismo: “las libertades democráticas solo se garantizan por medio de un intervencionismo económico denunciado como una amenaza para ellas.”<sup>1208</sup>

#### *La crisis del liberalismo y la gubernamentalidad neoliberal (XX)*

El comunismo y el fascismo, como escenarios políticamente a combatir habían generado, en Europa y los Estados Unidos todo un conjunto de políticas garantistas del estado que comportaban mecanismos de intervención económica. Foucault leerá esa crisis en términos amplios como la crisis de esa gubernamentalidad introducida a finales del siglo XVIII. El neoliberalismo va a plantearse como punto de partida la reacción ante las estrategias de economía planificada que habían acompañado el periodo de entreguerras y se había extendido más allá de la segunda guerra mundial. En torno a la crisis del 29, todos los

---

<sup>1206</sup> NB, 87.

<sup>1207</sup> NB, 87.

<sup>1208</sup> NB, 90.



gobiernos a partir de los años 30 plantearon, como modo de respuesta a la misma, todo un conjunto de medidas políticas que comportaban una clara intervención económica. Esos objetivos eran “el pleno empleo, la estabilidad de los precios, el equilibrio de la balanza de pagos, el crecimiento del producto bruto interno, la distribución de los ingresos y las riquezas y la prestación de bienes sociales”<sup>1209</sup>. Por el lado americano, a la política del New Deal y las administraciones demócratas de postguerra; por el lado alemán, a la República de Weimar, el nazismo y la reconstrucción de la postguerra. El keynesianismo y las políticas de corte keynesiano estarán en el punto de mira de los análisis neoliberales tanto europeos como americanos. De Roosevelt a Keynes sucedía por segunda vez lo mismo: la necesidad de introducir elementos de control económico por parte de los estados y la proliferación de los mecanismos disciplinarios y de normalización. Así pues, la crisis de finales de los 60 se leía, en clave neoliberal, como el efecto de ese intervencionismo estatal y la búsqueda del pleno empleo y la asignación de bienes sociales. A esas políticas se atribuyó el desempleo y la inflación de los 70.

Lejos de un discurso homogéneo y coherente, Foucault va a estudiar el neoliberalismo como un dispositivo heterogéneo y plural en que se perfilan posibilidades de una nueva racionalidad política. Recorrerá tres formas, la forma alemana, a la que dedicará un extenso recorrido, la forma francesa, muy brevemente y la forma americana. Si bien todas ellas comparten diagnóstico y problemática, los desarrollos que van a efectuar van a tener como principal diferencia el papel que van a reasignar al Estado en la lucha contra esa economía planificada. En el caso del neoliberalismo alemán, se tratará más bien de definir la organización de una economía de mercado en el seno del marco institucional y jurídico del estado. Para el neoliberalismo americano va a ser la extensión de la racionalidad del mercado a ámbitos no económicos.

Por el lado  *europeo*, hay que situarse, pues, en el marco de las medidas económicas para la reconstrucción de la Europa de postguerra, medidas que incluían tanto una planificación económica como todo un conjunto de objetivos sociales. En el caso particular de Alemania responde, evidentemente, a la necesidad de reconfigurar su espacio estatal tras el nazismo. Un nazismo que, al fin y al cabo, había actuado desde el estado y en nombre del estado a través de todo su aparato legal. ¿Cómo reconstruir, pues, ese Estado alemán? ¿Y cómo hacerlo de modo que suponga una línea de corte claro respecto al nacionalsocialismo de manera que tanto Estados Unidos como Europa, sepan que hay una clara voluntad de ello? Foucault señala que la estrategia general va a ser hacerlo derivar de las relaciones económicas, es decir, es la economía la que produce la soberanía del Estado y su legitimidad. Tal es el principio que atraviesa la constitución del estado alemán y lo que le caracterizará hasta el presente- señala Foucault. Una buena economía es signo de un buen gobierno y, por ese mismo gesto, funda permanentemente su legitimidad y su necesidad.

La ruptura de la historia, entonces, podrá vivirse y aceptarse como ruptura de la memoria, en la medida en que se instaure en Alemania una nueva dimensión de la temporalidad que ya no será la de la historia, sino la del crecimiento económico. Inversión del eje del tiempo, permiso de olvido, crecimiento económico: todo esto está, creo en el corazón mismo del funcionamiento del sistema económico y político

---

<sup>1209</sup> NB, 230.

alemán. La libertad económica coproducida por el crecimiento del bienestar, del Estado y del olvido de la memoria.<sup>1210</sup>

Alemania se constituirá, pues, como un estado “radicalmente económico”. Tal es la lectura que Foucault hace a partir de un conjunto de textos de 1948 y sus políticas consecuentes: lectura del informe del Consejo científico del 18 de abril y la consiguiente liberación de los precios; industriales y alimenticios, el 24 de julio de ese mismo año, del carbón y la electricidad, en 1952, del tipo de cambio en 1953. El discurso pronunciado por el canciller Erhard el 28 de abril afirmaba que era necesario, en Alemania evitar tanto la “anarquía” como el “estado termita” aduciendo que “solo un Estado que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad de los ciudadanos puede hablar legítimamente en nombre del pueblo”<sup>1211</sup>. Todas esas medidas fueron apoyadas tanto por la democracia cristiana como por los sindicatos y, más tarde, por los socialdemócratas, con el consiguiente abandono de sus principios marxistas.

Y en ese marco de postguerra aparece un análisis, en el marco del ordoliberalismo alemán (con Hayek, Von Mises y otros) que va a permitir plantear una profunda reformulación de la gubernamentalidad liberal. Rompiendo con los esquemas anteriores, los neoliberales señalaron que la diferencia fundamental no era entre socialismo y capitalismo, sino entre una política liberal y cualquier tipo de intervencionismo económico. De ese modo, de un plumazo, trazaban una continuidad que les permitía poner en relación el New Deal, las políticas keynesianas y el plan Beveridge con el nazismo o la unión soviética. El hilo de continuidad entre ellos no es otro que la política de intervención económica. En segundo lugar, definieron el nazismo como una hiperestatización que destruía el estado burgués capitalista. Por último, los neoliberales trazaron una continuidad entre el capitalismo y el nazismo en términos de la producción de las masas. Si en el capitalismo pueden señalarse ciertos fenómenos de uniformización, de normalización a través de su aparato de comunicación burocratizado, a través del consumo y del espectáculo que reencontramos de modo acentuado en el nazismo, no es porque el capitalismo sea intrínsecamente uniformizante sino porque esos fenómenos son efecto de una política de planificación. Son fenómenos estatistas, no liberales. A partir de todos esos análisis los neoliberales extraerán, según Foucault, una consecuencia esencial. Si todos los males del capitalismo de los últimos años pueden atribuirse al estado, no es suficiente con que la economía juegue, como en el liberalismo clásico, un papel de límite respecto al mismo, es necesario transformar la relación entre economía y política, entre capitalismo y estado. De lo que se trata es de “proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del estado”.<sup>1212</sup> El neoliberalismo actual, señala Foucault, no es de ningún modo una reformulación del viejo liberalismo, “no se trata simplemente de liberar la economía. Se trata de saber hasta dónde podrán extenderse los poderes políticos y sociales de información de la economía de mercado”.<sup>1213</sup>

¿Cómo va a plantearse, pues, esa acción de gobierno desde una perspectiva neoliberal? Lejos del problema del liberalismo clásico de los límites, a saber, qué podía o qué

---

<sup>1210</sup> NB, 108.

<sup>1211</sup> NB, 102.

<sup>1212</sup> NB, 149.

<sup>1213</sup> NB, 150.

no podía tocarse para no interferir negativamente en la naturaleza de los procesos económicos. Para el gobierno neoliberal no será ya un problema del qué, será un problema del cómo. ¿Cuáles van a ser, pues, esos principios de esa nueva gubernamentalidad neoliberal? ¿Qué los diferencia de la gubernamentalidad liberal anterior? Pues bien, Foucault señala algunas directrices básicas: En primer lugar, está caracterizado por políticas activas económicas. Sin embargo, esas políticas van a actuar no sobre el mercado sino sobre sus condiciones de posibilidad. Por tanto, no se trata de un gobierno que, asumiendo una economía de mercado, se sirva de la acción política para efectuar una suerte de redistribución ante los efectos de desigualdad inherentes al mismo. Bien al contrario, la acción gubernamental estará destinada a actuar sobre la dinámica misma del mercado para que sus mecanismos sean máximamente competitivos. Por tanto, se tratará de que “a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores”. Por tanto lo que define la política neoliberal es que es un “gobierno de sociedad, una política de sociedad”<sup>1214</sup> El objeto de la gubernamentalidad neoliberal será la sociedad, el “entorno social”. Y si para los neoliberales va a ser necesaria esa permanente acción sobre la sociedad, la permanente multiplicación de sus agentes, es justamente porque, si bien no puede decirse del capitalismo que tienda naturalmente al monopolio por una suerte de ley intrínseca general, sí puede decirse de la sociedad capitalista en tanto que dinámica social. Por tanto, es a la sociedad a la que hay que imbuirle ese dinamismo permanente de competencia para que la economía funcione.

¿Y en qué consistirá esa práctica neoliberal del gobierno social? Esa práctica no será la institución de una sociedad mercantil, no será la normalización ni la disciplina. No será la extensión de la forma mercancía, ni de consumo, ni de masas, ni del espectáculo, ni del simulacro. En tanto que lo que se trata de regular no es el intercambio de mercancías sino los mecanismos de competencia, de lo que se trata es de extender estos mecanismos lo máximo posible. “No una sociedad supermercado: una sociedad empresa”<sup>1215</sup> De lo que se trata, señalará Foucault, es de extender el homo economicus, el hombre empresario, el productor.

Esa multiplicación de la forma empresa dentro del cuerpo social constituye, creo el objetivo de la política neoliberal. Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad.<sup>1216</sup>

Por tanto, el retorno respecto al liberalismo anterior, si es que puede hablarse de eso, no será el de la sociedad mercantil denunciada por Marx en *El Capital*, sino la de la ética empresarial analizada por Weber, Sombar y Schumpeter. De lo que se trata es de construir una sociedad bajo la “forma empresa” no bajo la “forma mercancía”. Ese será el objetivo de la política neoliberal. Así pues, la crítica del presente no puede efectuarse ya bajo la perspectiva de que nos hallamos en una sociedad “uniformadora, de masas, de consumo, del espectáculo”, esa etapa, señala Foucault “ya la hemos superado. Ya no estamos en ella”.<sup>1217</sup> De lo que se trata

---

<sup>1214</sup> STP, 180.

<sup>1215</sup> STP, 182.

<sup>1216</sup> NB, 186

<sup>1217</sup> STP, 186.

es, pues “de alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas”.

Y la consecuencia de esa transformación dejará su impronta también en la relación con lo jurídico. Como hemos señalado ya, la dimensión jurídica formaba parte de una de las muchas estrategias con las que la acción gubernamental podía dinamizar la competitividad en el mercado. Por tanto, la ley va a entenderse como un instrumento más de esa práctica económica. Lo jurídico no se sitúa, respecto a lo económico, en ninguna posición “superestructural” bien al contrario, lo jurídico “informa lo económico”. Lo jurídico se sitúa en el mismo plano de las relaciones de producción, la economía no es ningún proceso natural, es una acción regulada, un conjunto de actividades que se despliegan en el seno de un conjunto de reglas de juego. El derecho se desarrolla junto al capitalismo, no viene después de él. Por tanto, a partir del juego jurídico- institucional es posible “inventar otro capitalismo”. Es necesario actuar desde la institución, desde el marco jurídico-institucional para efectuar esa innovación necesaria para renovar el capitalismo. Y esa innovación institucional es lo que se situará –señala Foucault- en el marco del Estado de Derecho. En el marco de las políticas neoliberales va a redefinirse la noción del Estado de derecho decimonónica que se erigía a la vez contra el despotismo soberano y el estado policial. El estado de derecho aparecerá ahora como “un Estado en el cual cada ciudadano tiene posibilidades concretas, institucionalizadas y eficaces de recurso contra el poder público”<sup>1218</sup>. A partir de ese principio general, va a producirse esa innovación del capitalismo que perseguían los liberales. Se tratará de buscar en el orden económico los principios del Estado de derecho. Es decir, que la intervención jurídica en lo económico deberá desarrollarse siempre en el plano de lo formal, nunca de lo concreto, lo dirigido, lo ordenado conforme a un plan. La economía debe desarrollarse como un juego de actividades reguladas en que la función de la institución jurídica es marcar las reglas de juego. A partir de estos principios va a producirse, pues, una revalorización del derecho. Una sociedad-empresa será una sociedad múltiplemente litigante y requerirá, por tanto, de una multiplicación de las instancias de arbitraje. Aspecto que se relaciona íntimamente con la reflexión en torno al Estado de derecho que efectúan los liberales alemanes. Se trataba, contra el estado nazi que fundaba el derecho en el pueblo, de “hacer valer los principios de un Estado de derecho en economía”<sup>1219</sup>. Desde ahí, se trataba de combatir cualquier intervencionismo económico como el que caracterizaban las políticas del New Deal o del Welfare. Y la fórmula que resolverán es que “sólo podrá haber intervenciones legales del Estado en el orden económico si dichas intervenciones asumen la forma, y únicamente la forma, de la sanción de principios formales. No puede haber otra legislación económica que la formal.”<sup>1220</sup> Como expone Hayek, una intervención formal se contraponen punto por punto a una intervención planificada. Un plan económico es teleológico, regula en base al cumplimiento de sus objetivos, implica una política que anula la decisión de la gente y erige la posibilidad de una instancia soberana de la economía. Para Hayek, por el contrario, cualquier intervención estatal será formal sin definir objetivos concretos, no debe modificarse en función de los efectos producidos, no debe sustituir la decisión de los agentes económicos, debe obligar al

---

<sup>1218</sup> NB, 204.

<sup>1219</sup> NB, 206.

<sup>1220</sup> NB, 206.

Estado como a cualquier agente más y debe excluir la soberanía económica. La relación entre los agentes económicos y la economía – incluyendo al Estado- es la de un juego: “un conjunto de actividades reguladas [...] en las cuales las reglas no son decisiones que alguien toma por los demás”<sup>1221</sup>. Por tanto, el papel jurídico dentro de un Estado de derecho será enmarcar las reglas del juego económico entre agentes económicos: las empresas. Ése es el *rule of law*. Como consecuencia de ese juego de lo jurídico económico tenemos, pues, una revalorización de lo judicial en tanto que en una sociedad de agentes económicos múltiples, de relaciones sociales basadas en la forma empresa, el arbitraje de esas relaciones, de esas reglas del juego, va a multiplicarse. Por tanto, disminución del orden administrativo y funcional del estado en pro de una multiplicación del orden judicial.

Así pues, el neoliberalismo alemán se planteará como una *Gesellschaftspolitik* que actuará a partir de todo un conjunto de objetivos tales como favorecer las medianas empresas – empresas no proletarias- y el acceso a la propiedad, evitar la centralización, privatizar la cobertura social del riesgo y regular el medio ambiente<sup>1222</sup>. Ese modelo ordoliberal que va a definir la gubernamentalidad contemporánea comporta todo un conjunto de consecuencias importantes. En primer lugar, sociedad ya no uniformizante y normalizadora sino multiplicadora de la diferencia bajo el juego de la competencia en una sociedad empresa; en segundo lugar, una intervención en lo social definida por la acción sobre el juego formal que permita generar y fomentar esa competencia; en tercer lugar, proliferación del derecho en el marco del arbitraje de las relaciones entre esos agentes económicos y concepción del derecho como regla formal del juego. Por tanto, si se mantiene una política de estabilidad de los precios y la balanza de pagos, lo demás vendrá solo.<sup>1223</sup> Obviamente, es bastante cuestionable que ese propugnado objetivo de abstenerse en el intervencionismo económico sea, efectivamente, lo que se deriva de esas políticas. En todo caso Foucault señalaba en 1979 que si bien estos principios no fueron aplicados tal cual en la Alemania de postguerra sí marcaban una suerte de “línea de pendiente” hacia la que tendían las políticas contemporáneas. Ahora bien, desde ese modelo neoliberal de la *Gesellschaftspolitik* hay, señala Foucault, un equívoco “económico-ético” en la propia noción de empresa. En la perspectiva alemana, esa sociedad empresa debe constituirse como una multiplicidad en relación. Ahora bien, una sociedad tal organizada en base a un principio de competencia en todas sus esferas no puede ser sino una sociedad disgregada. Así pues, de nuevo, el marco político y social del Estado debe ser quien garantice esa comunidad. Como veremos, el neoliberalismo americano llevará ese principio de la formalización empresarial de la sociedad mucho más lejos.

En las propuestas neoliberales de los años 70 en Francia, vemos que esa lógica tendiente a abandonar los principios de seguridad poblacional en pos de una seguridad privada se llega a plantear de forma mucho más radical. Giscard propondrá que el estado tan solo deberá intervenir en términos de política social en el momento en que los individuos estén en riesgo de quedar excluidos del juego económico. Y, en consecuencia, con ese planteamiento, aparecerá formulada la idea – formulada por el neoliberalismo americano- del impuesto negativo. Esto es: es necesario determinar el *umbral* de esa exclusión y, en todo caso, conceder un subsidio a aquellos que estén por debajo del mismo para que puedan

---

<sup>1221</sup> NB, 209.

<sup>1222</sup> NB, 276.

<sup>1223</sup> NB, 230.

proveerse de aquello que necesitan. Así pues, los ancianos, los parados, los enfermos, los discapacitados, los dependientes, etc. En relación a esa lógica del umbral aparecerán también toda una serie de discusiones en torno a si ese umbral debe incluir una mínima capacidad de consumo y cómo determinarla para que nunca sea disuasoria, en su caso, de la búsqueda de empleo. Así pues, lógica del umbral que escande, en la población, el lindar de la pobreza. Por encima de ese umbral, será el propio juego económico el que posibilite a cada cual garantizar su cobertura sanitaria, su educación, sus seguros, etc. Por tanto, la población deja de ser objeto de gobierno en sentido de garantizar su seguridad, proveerla de empleo, educación y sanidad. No se trata ya de garantizar efectivamente esos servicios a todo el mundo sino de garantizar que no queden excluidos de la posibilidad de acceder a ellos a través del juego económico. De ese modo se evitan los perniciosos efectos de la “redistribución” de la riqueza que propugnaba el *Estado del Bienestar* y que convocaba políticas dirigistas. Por tanto, “si se entiende la política socialista como una política en la que se intente mitigar los efectos de la pobreza relativa debida a una distancia entre los ingresos de los más ricos y los más pobres, es absolutamente evidente que la política implicada por el impuesto negativo es exactamente lo contrario de una política socialista”.<sup>1224</sup> La lógica del impuesto negativo no atañe a la regulación de la pobreza relativa, sino de la pobreza absoluta. Pobreza que se determinará, evidentemente, de modo distinto en el seno de cada sociedad. Por tanto, esa perspectiva comporta una suerte de seguridad “por abajo”. Así pues, por encima del umbral, sujetos económicamente sostenibles que pueden garantizarse por sus propios medios todos los mecanismos de atención a los distintos riesgos e infortunios. Por debajo del umbral -ahí sí- intervención social para que aquellos sujetos que queden excluidos del juego puedan reinsertarse al mismo. Esa población “será pues una especie de población flotante infra y supraliminar, población liminar que constituirá, para una economía que ha renunciado justamente al objetivo del pleno empleo, una reserva constante de mano de obra a la que llegado el caso se podrá recurrir, pero a la que también se podrá devolver a su estatus en caso de necesidad”.<sup>1225</sup> Por tanto, esas políticas implican “un caudal de población flotante” a la que podrá hacerse pasar o no, según convenga, del otro lado. Por encima del umbral sociedad-empresa, por debajo del umbral sociedad-pobreza. El gobierno no es ya responsable de garantizar protección a los individuos, es responsable de dinamizar los suficiente la economía como para que cada cual pueda proveerse sus propios mecanismos securitarios. Así pues, del mismo modo que en el capitalismo del siglo XIX era el campesinado el que constituía el “fondo de reserva” de la mano de obra, en el seno de esa sociedad empresa, ese fondo de reserva se constituye escandiendo a uno y otro lado de la línea el acceso mismo al empleo.

Por el lado del *neoliberalismo americano*, se desarrollarán, en el mismo contexto histórico, sendas críticas al Estado del Bienestar y las políticas de corte social desplegadas in extenso entre la década de los 30 y la de los 70. Sin embargo, Foucault señala que por todo un conjunto de razones histórico-políticas, es necesario considerar el liberalismo americano más bien como una “forma de ser y pensar”, un “estilo general de pensamiento, análisis e imaginación”, como una “relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una

---

<sup>1224</sup> NB, 246.

<sup>1225</sup> NB, 247.

técnica de los primeros destinada a los segundos.<sup>1226</sup> Un modo de ser y pensar que Foucault caracterizará a partir de la *teoría del capital humano* de Becker. Un marco teórico a través del cual es fácilmente aprehensible el alcance de las transformaciones que, bajo ese prisma, pueden establecerse en torno a las relaciones entre vida y trabajo, entre lo social y lo económico. Por un lado, porque permitirá analizar la economía desde un prisma distinto y, en segundo lugar, porque esos análisis permiten la extensión de ese prisma económico a otros dominios. El análisis neoliberal (Schulz, Becker) de los procesos económicos va a marcar una ruptura importante respecto a la grilla de análisis propia de la economía clásica y, por ende, de los conceptos económicos a partir de los cuales Marx elabora su crítica al capitalismo. Y uno de los elementos fundamentales en que van a modificar su perspectiva será en torno a la cuestión del trabajo. Para el marxismo, la abstracción del trabajo formaba parte intrínseca de la dinámica capitalista. Para ellos, el trabajo no es una mera “fuerza de trabajo” que se pondría en circulación en un mercado a modo de mercancía. Para los neoliberales, por el contrario, ese tipo de análisis no es más que un tipo de análisis, el que había efectuado la economía clásica. Por tanto, limitación de alcance teórico y no diagnóstico de la dinámica del capital. En el marco del análisis clásico se analizaban los mecanismos de producción, intercambio y consumo. Sin embargo, para los neoliberales, el análisis económico debe ser otra cosa. Debe ser “el estudio y análisis del modo de asignación de recursos escasos a fines que son antagónicos, o sea, fines alternativos que no pueden superponerse unos a otros”.<sup>1227</sup> En primer lugar, esa teoría va a considerar la economía no como el análisis de un proceso sino como el análisis de una actividad. Una actividad ejercida por todos los individuos bajo esquemas racionales. Por tanto, el trabajo podrá analizarse como una actividad más, como una conducta humana más. Por tanto, efectuar el análisis económico de tal manera que el trabajador no sea analizado como un objeto (sea bajo la lógica de la oferta y la demanda, sea bajo el análisis de la fuerza de trabajo) sino como un “sujeto económico activo”.<sup>1228</sup>

Desde esta perspectiva, lo que opera a través del trabajo es la transformación de un capital en un ingreso. ¿Cuál es el capital que, a través del trabajo, se convierte en un ingreso? “el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario.”<sup>1229</sup> Por tanto, capital poseído por cada trabajador cuya idiosincrasia le permitirá rentabilizarlo más o menos en el mercado. El trabajo es, a la vez, capital y renta. Así pues, el capital se vuelve diferencia, se vuelve idiosincrasia, y, por otro lado, no puede ser separado de una determinada coyuntura espacio-temporal de idoneidad encarnada en un sujeto. El trabajador se convierte en máquina, pero no alienante, sino productora de “flujos de ingresos”. Un conjunto relacional que adoptará la morfología de máquina/flujo en que el trabajador, señalará Foucault, es una máquina finita, obsoleta a la que acompañarán, pues, salarios fluctuantes que describirán una curva de alza normal. Nueva radicalización, pues, de la perspectiva del neoliberalismo alemán de individuo-empresa. Un individuo empresa que no constituye uno de los elementos del intercambio económico dado que su ejercicio produce su propia satisfacción.

---

<sup>1226</sup> NB, 253.

<sup>1227</sup> NB, 258.

<sup>1228</sup> NB, 261.

<sup>1229</sup> NB, 262.

Un empresario de sí cuyo capital estará compuesto de dos factores: los factores innatos y factores adquiridos<sup>1230</sup>. *Capital genético*, pues, por un lado, con toda la problemática que conlleva plantear aquí la cuestión de qué campo de mercado abre la posibilidad de “optimización” de ese capital genético. Se abre aquí pues, un inquietante acercamiento entre economía y genética que genera, de modos muy distintos a los del racismo, la relación entre economía y vida. Apertura de la posibilidad de pensar en la mejora general del “capital humano” y el filtro genético que eso conlleva. “Los efectos racistas de la genética- señala Foucault- son por cierto algo que debemos temer y que distan de haberse enjugado. Me parece que esa es la gran apuesta política de la actualidad”.<sup>1231</sup> *Capital adquirido*, por el otro, donde encontramos no solo la educación y las competencias profesionales. También los cuidados recibidos, las cualidades afectivas y psicológicas, la salud o la buena alimentación pueden leerse desde esa lógica de la inversión en un capital. El tiempo que los padres dediquen a sus hijos<sup>1232</sup> o la migración como modo de obtener mejores ingresos o un mejor status son, desde esta perspectiva, inversión en el capital humano.

La movilidad de una población y su capacidad de tomar decisiones de inversión para obtener una mejora en los ingresos, permite reintroducir esos fenómenos, no como puros y simples efectos de mecanismos económico que desbordan a los individuos y de alguna manera los ligan a una inmensa máquina de la que no son dueños; posibilita analizar todos esos comportamientos en términos de empresa individual, empresa de sí mismo con inversiones e ingresos<sup>1233</sup>.

Todos esos análisis del capital humano van a responder a una mutación en el análisis de la realidad mucho más determinante. Van a responder al modo en que, desde el neoliberalismo, se va a percibir la propia dinámica capitalista. Allí donde para los analistas modernos, Marx incluido, ésta definía una suerte de dinámica autónoma y propia, para los neoliberales, la pervivencia del capitalismo no es más que el efecto activo de la innovación permanente. Así pues, el clásico diagnóstico marxiano de la baja tendencial de la tasa de ganancia y su permanente corrección – tesis en que había recalado Rosa Luxemburgo- es cuestionado. La innovación es la renta del propio capital humano. Es en éste en el que hay que invertir. Respecto a los análisis clásicos que atribuían a la mera dinámica de competencia capitalista la capacidad *per se* de producir innovación constante, esta teoría dirá que de ningún modo puede decirse que la innovación se produce de manera inmanente. La innovación es efecto del capital humano y, en consecuencia, es necesario invertir en él. De hecho, las innovaciones históricas, los grandes momentos de despegue económico (por ejemplo en los siglos XVI y XVII en Occidente) pueden leerse, no como una “acumulación del capital físico”- aquí la acumulación originaria tantas veces citada- sino como una acumulación de capital humano.

Y sobre la base de ese análisis teórico y ese análisis histórico se pueden poner de relieve los principios de una política de crecimiento que ya no se ajustará simplemente al problema de la inversión material del capital físico, por una parte, y del número de trabajadores, [por otra] y se tratará en cambio de una política de crecimiento centrada en una de las cosas que justamente Occidente puede modificar

---

<sup>1230</sup> NB, 266.

<sup>1231</sup> NB, 269.

<sup>1232</sup> NB, 270.

<sup>1233</sup> NB, 271.



con mayor facilidad, a saber, el nivel y la forma de la inversión en el capital humano.<sup>1234</sup>

En tercer lugar, en el neoliberalismo americano encontramos una radicalización de esa extensión de la forma empresa bajo dos aspectos. Por un lado, la extensión, como hemos señalado a todo un conjunto de relaciones sociales no económicas (relaciones parentales, relaciones afectivas, etc.). Por otro, encontramos también la extensión de esa racionalidad a la crítica misma de las políticas gubernamentales. Bajo el prisma del sujeto concebido en una permanente acción de experiencias y relaciones que constituyen su capital humano, puede pensarse, a través de ese vínculo el carácter económico del espacio social. En el neoliberalismo americano esa extensión de la racionalidad de la forma empresa se lleva, como vemos, hasta el final. Tanto las relaciones personales como la crítica política y gubernamental podrán efectuarse desde esa grilla de cálculo económica y dirimirse respecto a ella ¿es interesante? ¿Es útil? Se trata, señala Foucault, de una suerte de “positivismo económico”. Un análisis análogo, añade, a una suerte de “crítica positivista del lenguaje cotidiano” que no dejará de filtrar “cualquier enunciado en términos de contradicción, de falta de consistencia, de sinsentido”.<sup>1235</sup> Un principio crítico que invertirá la relación entre gobierno y economía que reclamaba el liberalismo clásico. Si éste propugnaba un “dejar hacer” al mercado, ahora será el mercado el que “no deje hacer” al gobierno en nombre de un mercado que ahora se erigirá como juez y regulador de las políticas gubernamentales.

Y aquí tenemos un rasgo esencial de la caracterización de Becker: ¿Qué hace del hombre un espacio de anclaje económico? El mero hecho de aceptar la realidad, el hecho de que su conducta “responda a esta cláusula: que su reacción no sea aleatoria con respecto a lo real”. Por tanto, añade Foucault, “cualquier conducta que responda de manera sistemática a modificaciones en las variables del medio debe poder ser objeto de un análisis económico”<sup>1236</sup>. A partir de esos análisis lo que aparece no es una sociedad disciplinaria ni que funcione bajo la exclusión en base a la normalización de los sujetos:

En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos sino de tipo ambiental.<sup>1237</sup>

Ese fragmento, perteneciente a sus notas del curso, resulta revelador respecto a la distancia que las sociedades securitarias toman respecto a los mecanismos disciplinarios. Lejos de leer cualquier aviso de elogio al neoliberalismo en esa suerte de “tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias”, Foucault está apuntando más bien a cómo la modificación de las técnicas de gubernamentalidad se desplaza. Ya no serán los mecanismos disciplinarios los que, a través de sus grillas, clasificaciones, prescripciones conductuales, vigilancias y castigos prometan seguridad a costa de entrar en conflicto con la producción liberal de libertad. Los

---

<sup>1234</sup> NB, 273.

<sup>1235</sup> NB, 285.

<sup>1236</sup> NB, 308.

<sup>1237</sup> NB, 303.

mecanismos emergentes en el marco del neoliberalismo modifican su escala de intervención en torno a la regulación de los fenómenos tolerables o intolerables de lo real estableciendo mecanismos de gobierno que, operando de modo ambiental, conducen las conductas de los sujetos operando sobre los condicionantes que les harán conducirse de un modo determinado. Así pues, los análisis de Foucault en torno al neoliberalismo, esbozan todo un conjunto de lineaciones posibles en el presente de los mismos cuya validez sería necesario explorar en base a las transformaciones de la gubernamentalidad acontecidas en los últimos treinta años.

Ese estudio de las relaciones entre gubernamentalidad y Estado desplegadas por Foucault le permiten dar cuenta de cómo aproximándonos a la cuestión del Estado desde la perspectiva de las razones y prácticas de gobierno vemos cómo las distintas formas estatales que ha adoptado la política moderna. Para Foucault, los estados totalitarios no se caracterizan, pues, por una extensión del Estado sino por una disminución del mismo, en tanto que todo su funcionamiento va a subordinarse al funcionamiento del partido, organización que constituye una innovación histórica de finales del siglo XIX. El nazismo supondría una disminución del poder estatal tal como había funcionado hasta el XIX al menos en tres aspectos: hacer del pueblo el principio de derecho convirtiendo al estado en su mero instrumento, eliminar el funcionamiento administrativo en favor de un principio de obediencia y fidelidad al Führer y fundar la acción legislativa en la autoridad del partido. Vemos exactamente lo mismo en el estalinismo y en la Unión Soviética. El partido político “encargado de definir la economía y las estructuras de soberanía características de ese país, debe al mismo tiempo conducir a los individuos, conducirlos en su vida cotidiana por medio de todo un juego de obediencia generalizada que adopta justamente la forma del terror”<sup>1238</sup> :

Hay terror cuando los mismos que mandan tiemblan, pues saben que, de todas maneras, el sistema general de obediencia los envuelve tanto como a aquellos sobre quienes ejercen su poder.<sup>1239</sup>

Por otro, lado, también las formas liberales y neoliberales se constituyen como un modo de limitación de la razón de Estado pero por fórmulas totalmente distintas. La tentativa de una disminución del estado a partir de una gubernamentalidad liberal se efectúa a partir de una búsqueda del gobierno de la sociedad que minimice la intervención administrativa que caracterizaba el Estado policial a través de un gobierno de la sociedad limitado por el derecho y la economía. El liberalismo, a diferencia de la razón de Estado que define el modo de gobierno de los siglos XVII y XVIII, se caracteriza por esa racionalidad oscilante que se mide respecto a algo exterior a ella que es el mercado. Ahora bien, a diferencia del análisis liberal clásico, el neoliberalismo, como veíamos, propugna que no se trata tanto de limitar el Estado a partir de la naturaleza de la economía de mercado como de “proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado”<sup>1240</sup> elaborando para ello todo un conjunto de transformaciones en el esquema de gobierno liberal. Una forma de gubernamentalidad cuya genealogía es larga y cuyas formas son híbridas, pero cuyo punto de anclaje es una tecnología de poder que aspira a gobernar lo que acontece. Por tanto, el diagnóstico de *lo actual* se presenta en el marco de unas *sociedades de seguridad* que estarían en

---

<sup>1238</sup> STP, 237.

<sup>1239</sup> STP, 237.

<sup>1240</sup> STP, 157.

proceso de formación y se caracterizarían, justamente, por su tolerancia por todo aquello que no se considere “accidental” o “peligroso”. Por tanto, se trata de problematizar, justamente, cuáles son los límites, cuál es el precio de ese sistema de seguridad, del control y la gestión de los riesgos como una actividad política. Es preciso, de nuevo, mostrar que ese vínculo no es necesario:

C'est mettre au jour le point par où les gens décollent tout de même par rapport à ce système de sécurité et ne veulent pas en payer le prix. Et il faut en effet qu'ils ne le paient pas. Qu'on ne les abuse pas en disant que c'est le prix nécessaire.<sup>1241</sup>

Nuestra actualidad no se caracteriza, como señalábamos, por un estado policial que se extralimita, sino por una gubernamentalidad de la seguridad que se intensifica. Y de nuevo, frente a la inevitabilidad, la obviedad, el carácter de necesidad con que se presenta ese régimen de seguridad, será necesario desarmar su carta de naturaleza para poder afirmar. Por tanto, señala Foucault, los análisis que no dejan de repetir que vivimos en el seno de un estado fascista no están elaborando un verdadero diagnóstico del presente<sup>1242</sup>. Así pues, todos esos análisis servirán para mostrar que, si hay una forma estatal que se extiende y que hay que analizar, ésta es la del Estado neoliberal y no la del Estado policial. De ahí que, contra el lugar común de que lo que se necesita es una teoría del Estado, Foucault señalase que quizás lo que se necesita es más bien una razón gubernamental, “una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental”<sup>1243</sup>. En ese sentido, anota Foucault “el socialismo no es la alternativa al liberalismo. No están en el mismo nivel, aun cuando haya niveles en que tropieza uno con otro, en que, juntos, la cosa no funcione. De allí su posibilidad de simbiosis desafortunada”<sup>1244</sup>. Esa gubernamentalidad socialista, señala Foucault no se puede deducir de sus textos, “hay que inventarla”<sup>1245</sup>.

## METODOLOGÍA V

Una vez más, las modificaciones teóricas efectuadas por Foucault imprimen efectos en sus reflexiones metodológicas. La reflexión sobre la estrategia y su intento de pensar a partir de ella, como veíamos, tanto esa noción de voluntad como la cuestión de la lucha, abre a su alrededor todo un conjunto de reflexiones que pueden acompañarse, sobre todo, a partir de

---

<sup>1241</sup> DE2.213, 387.

<sup>1242</sup> Algunas lecturas de ese curso se apoyan en los comentarios sobre el retroceso de la institucionalización disciplinaria y biopolítica para afirmar que los mismos prueban la simpatía de Foucault por el mismo. Véase por ejemplo: Daniel Zamora y Michael C. Behrent, *Foucault and Neoliberalism*. (Cambridge: Polity, 2016) o José Luis Moreno Pestaña, *Foucault y la política*. (Madrid: Tierra de nadie, 2011) o Geoffroy De Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault* (París: Fayard, 2012). A nuestro juicio estos análisis rebasan los límites del diagnóstico efectuado por Foucault al interpretarlo en clave de tesis de autor. Ciñéndonos a la estrategia metodológica que Foucault despliega en sus cursos se trata de poner en juego una problemática a través de todo un conjunto de análisis históricos donde el objetivo es mostrar cómo nuestras sociedades se desplazan hacia un modelo extrajurídico. El neoliberalismo no es la superación de unas sociedades disciplinarias que Foucault contemplaría con complacencia, él mismo afirmaba que las disciplinas retroceden, de ahí dar cuenta de cómo incluso es posible concebir la criminalidad en términos de una perspectiva del *homo economicus*. El neoliberalismo es aquello que es necesario analizar para comprender los modos de gubernamentalidad del presente.

<sup>1243</sup> NB, 117.

<sup>1244</sup> NB, 120.

<sup>1245</sup> NB, 118.

las reflexiones metodológicas desplegadas en la mencionada conferencia “Qué es la crítica”, en 1978, y un artículo en respuesta a J. Léonard de 1980, “La poussière et le nuage”<sup>1246</sup>. En ambos, Foucault matiza cierta toma de posición de sus análisis filosóficos que problematizan y los distinguen de otros modos históricos de aproximarse a la historia. En ambos, como veremos, la noción de estrategia cobra un papel distintivo.

En la conferencia de 1978, Foucault establecía por primera vez una dimensión estratégica de los análisis como una tercera dimensión junto a la genealogía y la arqueología, caracterizándolos como aquellos análisis que permiten dar cuenta de una “movilidad constante, esencial fragilidad o más bien intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma”.<sup>1247</sup> Foucault describía la labor crítica de su pensamiento bajo la rúbrica de efectuar un trabajo de eventualización caracterizando ese procedimiento a partir de dos gestos en su proceder metodológico. Por un lado, impugnar cualquier aproximación que efectúe una escansión entre “lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo”<sup>1248</sup>, es decir, abandonar los análisis característicos de una crítica ideológica, un análisis del reflejo o una búsqueda del origen. Frente a ellos, se trataría de tomar todo un conjunto de elementos a partir de los cuales puedan establecerse relaciones entre el *saber*-entendido como el conjunto de procedimientos y “efectos de conocimiento” que “son aceptables en un momento dado y en un dominio definido”- y el *poder* – entendido como el conjunto de “mecanismos particulares, definibles y definidos que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Se tratará entonces de ver:

[...] cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.<sup>1249</sup>

Saber y poder, matizará Foucault, no deben ser considerados como trascendentales, ni “principios generales de realidad”. Por tanto, es necesario no considerarlos como algo que subsistiría por sí mismo más allá de un determinado elemento o mecanismo situado. No hay saber fuera de la puesta en funcionamiento de determinadas metodologías o regímenes de verdad, como no hay poder fuera de determinadas prácticas o tecnologías. Se trata de utilizarlos como dos términos que operan “en relación a los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor” entendida como el doble movimiento de “neutralización de los efectos de legitimidad”<sup>1250</sup> - tal como se efectúa desde la perspectiva del conocimiento y la dominación- y la clarificación de los mecanismos de aceptación que los sostienen de modo articulado. Así, la tarea histórico-filosófica se caracterizará por “fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras

---

<sup>1246</sup> Se trata del artículo de J. Léonard, «L'historien et le philosophe, À propos de *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*». DE2.277.

<sup>1247</sup> QC, 16.

<sup>1248</sup> QC, 14.

<sup>1249</sup> QC, 14.

<sup>1250</sup> QC, 14.

de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él<sup>1251</sup>. En conjunto esa tarea de *eventualización* consistiría en efectuar unos análisis de modo que el fenómeno estudiado pueda ser asociado “a un domino de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible”<sup>1252</sup>. Por tanto, en un nivel teórico, diríamos que se trata de mostrar al mismo tiempo sus condiciones de emergencia y de finitud:

[...] cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se puede de una manera u otra, sino pensar su desaparición, sí por lo menos señalar aquello por lo que, y a partir de lo que, su desaparición es posible.<sup>1253</sup>

Ese marco general de análisis abre distintas problemáticas y plantea diversas preguntas en torno a las relaciones que cabe establecer a partir de esos análisis históricos singulares e inmanentes. En primer lugar, en relación a la diferencia entre el *análisis de un problema* y el *estudio de un período* y cómo la arqueología responde a esa problemática. En segundo lugar, a la atribución de *causalidad* en los análisis históricos y la cuestión de su *real*, problema al que atendería la *genealogía*. Por último, a la distinción entre *tesis* y *objeto de análisis* y el modo en que un análisis *estratégico* puede abordar las relaciones históricas.

En primer lugar, la diferencia entre el *análisis de un problema* y el *estudio de un período*. Estudiar un *período* comporta metodológicamente dos reglas: por un lado, un “tratamiento exhaustivo de todo el material” y, por otro, una “equitativa distribución cronológica del examen”. Estudiar un *problema*, por el contrario, comportará reglas metodológicas distintas. Se deberá, en primer lugar, “elegir el material en función de los datos del problema”; en segundo lugar, focalizar el análisis “sobre los elementos susceptibles de resolverlo”; en tercer lugar, establecer “las relaciones que permiten esta solución”. Serán estos principios metodológicos los que guíen, pues, el “desglose según los puntos determinantes” y la “extensión según unas relaciones pertinentes”.<sup>1254</sup> Por tanto, diferencia decisiva en los análisis históricos cuyo punto de partida es un problema en base al cual se define una temporalización. La genealogía sería el procedimiento “que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto”.<sup>1255</sup> Un procedimiento que “recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder.”<sup>1256</sup>

La *arqueología* se definiría así como la descripción que permite recorrer, en el nivel de las positivities, ese sistema de aceptabilidad. Se trata, justamente, de “extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia”<sup>1257</sup>. Por otro lado, esos elementos no deben ser considerados a partir de “ningún recurso fundador” ni “forma pura”, por tanto, frente a cualquier filosofía de la historia o

---

<sup>1251</sup> QC, 12.

<sup>1252</sup> QC, 17.

<sup>1253</sup> QC, 17.

<sup>1254</sup> DE2.277, 832 (trad.).

<sup>1255</sup> QC, 16.

<sup>1256</sup> QC, 15.

<sup>1257</sup> QC, 15.

análisis histórico, el método de análisis debe mantenerse “en el campo de inmanencia de las singularidades puras”<sup>1258</sup>.

En segundo lugar, pues, encontramos el problema del establecimiento de las relaciones explicativas o *causales* en el seno de esos análisis históricos. Foucault señala que estos se establecen a menudo a partir de tres condiciones: que haya una suerte de instancia única y profunda a la que se concederá ese valor causal (“economía para unos, demografía para otros”); que haya una suerte de “piramidalización” que apunte hacia ese “origen unitario” o “foco causal”; o bien que se establezca una suerte de inevitabilidad o necesidad entre esas singularidades. Frente a esos *a priori*s de la lógica causal, el análisis de ese “campo de inmanencia” comportará una estrategia distinta, se tratará de desplegar:

[...] una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante. Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicación de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, de la diferenciación entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares, y tomar en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos.<sup>1259</sup>

Por tanto, ante la linealidad implícita en un movimiento causal, se trataría de dar cuenta del modo de funcionamiento más o menos conjunto de un conjunto de prácticas, fenómenos y procesos heterogéneos. Ahora bien, la impugnación de ese principio de causalidad no comporta concebir la historia como una suerte de espacio de virtualidad permanente de acontecimientos donde nada permite hacer inteligible por qué se producen determinados fenómenos en lugar de otros. Relación, pues entre lo *real* y lo *posible* que Foucault examina sucintamente en el marco del curso de *El nacimiento de la biopolítica*<sup>1260</sup> y donde afirmará cómo la tarea crítica, más que dar cuenta de cómo lo real es una de las posibilidades de un campo virtualmente abierto, consiste en hacer inteligible lo real mismo. Por tanto, es necesario problematizar el modo en que ese *real* es pensado desde el punto de vista del análisis histórico. Así, Foucault señalará dos problemas en relación al funcionamiento de ese concepto. En primer lugar, el modo en que éste se situaría como una suerte de objetivo que el análisis histórico aspiraría a restituir en su totalidad:

Il faut démystifier l'instance globale du réel comme totalité à restituer. Il n'y a pas « le » réel qu'on rejoindrait à condition de parler de tout ou de certaines choses plus « réelles » que les autres, et qu'on manquerait, au profit d'abstractions inconsistantes, si on se borne à faire apparaître d'autres éléments et d'autres relations [...].<sup>1261</sup>

En segundo lugar, cabe cuestionar también la identificación según la cual el ámbito de *realidad* objeto de la atención histórica es la *sociedad*. Como no ha dejado de mostrar Foucault poniendo en juego las premisas nietzscheanas, también la razón, la moral, la sexualidad, la

---

<sup>1258</sup> QC, 16.

<sup>1259</sup> QC, 16.

<sup>1260</sup> NB, 51-52.

<sup>1261</sup> DE2.277, 834.

locura, así como las técnicas disciplinarias o las estrategias biopolíticas, son ámbitos de realidad sobre los que puede efectuar su historia:

Il faudrait peut-être aussi interroger le principe, souvent implicitement admis, que la seule réalité à laquelle devrait prétendre l'histoire, c'est la société elle-même. Un type de rationalité, une manière de penser, un programme, une technique, un ensemble d'efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l'atteindre, etc., tout cela c'est du réel, même si ça ne prétend pas être « la réalité » elle-même ni « la » société tout entière. Et la genèse de cette réalité, dès lorsqu'on y fait intervenir les éléments pertinents, est parfaitement légitime.<sup>1262</sup>

Frente a un análisis de tipo causal, frente al establecimiento de una génesis o la reconducción de una multiplicidad a una fuente única y originaria, frente al objetivo de un análisis de la “realidad social”, se trataría de efectuar el movimiento inverso, tratando más bien de interrogar las condiciones de emergencia de una singularidad a partir de la conjugación de múltiples factores, tal es el procedimiento que acomete la *genealogía*.

Por tanto, se trata de dar a la emergencia de esas singularidades una inteligibilidad a partir de las múltiples redes de relaciones que las soportan y que involucran “sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, elecciones” desplegando una “lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre”.<sup>1263</sup> En segundo lugar, esas dimensiones no constituyen “un único plano” en tanto que las relaciones “están en constante desprendimiento unas en relación a otras” de modo que ninguna juega en relación a las otras una suerte de “posición primaria” sino más bien puede ser resituada “en un juego que la desborde” al tiempo que “ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve”.<sup>1264</sup> Tenemos pues aquí un análisis que, como vemos, sitúa no solamente frente a la univocidad de la causalidad y el origen un análisis de lo múltiple, sino también frente al principio de predictibilidad y de un análisis ontológico, una aproximación que introduce de modo sistemático un principio de incertidumbre y una multiplicidad de planos cuyas interacciones provocan al mismo tiempo efectos que pueden ser locales o de conjunto. Mantenerse en el campo de esa pluralidad heterogénea comporta que ese “real” se contemple como ontológicamente abierto: el hecho de que una determinada técnica o una determinada racionalidad se articulen no agota la realidad en que se inscriben, no comporta que la determinen ni la sobredeterminen, se trata de mantenerse permanentemente en la escala que permite interrogar por los efectos que su acción despliega en ese *real*.

En tercer lugar, la distinción entre *tesis* y *objeto* de análisis -en relación a esos análisis históricos que Foucault despliega en respuesta a los comentarios de Léonard- permiten matizar cómo el diagnóstico de los *dispositivos* de poder (podríamos señalar también, de las *epistemes*) no son tesis históricas, sino objeto de análisis histórico. Es decir, esos efectos de conjunto que permiten describir los análisis arqueológicos o genealógicos no deben confundirse, como indicábamos, con la afirmación de una suerte de real que cerraría sobre sí los acontecimientos descritos. Se trata, por el contrario, de interrogar “la recherche théorique et pratique de tels mécanismes, c'est la volonté sans cesse manifestée alors,

---

<sup>1262</sup> DE2.277, 834.

<sup>1263</sup> QC, 16.

<sup>1264</sup> QC, 16.

d'organiser de pareils dispositifs qui constituent l'objet de l'analyse"<sup>1265</sup>. Tratar de dar cuenta cómo se ha racionalizado un cierto ejercicio de poder bajo el ejercicio de todo un conjunto de técnicas concretas (como la de la vigilancia, por ejemplo).

A la arqueología y a la genealogía Foucault le añadirá, pues, esa tercera dimensión que calificará de *estratégica* y que permite integrar las características anteriores en tanto que permite dar cuenta de “la movilidad constante, esencial fragilidad o, más bien, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma”<sup>1266</sup> La *estrategia* no tiene, pues, un único origen sino más bien nace de “varias ideas formuladas o propuestas a partir de puntos de vista o de objetivos diferentes”, y encuentra “su motivo en varios resultados buscados conjuntamente, con diversos obstáculos a salvar y diferentes medios a combinar”, “integra distintos intereses”<sup>1267</sup>. Que los análisis estratégicos den cuenta de esa multiplicidad inherentemente plural y conflictiva no comporta afirmar, sin embargo, que funcionan sin sujeto ni como un automatismo. Bien al contrario:

[...] les machines prévues, pensées, imaginées, rêvées peut-être, par des gens qui ont, eux, une identité bien précise et qui sont effectivement nommés.<sup>1268</sup>

Los análisis históricos están destinados, pues, dirá Foucault, a dar cuenta, del modo más concreto, singular y situado posible de los efectos que ha producido cierta tecnología al llevarse a la práctica, de los sujetos concretos que han efectuado determinadas propuestas y el lugar desde el cual las han efectuado.

Esas tres dimensiones – *arqueología*, *genealogía* y *estrategia* - caracterizan, de ese modo, “tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis”. Y es esa simultaneidad la que permitirá “aprehender lo que hay de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra”.<sup>1269</sup>

## MODIFICACIONES II [1980-1982]

El año sabático de Foucault en el *Collège de France* inaugura, como hemos visto, toda una serie de desplazamientos respecto a la grilla de análisis constituida en torno a 1972. Si en aquel momento señalábamos la importancia del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari en el alejamiento del marco exclusión-límite que había utilizado en los años sesenta, ahora es necesario consignar el movimiento inverso. Como veremos, la distancia entre Foucault y Deleuze se inscribe en paralelo al retorno de todo un conjunto de conceptos teóricos elaborados por Bataille. Como habíamos visto, en los años 60, Bataille configuraba- junto a Nietzsche, Lévi-Strauss y Blanchot- el marco teórico que permitía desafiar, a través de una lectura trágica, el orden de saber occidental como un orden constituido positivamente a partir de la exclusión de determinadas experiencias históricas (como el carnaval, la fiesta, la locura o la muerte). En

---

<sup>1265</sup> DE2.277, 837.

<sup>1266</sup> QC, 16.

<sup>1267</sup> DE2.277 836 (trad.).

<sup>1268</sup> DE2.277, 836.

<sup>1269</sup> QC, 16.



1971, justo antes de la modificación teórica efectuada en 1972, se planteaba aún en ese espacio:

J'opposerai en revanche l'expérience à l'utopie. La société future s'esquisse peut-être à travers des expériences comme la drogue, le sexe, la vie communautaire, une autre conscience, un autre type d'individualité... Si le socialisme scientifique s'est dégagé des utopies au XIXe siècle, la socialisation réelle se dégagera peut-être au XXe siècle des expériences.<sup>1270</sup>

Por tanto, no puede decirse que la cuestión de la subjetividad sea ajena a Foucault hasta los años 80, ni que aparezca como un desplazamiento que se yuxtapone al saber y al poder. Al fin y al cabo, así como los análisis sobre el *saber* tenían como objetivo pensar de otro modo el sujeto de conocimiento, los análisis sobre el *poder* tenían como objetivo pensar de otro modo el sujeto jurídico. El campo de análisis que se abre en los años 80 es, como veremos, el de pensar de otro modo el marco de configuración del sujeto moderno caracterizado como un sujeto sensible, un sujeto de deseo. Y esa aproximación va a ser justamente, la que le aleje teóricamente de Deleuze y le acerque de nuevo a Bataille. Si el *Anti Edipo*, como señalábamos, había marcado en aquel momento un distanciamiento de Bataille en base a los conceptos de ley y transgresión, paradójicamente la defensa del concepto de deseo que efectúan en él Deleuze y Guattari, marcará ahora el alejamiento teórico de Foucault respecto a ellos.

En todo caso, el distanciamiento entre Foucault y Deleuze, parece que fue patente y explícito a partir de ese 1977. En efecto, la distancia entre Deleuze y Foucault se irá haciendo progresivamente plausible a partir de la publicación del primer volumen de *Historia de la sexualidad*. La apuesta de Foucault por el placer y su crítica al concepto de deseo marca un principio de elisión teórica entre ambos. Desde esa perspectiva, el texto de Deleuze de “Deseo y placer”<sup>1271</sup> pondría palabras a una distancia que no hará sino que profundizarse en los años siguientes. En el mismo, el propio Deleuze exponía las reticencias de Foucault respecto a esa noción de deseo, y su preferencia por utilizar la noción de placer en tanto que éste se constituía a partir de una práctica. El texto que Foucault escribe como prólogo a la edición americana del *Anti Edipo* ese mismo año sería el último gesto de complicidad hacia Deleuze y Guattari. En una carta a Miller, uno de los biógrafos de Foucault, Deleuze diría que fue la distancia lo que generó la incompreensión teórica y no al revés.<sup>1272</sup> Así pues, más allá de las desavenencias políticas en torno al asunto Croissant, el giro de los análisis de Foucault en los años 80 hace de la cuestión del deseo el núcleo teórico más significativo de ese alejamiento

El estudio de las relaciones entre subjetividad y verdad, que Foucault emprende durante varios años, efectúa una suerte de *genealogía de ese sujeto de deseo* dando cuenta de hasta qué punto está imbricado en la constitución de nuestras formas de subjetividad. Unos análisis que pueden ser considerados, a nuestro juicio, una suerte de crítica tangencial a esa categoría, hasta el punto de que pueden leerse como una suerte de matiz a las tesis del *Anti Edipo*. Foucault tratará de mostrar que del mismo modo que la *ley* no puede concebirse como una forma universal ahistórica, tampoco el *deseo* puede ser concebido como un concepto

---

<sup>1270</sup> DE1.98, 1102.

<sup>1271</sup> Gilles Deleuze “Deseo y placer”, en *Dos regímenes de locos*, 121-130.

<sup>1272</sup> Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*, trad. de Oscar Luís Molina. (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995).

fundador del sujeto. Ley y deseo constituyen, en relación a la historia de la subjetividad y la sexualidad, tan solo a una de sus formulaciones históricas, por tanto, ni uno ni otro pueden tomarse como marcos de referencia ahistóricos para definirla:

On voit combien on est loin d'une histoire de la sexualité qui serait organisée autour de la bonne vieille hypothèse répressive et des questions habituelles (comment et pourquoi le désir est-il réprimé ?) Il s'agit des actes et des plaisirs, et non pas du désir. Il s'agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l'interdit et la loi. Il s'agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l'écart, mais comment s'est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet.<sup>1273</sup>

Y, como indicábamos, de modo sorprendentemente simultáneo, a medida que la distancia con Deleuze se acrecienta, toda una batería de expresiones vinculadas indudablemente a Bataille reaparecen: gasto, utilidad, límite, experiencia... Bataille será, a lo largo de todo el viaje retrospectivo que Foucault realiza desde el cristianismo hasta Grecia, un compañero de viaje. Al hilo del recorrido histórico que va efectuando, aparecen de modo permanente trazos de ciertos abordajes bataillenos. Así por ejemplo, la atención que Foucault dedica, en el seno del cristianismo, a los gnósticos y todo un conjunto de prácticas ascéticas; o ciertos pasajes de *Historia de la sexualidad* (por ejemplo, en el apartado que en el segundo volumen dedica al “Acto, el gasto, la muerte”<sup>1274</sup>, dentro del análisis general de la *Dietética* griega). De modo mucho más general, podría decirse incluso que la lectura de Foucault del *uso de los placeres* en Grecia permitiría trazar una suerte de genealogía entre los principios con los que éstos se relacionan con el placer -a partir de toda una reflexión sobre el exceso, el gasto, el límite, el dominio, y la soberanía de sí- en base a la grilla de análisis de Bataille.

Al abrir la cuestión de las prácticas de subjetivación y del *ethos* como espacio de conformación de sí mismo, Foucault recuperará también la noción de *experiencia*<sup>1275</sup> que, durante los años sesenta, había constituido el marco desde el cual pensar la subjetividad como un espacio de transformación. Noción clave en sus inicios que, sin embargo, se había difuminado notablemente a lo largo de los años setenta. La reaparición del concepto de experiencia se sitúa en 1978, en el marco de una bella conversación con Trombadori sobre la escritura. Al hilo de la conversación, Foucault establece una clara contraposición entre el sujeto capaz de hacer experiencia de los límites del saber y el sujeto fenomenológico que constituye esos límites a través de su experiencia. Así como la fenomenología se deriva de un yo trascendental que sirve de fundamento y que permite “organizar la mirada reflexiva sobre cualquier aspecto de la experiencia diaria, vivida en su forma transitoria, para entender su significado”, la experiencia en autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot comporta –dirá

---

<sup>1273</sup> SV, 301 (Resumen del curso).

<sup>1274</sup> HSII, 139-156.

<sup>1275</sup> Debemos la atención a la importancia de la noción experiencia en Foucault a los cursos impartidos por Miguel Morey en la Universidad de Barcelona. Un concepto que ha vehiculado múltiples aproximaciones en los últimos diez años: Morey, “Michel Foucault: Una política de la experiencia”, en *Escritos sobre Foucault*, (Madrid: Sexto Piso, 2014), 145-151; Joaquín Fortanet, *Foucault y Rorty: presente, resistencia y desertión*. (Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2010), 33-66; Quintanas, Anna. *Michel Foucault. Filosofía de la transgresión*. (Barcelona: Portic, 2002), 151-160; Djaballah, Marc. *Kant, Foucault, and forms of experience*. New York: Routledge, 2008; *Foucault and fiction: The experience book*. London: Continuum, 2009; Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. (París: Publications de la Sorbonne, 2012) o Ewald, F. y Harcourt, B. “Situation du cours” en TIP, 253-256.

Foucault- la posibilidad de “arrancar al sujeto de sí mismo, de modo que ya no sea él mismo o se vea transportado a su aniquilación o su disolución. Es una empresa de desubjetivación”<sup>1276</sup>. De lo que se trata es de “alcanzar a través de la experiencia ese punto de la vida que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo. Trataban de reunir la máxima cantidad de intensidad e imposibilidad al mismo tiempo”<sup>1277</sup>.

Como veíamos, en los años sesenta, la categoría de experiencia funcionaba, en el seno de lo que caracterizábamos como una *ontología trágica*, como un concepto que se desplegaba, entre Nietzsche y Bataille, a la vez como efecto de una partición histórica que escandía la diferencia entre lo Mismo y lo Otro y como espacio de un límite. En la citada entrevista sobre la escritura Foucault efectúa una caracterización de la experiencia desplazándola hacia una interrogación por lo “real”:

Y una experiencia no es ni verdadera ni falsa: es siempre una ficción, algo construido, que existe sólo después que se ha vivido, no antes; no es algo “real”, sino algo que ha sido realidad.<sup>1278</sup>

En los años ochenta el concepto de experiencia abandonará su inscripción trágica para pensarse en un plano ontológico distinto. La experiencia será caracterizada, como veremos, como la “correlación” entre regímenes de verdad, matrices de comportamiento y prácticas de sí.

Esa suerte de recuperación de Bataille se efectúa a partir de varias modificaciones acontecidas en esos años. El principal argumento que había esgrimido Foucault en 1972 para abandonar la categoría de transgresión era, recordemos, su vinculación subsidiaria con la noción de ley. Sin embargo, en el seno del desplazamiento de la grilla de análisis del poder a la gubernamentalidad, el modo en que Foucault se relacionaba con el concepto de ley se ha modificado. Durante los años setenta la ley había sido analizada como principio característico del poder soberano. En sus análisis históricos Foucault había mostrado cómo la juridificación de Occidente desde el siglo XIII había ido de la mano del proceso de centralización y estatalización que había conformado las monarquías medievales. Un proceso que acompañaba la desaparición de un derecho germánico basado en lógicas relacionales en pos de un derecho romano que investía la figura de un “tercero” como mediador. Desde la grilla de análisis de la guerra y desde una perspectiva filosófica, Foucault trazaba, como veíamos, una suerte de combate entre una doble serialidad caracterizada por una lógica *filosófico-jurídica* concebida como parte esencial de un modo universalista de pensamiento contraponiéndola a una lógica *histórico-política* que se configuraba desde lo particular y lo perspectivo. Sin embargo, el análisis estratégico desplegado a finales de los sesenta y la introducción de la hipótesis de la gubernamentalidad marcaban dos desplazamientos importantes. En primer lugar, la ley era analizada como una más de las tecnologías que Occidente había puesto a funcionar en función de las estrategias que vehiculaban las diferentes formas de gubernamentalidad. En segundo lugar, el Estado era leído no ya como el triunfo y el cierre

---

<sup>1276</sup> Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*. Traducción de Graciela Staps. (Buenos Aires: La marca, 2003).

<sup>1277</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 12.

<sup>1278</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 16.

del Uno y de lo universal respecto a la multiplicidad viva de las relaciones sociales, sino como un espacio que adoptaba formas y rasgos distintivos en función de las mismas.

La recuperación de esa batería de conceptos batailleanos se efectuará, pues, en el marco de esos análisis estratégicos retomando la noción de “límite” en relación a las formas de experiencia configuradas históricamente como esa matriz de correlación entre saber, gubernamentalidad y subjetividad e interrogando los modos y formas en que éstas pueden ser rebasadas. La *crítica* será analizada, desde ahí, como el ejercicio de interrogación y cuestionamiento de los límites de esas formas de experiencia que permiten transformarlas. Y, en lugar de tomar la categoría de “transgresión”, Foucault utilizará para nombrar ese gesto la categoría de “franqueamiento”<sup>1279</sup> enfatizando su carácter experimental. La crítica será pues concebida como una práctica cuyo ejercicio permite efectuar una suerte de “paso al límite” donde el límite se concibe como una “frontera” a habitar para “alterarla” encarnando la “actitud” que permite efectuar ese paso “más allá”. Así pues, la noción de *límite* ya no será concebida en el seno de una partición trágica que configura el orden de lo Mismo a partir de la exclusión de lo Otro, sino como esa frontera liminar de “aquello que somos” configurado históricamente cuya crítica nos permite “franquear”.

### **Del saber a la verdad, del poder a la gubernamentalidad**

Las investigaciones de Foucault a lo largo de los años ochenta abandonan el arco de transformación que había manejado a lo largo de toda su trayectoria – *in extenso* desde los albores del Renacimiento hasta lo contemporáneo- para iniciar, como indicábamos, una serie de movimientos retrospectivos que le llevarán del cristianismo hacia la antigüedad grecorromana, abriendo un nuevo campo histórico de estudio que se mostrará complejo y fértil. En el curso de 1980, *El gobierno de los vivos*, estudiará la configuración de la práctica de la confesión en el seno del cristianismo entre el siglo I y el siglo IV. En el curso siguiente, *Subjetividad y verdad*, retrocederá aún más en ese marco cronológico situándose en los dos primeros siglos de nuestra era, explorando los vínculos entre la filosofía romana y la configuración de la moral cristiana. Y en el curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*, explorará las prácticas de la dirección de conciencia en el marco Foucault denominará como “tecnologías del yo”. Un curso impartido en Louvain y varias conferencias dictadas en Berkeley y Darmouth acompañarán el despliegue público de esas investigaciones.

Por otro lado, el curso de 1980 marcará la segunda modificación explícita del marco teórico foucaultiano con el anuncio del desplazamiento las categorías de saber-poder con que había caracterizado los análisis de los años setenta hacia las categorías de gubernamentalidad-verdad. Esas categorías habían servido – argumentaba- para evitar un análisis organizado en torno a la noción de la *ideología dominante* anclada en una teoría representacionista. Frente a ese tipo de análisis, una aproximación en términos de saber-poder había permitido desplazar esa oposición entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo ilusorio inherente a ese marco conceptual, al plantear el problema del *saber* en términos de prácticas, campos y dominios de

---

<sup>1279</sup> Judith Revel apuesta, sin embargo, por contraponer ambas categorías, sin embargo la común relación que uno y otro concepto trazan en relación con el “límite” autoriza, a nuestro juicio, a leer esos conceptos más en clave de reformulación que de contraposición. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. (París: Vrin, 2016), 51.

objetos en que esas oposiciones se configuraban y el problema del *poder* a partir de las tecnologías concretas que vehiculan su ejercicio. Sin embargo, el desplazamiento hacia las nociones de *gubernamentalidad* y *verdad* tendría por objetivo –dirá– poder “dar un contenido positivo y diferenciado a los términos de saber y poder”.<sup>1280</sup> Ese contenido positivo quedará fijado al definir la noción de *gubernamentalidad* como el conjunto de “mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres”<sup>1281</sup> y la de *verdad* como una actividad que se presenta, como veremos, bajo la rúbrica de la *alethurgia*. Vamos, pues, a acompañar las reflexiones que Foucault despliega en torno a esa doble serie de la *verdad* y la *gubernamentalidad* a lo largo de esos cursos.

Durante los años setenta, como veíamos, Foucault había tratado de desbordar el modo convencional de análisis de la *verdad* a partir de dos hipótesis consecutivas. En el marco del curso de *La voluntad de saber*, ponía en juego la hipótesis de que una suerte de verdad- prueba-acontecimiento habría sido excluida en el marco de la configuración del *nomos* griego y sustituida por la verdad que organizaba la serie hecho-demostración. Esa exclusión habría constituido la *voluntad de verdad* característica de Occidente. Tras el abandono del marco de análisis basada en los conceptos de exclusión-límite y el desplazamiento a la grilla de la guerra, esas dos series habían pasado a concebirse en un combate permanente que atravesaba la historia occidental donde, progresivamente, la primera serie se habría ido imponiendo a la segunda. Cambiando de nuevo el marco de aproximación, Foucault parece establecer ahora una doble serialidad basada en la relación útil-exceso de Bataille que se desplegaría en una dimensión praexeológica. Foucault forjará un nuevo concepto, el de *alethurgia*, para dar cuenta de una verdad que actúa más allá de una “economía” del poder en términos del conocimiento útil para gobernar a los hombres. El poder, señalará, se acompaña a menudo de una suerte de manifestación de la verdad excesiva, inútil, complementaria. Una verdad que no sería del orden de “un conocimiento formado, centralizado, utilizado” sino:

[...] conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una alethurgia. E incluso —puesto que, como sabrán, adoro las palabras griegas y el ejercicio del poder se llama en griego “hegemonía”, no en el sentido que damos hoy a este término: simplemente, la hegemonía es el hecho de encontrarse a la cabeza de los otros, conducirlos y conducir en cierta forma su conducta— diré: es probable que no haya ninguna hegemonía que pueda ejercerse sin algo parecido a una alethurgia.<sup>1282</sup>

Se trata, pues, de desplazar la grilla de análisis hacia la pragmática de la verdad, la pregunta por las formas en que la verdad se manifiesta. La *alethurgia* no operaría en el ámbito del conocimiento (respecto a lo que no se conoce) ni en el ámbito de la revelación (respecto a lo que estaba oculto), no se trata de un conocimiento utilitario, se trata de una verdad cuyo efecto se produce en la manifestación misma. Así pues, para que el poder opere no bastan los términos utilitarios:

---

<sup>1280</sup> GV, 31.

<sup>1281</sup> GV, 31.

<sup>1282</sup> GV, 24.

¿Por qué, bajo qué forma existe en una sociedad como la nuestra un vínculo tan profundo entre el ejercicio del poder y la obligación en que se encuentran los individuos de erigirse, en los procedimientos de manifestación de la verdad, en los procedimientos de alethurgia que necesita el poder, en actores esenciales? ¿Qué relación hay entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y el sujeto por el cual, para el cual y respecto del cual se manifiesta la verdad? ¿Qué es ese doble sentido de la palabra “sujeto”, sujeto en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad?<sup>1283</sup>

Y, en el momento en que efectuamos ese desplazamiento podemos decir, de hecho, que cierta “aura” residual de ese modo de manifestación de la verdad resiste en el modo en que consideramos la ciencia:

Esto para decir, de una manera bárbara y complicada, que lo que llamamos conocimiento, es decir, la producción de la verdad en la conciencia de los individuos mediante procedimientos lógico-experimentales, no es después de todo sino una de las formas posibles de la alethurgia. La ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero.<sup>1284</sup>

Foucault parece retomar, como vemos, el esquema de Bataille de lo útil-inútil, el cálculo-gasto para mostrar que la manifestación de la verdad juega, más allá del cálculo y la racionalidad política de los saberes útiles, un papel de manifestación<sup>1285</sup>. Y el objetivo del curso de 1980 será mostrar cómo el “gobierno de los vivos” se efectúa, desde el cristianismo, a partir de la producción de una verdad que, sin embargo, no puede inscribirse en el orden de lo útil. El gobierno de los hombres no exige tan solo técnicas de poder y conocimientos, exige una manifestación de la verdad, de una verdad “inútil”. Todo el conjunto de instituciones, reglas, sistemas normativos, discursos destinados a ese juego, la cantidad de guerras frente a la poca verdad ganada verdaderamente sitúa ese juego más del lado del gasto que de la utilidad. “El juego de lo verdadero y lo falso –dirá– ha sido en la historia humana un formidable gasto y no ha sido más que puro gasto”<sup>1286</sup>.

Y como cada vez que Foucault modifica su modo de aproximarse al problema de la verdad, ese análisis de la *alethurgia* irá acompañado de una nueva reelaboración de la tragedia de Edipo. Si en la lectura de los años setenta se trataba de mostrar cómo la connivencia saber-poder quedaría conjurada definitivamente en Grecia, ahora se trata de dar cuenta de cómo más allá del conocimiento útil para gobernar, no hay gobierno de los hombres sin manifestación de la verdad. Y esa manifestación de la verdad tiene que ver con que el poder no puede funcionar tan sólo desde sus propios mecanismos y tecnologías, es necesario un componente de verdad en el poder, una dimensión que pasa por la manifestación de una verdad que atraviesa al sujeto. En el curso de *Subjetividad y verdad* Foucault ampliará aún más esas reflexiones añadiendo dos principios teórico-metodológicos al análisis de la verdad. Por un lado, dirá, es necesario no hacer jugar la verdad en el campo de lo real mismo, de su existencia. Que algo *sea* no rinde cuentas del juego de lo verdadero y lo falso que lo ha hecho posible, y esas condiciones de posibilidad de lo real es lo que hay que determinar. Lo hecho,

---

<sup>1283</sup> GV, 103.

<sup>1284</sup> GV, 25.

<sup>1285</sup> “[...] manifestación complementaria, excesiva – e iba a decir no económica- de la verdad” GV, 23.

<sup>1286</sup> GV, 27.

lo dado, lo real en tanto que existente no pueden ser situados como criterio de verificación. Así pues, juego heideggeriano-kantiano invertido, donde las condiciones de posibilidad de la verdad de lo real son lo que se interroga, no en el ámbito del conocimiento, sino de su existencia. Foucault jugará aquí con un Kant más allá de Heidegger, donde no se trata de señalar que todo el pensamiento occidental es un pensamiento óntico y que hay que resituar la pregunta ontológica por el Ser, se trata de situar la perplejidad en el modo en que el Ser se muestra y se manifiesta e interrogar cuál es el juego de verdad que lo hace posible:

[Il faut s'interroger] sur le fait qu'il y a, en plus des choses, des discours, [poser] ce problème: pourquoi y a-t-il, en plus du réel, du vrai? Si l'on peut dire que l'étonnement ontologique consiste à s'interroger sur ceci: « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien? », eh bien, je dirai qu'il doit y avoir un étonnement épistémique, une surprise épistémique que l'on doit toujours garder aussi vive que possible, et qui est celle-ci: pourquoi donc y a-t-il, en plus du réel, du vrai? <sup>1287</sup>

En segundo lugar, se trata de interrogar el efecto que produce la introducción de un juego de lo verdadero y lo falso. La práctica humana, señalará Foucault, se inserta en juegos de verdad portadora de efectos<sup>1288</sup>. En el seno de esas reflexiones en torno a la verdad como manifestación, en el curso de *Hermenéutica del sujeto* Foucault parece retomar la pregunta por el vínculo entre espiritualidad, verdad y subjetividad que tanto le había interesado a partir de los acontecimientos de Irán. Como veíamos, Foucault había desplegado como grilla de análisis de aquellos acontecimientos la hipótesis de que habría habido una suerte de matriz común histórica en esa relación espiritual que, en Occidente, se habría desarticulado en torno al siglo XVI. Tomando el punto de apoyo de la historia de la subjetividad, Foucault retomará ahora esa cuestión dando cuenta de cómo, en efecto, en Occidente se produjo en el siglo XVII una importante transformación en la relación entre subjetividad y verdad. Las meditaciones cartesianas serían, desde este punto de vista, el momento constitutivo de esa ruptura. Si en el mundo antiguo, el sujeto solo podía tener acceso a la verdad a condición de operar ciertas transformaciones sobre sí mismo, a partir de ese “momento cartesiano” cualquier sujeto podrá acceder a la verdad a través de la evidencia. Lo evidente, señalará Foucault, sustituye la necesidad ascética del sujeto en el acceso a la verdad, basta que se revele “la verdad obvia de lo que veo, para que yo aprehenda definitivamente esa verdad”.<sup>1289</sup> Descartes – afirmará – “tuvo éxito al sustituir un sujeto constituido a través de prácticas del yo, por un sujeto fundador de las prácticas del conocimiento”<sup>1290</sup>. Por tanto, la modernidad aceptará algo que para toda la cultura occidental había sido motivo de rechazo: se puede ser inmoral y conocer la verdad. A partir de Descartes el sujeto de conocimiento se desvincula del sujeto ético a través del postulado de la evidencia, cambio que hará posible la institucionalización de la ciencia moderna<sup>1291</sup>. La filosofía moderna emergerá, pues, a partir de la separación de esas prácticas de verdad y el sujeto de conocimiento.

Esas reflexiones en torno al efecto de la verdad, las condiciones de su ejercicio y sus efectos constituirán, como veremos, el núcleo de las investigaciones foucaultianas de los últimos años en torno a la cuestión de la *parresía*, el decir veraz. Así pues, en el seno de esa

---

<sup>1287</sup> SV, 240.

<sup>1288</sup> SV, 233.

<sup>1289</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84.

<sup>1290</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84.

<sup>1291</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84.

interrogación por los distintos modos de relación con la verdad que se constituyen a lo largo de la historia de Occidente, podemos dar cuenta de la “heterogeneidad fundamental” que trazan, en esa historia, el modo en que esa relación se concebía en la antigüedad y la nuestra. Por otro lado, lejos de una historia de transformaciones abruptas, esa mutación se habría producido muy lentamente, a través de toda una serie de pequeños desplazamientos:

Hay en este punto, creo, una heterogeneidad fundamental que debe alertarnos contra cualquier proyección retrospectiva. Y diré que quien quiera hacer la historia de la subjetividad- o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad- debería tratar de recuperar la muy prolongada, muy lenta transformación de un dispositivo de subjetividad, definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por el sujeto, en otro dispositivo de subjetividad que es el nuestro, gobernado, me parece, por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley.<sup>1292</sup>

La segunda modificación importante en la grilla de análisis conceptual que Foucault había empleado a lo largo de los años setenta es, como indicábamos, la reformulación del concepto de poder en términos de *gubernamentalidad*. A finales de los años 70, como hemos visto, Foucault había puesto en crisis su propia conceptualización del poder desde la matriz de la guerra, para tratar de aprehender las relaciones de poder en el marco de una relación *estratégica* que no quedase reducida a una perspectiva belicista del “otro” como “enemigo”. La noción de gubernamentalidad, dirá, es “un concepto más operatorio entendido no en sentido estrecho y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estáticos sino en un sentido ancho de los mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, a dirigir la conducta de los hombres”<sup>1293</sup>. La gubernamentalidad será definida como una “acción sobre acciones”, como aquel conjunto de acciones y tecnologías destinadas a dirigir la conducta de los otros, de “estructurar su campo de acción” posible. Por tanto, se configura en esa descripción la salida del marco tanto *jurídico* como *bélico* del análisis del poder:

Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments): mais du côté de ce mode d'action singulier - ni guerrier ni juridique - qui est le gouvernement.<sup>1294</sup>

En todas las relaciones humanas – dirá Foucault<sup>1295</sup>- está presente la dirección de la conducta del otro, en distintos niveles y formas, de modo móvil, modificable y eventualmente reversible. De ahí que Foucault señale que tan solo puede haber relaciones de poder a condición de que los sujetos sean libres<sup>1296</sup>, donde la dirección de la conducta de estructura un curso posible de acción pero no agota, de ningún modo, todos los cursos de acción posibles. Esa distinción permitirá también distinguir de manera mucho más clara entre esas relaciones, necesariamente móviles, reversibles y dinámicas y las de *dominación* caracterizadas justamente por inmovilizar, fijar y convertir en irreversible toda posibilidad de acción y

---

<sup>1292</sup> Hsuj, 299.

<sup>1293</sup> GV, 31.

<sup>1294</sup> DE2.306, 1056.

<sup>1295</sup> DE2.353.

<sup>1296</sup> DE2.353.



respuesta. Foucault distinguirá, así, tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

Las *relaciones estratégicas* describen la multiplicidad de formas y modos de dirigir la conducta de los otros. Son, pues, relaciones que se establecen en un marco de libertad donde las conductas que son incitadas pueden ser o no respondidas o pueden incitar otras a su vez. (Las relaciones sexuales o amorosas serían un ejemplo de esas relaciones abiertas). Las *tecnologías de gobierno* serían las técnicas generales y comunes -compartidas a la vez que constituidas históricamente- que marcan formas de relación establecidas (entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, en relaciones institucionales). Y es a través de estas tecnologías como se mantendrían los *estados de dominación* general que, en extremo, bloquean la reversibilidad y el dinamismo de las relaciones estratégicas imprimiendo tan solo una dirección o un curso de acción posible limitado. El problema consistirá –señala Foucault- en cómo evitar que esas relaciones estratégicas queden bloqueadas por unas tecnologías de gobierno siempre en riesgo de devenir en estados de dominación. Y para ello –dirá- podemos valernos de distintas estrategias: podemos valernos de reglas de derecho, de técnicas de gobierno, pero también de prácticas de sí, de modos de constituirnos a nosotros mismos.<sup>1297</sup> Lo que no significa, sin embargo, que Foucault esté apuntando a la ética como una suerte de fundamento de toda resistencia a la dominación, pero sí abre la posibilidad de constituir un sujeto político concebido más allá del sujeto de derecho:

Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre. Alors que, si vous essayez d'analyser le pouvoir non pas à partir de la liberté, des stratégies et de la gouvernementalité, mais à partir de l'institution politique, vous ne pouvez pas envisager le sujet que comme sujet de droit. On a un sujet qui était doté de droits ou qui ne l'était pas et qui, par l'institution de la société politique, a reçu ou a perdu des droits: on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet. En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique.<sup>1298</sup>

El gesto de desplazamiento que permite analizar la gubernamentalidad recupera el mismo gesto que, en los años sesenta, había permitido desplazar aquel “lenguaje sin sujeto” que constituía el signo de transformación de la *episteme* antropológica más allá de las estrategias proporcionadas por la literatura. Como habíamos visto, la lectura de los pragmatistas americanos (Searle, Austin) había proporcionado a Foucault la clave de un modo de análisis que sería el punto de partida de su teoría del discurso: interrogar el lenguaje como acto, explorando qué quiere decir que el lenguaje “haga cosas”, qué cosas es capaz de hacer el lenguaje, qué efectos tiene el hecho de que acontezca un determinado discurso tomado en su carácter histórico y situado, qué condiciones de emergencia y mantenimiento comporta, etc. Ese mismo desplazamiento *praxeológico* es el que observamos ahora en la caracterización de la gubernamentalidad y la verdad analizados como “actividad”. Un gesto que, como veremos, reiterará de modo sistemático en todos los análisis de los años ochenta: así, del mismo modo que la gubernamentalidad es definida como un modo de acción y la verdad

---

<sup>1297</sup> DE2.353.

<sup>1298</sup> DE2.356, 1547.

como “alethurgia” como manifestación, ese análisis será extendido al sujeto desde la perspectiva de las prácticas de sí, a la filosofía y la crítica, que serán analizadas como prácticas.

En el marco de esas aproximaciones, el análisis en términos de *tecnología* concebida como una “matriz de la razón práctica” cobrará un peso considerable. Las tecnologías, dirá Foucault, implican “ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes”<sup>1299</sup>. Foucault señala cuatro tipos de tecnologías: en primer lugar, aquellas tecnologías que nos permiten “producir, transformar o manipular cosas”, las *tecnologías de producción*; en segundo lugar, aquellas que “nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones”, las *tecnologías de los sistemas de signos*; en tercer lugar, las tecnologías “que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto”, las *tecnologías de poder*; por último, las tecnologías que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”<sup>1300</sup>. Exploración que lleva, como vemos, a la emergencia del análisis de la subjetividad como una dimensión más de esas tecnologías.

Así pues, como vemos, esa aproximación praxeológica constituye la matriz de análisis que permitirá interrogar las formas y transformaciones históricas que el sujeto, la verdad, el gobierno o la crítica adoptan a partir de analizar el modo en que se efectúan esas prácticas y el modo en que concretan distintas relaciones entre esos ámbitos. Y, si bien puede decirse que la genealogía de ese gesto arraiga, como habíamos visto, en la lectura de los pragmatistas americanos, la singularidad que Foucault otorga al mismo lo distancia completamente de ellos, de hecho, explicitará en varias ocasiones las diferencias entre una y otra aproximación alejándose no solo de la dimensión de pragmatismo, sino también del concepto de performatividad del modo en que es caracterizado y puesto en juego por esos autores. Como veremos, Foucault optará por señalar esa distinción a partir del particular término de “dramatúrgico”.

### **La cuestión del *ethos* como práctica**

La investigación en torno a la *Historia de la sexualidad* en nuestra cultura llevará a Foucault a un hallazgo inesperado que le obligará a reformular todo el proyecto de análisis anticipado en el volumen de *La voluntad de saber*. Lejos del tópico cultural que sostiene un corte entre la moral pagana grecolatina y la moral cristiana, la lectura de los textos de los dos primeros siglos de nuestra era pondrá en evidencia hasta qué punto los principios de regulación sexual que atribuimos generalmente al cristianismo habían sido ya perfectamente definidos en el seno de la moral estoica. Así pues, los estudios respecto a esa moral grecolatina abrían la posibilidad de reconsiderar los fundamentos de la hipótesis sostenida por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Allí donde Nietzsche arraigaba en el cristianismo la constitución moral de Occidente, Foucault mostraría que, de hecho, las prácticas ascéticas trazan una historia

---

<sup>1299</sup> TY, 48.

<sup>1300</sup> TY, 48.

larga y compleja en nuestra cultura. Revisión crítica, por tanto, de un texto matricial para la filosofía en torno a la moral occidental.

Por tanto, lo que permite dar cuenta de las diferencias entre la antigüedad y el cristianismo no puede ser analizado en términos de la tolerancia o prohibición de ciertos comportamientos en tanto que la moral sexual occidental muestra, desde ese punto de vista, una asombrosa continuidad. A partir de esa constatación Foucault postulará que la diferencia debe buscarse en otro lugar y este es el modo en que el sujeto se configura en el seno de esas codificaciones. Así pues, aun atendiendo a las mismas restricciones sexuales, el modo griego y el modo cristiano de ejercerlas debe analizarse en base a horizontes distintos de configuración de uno mismo. A partir de esa hipótesis, Foucault efectuará una amplia exploración de la antigüedad grecolatina investigando cuál es la relación entre ese espacio de configuración de sí y el modo en que éste vehicula una particular relación con las conductas sexuales en la antigüedad:

L'histoire du « souci » et des « techniques » de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers les partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution de champs d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant ; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des « rapports à soi-même », avec leur armature technique et leurs effets de savoir. Et on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la « gouvernementalité » : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.)<sup>1301</sup>

Por tanto, la *historia de la sexualidad* en nuestra cultura se trama y se articula con una *historia de la subjetividad* que atraviesa la historia de Occidente. Una historia que permite describir los modos en que el sujeto se constituye en relación a un determinado conjunto de marcos prácticos.

Al abordar la cuestión de la subjetividad desde la perspectiva de las *prácticas de sí* Foucault abrirá un rico proceso de investigación en torno al mundo grecolatino y el cristianismo que le ocupará durante los últimos años. Un marco donde explorará cómo se ha producido ese proceso de “oscurecimiento”<sup>1302</sup> de un principio que, a juicio de Foucault, habría sido de gran importancia en la antigüedad: el *cuidado de sí*. Una historia que, si bien se centra en la Antigüedad y la Edad Media, no deja de trazar puntos de conexión con los análisis realizados en los años sesenta y setenta en torno a la constitución de las sociedades modernas. Si en el curso de *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault analizaba cómo las crisis religiosas del siglo XVI vehiculaban un problema de gubernamentalidad que posibilitaría la laicización de las técnicas pastorales desplazándose a otros ámbitos, el recorrido de los últimos años permitirá abordar esa historia desde el otro extremo: cómo todo un conjunto de tecnologías destinadas al gobierno de uno mismo se transforman, en el seno del monacato cristiano, en estrategias de ser gobernado por otros.

Foucault analizará a partir de ahí distintas transformaciones que permiten dibujar, en gran parte, la historia de nuestra subjetividad. Así, pues, en primer lugar, de Grecia a Roma,

---

<sup>1301</sup> SV, 300 (Resumen del curso).

<sup>1302</sup> TY, 54.

acompañará el progresivo aislamiento de ese “cuidado de sí” hasta constituir un principio autónomo. Foucault mostrará cómo, así como en Grecia el principio de cuidado de sí formaba parte de una problemática mucho más amplia en relación al *gobierno de sí y de los otros* y la constitución a partir de ese autogobierno de una vida digna de ser recordada, en el período helenístico se produce una intensificación de ese principio en torno al “yo”, proliferando numerosas técnicas y ejercicios vinculados a la atención y configuración del sí mismo. Por otro lado, de ser un precepto limitado a determinados individuos pasará a constituir, en la Roma imperial, una verdadera “cultura de sí”. Esas prácticas de sí romanas son las que el cristianismo hará suyas resituándolas en un régimen de verdad completamente distinto, una teleología completamente distinta y una relación de gobierno totalmente distintas.

En segundo lugar, trazando un arco de largo alcance, si tomamos nuestra cultura en sus extremos, de la antigüedad a la modernidad, el progresivo desvanecimiento de aquello que para la cultura griega había sido ese *cuidado de sí* situado en el seno de una pregunta por la vida, por el cómo vivir, podríamos trazar una suerte de doble movimiento inverso. Allí donde Heidegger en su conocida tesis sobre la técnica afirmaba que “el mundo se convirtió en el correlato de una *techné*”, como algo que podía ser “conocido, medido, dominado”, desde la perspectiva de la subjetividad podría señalarse más bien un movimiento inverso: la vida (*bios*), es decir, “la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia”, “dejó de ser el correlato de una *techné*, para convertirse en la forma de una prueba de sí”<sup>1303</sup>. Prueba, señala Foucault, en dos sentidos:

Prueba en el sentido de experiencia: es decir que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y además, prueba en el sentido de que este mundo, este *bios*, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos a formarnos, transformarnos, encaminarnos hacia una meta o una salvación, marchar hacia nuestra propia perfección.<sup>1304</sup>

Así pues, la vida es para nosotros “esa experiencia por medio de la cual nos conocemos, ese ejercicio por medio del cual nos transformamos o nos salvamos”, algo completamente distinto a la concepción griega del *bios* como un arte, una *techné*. Foucault señalará que ahí arraiga una de las cuestiones fundamentales de la filosofía: ¿Cómo el mundo puede ser objeto de conocimiento y lugar de experiencia? ¿Cómo puede ser al mismo tiempo el lugar de dominio técnico y el lugar ético de verdad? Mundo como *techné*, mundo como prueba, un sujeto de conocimiento que es al mismo tiempo sujeto de experiencia; tal es, para Foucault el problema de la filosofía occidental. Y en el manuscrito del curso añadía:

Y si la tarea dejada por la *Aufklärung* (que la *Fenomenología* traslada a lo absoluto) consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber

---

<sup>1303</sup> Hsuj, 454. Como señala Paolo Adorno, en la relación entre subjetividad y verdad estará en juego la posibilidad de efectuar una transformación de sí a partir de un determinado régimen de verdad “[...] est de comprendre comment l'expérience que le sujet fait de lui-même change à partir du moment où il entre en relation avec un régime de vérité”, Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. (Paris: Kimé, 1996), 45.

<sup>1304</sup> Hsuj, 454.

objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí.<sup>1305</sup>

Por tanto, como vemos, se traza aquí una hipótesis de largo alcance en relación a la pregunta por esa *estética de la existencia* como un espacio que no parte de un sujeto, sino donde el sujeto hace experiencia de sí. En las antípodas de una verdad sobre sí mismo, una esencia sobre sí mismo que debe ser revelada a través de una hermenéutica o una analítica de sí, esa verdad sí se revelaría en el seno de la experiencia misma, en el seno de la vida concebida como un espacio de prueba y experimentación.

Ese marco de análisis abierto por el cuidado de sí y las prácticas que lo acompañan a lo largo de nuestra cultura permitirá efectuar, de nuevo, una aproximación *praxeológica* que desplaza todo esencialismo. Desplazando cualquier posición de fundamento, el sujeto podrá ser abordado, a partir de esa aproximación, como el efecto de un determinado proceso, como “una de las posibilidades de organización de una conciencia de sí”, como el efecto de una experiencia definida como la “racionalización de un proceso”. El sujeto –dirá Foucault– “ce n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle même”<sup>1306</sup>. Así pues, lejos de efectuar una teoría del sujeto se trata de mostrar cómo el sujeto se constituye en el seno de una determinada matriz de prácticas, de saber, de poder y con uno mismo. Para Foucault no hay nunca ningún sujeto original, naturalmente o esencialmente libre que se encontraría enajenado en el seno de determinados mecanismos sociales y políticos cuya destrucción le permitirá reencontrar esa libertad originaria. Tampoco puede invocarse ningún sujeto auténtico o esencial que habría que reencontrar o liberar. De nuevo, el horizonte de la proximidad con el existencialismo sartreano se hace presente. Sin embargo, es necesario recordar que, como indicábamos, para Sartre la libertad del sujeto viene dada ya por su propia conciencia, como algo dado. Para Foucault, por el contrario, el sujeto es lo que está en juego en el seno de ese ejercicio de la libertad:

Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même. À mon avis, la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée du soi qui n'est pas donné d'avance: nous devons faire de nous-mêmes une œuvre d'art. Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi - l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse: nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice.<sup>1307</sup>

Por tanto, lejos de una “vuelta al sujeto” Foucault parece encontrar en esa historia de las prácticas de sí una suerte de nuevo modo de descentrar al sujeto<sup>1308</sup> – como había hecho en el plano del saber y en el plano del poder- esta vez en el plano de la moral. De ahí que

---

<sup>1305</sup> Hsuj, 454 (nota del manuscrito).

<sup>1306</sup> DE2.356, 1537.

<sup>1307</sup> DE2.326, 1211.

<sup>1308</sup> Como señala Rodrigo Castro, Foucault “[...] defiende la idea de que la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone”. Rodrigo Castro, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. (Santiago de Chile: Lom, 2008), 442.

Foucault se aproxima a esa concepción del sujeto recuperando el término griego de *ethos*. Un gesto que no solo le permitirá interrogar por las formas de constitución de la subjetividad en términos de *prácticas de sí*, sino también efectuar, como veremos, una particular relectura de la historia de la ética y la moral occidentales.

### La filosofía como práctica de verdad

Otra de las preguntas abiertas en el seno de esas investigaciones que proseguirá en los cursos subsiguientes se enmarca en una suerte de *genealogía de la propia filosofía* a partir del marco de la historia de los sistemas de pensamiento. Se trata de una suerte de aproximación histórica a los diagnósticos contemporáneos que, en la estela de Nietzsche, convertían la filosofía socrático-platónica en el inicio de un modo de ser “metafísico” de la filosofía. Foucault elaborará dos acercamientos distintos a la configuración de esa forma de pensamiento en el marco de su investigación en torno a las relaciones entre subjetividad y verdad: la primera, elaborada en el curso de *Hermenéutica del sujeto*, pondrá su énfasis en el desplazamiento a la filosofía de determinadas prácticas de sí, la segunda, desplegada a lo largo de los dos últimos cursos impartidos en el *Collège de France*, lo hará por el lado de la introducción, en la filosofía, de una nueva práctica de verdad. Desplegamos aquí la hipótesis desarrollada en el curso de 1982 desde el análisis de las tecnologías del yo y la retomaremos posteriormente a partir del análisis de la *parresía*.

Atender a las prácticas ascéticas vinculadas a la constitución de sí mismo como *ethos* permitirá dar cuenta, como anunciábamos, de cómo, en el marco de la relación entre subjetividad y verdad, puede establecerse un corte determinante en torno al siglo XVII en la transformación de lo que Foucault denominará como la dimensión de *espiritualidad* en esas relaciones. Así como ante la cuestión moral desplegada en torno a la sexualidad y los afectos Foucault señalará que no podemos efectuar un corte entre la antigüedad grecolatina y el cristianismo, en el análisis de las relaciones entre subjetividad y verdad sí encontramos un corte claro en torno al siglo XVII que modificará por completo el modo en que nuestra cultura había concebido ese vínculo en el seno de las prácticas ascéticas. En una de las conferencias pronunciadas en Toronto en 1982, Foucault definía de este modo la ascesis:

Je vais proposer une définition de l'ascèse qui, je crois, est un peu plus générale que la définition habituelle, qui se réfère régulièrement à une sorte de renoncement : une transformation de soi volontaire et coûteuse grâce à un ensemble de techniques réglées qui ont pour but, non pas l'acquisition d'une aptitude ou d'une connaissance, mais la transformation de soi dans son mode d'être.<sup>1309</sup>

Y distinguía dos grandes tipos de ascesis en la civilización occidental: una ascesis en torno a la realidad, cuyo objetivo es alcanzar otra realidad; y una ascesis en torno a la verdad, cuyo objetivo sería “faire de la vérité la règle de notre rapport tant à nous-mêmes qu'au monde”<sup>1310</sup>. La primera caracterizaría la *metanoia* cristiana, la segunda caracterizaría la *ethopoiesis* desplegada en el marco de la cultura de sí grecorromana.

---

<sup>1309</sup> DVSM, 108.

<sup>1310</sup> DVSM, 108.

En la primera, esa ascesis se constituye en el paso de una realidad a la otra, en el momento en que los sujetos “transforment sa propre réalité en tant que que sujet”<sup>1311</sup>. La *metanoia* designa ese momento de cambio del espíritu, del alma, cuando se vuelve hacia sí misma desplazando su atención del mundo terrenal. En la segunda, se trata más bien de todo un conjunto de técnicas cuyo objetivo es efectuar una transformación sobre sí mismo, “les techniques qui font que l’acquisition de la vérité est capable de transformer l’individu dans son mode d’être et qui, réciproquement, font que l’individu, par la transformation de son mode d’être, est capable d’acquérir la vérité”<sup>1312</sup>.

En efecto, como indicábamos, a lo largo de toda la antigüedad, había sido un lugar común en nuestra cultura el hecho de que “la verdad no puede alcanzarse sin cierta práctica o cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que transforman el modo de ser del sujeto”<sup>1313</sup>. El sujeto que quería acceder a la verdad, debía realizar todo un conjunto de ejercicios destinados a sentar las condiciones necesarias para recibirla. Se trataba de ritos de purificación, ejercicios de concentración del alma, de anacoresis –retirada del mundo-, de resistencia a determinadas tentaciones, de preparación de los sueños o de determinadas pruebas que era necesario superar. Un amplio conjunto de prácticas y principios que, si bien manifiestan una sorprendente constancia en nuestra cultura, vehiculan experiencias de subjetivación completamente distintas entre sí:

La askesis es lo que permite que el decir veraz- decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que éste también se dirige a sí mismo- se constituya como manera de ser del sujeto. La askesis hace del decir veraz un modo de ser del sujeto. Creo que ésa es la definición a la que puede llegarse o, en fin, puede plantearse del tema general de la askesis. Y como ven, a partir del momento en que la ascesis es sin duda, en esta época, este período, en esta forma de cultura, lo que permite al decir veraz convertirse en modo de ser del sujeto, estamos forzosamente muy lejos de una askesis tal como la que veremos desplegarse en el cristianismo, dado que el decir la verdad se definirá esencialmente a partir de una Revelación, de un Texto, y de una relación que será una relación de fe, mientras que la ascesis, por su lado, será un sacrificio: sacrificio de partes sucesivas de sí mismo y renunciamiento final a sí mismo. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en que el decir veraz se convierte en modo de ser del sujeto: ¿qué más alejado de lo que entendemos hoy, en nuestra tradición histórica, por una “ascesis”, ascesis que renuncia a sí en función de una palabra verdadera que fue dicha por Otro?<sup>1314</sup>

Todo ese conjunto de prácticas<sup>1315</sup> y preceptos están vinculados a la problemática de las condiciones que debe cumplir un sujeto para tener acceso a la verdad<sup>1316</sup>. El movimiento de repliegue sobre sí mismo, el gesto de apartarse de las sensaciones que pueden engañarnos, o el considerar que la virtud está en no dejarse afectar por los acontecimientos exteriores y

---

<sup>1311</sup> DVSM, 121.

<sup>1312</sup> DVSM, 121.

<sup>1313</sup> Hsuj, 56-61.

<sup>1314</sup> Hsuj, 307.

<sup>1315</sup> En relación al origen y etnología de toda esa serie de ejercicios ascéticos, Foucault dará cuenta de la discusión entre Dodds, Vernant y Joly por un lado, y Hadot por otro, en relación a su procedencia. Los primeros afirman que esas técnicas llegaron a la civilización griega a partir del momento en que entraron en contacto con civilizaciones del nordeste europeo al extender la navegación hacia el mar negro, para Hadot, por el contrario, esa continuidad sería cuestionable. Hsuj, 389.

<sup>1316</sup> Hsuj, 57.

promover la inmovilidad del alma forma parte de toda esa historia. Y la hipótesis de Foucault será atender a la configuración de la filosofía socrático-platónica a partir de la incorporación de todo ese conjunto de prácticas a la filosofía. Así, señalará Foucault, “en alguna parte entre Sócrates y Platón, todas esas viejas tecnologías del yo fueron sometidas a una muy profunda reorganización”<sup>1317</sup>. Foucault señala cómo en diferentes diálogos platónicos (el *Fedon* la anacoresis; en *El banquete* el dominio del deseo) pueden señalarse ejemplos de todas esas tecnologías de sí<sup>1318</sup>, sosteniendo la hipótesis de que la difusión de estas tecnologías de sí en el pensamiento platónico fue tan solo el primer paso de todo un conjunto de reactivaciones, y reorganizaciones de la relación entre subjetividad y verdad en el seno de la filosofía. Una transformación que alcanzaría su punto álgido en el helenismo donde esas prácticas se convertirán en un verdadero fenómeno cultural. Y prosiguiendo ese acompañamiento histórico podría verse cómo, desde ahí, pasarán a ser una parte esencial de la espiritualidad cristiana. Así pues, desde la *Apología de Sócrates*<sup>1319</sup> a Gregorio de Nisa, Foucault trataría de cuenta de cómo todo un conjunto de prácticas y tecnologías del yo -que se relacionan intensamente con las condiciones y las formas con que los sujetos podrán acceder a la verdad- pasan de la antigüedad al cristianismo transmutando por completo su función y su posición en el seno de la relación entre subjetividad y verdad.

Esos análisis efectúan una primera aproximación a una hipótesis que, como indicábamos, en los dos últimos cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*, encontrarán un nuevo punto de anclaje a partir de la práctica de la *parresía*. La hipótesis común a los mismos es, sin embargo, analizar el momento socrático-platónico a partir de la incorporación a la filosofía de todo un conjunto de técnicas y prácticas de verdad. Por tanto, analizando ese momento fundacional de la filosofía occidental a partir de la incorporación de determinadas prácticas y experiencias de sí.

## PROBLEMATIZACIONES VII

Las investigaciones desplegadas entre 1980 y 1982 pueden agruparse en torno a dos grandes series históricas: por un lado en torno a la historia del cristianismo, entre los primeros siglos y el siglo XIII y, por otro, en torno la antigüedad grecorromana, entre la Grecia clásica y la Roma imperial. En el seno de esas investigaciones se despliegan, sin embargo, toda una trama de cuestiones imbricadas. Si bien el estudio del cristianismo toma como núcleo central el estudio de las prácticas de la confesión, a través de éstas Foucault trata de explorar la gestación de cierta relación entre subjetividad y verdad a partir de la manifestación de uno mismo, investigación que está íntimamente imbricada con la constitución del deseo como espacio de interrogación privilegiado para examinar la verdad de un sujeto. Por otro lado, en el momento en que esa pregunta por la relación entre subjetividad y verdad se desplaza a Grecia aparecerán todo un conjunto de problemáticas cruzadas entre ese espacio más o menos autónomo de la configuración de sí y el estudio de la sexualidad antigua. Por tanto, un entramado de numerosas problematizaciones: el descubrimiento de que no puede

---

<sup>1317</sup> Hsuj, 62.

<sup>1318</sup> Hsuj, 60.

<sup>1319</sup> Foucault señala que la *Apología de Sócrates* muestra cómo éste se presenta como aquel que insta a los demás a ocuparse de sí mismos. Es el tábano, el aguijón, el que despierta la inquietud de sí.



realizarse una historia de la sexualidad sin ponerla en relación con una historia de la subjetividad, el descubrimiento de que no hay ningún corte entre la moral pagana y la moral cristiana en términos de codificación sexual, la exploración de cómo el deseo se configura como un espacio distintivo en el seno de las prácticas de confesión cristiana, la investigación sobre las prácticas ascéticas antiguas y las prácticas ascéticas cristianas, la postulación del *cuidado de sí* y de la *estética de la existencia* como un espacio autónomo a investigar, la exploración de los vínculos entre esas tecnologías de sí como modo de acceso a la verdad y la filosofía antigua... Como vemos, un campo de análisis inmensamente rico en problemas a desbrozar. Vamos a acompañar esas exploraciones de modo cronológico, agrupando los distintos cursos y conferencias en que Foucault aborda estas cuestiones en dos bloques. En primer lugar, el bloque que comprendería el estudio del cristianismo y, en segundo lugar, el bloque que comprende el estudio de la antigüedad grecolatina. Dos series que, sin embargo, lejos de presentarse como una ruptura, se presentan como una continuación de los estudios anteriores, así, *El gobierno de los vivos* se inauguraba como una continuación de la pregunta por la gubernamentalidad iniciada en el curso de *Seguridad, Territorio, Población*, del mismo modo que el curso de *Subjetividad y Verdad* se enmarca en la tarea de efectuar una *Historia de la sexualidad* que, como veíamos, comporta dar varios pasos hacia atrás si lo que se quiere es dar cuenta de cómo el deseo se configura como un espacio autónomo en el seno de la historia de Occidente.

El curso de *El gobierno de los vivos* se presenta, pues, a partir de la pregunta de cómo las prácticas de gobierno, más allá de los actos de obediencia y servidumbre, exigían también de ciertos actos de verdad y de la manifestación de la verdad sobre sí. Para estudiar ese gobierno de los hombres a partir de la producción de una verdad sobre sí mismos, Foucault elabora esa suerte de genealogía de las prácticas de confesión cristiana. Una genealogía que le llevará a trazar un largo arco de mutaciones y modificaciones que irán desde las prácticas penitentes de los primeros cristianos - donde encontramos una penitencia que se manifiesta de forma no discursiva- y que acompañará hasta el siglo IV donde se configura por primera vez en nuestra cultura la articulación entre la discursivización del sí mismo y el principio de obediencia. El cristianismo configuraría así, un modo de subjetividad caracterizado por una *hermenéutica de sí* y una tecnología de producción de verdad sobre sí mismo.

Tras el curso del *Collège de France*, Foucault dicta en Berkeley y Darmouth sendas conferencias sobre la *hermenéutica de sí* cristiana que, junto a un curso impartido en Louvain, completarán la serie principal de manifestaciones públicas dedicadas a esa investigación. En el curso de *Obrar Mal Decir la Verdad*, impartido en Louvain, Foucault extiende un poco más esos análisis dando algunas pistas de cómo esa práctica de la confesión contaminará y será contaminada por el derecho de modo que, por un lado, la confesión cristiana sufrirá una suerte de juridificación al tiempo que el derecho hará funcionar la confesión en el marco de las pruebas jurídicas. El último paso de esa suerte de genealogía de la confesión acompañará el desplazamiento de esta tecnología hacia a las prácticas psiquiátricas efectuando toda una nueva configuración de las relaciones entre subjetividad y verdad en el marco de las ciencias humanas. De ese modo, en la modernidad encontraríamos, pues, una doble mutación de esa práctica de la confesión en el seno de las ciencias humanas y jurídicas que no dejará de establecer conexiones, tensiones e interferencias entre esos ámbitos, muy particularmente en los efectos que el sujeto de las ciencias humanas causará en las ciencias jurídicas. Por tanto,

vemos cómo esa serie de largo alcance vincula esas investigaciones con las realizadas a lo largo de los años setenta.

En segundo lugar, encontramos a lo largo de esos años, la anunciada continuación del estudio en torno a la *Historia de la sexualidad*. Continuación que se vio interrumpida y reformulada a medida que avanzaba esa aproximación retrospectiva. Como indicábamos, Foucault señalará que uno de los efectos de esa investigación es la impugnación del lugar común para nuestra cultura de la oposición entre una suerte de moral pagana grecolatina mucho más liberal y una moral cristiana mucho más restrictiva. Foucault mostrará cómo esa mutación tan solo puede hacerse inteligible a partir de un eje un tanto distinto, en tanto que la sexualidad, lejos de ser central, no era para los griegos más que un ámbito marginal dentro de un problema mucho más extenso y mucho más complejo que era el de la conducción de la propia vida. La investigación desplegada en el curso de *Subjetividad y verdad* dará cuenta de cómo el *sujeto de deseo* aparece como principio de veridicción a partir de una suerte de desplazamiento o mutación de todo un conjunto de prácticas destinadas al dominio de sí configuradas en el marco de la moral grecolatina. Por tanto, nuevo dominio de estudio en torno a las prácticas y técnicas que tendrían como objetivo la configuración de un *ethos*. Foucault desplegará esas investigaciones en el curso de *Hermenéutica del sujeto*.

Así pues, tras estudiar en el curso de *Subjetividad y verdad*, ese intervalo entre la moral de la Roma imperial y el cristianismo, Foucault dedicará el siguiente curso al estudio de cómo a través de ciertas prácticas y tecnologías pueden caracterizarse las diferentes formas históricas de configuración de la subjetividad:

L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre, c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi où la sexualité avait disparu et j'ai été obligé de réécrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre.<sup>1320</sup>

El curso de *Hermenéutica del sujeto* emplazará, pues, ese nuevo punto de apoyo: interrogar los modos y tipos de relación que a lo largo de nuestra historia nos hemos instando a mantener con nosotros mismos. Así pues, el curso desplegará dos ejes secuenciales: por un lado, resituar la pregunta por los modos de constitución del sujeto a partir de ciertas prácticas y, por otro, recorrer las tecnologías a partir de las cuales se ha efectuado ese gesto. El primer conjunto de análisis dará cuenta de cómo el sujeto mismo debe ser entendido en el marco de esa conjunción de prácticas: en Grecia no hay subjetividad hay *bios*, hay *estética de la existencia*. Será en los dos primeros siglos de nuestra cultura cuando se autonomice ese “yo” al desvincularlo de la pedagogía y de la erótica donde se situaba, en Grecia, el cuidado de sí. Como señalábamos, en Roma, éste va a hacerse extensivo a toda la vida y va a desvincularse de una finalidad política. La conferencia en Estados Unidos titulada “La cultura del yo” centrará su análisis en este desplazamiento. Por otro lado, el tema de las “tecnologías del yo” permitirá resituar los análisis efectuados en *El gobierno de los vivos* de dos modos: por un lado, mostrando que la *escritura* es una de las tecnologías del yo que atraviesa nuestra historia y, por otro, resituando la *exomologesis* y la *exagoreusis* cristianas en esa historia.

---

<sup>1320</sup> DE2.344, 1429.

Así pues, el modo en que la historia de la sexualidad y la historia de la subjetividad se muestran intrínsecamente entrelazadas en nuestra cultura, obligaría a Foucault a reformular la continuación de su *Historia de la sexualidad*. Así es como describe, en una entrevista con Alessandro Fontana, el redireccionamiento de esos análisis:

Pour certains, écrire un livre, c'est toujours risquer quelque chose. Par exemple, de ne pas réussir à l'écrire. Quand on sait à l'avance où l'on veut arriver, il y a une dimension de l'expérience qui manque, celle qui consiste précisément à écrire un livre en risquant de ne pas en venir à bout. J'ai ainsi changé le projet général: au lieu d'étudier la sexualité aux confins du savoir et du pouvoir, j'ai essayé de rechercher plus haut comment s'était constituée, pour le sujet lui-même, l'expérience de sa sexualité comme désir. Pour dégager cette problématique, j'ai été amené à regarder de près des textes fort anciens, latins et grecs, qui m'ont demandé beaucoup de préparation, beaucoup d'efforts et qui m'ont laissé jusqu'à la fin dans pas mal d'incertitudes, d'hésitations.<sup>1321</sup>

De entrada, según señala en otra entrevista, parece que Foucault planeaba<sup>1322</sup>, por un lado, realizar dos volúmenes en torno a la *Historia de la sexualidad*: el primero, llamado *El uso de los placeres*, que comprendía todo un conjunto de capítulos dedicados a Grecia y otros dedicados a la transformación romana y un segundo volumen sobre el cristianismo llamado *Las confesiones de la carne*. Por otro lado, planeaba como un libro autónomo e independiente una investigación en torno a las tecnologías del yo titulado *La inquietud de sí*. Finalmente, ese proyecto sería de nuevo modificado. El periodo griego y el periodo romano se desdoblaron finalmente en dos volúmenes distintos que tomarían esos respectivos títulos reintegrando parcialmente la cuestión de las *tecnologías del yo* en el seno de esa *Historia de la sexualidad*. El cuarto volumen, *Las confesiones de la carne*, quedaría sin publicar. Y, como continuación posible del proyecto más allá del cristianismo, Foucault comentaba tener material para desplegar la cuestión de la ética sexual y las tecnologías del yo en el siglo XVI en torno a la Reforma y la Contrarreforma<sup>1323</sup>.

De la articulación de ese doble eje de interrogación entre las tecnologías de sí y la sexualidad emergerán, pues, el segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad*. Comparados con otros escritos de Foucault, el cambio en la escritura de esos dos volúmenes resulta palpable. Como señala Frédéric Gros, “Ils semblaient d’une facture presque trop calme et trop sereine: aucune provocation apparente, un style d’une sobriété exemplaire, des commentaires millimétrés de textes anciens”<sup>1324</sup>. Ahora bien, continua, “Cette impression est trompeuse. Sous le vernis d’une écriture lisse, presque blanche, il faut retrouver les énergies des recompositions multiples, les nervures des intensités théoriques, mais entendre, peut-être et surtout, quelques échos sourds.”<sup>1325</sup> La tensión que despliega el libro se establece, no tanto en el interior de la escritura misma, como en el efecto de “choque” que esas descripciones trazan con el modo en que acostumbramos a concebir la sexualidad “pagana” en contraposición a la “cristiana”. Foucault muestra cómo, si bien el marco general de relación con los afectos y los placeres – caracterizado régimen de los *aphrodisia* – no cambia a lo largo

---

<sup>1321</sup> DE2.357, 1549.

<sup>1322</sup> DE2.344.

<sup>1323</sup> DE2.344.

<sup>1324</sup> Frédéric Gros, « Introduction », en *Foucault, La sexualité, l'antiquité*. (París: Kiné), 28.

<sup>1325</sup> Gros, « Introduction », en *Foucault, La sexualité, l'antiquité*, 28.

de la antigüedad, sí se produce un desplazamiento entre Grecia y Roma que recentrará el problema de los *aphrodisia* en torno al cuerpo, el matrimonio y la mujer constituyendo así, la matriz de la codificación moral que ha acompañado, desde entonces, la historia de Occidente. En el código grecolatino y cristiano (Platon, Isócrates, Hipócrates, el estoicismo) encontramos formuladas ya las tres prohibiciones canónicas que configuran la moral sexual occidental: en relación al cuidado del cuerpo, se debe mantener las menos relaciones sexuales posibles; en relación al matrimonio, no mantener relaciones con nadie más que la esposa; en relación a los muchachos, no mantener relaciones con ellos. Los temas de la prohibición son los mismos. La diferencia entre la antigüedad grecolatina y el cristianismo no puede buscarse, como indicábamos, en los distintos códigos o prohibiciones sino en la diferenciación ética y moral, la diferente relación con uno mismo. Foucault estudiará, a partir de cuatro “técnicas de sí” - la interpretación de los sueños, los regímenes médicos, la vida matrimonial y la elección de los amores - la transformación de esos principios en torno a tres ejes - la dietética, la económica y la erótica- mostrando cómo en el seno de cada uno de ellos se produce un pequeño desplazamiento que llevará a centrar la atención sobre el cuerpo, en el seno de la dietética, sobre el matrimonio, en el seno de la económica y sobre la mujer, en el seno de la erótica.

## I

La práctica de la confesión traza una larga historia a lo largo de Occidente, una historia que atraviesa, como veíamos, ámbitos tan distintos como las prácticas espirituales, jurídicas o terapéuticas. Por tanto, genera cierta perplejidad comprobar la importancia que ha tenido en nuestra cultura la producción de la verdad sobre un sujeto conminado a manifestarla por sí mismo. Una pregunta que Foucault formularía de este modo:

¿Cómo es posible que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres exija de parte de quienes son dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, “actos de verdad” que tienen la particularidad de requerir que el sujeto no solo diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma, etc.? ¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se exige simplemente obedecer, sino manifestar, enunciándolo, lo que uno es? <sup>1326</sup>

Ciertamente, cada uno de los ámbitos en que esa práctica se pone a funcionar adopta unas características propias de modo que, ni el sujeto que enuncia, ni la verdad que se profiere son comparables. Esas distintas manifestaciones de la confesión tampoco trazan una suerte de secuencia según la cual ésta práctica iría pasando de un espacio a otro. De hecho, cada vez que la técnica de la confesión es desplegada por un *régimen de saber* distinto y en pos de una verdad distinta, esa nueva producción va a interferir y modificar los otros ámbitos donde funciona el dispositivo. Así, el desarrollo de la confesión como práctica jurídica va a afectar a la práctica espiritual, como el desarrollo de la confesión como práctica terapéutica va a afectar a la jurídica. Vamos a acompañar, pues, la historia de esa práctica desde su instauración el cristianismo hasta su desplazamiento a las ciencias humanas, tratando de recomponer la secuencia histórica que, de modo un tanto disperso, Foucault reporta en distintos cursos y conferencias. Ahora bien, dado que en su estudio sobre el cristianismo

---

<sup>1326</sup> “Resumen del curso” GV, 359.

Foucault no había aislado aún de modo distintivo el espacio de la configuración de la subjetividad y las tecnologías del yo, vamos a describir de modo sucinto la configuración de la práctica de la confesión desplegando *in extenso* esos análisis en el marco de las transformaciones de la subjetividad que acompañaremos posteriormente.

La genealogía que Foucault realiza de la práctica de la *confesión cristiana* pasa por acompañar tres procesos que tendrían distintos momentos de gestación histórica y cuyo ensamblaje desembocaría en la práctica de la confesión tal y como los conocemos. Por un lado, a través de la diatriba histórica en torno a las prácticas bautismales en los siglos I y II se producirá, en el seno del cristianismo, una escisión entre ascesis e iluminación. Escisión importante en tanto que, a partir de entonces, el trabajo del sujeto sobre sí mismo no va a conducirlo a la verdad. En segundo lugar, entre el siglo II y el siglo IV se producirá, en torno a la práctica de la penitencia, una articulación entre la manifestación de sí y la renuncia de uno mismo. Foucault estudiará la práctica de la *exomologesis* como el ejercicio de dramatización, en ese momento no discursivo, de la renuncia de uno mismo. En tercer lugar, en torno a los siglos IV y V y vinculado a la importación por parte de Casiano de todo un conjunto de prácticas monacales orientales, se configurará, en el seno del monacato cristiano, una práctica de dirección de conciencia en que el sujeto será conminado a revelar al director sus pensamientos. Se configura pues, en ese marco, la discursivización de uno mismo ante otro en el seno de una práctica denominada *exagoreusis*. La conexión de esos tres elementos: una práctica ascética del sujeto sobre sí que no conduce a la iluminación, la manifestación de la renuncia de sí mismo y la discursivización del pensamiento ante otro, configurarán las bases de la confesión cristiana.

A lo largo de los siglos IV y V se forjará, pues, lo que, para Foucault, constituye la verdadera innovación del cristianismo en la configuración de la *hermenéutica de sí*: la obligación del sujeto de manifestar discursivamente una verdad que, oculta en sí mismo, debe revelar a otro. Esa hermenéutica va a configurarse a partir de dos ejes: en primer lugar, la introducción a través del monacato cristiano de todo un conjunto de prácticas ascéticas y, por otro, tecnologías de sí que se habían desplegado en torno a la filosofía pero que serán reinsertadas en el seno de la vida monacal bajo un doble principio de obediencia y de contemplación. En el marco de esa doble condición se organizará toda esa tecnología de la hermenéutica de sí.

La institucionalización del monacato en Occidente debe su proliferación, como indicábamos, al influjo de Casiano. Fue él quien trajo a Occidente no solo los ejemplos prácticos de la vida monacal sino también su teorización. Foucault se apoyará en varios textos para dar cuenta de la organización monástica a lo largo de los siglos IV y V: *Los Apophetegmata Patrum* y los dos textos fundamentales de Casiano, *Instituciones cenobíticas*, donde esquematiza la organización de monástica y da cuenta del modelo oriental del monacato (sirio y egipcio) y las *Colaciones*, donde recoge conversaciones con miembros de esas comunidades. A través de ellos extraerá varios principios generales.

En primer lugar, la obligación de verdad sobre uno mismo se inscribirá en el seno de una relación con el director de conciencia basada en la obediencia y la sumisión. Una relación de obediencia que va a caracterizarse por tres rasgos: es continua e indefinida; es formal y es autorreferida. Es *continua*, dado que, como en el cristianismo no es posible alcanzar el estado de perfección, la necesidad de dirección va a ser constante. Es *formal*, en tanto que, a diferencia de la antigüedad, no está basada en una diferencia competencial entre maestro y discípulo. En el monacato la obediencia es un valor en sí mismo, se obedece porque

obedecer. Por último, es *autorreferida* en tanto que el objetivo de la obediencia es la obediencia. Se trata de alcanzar un estado permanente de obediencia que se manifiesta a través de tres virtudes: la humildad, caracterizada por considerarse siempre en relación a los demás bajo el supuesto de que debe obedecerse a cualquiera; la paciencia, en tanto que no debe oponerse resistencia a ninguna orden dada y, por tanto, es necesario abolir toda voluntad autónoma; y la sumisión, no concebida, como en la antigüedad, como obediencia a la ley, sino más bien “no hacer nada que, en cierto modo, no haya sido ordenado por algún otro.” Foucault cita aquí a San Basilio: “Todo acto que se hace sin la orden o el permiso de un superior es un sacrilegio que llevará a la muerte y no a la utilidad, aunque parezca bueno”<sup>1327</sup>. Esa exigencia es la que vehicula la necesidad de una suerte de *exagoreusis* continua que instituirá ese examen de conciencia en determinadas horas del día y fijará el momento de confesión al director.

En el marco de esa extensión del monacato cristiano encontramos también la proliferación de todo un conjunto de comunidades de tipo pacomiano que establecerán toda una serie de reglas y prácticas de organización colectiva del trabajo. El trabajo, señala Foucault, va a adoptar un valor espiritual en tanto que, por un lado, permite que los pensamientos no se dispersen y, por otro, dota a la institución monástica de independencia económica. En el seno de toda esa nueva organización se incrementará progresivamente la regulación de las acciones y las faltas en ese modo de vida común, donde se impondrá una estructura continua de ascesis por la que el sujeto se dará como objetivo alcanzar una perfección cada vez mayor. Así, la configuración de la falta y el estado de inquietud permanente que hemos visto articularse en torno al bautismo y la penitencia se vincularán, en el seno de la institución monástica, a un tercer eje: la ascesis y el perfeccionamiento continuo. Si en el bautismo y la penitencia se trataba de manifestar la verdad del sujeto como un gesto de ruptura con uno mismo, de desidentificación, en el seno del monacato se efectúa un desplazamiento en relación a ese “yo” al que se renuncia y ese “yo” al que se aspira. Ya no movimiento de ruptura (*Ego non sum ego*) sino de perfeccionamiento, de gradación constante que, sin embargo, nunca llega culminar. Y esa mutación se articulará, en el seno del monacato, con otra serie de prácticas que el cristianismo toma de las prácticas filosóficas antiguas: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Prácticas que, sin embargo, van a verse completamente modificadas tanto en su objetivo como en su ejercicio. A partir de ese acoplamiento veremos emerger la particular relación entre la verbalización de la falta y la exploración de sí característica del cristianismo. A partir de San Agustín se instaurará la idea de que la salvación viene exclusivamente de la gracia de Dios y que, por tanto, no se puede alcanzar por sí mismo la purificación o la perfección. Se trata de un proceso sin fin que nunca culmina.

Foucault expone cómo en la comunidades monásticas se hace manifiesta la dificultad de esa confesión permanente, con lo que progresivamente van a introducirse otras técnicas que vinculan la falta al castigo, codificando la relación entre faltas y sanciones. Por otro lado, en las comunidades no monásticas el desarrollo del pastorado va a comportar la pérdida de centralidad de la *exomologesis* y la adopción de una penitencia acorde al despliegue de esa dirección espiritual que incorporó técnicas judiciales y administrativas. En ambos casos tendremos, al fin, una obligación de verdad sobre sí mismo que está vinculada a una relación de dependencia respecto a otro y una obligación de confesión de las faltas que va a codificar

---

<sup>1327</sup> OMDV, 155.

las sanciones asignadas. Con el desarrollo del pastorado dentro desde las comunidades cristianas, señala Foucault, la *exomologesis* perderá centralidad en favor de la dirección espiritual. Una relación que Gregorio Nacianceno caracteriza como la *techné technes*, el arte de las artes:

Me parece que dirigir al hombre, ese animal tan variado y cambiante, es la *techné technes* [el arte de las artes], la *episteme epistemes* [la ciencia de las ciencias]. Se lo comprenderá si se compara el cuidado que se presta a las almas y la cura de los cuerpos; si, sabiendo cuán difícil es la primera, se indaga además cuánto más difícil aún es la segunda (la nuestra, la dirección espiritual), ya sea por la naturaleza del tema que tratar, ya por la fuerza de la ciencia que utilizar, o bien por la meta que se procura alcanzar.<sup>1328</sup>

Por tanto, la verdad como “mortificación de sí” que se había conjurado en la penitencia de los primeros siglos va a acoplarse aquí a una voluntad de “renuncia de sí”, a una voluntad de supresión de uno mismo, a la voluntad de renunciar a la propia voluntad y de aspirar a que ésta responda tan solo a la voluntad de otro. Así pues, oposición palmaria entre la pedagogía antigua y el monacato cristiano: si la primera conducía a la soberanía y la autonomía de una voluntad, el monacato conducirá a la renuncia de la propia voluntad.

Y para llegar a ese estado de anulación de la propia voluntad se exigirá la manifestación verbal de todos los movimientos del propio pensamiento, la exposición de los deseos, los anhelos, los pensamientos. Foucault hace énfasis aquí en el texto de Casiano “Nullas cogitationes celare”, es necesario no ocultar ningún pensamiento. Casiano va a considerar que la naturaleza del espíritu es la de estar siempre en movimiento. El *logismoi* y la *cogitatio* -que en Grecia tenían una connotación positiva de la acción de pensamiento- van a tomar en el cristianismo una acepción peyorativa en tanto que agitación que impide la contemplación. Es un pensamiento que es necesario vigilar en tanto que puede ser un pensamiento ilusorio, no en términos de verdad, sino en términos de cualidad del propio pensamiento. Lo que se somete a examen no son las acciones cometidas en relación un castigo, esa relación jurificada de los actos y las penas no llegará en el cristianismo hasta el siglo XII. Lo que se trata de examinar es si el propio pensamiento es un pensamiento cuyo movimiento responde y da cuenta de la voluntad de Dios o, por el contrario, está animado por la voluntad del diablo. Un pensamiento es bueno si viene de Dios y no es bueno si viene de Satanás, la cuestión va a ser, cómo diferenciarlos. Ese es el origen de *la hermenéutica de sí*. El objeto del examen de conciencia deja de ser el acto y el código o práctica de vida que lo regula para pasar a ser la cualidad y el origen del propio pensamiento.

Así pues, desplazamientos fundamentales en el seno del cristianismo, a través de Casiano, del modo de concebir y analizar el pensamiento. El pensamiento es concebido ahora como un movimiento incesante connotado negativamente, de modo que se planteará el siguiente problema:

[...] si a cada instante podemos engañarnos con respecto a nosotros mismos, si a cada instante podemos tomar una buena idea por mala y a la inversa, ¿dónde tendremos la garantía de que esa *discretio*, ese discrimen, esa actividad de discriminación en nuestros propios pensamientos no va a ser ilusoria en sí misma? ¿Qué nos asegurará que no hay en nosotros vaya uno a saber qué mal espíritu que

---

<sup>1328</sup> OMDV, 193.

nos engaña sin cesar, y por obra del cual, en el momento mismo en que creemos que las cosas son buenas, en el momento mismo en que creemos que son verdaderas, en realidad son falsas, porque ese espíritu no deja de engañarnos?<sup>1329</sup>

La respuesta al mismo va a ser, justamente, la práctica de confesión. El hecho de verbalizar el movimiento de nuestra conciencia va a hacernos salir del bucle de la posibilidad del autoengaño: en primer lugar, porque habrá alguien escuchando, el director de conciencia, pero, sobre todo, porque en el acto de enunciarlos va a producirse su verificación. El acto mismo de verbalización comportará el acto de verificación del origen de esos pensamientos, si el origen es bueno, no dará vergüenza confesarlos, sin embargo, el rubor y la vacilación darán signos de su mal origen. Como indicábamos, no se trata aquí de determinar la culpabilidad o la responsabilidad del sujeto ante sus pensamientos, actos o deseos, sino desentrañar el origen de los mismos, saber si vienen de Dios o del Otro (Satanás). Es una práctica de verbalización continua en tanto que la criba, la discriminación, se produce en el acto de habla. No opera un criterio de verdad, no se trata de saber si son verdaderos o falsos, tampoco de establecer un juicio moral, se trata de saber si son o no portadores de ilusiones. “No estamos en el mundo del error o la falta: estamos en el mundo de la ilusión o en la sospecha de la ilusión.”<sup>1330</sup>

La práctica de la *exagoreusis* conforma, pues, una práctica bastante distinta al examen y dirección de conciencia antiguos. No se refiere a los actos, sino a los pensamientos “Se refiere a pensamientos: a las representaciones, las Imágenes, las voluntades, los deseos, a esa suerte de flujo ininterrumpido y siempre agitado que los Padres latinos llaman “cogitationes, logismoi”, esa realidad móvil del pensamiento de la cual en ese momento se aprende a desconfiar como un peligro interior e incesante.<sup>1331</sup> No se despliega bajo la forma de la memoria sino de la vigilancia permanente. Se establece:

[...] una suerte de relación vertical de uno consigo mismo que permite vigilarse y ver, verificar, experimentar todo lo que atina a entrar a la conciencia en un momento dado; en otras palabras, ser el censor de uno mismo. Y, como recordarán, habíamos dado con esta imagen de la censura que, en Casiano, es tan afín a esa que Freud, en otra dimensión, describirá más adelante.<sup>1332</sup>

Como indicábamos, el objetivo no es el “dominio de sí” sino la “renuncia de uno mismo”, la renuncia de cualquier voluntad autónoma en el acto de sumisión a otro de confiarle los movimientos del pensamiento. De ese modo se alcanzará la simbiosis entre la propia voluntad y la voluntad de Dios, y en esa renuncia de la propia voluntad se conjurará también la renuncia a la voluntad de Satanás y podrá efectuarse la salvación.

Lo que llamamos interioridad cristiana es un modo particular de relación con uno mismo, que implica formas más precisas de atención, de recelo, de desciframiento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renuncia, de combate espiritual, etc.<sup>1333</sup>

Sin embargo, la asimilación por parte del cristianismo de las prácticas ascéticas espirituales nunca fue completa. Foucault atenderá una y otra vez a cómo junto a esa historia de la

---

<sup>1329</sup> OMDV, 166.

<sup>1330</sup> OMDV, 180.

<sup>1331</sup> OMDV, 180.

<sup>1332</sup> OMDV, 180.

<sup>1333</sup> HSII, 68.



configuración de la espiritualidad cristiana se mantienen en los márgenes del cristianismo, y en plena tensión con esa forma de espiritualidad, todo un conjunto de prácticas ascéticas y heréticas que funcionarán a la vez como amenaza y confrontación al mismo. El cristianismo va a librar una batalla permanente contra los movimientos gnósticos y origenistas que propugnaban que uno podía alcanzar por sí mismo esa purificación y alcanzar, de ese modo, la salvación. Unas prácticas cuya genealogía Foucault trazará como si se tratase de una suerte de hilo rojo que atraviesa la historia occidental y que permite dar cuenta de aquellas prácticas que funcionarán como formas de crítica a esas tentativas de conducción. En los límites del cristianismo encontramos todo un conjunto de prácticas ascéticas que, desafiando el modelo cristiano, articulan de modo distinto las relaciones entre las formas de subjetivación, regímenes de verdad y prácticas de gobierno. Esas prácticas trazarán, pues, un continuum que Foucault hilvanará entre sí hasta “la espiritualidad de los siglos XVI y XVII” y la crisis de la reforma protestante.

Entre la práctica de la *exagoreusis* tal como se configura en el seno del monacato cristiano en los siglos IV y V y la práctica de la confesión tal como va a ser instaurada en el siglo XI media un largo proceso histórico analizado por Foucault como el de una *juridificación* general de la sociedad que acompaña a la Edad Media. En el marco de la investigación sobre los distintos tipos de prácticas punitivas realizada en los años setenta, Foucault ya había dado cuenta de hasta qué punto, la extensión de las prácticas jurídicas estuvieron intrínsecamente vinculadas al desarrollo de los Estados Medievales. En ese mismo proceso y, tomando ahora el punto de vista de la historia de la práctica de la confesión, podrá verse cómo va a producirse una importante interpenetración de esa lógica jurídica en la espiritualidad cristiana. Un proceso que va a resultar en una doble afectación, en tanto que, por un lado, la institución eclesiástica va a juridificarse y, por otro, la práctica de confesión va a incorporarse a las prácticas jurídicas. Si hibridación eclesiástica con las prácticas jurídicas inscribe la importancia que tendría una institución como la Inquisición en la Edad Media, en el seno de la historia de la subjetividad, comportará una mutación igualmente significativa: el establecimiento de una relación jurídica entre Dios y los hombres que, si bien estaba presente en el judaísmo, se había desdibujado notablemente durante los primeros siglos del cristianismo y cobrará de nuevo fuerza a partir del siglo XII.

Un primer efecto de esa hibridación se producirá en el marco de un modelo germánico de derecho que, como habíamos visto en el marco de las prácticas punitivas, vehiculaba todo un conjunto de prescripciones de reparación de daño al haberse infringido un perjuicio. Lo que planteaba es, pues, un modelo de equivalencias entre castigo-sanción y falta-reparación al tiempo que la proporcionalidad entre uno y otro de modo que la sanción debe estar vinculada a la gravedad del delito. La hibridación entre esa forma de derecho y la práctica de la confesión conformará la *penitencia tarifada* donde se implanta esa lógica proveniente del derecho germánico y que asociará a cada falta cometida una práctica penitencial concreta y que podrá repetirse en función de las faltas cometidas. Esa estrecha relación entre falta y penitencia generaba, sin embargo, una suerte de autonomía en el acto de la salvación que se vería totalmente anulada a partir del despliegue de la institución eclesiástica. En el momento en que la penitencia se declara un sacramento en el XI (con Lanfranco, en el *De celando confessione* y Pedro Lombardo quien lo incluirá entre los siete sacramentos), esta va a quedar inscrita en toda una estructura institucional donde va a ser el

sacerdote el que adquiriera la función permanente de absolución y prescriba la penitencia correspondiente. El automatismo jurídico entre falta, castigo y absolución que desplegaba la penitencia tarifada, en consecuencia, desaparece. Y en torno al siglo XIII, la confesión adquirirá finalmente un estatuto de obligatoriedad para toda la cristiandad. El canon XXI del cuarto Concilio de Letrán de 1215, establecerá la obligación de confesarse al menos una vez al año, ya no en tanto que pecador y como acto de restauración de la falta cometida, sino en tanto que cristiano. Se establecerán, así, la necesidad de confesarse con el sacerdote de la parroquia a la que pertenece; la obligación de confesarse en un momento determinado del ciclo litúrgico: en Pascua; todo un conjunto de sanciones para quienes incumplan la obligación de confesarse y, por último, la estipulación de un proceso reglado para la misma.

Raimundo Peñafort, el gran “tecnólogo de la penitencia” del siglo XIII enunciará los siete pecados capitales y sus derivados como esquema. Describirá también los rasgos que debe tener esa confesión (debe ser acusatoria para sí mismo, pero no para los otros, debe ser verdadera, discreta, voluntaria, morosa, etc.). Foucault señalará que, aunque la confesión sea ya concebida como una práctica enteramente discursiva manifestará aún ciertos rasgos exomológicos: mostrar el rostro si es un hombre o cubrirlo si es un muchacho o una mujer para evitar cualquier seducción; toda una serie de rituales físicos que impidan la transferencia del pecado o la impureza; o que tuviese lugar en un espacio visible para que el acto verbal de la confesión no generase efectos en el confesor. El confesionario, de hecho, no aparecerá hasta el siglo XVI.

A lo largo de todo ese periplo de hibridaciones cruzadas podemos ver cómo poco a poco la práctica de la confesión tal como la conocemos ha ido tomando forma a lo largo de los siglos y cuán reciente es, en el fondo, la forma en que la hemos heredado. Vamos, pues, a atender ahora a esa práctica, no desde el punto de vista espiritual, sino desde el punto de vista jurídico, dando cuenta, como señalábamos, de las transformaciones recíprocas que se producen en el momento en que el régimen de verdad jurídico y el régimen de verdad espiritual entran en contacto a través de esa tecnología.

Como señalábamos, para Foucault, el proceso político de conformación del Estado moderno tendría su genealogía en el largo proceso de juridificación producido en las sociedades medievales. Un proceso que iba de la mano de una transformación en el seno de las prácticas jurídicas. Progresivamente, aquellas prácticas jurídicas más próximas al derecho germano habían ido desapareciendo en pos de unas prácticas de tipo romano que vehiculaban la intervención institucional. En efecto, lo que interesaba a Foucault en ese proceso era el paso de un modelo binario donde se enfrentan dos adversarios y donde las reglas no eran más que el modo de arbitrar el litigio, a un sistema ternario donde el procurador y el soberano empezaron a intervenir a partir de la función de la institución de una verdad y la prescripción de una sanción en función de hechos establecidos. Por tanto, esas formas jurídicas llevaban inscritas también un modo de concebir y vehicular la verdad, algo que había interesado a Foucault, como habíamos visto, en sus investigaciones de los años setenta. En esa transformación, la verdad, a partir de esa instauración ternaria, tomaba como veíamos, la forma de un hecho que hay que indagar, algo que hay que establecer para decidir y, en ese marco, la práctica de la confesión encontró un modo y espacio de funcionamiento totalmente distinto al que vehiculaba su forma espiritual.

La confesión, que ya durante el derecho romano había jugado una función importante, va a volver a ocupar un papel central en ese marco de la indagación de verdad.

Ahora bien, en el marco de esa hibridación con la confesión cristiana, va a situarse ahora “en la frontera entre el procedimiento acusatorio tradicional y el nuevo procedimiento inquisitorio”<sup>1334</sup>. Se constituirá una forma de confesión que es, a la vez, prueba y demostración. En ese espacio híbrido es donde se sitúa la tortura como modo de extracción de la confesión. En el marco de la Inquisición la tortura se despliega - a diferencia de las prácticas policiales contemporáneas, dirá Foucault<sup>1335</sup> - en un marco muy estricto y reglamentado por el cual si el acusado resistía a la prueba podía llegar a quedar libre. Hasta cierto punto, la tortura funcionaría simultáneamente en el marco ternario de la demostración de una verdad y en el marco binario de la prueba de verdad, de la batalla dual entre quien fuerza la confesión y quien se resiste a confesar la verdad.

Tras la importancia que la práctica de la confesión ocupa en la Inquisición en torno a los siglos XII y XIII, Foucault señalará que ésta habría entrado en una fase de regresión reapareciendo en los siglos XVI y XVII en el seno de la organización del Estado Moderno. En efecto, hasta mediados del siglo XVIII, la confesión ocupó un lugar importante dentro del marco jurídico general organizado en torno a un sistema de pruebas. Un complejo sistema que establecía la sentencia en base a la capacidad probatoria de un cúmulo de las mismas para conformar la certeza de la “plena prueba” junto a toda una categorización en base a “semi-pruebas” en base a las cuales podían establecerse semi-culpabilidades y semi-castigos siguiendo una lógica proporcional. Todo un conjunto de gradaciones que se desplegaban entre el carácter probatorio de ciertos elementos (los indicios, los testimonios, etc.) que se sumaban o acumulaban para alcanzar la plena prueba. La condena judicial era, pues, proporcional a la prueba demostrada. En ese marco jurídico la confesión no se consideraba una prueba plena, sino que debía ser reforzada por alguna otra que la confirmara.

El carácter de la confesión como prueba, tal como había funcionado en relación con la tortura y tal como había funcionado en ese cuadro general de las pruebas legales, va a desaparecer del sistema jurídico entre a mediados del siglo XVIII y principios del XIX a partir de la instauración de los nuevos códigos. Ahora bien, en el marco de esa importante reformulación general del sistema jurídico moderno, la confesión va a jugar un papel totalmente distinto por tres razones:

[...] la confesión recuerda en principio y reinstaura el pacto implícito sobre el cual se funda la soberanía de la institución que juzga. Segundo, la confesión constituye una especie de contrato de verdad que permite a quien juzga saber con un saber indubitable. Tercero y último, la confesión constituye un compromiso punitivo que da sentido a la sanción impuesta.<sup>1336</sup>

A partir del momento en que lo que funda la ley es la expresión de una voluntad general, la relación entre el sujeto jurídico y el sistema judicial se articulará en una suerte de relación vinculante por la cual aquel que transgrede la ley es también aquel que la fundamenta. Lo que funda los códigos modernos legales es la voluntad de todos que se expresa a través de un cuerpo legislativo soberano. En consecuencia, de algún modo, las leyes que van a castigar al criminal son leyes que él mismo ha sostenido motu proprio. Desde esa perspectiva, dirá Foucault, la confesión funcionará como una suerte de acto, a la vez “teórico y funcional” en

---

<sup>1334</sup> OMDV, 221.

<sup>1335</sup> OMDV, 222.

<sup>1336</sup> OMDV, 227.

tanto que su ejercicio manifestará la verdad del propio derecho de castigar. El reconocimiento del crimen va a jugar, pues, en el marco de los códigos modernos el principio de aceptación del sistema penal que va a castigar al condenado. La confesión no será tan solo el reconocimiento del propio acto criminal sino también del castigo que le corresponde en el marco de aceptación del sistema que lo ejerce y el reconocimiento de la vulneración del mismo en el acto del crimen. La confesión será, pues, lo que marque la reintegración, en tanto que comportará “una especie de rito de soberanía mediante el cual el culpable da a sus jueces los fundamentos para condenarlo y reconoce en el fallo de estos su propia voluntad. La confesión es en ese aspecto el recordatorio del pacto social, su reinstauración.”<sup>1337</sup>

En segundo lugar, dirá Foucault, la desaparición del sistema de pruebas va a resituar a la figura del juez – o, en su caso, del jurado- en el centro de decisión del sistema jurídico. La verdad funcionará, en ese sistema jurídico, de modo muy distinto al anterior, en tanto que ya ponderable, sino que deberá ser reconocible por cualquiera. Ya no será un código el que defina el valor probatorio de los elementos sino que será la conciencia del juez la que determine qué elementos son probatorios o no y en qué grado. Del mismo modo, cualquier ciudadano “adulto y razonable” se postulará como capaz de reconocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso. Y en el marco de esa nueva coyuntura entre órgano de decisión y verdad, la confesión cobrará, ahora sí, el valor de prueba irrefutable: será la evidencia de la verdad del crimen.

Por último, en el marco de los nuevos códigos, como habíamos visto, se produce una modificación de la esencia y función de las prácticas punitivas. Éstas no tendrán solo la función de castigar, sino también la de corregir a los sujetos. Por tanto, en tercer lugar, la confesión constituirá, en el seno de esas nuevas reglas del juego, una suerte de aceptación de todas las tecnologías de corrección que van a tratar de reinsertar al criminal a la sociedad.

Pese a que la confesión haya desaparecido desde el punto de vista de la prueba inquisitoria constituirá, como vemos, una pieza fundamental del sistema jurídico moderno en tanto que, de algún modo, legitimará su fundamento, sus prácticas y sus funciones. Ahora bien, esa confesión no-judicial es la que abriría una brecha que, a juicio de Foucault, hizo “derivar todo el sistema penal hacia algo muy distinto de lo que este se proponía cuando se fundaba o intentaba encontrar sus fundamentos racionales y universales en el siglo XVIII”.<sup>1338</sup>

Pero hay otra razón que permitió la introducción de ese sujeto conformado en el seno de las prácticas médicas y psiquiátricas en el marco de las prácticas jurídicas: el principio de las circunstancias atenuantes que contemplaban los códigos penales de principios del siglo XIX. Foucault señalará cómo, en el seno de ese nuevo sistema judicial, pronto sucedió que, bien cuando la confesión no era posible o no cumplía la función que se esperaba de ella, esa suerte de hueco o de vacío conminó la búsqueda de una suerte de discurso sustitutivo o complementario a la misma. Y ese discurso complementario a la confesión sería el discurso proporcionado por la psiquiatría penal: el examen psicológico y criminal.

Sucede que, de hecho, en ese sujeto cuya confesión se demandaba, no se buscaba simplemente poner de relieve al sujeto de derecho al cual se piden cuentas de un

---

<sup>1337</sup> OMDV, 225.

<sup>1338</sup> OMDV, 228.

delito cometido, se buscaba también hacer surgir una subjetividad que mantuviera con su crimen una relación significativa.<sup>1339</sup>

El saber psiquiátrico constituyó de pronto un instrumento fundamental y, a partir de ese momento, los códigos posteriores empezaron a incorporar todo un conjunto de categorías psiquiátricas (necrofilia, en 1840, cleptomanía en 1860, exhibicionismo en 1876, la pederastia-homosexualidad-sadismo, en 1869).<sup>1340</sup>

La introducción de esa relación significativa de la subjetividad criminal se planteará, señala Foucault, como necesidad en el momento en que toda una serie de crímenes producidos a finales del siglo XIX muestren los límites de esa racionalidad jurídica recién configurada en tanto que ésta no podrá dar respuesta a los mismos. Se trata de un conjunto de crímenes que se manifestaran a la vez como crímenes sin causa racional (ni interés, ni cálculo, ni motivos pasionales) y para los cuales tampoco puede establecerse la existencia de una demencia, furor o imbecilidad del sujeto (los casos contemplados por el sistema penal para dar cuenta de la locura) en tanto que la vida del sujeto no manifiesta ningún rasgo extraordinario a excepción de la comisión del crimen mismo. Se trata de un conjunto de crímenes en que el sujeto criminal confiesa sin reparos haber cometido el crimen y donde no hay duda alguna de la comisión del acto pero que, sin embargo, van a demandar judicialmente una suerte de verdad sobre el mismo que no es la del reconocimiento del mismo, sino de sus motivos, del sentido del mismo. Esos casos hicieron emerger, a juicio de Foucault, la postulación de que “detrás del autor del acto y los mecanismos jurídicamente legítimos de la imputación” está “la cuestión del sujeto criminal”<sup>1341</sup>.

Así pues, el sistema jurídico moderno se abre hacia un tipo de sujeto completamente distinto al caracterizado por los actos y su atribución de responsabilidad. Y ese tipo de subjetividad será la que se vehicule en el seno de las ciencias humanas: un sujeto de identidad, un sujeto de sentido interrogado a partir de sus intenciones, sus motivaciones, sus sentimientos, sus deseos. Y lo que va a articularse desde finales del siglo XIX en torno a la cuestión del individuo peligroso y la defensa social inscribía a la psiquiatría, como hemos visto, en el marco general de la higiene pública. Sin embargo, con ella aparece una subjetividad que permite extender y desdoblarse en torno a sí la cuestión de los actos en torno al sentido de los mismos tan solo inteligible a partir de desplazar la pregunta por el crimen a la pregunta por el sujeto criminal. Para dar cuenta del acoplamiento de esa otra serie es, pues, necesario, atender al funcionamiento de la práctica de la confesión, de la manifestación de la verdad de un sujeto, desplegada en el seno de las prácticas médicas y psiquiátricas.

Foucault utilizó a menudo un ejemplo tomado de la práctica terapéutica asilar para dar cuenta de cómo la práctica de la confesión funcionaba en el seno del asilo psiquiátrico del siglo XIX. La escena describe cómo un psiquiatra, Leuret, forzaba a un paciente a reconocer su condición de loco y cómo la extracción de esa confesión era considerada como una pieza clave de su curación. En esa mutación, dirá Foucault, encontramos también una mutación fundamental en los objetivos de esa confesión. No se tratará ya simplemente de una prueba condenatoria, en el momento en que el castigo deja de ser meramente punitivo y pasa a tener

---

<sup>1339</sup> OMDV, 229.

<sup>1340</sup> OMDV, 238.

<sup>1341</sup> OMDV, 233.

un carácter correccional, la confesión se atará también a una suerte de revelación, no del crimen, sino del criminal, de sus deseos, de sus sentimientos, de sus intenciones.

A coup sûr. La faute, en Occident, est l'une des expériences fondamentales qui déclenche la parole, plus que l'exploit. Prenons les héros grecs de L'Iliade et de L'Odyssée. Ni Achille, ni Agamemnon, ni Ulysse ne parlent à partir de la faute. La faute, de temps en temps, intervient, mais ce n'est pas le mécanisme du déclenchement. On peut dire actuellement que c'est, au contraire, sur fond de faute que se déclenche le mécanisme d'appel du discours et de celui de la littérature.<sup>1342</sup>

Vemos, pues, cómo en torno al siglo XIX la práctica de la confesión se vincula, de distintos modos, a una producción de subjetividad totalmente distinta a la del sujeto espiritual cristiano y a la del sujeto jurídico. Se trata de una subjetividad que se despliega en el seno de un saber sobre la identidad del sujeto, su clasificación, su interpretación, la comprensión de sus motivaciones, sus sentimientos, sus actos.

Como habíamos visto, Foucault había estudiado bajo el prisma del “poder psiquiátrico” la constitución de una “función psi” que tenía como objetivos –recordemos– aceptar “la ley del otro, la identidad consigo mismo, la no admisibilidad del deseo, la inserción de la necesidad en un sistema económico”.<sup>1343</sup> Desde el punto de vista de las prácticas de sí, ese proceso tomará una nueva perspectiva. Tras acompañar cómo la hermenéutica cristiana despliega, como hemos visto, una relación entre subjetividad y verdad cuyo objetivo será la renuncia de sí, el hecho de que, en las ciencias humanas, se inste a la manifestación de uno mismo “sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo”.<sup>1344</sup>

Vemos, pues, a lo largo de este recorrido por la historia de la confesión cómo ha funcionado de modo totalmente distinto en el seno de distintos regímenes de verdad. La encontrábamos, en el cristianismo, funcionando en torno a una hermenéutica del sujeto basada en la renuncia de sí a partir de la verbalización de sí mismo, la encontrábamos, en el marco del sistema jurídico medieval inquisitorio, funcionando como un modo de demostración y a la vez de prueba, dentro del propio sistema jurídico tomaba una forma totalmente distinta en el marco del “sistema de pruebas” conformado en torno al siglo XVIII y de nuevo, en el marco del sistema moderno, como una suerte de pieza dramática por la cual el sujeto reconocía y aceptaba el sistema penal que, al mismo tiempo, fundaba su voluntad y le condenaba. Por último, en ese cruce entre las ciencias jurídicas y las ciencias humanas, aparece ahora bajo la forma de demandar al sujeto los motivos de su acto, tratando así de fijar su identidad. En el seno de esa transformación la práctica de la confesión adquirirá, pues, una función muy distinta a la de esa suerte de “pieza dramática” que hacía funcionar el sistema penal:

[...] la demanda de confesión – esa pieza dramática que era tan esencial y cuyo lugar estaba marcado de manera tan fundamental en los Códigos del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX-, esa demanda de confesión, es reemplazada y duplicada por una demanda de otro tipo.<sup>1345</sup>

---

<sup>1342</sup> DE2.216, 413.

<sup>1343</sup> PP, 205.

<sup>1344</sup> TY, 94.

<sup>1345</sup> OMDV, 244

No basta saber que alguien ha hecho algo para castigarle, es necesario comprender el sentido de su acto, por qué lo ha hecho, quién es el que ha actuado de tal modo. Es necesario, pues, “conocer al sujeto”, pero conocerle en una forma totalmente ajena al sistema jurídico: es necesario conocer sus motivaciones, sus inclinaciones ocultas, las razones de ser de su proceder. Como veíamos, esa imbricación entre el sujeto de las ciencias humanas y el sujeto jurídico constituye, para Foucault, uno de los espacios de inestabilidad de nuestra gubernamentalidad contemporánea.

## II

En el marco del estudio de la confesión cristiana, Foucault se había adentrado, como hemos visto, en el estudio de todo un conjunto de textos a través de los cuales trataba de mostrar la configuración y transformaciones de esa práctica por la cual se conminaba a un sujeto a decir la verdad sobre sí mismo. Y en el marco del estudio de textos como los de Tertuliano o Casiano, aparecerá de modo transversal a la práctica de la confesión la cuestión de “la carne” y la atención que el cristianismo da a todo un conjunto de fenómenos que encuadraríamos en nuestro marco conceptual moderno bajo la rúbrica de la sexualidad. Sin embargo, como adelantábamos, el estudio de todo un conjunto de textos vinculados a las escuelas filosóficas romanas mostrarían que los principios fundamentales de la moral matrimonial no proceden, en realidad, de una elaboración cristiana, sino romana. Los códigos morales que atribuimos comúnmente al cristianismo (limitación de la sexualidad al matrimonio y tan solo con fines procreativos, censura de la infidelidad, intolerancia hacia relaciones no heterosexuales, etc.) habían sido ya definidos, en realidad, durante los dos primeros siglos de nuestra era:

[...] la armazón fundamental de la moral sexual europea moderna se encontraba sin duda en ese régimen de los *aphrodisia* y no, en absoluto, en la llamada moral cristiana o, peor, judeocristiana.<sup>1346</sup>

Lo que la aproximación a esos textos mostrará es que es necesario revisar ese tópico tantas veces repetido según el cual el cristianismo sería el responsable de la configuración de todo un conjunto de principios restrictivos que contrastarían con la libertad y tolerancia de la moral grecolatina. Foucault afirmará que, de hecho, la “moral judeo-cristiana”<sup>1347</sup> es una invención. Eso no significa que, por otro lado, no haya habido ninguna transformación en el modo en que nuestra cultura ha hecho experiencia de la sexualidad. Sin embargo, para dar cuenta de esas transformaciones, no es a los códigos o a las prohibiciones a lo que debemos atender. Si queremos captar la diferencia entre el modo en que, a lo largo de la historia, se han constituido distintas formas de relación con la sexualidad será necesario atender, como indicábamos, a algo distinto:

Más que buscar las prohibiciones de base que se ocultan o manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, era menester buscar a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual,

---

<sup>1346</sup> Hsuj, 14.

<sup>1347</sup> Hsuj, 246.

convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión, materia de estilización.<sup>1348</sup>

Así pues, la *historia de la sexualidad* no puede realizarse al margen de una *historia de la subjetividad* entendida como el espacio en que el sujeto va a configurarse a sí mismo en el marco de experiencias posibles que se formulan en un momento histórico. La constitución del sujeto moral será, para Foucault, “el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se les proponen”.<sup>1349</sup> Desde esa perspectiva, como veremos, Foucault aislará tres marcos de reflexividad en relación a los cuales el sujeto va a problematizar su relación consigo mismo: los *aphrodisia* que caracterizarían la moral grecorromana, la *carne* que caracterizaría al cristianismo y la *sexualidad* que caracterizaría nuestra experiencia moderna.

Por tanto es necesario guardar la precaución de no proyectar retrospectivamente esa categoría de sexualidad e interrogar el marco en que la emergencia del término a principios del siglo XIX da nombre a una experiencia singular que no sería equiparable a la grecorromana o la cristiana. En consecuencia, tampoco una escansión en términos de homosexualidad o heterosexualidad sería del todo adecuada, “los griegos – señala Foucault – no oponían, como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente distintos, el amor del propio sexo y aquel del otro”.<sup>1350</sup> A raíz de esa reformulación Foucault matizará<sup>1351</sup> la oposición entre el *ars erótica* y *ciencia sexualis* que había expuesto en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* argumentando que esa distinción tan general respecto a otra cultura no fue demasiado afortunada, en tanto que en el seno de nuestra cultura podemos hallar diferencias fundamentales en la relación a los modos de experimentar la sexualidad. Sigue siendo cierto, por eso, que nuestra cultura no ha desarrollado nunca una *ars erótica* comparable al de la cultura china. En efecto, el modo en que esta pone en primer plano la cuestión del placer y cómo los actos y el deseo se subordinan a la consecución del mismo no tiene un espacio de reflexión comparable en nuestra cultura. En la tradición occidental, por el contrario, la atención habría pivotado de otorgar una enorme centralidad a los actos, a los cuales estarían ligados el deseo y el placer, a una progresiva elisión del deseo.

La reflexión platónica en torno a la cuestión del amor y la erótica abrirá, así, toda una reconfiguración respecto a la *aphrodisia* griega, en tanto que el problema dejará de ser abordado a partir de la relación entre los actos y el placer, para hacerlo en términos del deseo y la verdad. A lo largo de los distintos diálogos donde aparece la cuestión del amor y de la erótica (el *Fedro*, pero sobre todo *El Banquete*), la cuestión del combate respecto a los propios apetitos se dirimirá a través de la relación de la verdad. Por tanto, desplazamiento del tema de los *aphrodisia*, del dominio sobre sí, de la temperanza y la búsqueda del equilibrio hacia un combate que se libra en base a “una doble relación con la verdad: relación con su propio deseo cuestionado en su ser y relación con el objeto de su deseo reconocido como ser verdadero”<sup>1352</sup>. Aparece aquí, dirá Foucault, “uno de los puntos en el que se formará el interrogante sobre el hombre de deseo, lo cual no quiere decir que la erótica platónica relegue

---

<sup>1348</sup> HS2, 24.

<sup>1349</sup> HSII, 25.

<sup>1350</sup> HSII, 206.

<sup>1351</sup> DE2, 344.

<sup>1352</sup> HSII, 272.



de una vez y para siempre a una ética de los placeres y de su uso”.<sup>1353</sup> Sin embargo, ese desplazamiento platónico en torno al deseo y la verdad “desempeñará un papel importante cuando, mucho más tarde, la problematización del comportamiento sexual será reelaborada a partir del alma de concupiscencia y del desciframiento de sus arcanos”.<sup>1354</sup>

Por tanto, el proceso general que atraviesan los análisis de Foucault permitiría leer su trabajo en torno a la sexualidad en base a una *genealogía del sujeto de deseo*, una larga configuración que atraviesa nuestra cultura y que caracterizará el eje de atención del cristianismo y la sexualidad moderna. Vamos, pues, a recorrer esa historia de la sexualidad entre Grecia y la modernidad atendiendo, sobre todo, a los trabajos de investigación que Foucault dedica al problema: el curso de *Subjetividad y verdad* y los dos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, junto a otros textos transversales donde vuelve sobre la cuestión. Nuestro recorrido tratará, sin embargo, de escandir esa historia de la sexualidad de la historia de la subjetividad, señalando aquí simplemente los puntos en que es necesario comprenderlas de modo entrelazado para dar cuenta de ciertas transformaciones.

### *La aphrodisia griega*

Para dar cuenta del espacio de problematización grecorromano en torno a la sexualidad Foucault utilizará, como decíamos, la noción de *aphrodisia* que será definida como aquellos “actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer”<sup>1355</sup>, son “actos deseados por la naturaleza, asociados por ésta a un placer intenso y a los que conduce por medio de una fuerza simple susceptible de exceso y de sublevarción”.<sup>1356</sup> Se trata de una agrupación que no se deja capturar por nuestro concepto moderno de sexualidad. Una economía del placer basada en los criterios de límite, oportunidad y moderación<sup>1357</sup>. Por tanto, a diferencia de lo que sucederá con la experiencia cristiana y moderna en torno a la carne y la sexualidad, no hay ninguna “sospecha”<sup>1358</sup> en torno a los *aphrodisia*, no se trata de ninguna fuerza que haya que descifrar. Las *aphrodisia* comparten una dinámica compartida de deseo y placer, una *energeia* que tiende al exceso y que desplegará en torno a sí todo un conjunto de reflexiones en torno a la necesidad de su limitación. El acto está asociado al placer y ese placer suscita deseo (*epithymia*) de ese placer.

[...] para los griegos, dentro del orden de la conducta sexual, el objeto de la reflexión moral, y no exactamente el propio acto (contemplado en sus distintas modalidades) o el deseo (considerado según su origen o su dirección) o incluso el placer (medido según los distintos objetos o prácticas que pueden provocarlo); se trata más bien de la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita al deseo).<sup>1359</sup>

Y, de nuevo, ahí arraiga la diferencia con el cristianismo y la modernidad, donde esa unidad va a disociarse. Esta disociación se distinguirá, por un lado, por cierta “elisión” del placer y

---

<sup>1353</sup> HSII, 272.

<sup>1354</sup> HSII, 273.

<sup>1355</sup> HSII, 40.

<sup>1356</sup> HSII, 103.

<sup>1357</sup> Castro, *Foucault y el cuidado de la libertad*, 239.

<sup>1358</sup> HSII, 43.

<sup>1359</sup> HSII, 44.

deseo. Por un lado, la “desvalorización moral por la prescripción dada en la pastoral cristiana a no buscar la voluptuosidad como fin de la práctica sexual; desvalorización teórica que se traduce en la extrema dificultad de conferir un lugar al placer en la concepción de la sexualidad”; por otro, la “problematización cada vez más intensa del deseo (en el que se verá la señal original de la naturaleza caída en pecado o la estructura propia del ser humano)”<sup>1360</sup>.

Foucault extraerá dos principios generales que, a su juicio, caracterizarían el modo de concebir la sexualidad en Grecia. Por un lado, las relaciones sexuales deben guardar un *principio de isomorfismo*<sup>1361</sup> entre la posición social y la relación sexual. La relación isomorfa será, en el matrimonio, el ejercicio de la sexualidad del marido con una mujer. En el caso de relaciones extramatrimoniales, deben seguir también el mismo principio asimétrico: pueden realizarse si es con un esclavo o un sirviente. En segundo lugar, será necesario respetar el *principio de actividad* cuyo criterio responde al papel activo o pasivo ejercido en las relaciones sexuales. La actividad cae, desde esa perspectiva, del lado de lo masculino, de la eyaculación. Si ese principio de actividad se respeta, la relación es conforme a *natura*. Por tanto, no importa que sea una mujer, un esclavo o un muchacho, lo que importa es la relación de actividad y pasividad que se establece siempre en relación al sujeto activo donde “el otro” no se sitúa en el espacio de sujeto. Como vemos, la ética griega gira por completo en torno a la sexualidad masculina:

La morale des Grecs était celle d'une société essentiellement virile dans laquelle les femmes étaient « opprimées », dans laquelle le plaisir des femmes n'avait pas d'importance, leur vie sexuelle n'étant déterminée que par leur statut de dépendance à l'égard du père, du tuteur, de l'époux.<sup>1362</sup>

Es esa actividad o pasividad las que marcan la calificación de lo “masculino” y lo “femenino” y no estrictamente hablando el binomio sexual o la escansión entre heterosexualidad y homosexualidad. El hombre será “afeminado” si se deja llevar por los placeres tales como “pereza, indolencia, rechazo de las actividades un poco rudas del deporte, gusto por los perfumes y los adornos, molicie...”.<sup>1363</sup> Lo que constituye en Grecia un principio de valoración ética “no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres”<sup>1364</sup>

Esa centralidad del acto otorgado en la antigua Grecia no se dirimía en base a ninguna codificación que estableciese qué tipo de actos sexuales estaban permitidos y cuáles no, sino que se centraba en atender al modo en que el sujeto se relacionaba con su propia actividad sexual. Pese a las numerosas reflexiones en torno a la necesidad de limitar ese *uso de los placeres*, la articulación entre placer y deseo que caracterizan los *aphrodisia* son calificados de modo positivo, “tienden a la restauración de lo que para el ser humano era el modo de ser más consumado”.<sup>1365</sup> La actividad sexual se percibe como natural, como una actividad reproductiva que permite trascender la muerte en el nivel de la especie. La sexualidad es concebida, pues, como una dimensión natural pero connotada en su rango de inferioridad

---

<sup>1360</sup> HSII, 43.

<sup>1361</sup> SV, 79. También desplegado en HSII, 240.

<sup>1362</sup> DE2. 344,1431.

<sup>1363</sup> HSII, 96.

<sup>1364</sup> HSII, 96.

<sup>1365</sup> HSII, 50.

en tanto que es común a los animales y está gobernada por las necesidades corporales y está vinculada a la privación. Se enmarca, pues, como veremos, en el marco de las necesidades, junto a la alimentación y la bebida.

El hecho de que la actividad sexual aparezca bajo la especie de un juego de fuerzas establecidas por naturaleza, pero susceptibles de abuso, la aproxima a la alimentación y los problemas morales que ésta pueda plantear.<sup>1366</sup>

Así pues, el marco general de problematización de la sexualidad en Grecia, ésta no puede disociarse de la cuestión alimentaria a la que estuvo ligada durante mucho tiempo, como tampoco puede disociarse de una reflexión sobre la relación con la mujer o con los muchachos. Foucault analizará, pues, cuatro ámbitos generales en que se vehicula esa reflexión: la *dietética*, o la cuestión del cuerpo, la alimentación y la salud; la *económica*, la relación con la casa y la mujer; la *erótica*, la relación pedagógica con aquellos que serán futuros ciudadanos y la *filosofía* como espacio general de la reflexión sobre la erótica y el verdadero amor.

En primer lugar, la *dietética*. En ese marco general se encuentran pautas sobre cómo alimentarse según el cuerpo, el clima o la actividad de cada cual, la conveniencia de ciertos ejercicios naturales como caminar o pasear frente a los más violentos como correr o luchar, la importancia del sueño y las actividades sexuales. Pautas que se organizarán, en gran medida, en base a criterios estacionales, distinguiendo un “régimen invernal” del que habrá que seguir durante la primavera y el verano y donde el criterio de humedad y sequedad permite trazar pautas de equilibrio entre los ejercicios y los alimentos recomendables para cada período. Se trata, en todos estos ámbitos, de evitar los excesos y aprender a gobernar estas actividades optimizando la medida y la armonía vital. No se trata ni de ejercitar el cuerpo de por sí ni de alargar la vida, se trata de cuidar de uno mismo. El marco general de esos análisis muestra cómo el sexo no era tan importante para la cultura griega como la alimentación y las pautas sexuales quedaban inscritas dentro de esas recomendaciones generales que permitían ejercer de modo reflexivo esa actividad en virtud del momento del año, del clima, etc.

La inquietud por la sexualidad en Grecia no se efectuará en términos de proscripción moral, sino en el marco de médico. No solo en relación a las enfermedades sino por el agotamiento y el gasto de fuerzas que genera en el individuo. Desde un punto de vista de la sexualidad totalmente masculino, como veíamos, se trata del gasto que produce la eyaculación. Y se trata también de la muerte y de la posibilidad de trascender la propia mortalidad a partir de la procreación:

El acto sexual no inquieta porque dé realce al mal sino porque perturba y amenaza la relación consigo mismo y su constitución como sujeto moral: trae consigo, si no se le mide y distribuye como se debe, el desencadenamiento de las fuerzas involuntarias, el debilitamiento de la energía y la muerte sin descendencia honorable.<sup>1367</sup>

La actividad sexual como tal se problematiza dentro de un marco mucho más general del cuidado del propio cuerpo, el ejercicio y el régimen alimenticio<sup>1368</sup>. En ese marco, lejos de

---

<sup>1366</sup> HSII, 54.

<sup>1367</sup> HSII, 153.

<sup>1368</sup> HSII, 107-156.

prescribir o prohibir determinados actos sexuales, se consigna como una actividad que es necesario inscribir adecuadamente dentro del marco de vida general, del clima, del período estacional, etc. Se trata de fijar los días más propicios para efectuarla en base a un principio general de adecuación de la actividad, de alcanzar un dominio y un control sobre la misma en tanto que una actividad sexual desmesurada era *hybris*.<sup>1369</sup> Lo que preocupa en relación a la sexualidad es, sobre todo, el gasto de fuerzas que supone la actividad física y, muy particularmente, la eyaculación del hombre <sup>1370</sup>. Es el marco de la salud, centrada fundamentalmente en la dieta durante muchos siglos, donde empieza a configurarse la idea de que el sexo es peligroso. Una idea que cobrará fuerza progresivamente :

On peut montrer par exemple que l'acte sexuel était déjà considéré comme comportant un certain danger par Hippocrate, qui pensait qu'il fallait faire très attention, ne pas avoir de rapports sexuels tout le temps et seulement à certaines saisons, etc. Mais, au I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siècle, il semble que, pour un médecin, l'acte sexuel constitue un danger plus ou moins grand. Et là je crois que la grande mutation est celle-ci: c'est qu'au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ l'acte sexuel est une activité, alors que, pour les chrétiens, c'est une passivité.<sup>1371</sup>

En segundo lugar, otro de los ámbitos de reflexión será el gobierno de la casa, del hogar, incluyendo en ese dominio a los que habitan en él. La *económica*, la reflexión sobre el *oikos*, vehicula todo ese conjunto de preocupaciones, dentro de las cuales aparece la cuestión del matrimonio. Y, como veíamos, la cuestión de la fidelidad matrimonial se planteaba, en el marco de una *estética de la existencia*, como un mejor modo de gobierno de la mujer. La *techné* desplegada en el marco de ese ámbito tenía que ver con las habilidades de mando y de gobierno, de la buena gestión. Es necesario procurar un techo, organizar el tiempo, el patrimonio, gobernar a los esclavos, gobernar la propia actividad.

El arte doméstico es de la misma naturaleza que el arte político o el arte militar, por lo menos en la medida en que se trata, tanto en un caso como el otro, de gobernar a los demás.<sup>1372</sup>

En el marco de la relación matrimonial, lo importante era el vínculo de dominio de esa actividad que podía establecerse recíprocamente, de ahí que la virtud primordial en torno a las relaciones sexuales matrimoniales fuese la templanza, expresada en distintas formas:

La templanza entre los moralistas griegos de la época clásica se prescribía a ambos miembros de la vida de matrimonio, pero se daba en cada uno de ellos de modo distinto en relación consigo mismo. La virtud de las mujeres constituía el correlato y la garantía de una actitud sumisa; la austeridad masculina surgía de una ética de la dominación que se pone límites.<sup>1373</sup>

Sin embargo, en el marco de esa estética de la existencia se formulará también para el hombre el vínculo restrictivo de una sexualidad conyugal, no bajo ningún principio de código o de

---

<sup>1369</sup> DE2. 344.

<sup>1370</sup> HSII, 139.

<sup>1371</sup> DE2.344, 1433.

<sup>1372</sup> HSII, 170.

<sup>1373</sup> HSII, 206.

moral, sino bajo el principio del gobierno de la casa: “No tener relaciones más que con su esposa es para el marido la mejor manera de ejercer su poder sobre ella”<sup>1374</sup>

Así, como veíamos, en relación a ese doble principio de isomorfismo/actividad, la mujer o el esclavo, no suscitaban ningún problema, su estatus, su naturaleza inferior les situaban relacionalmente en esa posición. Y aquí se abre la cuestión de hasta qué punto la homosexualidad o la bisexualidad son etiquetas adecuadas para caracterizar que se tuviesen relaciones sexuales con ambos sexos. Foucault señalará que, si se atiende al modo en que se reflexiona sobre ello, se verá que en ningún caso está funcionando una estructura binaria en las relaciones sexuales. La cuestión, transversal a unos y otros, es la belleza como modo de activación y excitación del deseo.

A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son “bellos”, cualquiera que fuera su sexo.<sup>1375</sup>

Para los griegos, señala Foucault, el deseo no se dirige a uno u otro sexo de manera exclusiva, se dirige “a todo lo que era deseable – muchacho o muchacha- bajo la reserva de que el apetito era más noble cuando se dirigía a aquello que era más bello y más honorable”.<sup>1376</sup> Las relaciones entre personas del mismo sexo, sea de la edad que sean, está vinculada a ese mismo principio general. Ahora bien, al estar presente la cuestión de la actividad/pasividad es cierto, señala Foucault, que “la relación entre hombres maduros será más fácilmente objeto de crítica o de ironía”<sup>1377</sup>.

Por último, en relación a la *erótica*, como hemos visto, la cuestión de las relaciones homosexuales y heterosexuales y la proyección de un principio de “tolerancia” eran cuestionadas por Foucault como categorías válidas para efectuar un análisis de las relaciones afectivas y sexuales en Grecia. Sin embargo, más allá de eso, sí habrá una particular relación entre hombres que va a generar una intensa atención. Se trata de las relaciones entre hombres de diferente edad, en tanto que entre ellos mediará la cuestión del devenir adulto de un futuro ciudadano. La cuestión del *amor a los muchachos* aparece en tanto que “no podían aceptar que un muchacho, que debería convertirse en ciudadano libre pudiera ser dominado y usado como un objeto para el placer de otro”.<sup>1378</sup> La problematización de esas relaciones desplegaba múltiples reflexiones sobre el cortejo, sobre el papel de *erasta* y el de *erómeno*, de quien toma la iniciativa y el que se deja cortejar y donde lo que está en juego es la libertad de uno y otro.

En el caso de las relaciones con los muchachos, la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento.<sup>1379</sup>

No se trata solamente de una cuestión pedagógica, la cuestión del amor a los muchachos se vuelve intensamente problemática en tanto que ésta tiene como objetivo, justamente, constituir al otro como sujeto. ¿En qué momento esa asimetría deja de ser válida? ¿Cómo

---

<sup>1374</sup> HSII, 167.

<sup>1375</sup> HSII, 210.

<sup>1376</sup> HSII, 214.

<sup>1377</sup> HSII, 216.

<sup>1378</sup> DE2. 344 (trad.), 1432.

<sup>1379</sup> HSII, 221.

establecer el límite de esa relación? ¿Cómo determinar cuándo el discípulo ha devenido sujeto y, por tanto, un igual? Así, toda la problematización sobre la erótica vendrá a situarse en ese espacio en tanto que, en el marco de ese devenir sujeto del otro, en el límite, esa relación va a provocar la renuncia a la sexualidad en favor de esa relación. Esa problemática en relación al otro se repite también en el marco de las relaciones de amistad. Plutarco, dirá, por ejemplo: “No es posible que pueda haber ninguna reciprocidad en las relaciones físicas entre un muchacho y un hombre.”<sup>1380</sup> Se trata de una cuestión de no rebasar el umbral a partir del cual ese juego de libertad no podrá jugarse ya en términos del amante y el amado, el que moviliza su deseo y el objeto de deseo, en tanto que ese otro, en determinado momento, devendrá un igual ante el cual esas relaciones serán inapropiadas. Se trata, pues, de determinar el límite en que es preciso inhibirse cuando el muchacho se convierta en un hombre adulto con el cual deberá establecerse una relación de independencia y cuya libertad no puede ya comprometerse o ser sometida bajo el marco de ese juego erótico y esa seducción. Cuando Platón analiza la cuestión de la amistad, señala Foucault, las relaciones sexuales deben dejarse a un lado.<sup>1381</sup> Por tanto, como vemos, en términos generales, lejos de una posición tolerante y abierta respecto a las relaciones homosexuales que habría quedado coartada en el marco del cristianismo, lo que encontramos en Grecia es, más bien, una fuerte problematización de los límites que la sexualidad puede ocupar en una relación preservando ese doble principio de actividad e isomorfismo.

No hay, pues, en Grecia, relaciones sexuales recíprocas, en tanto que la sexualidad griega se inscribe en el marco de unas relaciones sociales marcadamente asimétricas. En todo caso, la sexualidad, como vemos, no se vehicula tanto en relación a una codificación que haya que cumplir, unas prohibiciones o prescripciones que haya que respetar, como en el marco de una actitud soberana del sujeto respecto a sí mismo que se manifiesta en el dominio de sí. Uno es libre en tanto que es capaz de gobernarse a sí mismo en la relación que mantiene con los otros. Como vemos, sobre todo en relación a la cuestión del amor a los muchachos, se planteaba la cuestión del problema de la libertad del otro en su devenir un ciudadano adulto. El problema puede resumirse en la siguiente cuestión “¿cómo hacer del objeto del placer el sujeto dueño de sus placeres?”<sup>1382</sup> Tal es, a juicio de Foucault, el núcleo de la problemática relación con el amor de los muchachos donde arrancará toda la reflexión socrático-platónica sobre el amor y la erótica filosófica.

Queda, pues, dar cuenta de esta última relación con la *Erótica*. Relación que concierne a la *filosofía* en tanto que el desplazamiento que Platon opera sobre la cuestión amorosa abrirá un nuevo espacio de problematización que será retomado mucho más tarde en el seno del cristianismo al situar la cuestión del vínculo entre el deseo y la verdad. Foucault contrapone el modo en que la cuestión de la *Erótica* se plantea en textos como el de Jenofonte con gesto que Platon efectúa en el Fedro o el Banquete como el desplazamiento de esa “problemática del cortejo”, la asimetría inherente a la relación de amante y amado o la cuestión del papel activo o el papel femenino del muchacho hacia una reflexión sobre la verdad del amor. Foucault señalará tres desplazamientos esenciales. En primer lugar, *transición de la conducta amorosa al interrogante sobre el ser del amor*; Así pues, la erótica platónica, señala Foucault,

---

<sup>1380</sup> Citado por Foucault en DE2. 344 (trad.), 1432.

<sup>1381</sup> DE2. 344, 1432.

<sup>1382</sup> HSII, 252.

despliega tres aspectos: por un lado responde a la problemática griega del amor a los muchachos desplazando la cuestión del muchacho como objeto de placer hacia una interrogación sobre la naturaleza del amor y su relación con la verdad. En ese gesto, por un lado, desdobra esa interrogación en ambos miembros de esa relación e invierte la relación de objeto del muchacho por una posición de “enamorado del maestro de verdad” donde ahora se impondrá “un juego bien diferente: el de un camino en el que el maestro de verdad enseña al muchacho lo que es la sabiduría”. En segundo lugar, *transición de la cuestión del honor del muchacho a la del amor de la verdad*. Cuestión de la verdad que no se planteará en términos de la verdad del logos que permite regular los *aphrodisia*. Se trata de la verdad en relación al alma, desplazándose pues la cuestión de la búsqueda del otro hacia la cuestión del conocimiento de sí. En tercer lugar, *transición de la cuestión de las disimetría de los compañeros a la de la convergencia del amor*. Desplazamiento de la cuestión del problema de la reciprocidad con el otro hacia la cuestión del reconocimiento del propio ser.

### *La cultura de sí romana*

En el curso de *Subjetividad y verdad*, Foucault daba cuenta de cómo al tiempo que la práctica matrimonial se extiende en Roma aparecerán simultáneamente todo un conjunto de discursos sumamente restrictivos en torno a la moral sexual matrimonial, fenómeno que causará perplejidad en Foucault. No puede decirse que efectúen una suerte de reajuste del código moral a las nuevas prácticas sociales porque, de hecho, lo que hacen es radicalizar el código moral valorizando en extremo la monogamia y la fidelidad. Por tanto, lo que ocurre es que el sistema se vuelve mucho más riguroso.

La hipótesis de Foucault es que la función de esos discursos será, justamente, la de mantener esos principios de isomorfismo y actividad a costa de modificar, para ello, el modo de ejercicio de los mismos, preservando así el mismo sistema de valores. El rol de los filósofos fue, pues, dirigirse a la aristocracia mostrando cómo podía practicar el código manteniendo los mismos valores. Los textos que vehiculan ese discurso sobre el matrimonio, en Séneca, Plutarco o Musionus Rufus son textos destinados a las élites que pueden leer y escribir, por tanto, a aquellas clases sociales cuyos matrimonios no eran, en realidad, matrimonios duales. Ahora bien, para poder mantener el viejo sistema de valores tuvo que reajustarse toda una nueva tecnología de sí. La preservación del principio de isomorfismo pudo efectuarse a condición de hacer una cesura en la actividad sexual circunscribiéndola al matrimonio. De ahora en adelante, esa asimetría solo se ejercería en el seno de la relación conyugal. La *androsuna* griega, quedará ahora desdoblada, disociándose el sexo estatuto del sexo actividad. El sexo estatutario quedará neutralizado y el sexo actividad desplazado a la relación matrimonial. El principio de isomorfismo se desplazará de correlación sexual se organizará en torno a la mujer, escandiendo un binarismo entre vida privada, sexual y afectiva y vida pública, no sexual y no afectiva. En segundo lugar, el principio de actividad podría mantenerse a condición de recentrarla en uno mismo y desplazarse a una actividad de soberanía ascética y control de uno mismo. Así pues, en el marco de esas transformaciones se producirá una suerte de reforzamiento de la moral que comportará principios mucho más austeros y restrictivos en todos los dominios que marcaban el uso de los placeres en el contexto griego.

En torno a esas transformaciones aparecerá de modo significativamente intenso entre textos de diversos pensadores una referencia constante al matrimonio. Los textos de Plinio, Lucano, Tácito o Estacio expresan, dirá Foucault, no tanto una suerte de expresión o representación del matrimonio, como una suerte de proclama, de “formulación de una exigencia” que, como tal, “forman parte de lo real”<sup>1383</sup>. Entre esas exigencias se observa el incremento de la atención que se da al matrimonio y a la esposa, a la descripción de la pasión amorosa respecto a ella, a la expectativa de felicidad que despierta el vínculo conyugal por encima del social y político, la atención a las responsabilidades y atención que comporta. Por tanto, desplazamiento de esa relación de gobierno de sí y del gobierno de los otros en relación a la casa y la mujer hacia un tipo de relación de reciprocidad:

Ahora bien, si es cierto que la reflexión moral sobre la buena conducta del matrimonio había buscado durante mucho tiempo sus principios en un análisis de la “casa” y de sus necesidades intrínsecas, se comprende la aparición de un nuevo tipo de problemas donde se trata de definir la manera en que el hombre podrá constituirse como sujeto moral en la relación de conyugalidad.<sup>1384</sup>

Respecto a las consignas y principios del uso de los placeres que hemos visto en el marco griego, la moral romana se caracterizará, pues, por una suerte de endurecimiento: muchas más advertencias en torno a las consecuencias perniciosas de ciertas actividades para el cuerpo, mucha más valorización del matrimonio en detrimento de otros ámbitos sociales y principios mucho más codificados de la relación con la mujer y cierto alejamiento de la cuestión del amor a los muchachos. Una transformación que, sin embargo, no tiene tanto que ver con aquello que se prohíbe como con una reflexión sobre el modo de conducirse:

[...] esa promoción de la austeridad sexual en la relación moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos.<sup>1385</sup>

Más allá de esa suerte de tópico según el cual esa crisis política habría reforzado una suerte de impulso individualista, Foucault apostará por aproximarse a esas transformaciones como el efecto de la extensión de toda una *cultura de sí* que intensificará las relaciones que el individuo establece consigo mismo. La emergencia de esa moral será, pues, para Foucault, un modo de respuesta, por parte de las élites, a todo un conjunto de transformaciones vinculadas a la extensión y modificación de la práctica matrimonial.

En relación a la *dietética*, en el marco de la medicina romana, se mantendrán, en términos generales, los principios que habían guiado las prácticas en torno al cuerpo y la alimentación intensificándose los consejos y los principios dedicados al cuidado de los mismos. Cabe recordar que la medicina no es, en la antigüedad, una disciplina que atiende tan solo a la cura de las enfermedades sino que conforma un corpus de reglas en torno al cuidado de uno mismo y “con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente”<sup>1386</sup>. En ese marco de atención, es necesario situar la cuestión de la sexualidad en el marco general de todos esos cuidados. Así

---

<sup>1383</sup> HSIII, 92.

<sup>1384</sup> HSIII, 93.

<sup>1385</sup> HSIII, 43.

<sup>1386</sup> HSIII, 114.



pues, si bien es cierto que la medicina incrementará su atención en torno a la sexualidad, el principal espacio de atención y reflexión no es ésta sino la cuestión de la alimentación.

Las reflexiones que Galeno dedicará a los *apbrodisia* dan buena cuenta tanto de la multiplicidad de problemáticas en que se sitúan como de esa creciente atención en torno a los riesgos que comporta la sexualidad. En primer lugar, la sexualidad está vinculada a la cuestión de la mortalidad y la finitud de los seres al tiempo que a la trascendencia de la naturaleza que pervive a través de ellos. En segundo lugar, Galeno atenderá particularmente a la fisiología en la relación entre deseo y placer, considerando que ambos son efectos de la misma. En tercer lugar, esa centralidad otorgada a la fisiología permitirá establecer un paralelismo entre la epilepsia y las convulsiones experimentadas en el acto sexual. Así pues, los *apbrodisia* ocupan un triple espacio de problematización en relación a la muerte, al cuerpo y a la enfermedad. Así pues, atención a la sexualidad y sus efectos, en distintos aspectos: en relación a la mujer y la procreación (prescripción de consejos durante la gestación, atención a la menstruación, etc.), en relación a la edad adecuada para iniciar las relaciones sexuales, atención al momento oportuno de mantenerlas o atención a las distintas naturalezas y temperamentos de los individuos. Y en el marco de la necesidad de contención del propio organismo, la medicina advertirá también de hasta qué punto el cuerpo y el alma están profundamente afectados por esa pulsión natural. Y en tanto que es el cuerpo el que guía los cuidados, es a él a quien es necesario atender y ante el cual hay que someter un alma siempre susceptible de excederlo en sus deseos. La animalidad, señala Foucault, será más modelo de conducta que descalificación. También las imágenes producidas por la mente serán motivo de atención y reflexión, evitar ciertos pensamientos o lecturas, el canto, el teatro, la danza o la música, será importante en tanto que “la mirada era considerada como el vehículo más seguro de la pasión”<sup>1387</sup>. Limitación, por último, del placer como objetivo último de los *apbrodisia* y atender al cuerpo y sus necesidades.

La sexualidad estará atravesada, pues, por una ambivalente percepción de sus efectos positivos y negativos en el individuo y en el seno de esa problematización se efectuará un pequeño deslizamiento:

[...] insistencia en la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconocen a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patogénico, valoración de las conductas de abstinencia, y eso para los dos sexos. Los peligros de la práctica sexual eran percibidos antiguamente del lado de la violencia involuntaria y el despilfarro inconsiderado; se los describe ahora más bien como efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento.<sup>1388</sup>

En el marco de la *económica*, la correlación entre el gobierno de sí y el gobierno del *oikos* que imperaba en Grecia se irá desplazando, cada vez más hacia el vínculo matrimonial. La relación conyugal gana centralidad y, con ella, su estatuto. Ese reforzamiento de la relación dual irá acompañada de una reprobación cada vez mayor de las relaciones extramatrimoniales, una mayor consignación de las obligaciones recíprocas de los esposos y una prescripción de fidelidad. Como veíamos, la atención griega en torno al *oikos* la centralidad del gobierno tenía que ver con organizar adecuadamente las múltiples relaciones

---

<sup>1387</sup>HSIII, 159.

<sup>1388</sup>HSIII, 141.

que lo atraviesan (el gobierno de los esclavos, de la mujer, de los bienes, etc.) y al mismo tiempo se situaba en una relación escalar donde el gobierno de uno mismo, el gobierno del *oikos* y el gobierno de la ciudad debían aspirar a una relación de equilibrios mutuos. Como señalábamos, sin embargo, entre los cambios políticos y sociales que marcan la transición hacia el imperio, la transformación de las prácticas matrimoniales desplegó en torno a sí todo un conjunto de modificaciones. La relación conyugal va a cobrar una creciente centralidad y, con ella, su estatuto. De modo que progresivamente la cuestión matrimonial se desplazará del espacio de gobierno al espacio de la “estilística del lazo individual”.<sup>1389</sup> En segundo lugar, ese principio de equilibrio, de ponderación y moderación que dirimía la cuestión del gobierno se desplazará hacia una reciprocidad en la relación matrimonial, de modo que “la intensificación del cuidado de sí corre pareja aquí con la valoración del otro”.<sup>1390</sup> A partir de esos dos desplazamientos, las relaciones sexuales ocuparan una nueva centralidad en tanto que, más allá de la procreación, estarán vinculados al fortalecimiento y mantenimiento de esa relación afectiva. Sin que esos principios constituyeran una novedad, dado que pueden encontrarse también en las prescripciones griegas, sí se modificó su estatuto. La intensificación de las relaciones conyugales y la mayor centralidad de la sexualidad en el seno del matrimonio irán de la mano de la conformación de una moral sexual mucho más austera de la que habíamos visto en Grecia. No se trata, como en Grecia, del vínculo que el matrimonio – y la sexualidad en su seno- establece con las relaciones sociales y políticas, sino “una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia”<sup>1391</sup>.

Digamos, para tener en cuenta las diferencias de posición y las variantes doctrinales, que el monopolio sexual que se tiende a reivindicar para el matrimonio en esa forma de ética gravita menos en torno a las utilidades “externas” del matrimonio o a la negatividad “interna” del placer que en torno a una tentativa de llevar a la coincidencia cierto número de relaciones: la conjunción de dos copartícipes sexuales, el lazo dual de los cónyuges, el papel social de la familia – y esto en la adecuación tan perfecta como sea posible de la relación con uno mismo.<sup>1392</sup>

En segundo lugar, en el marco griego, como habíamos visto, el “uso de los placeres” era gobernado por el principio general del “dominio de sí”. Se trataba de establecer límites, de dominar los excesos, pero siempre desde esa perspectiva relacional donde ese gobierno de sí estaba vinculado al gobierno de los otros. En el marco de la Roma imperial y en los estoicos en particular, se trata de “satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo” y de “no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno mismo como ser razonable”<sup>1393</sup>. En ese marco, la sexualidad razonable será concebida en el seno de ese vínculo matrimonial, de su buen funcionamiento y de su objetivo. Se trata, en todo momento, de desplegar principios que puedan tener una validez universal para cualquiera que quiera conducirse a sí mismos y a través de esa conducción “dar a su existencia una forma honorable y bella”. Se trata, señala Foucault, “de la universalidad sin ley de una estética de la existencia”<sup>1394</sup>.

---

<sup>1389</sup>HSIII, 171.

<sup>1390</sup>HSIII, 171.

<sup>1391</sup>HSIII, 213.

<sup>1392</sup>HSIII, 213.

<sup>1393</sup>HSIII, 214.

<sup>1394</sup>HSIII, 214.

Foucault analizará esas transformaciones en el marco de una estilística de vida concerniente al matrimonio a partir de tres ejes: un *arte del lazo conyugal*, una *doctrina del monopolio sexual* y en una *estética de los placeres compartidos*. A partir de ellos podrá verse cómo va a intensificarse toda una moral sexual matrimonial: las relaciones sexuales fuera del matrimonio serán señaladas, el placer de la sexualidad, puesto en el punto de mira y la procreación situada como objetivo. Esta moral, elaborada y reflexionada por todo un conjunto de escuelas filosóficas entre las cuales el estoicismo tendrá un papel preponderante, intensificó esa austeridad sexual en el seno del matrimonio.

En primer lugar, el lazo conyugal va a tomar una dimensión central en la valoración del matrimonio. La relación heterosexual entre hombre y mujer quedará caracterizada por su dimensión *dual, universal y específica*. La defensa del matrimonio va a argumentarse como algo que pertenece a la naturaleza del hombre, pero no en base a la necesidad de procrear, sino porque va a señalarse que también la vida en común forma parte de la misma. Autores como Musonio o Hierocles exhibirán esos argumentos: el hombre está hecho para vivir en pareja. En segundo lugar, esa relación va a concebirse como universal. El matrimonio es para todos sin excepción, no es una cuestión de preferencias, incluso para el filósofo, del que tradicionalmente se argumentaba que era incompatible con la vida matrimonial, va a decirse ahora que si la filosofía tiene como objetivo vivir conforme a la naturaleza, el matrimonio no puede quedar excluido para él. Será, por último, una relación singular de entre las otras relaciones sociales, aparecerá con frecuencia la imagen de la fusión entre los cónyuges, del buen matrimonio como aquel que se efectúa por amor y por el deseo de estar juntos.

En el seno de ese reforzamiento del vínculo entre los esposos, se producirá una restricción de aquel principio de isomorfismo sexual que, como hemos visto, organizaba las relaciones extra-matrimoniales. Incluso las relaciones con la esclava en el seno del *oikos* van a ser señaladas como improcedentes en tanto que no se toleran de modo recíproco en la esposa y mostrarían una falta de autodominio por parte del hombre que sí mostraría la mujer. Pero más allá de eso, la cuestión del adulterio dejará de ser condenado bajo el argumento de que seducir a la mujer de otro no deja de atentar contra otro hombre, para ser considerado en base a la relación misma entre los esposos. Por tanto, el lazo conyugal primará, en el establecimiento de una relación recíproca y afectuosa. Y desde ahí se leerá también la sexualidad en el seno del matrimonio. Va a concebirse mucho más claramente desde esa intensificación del lazo conyugal y la buena relación entre los esposos. Ahora bien se aconsejará no tratar a la esposa como una amante y se darán toda una serie de consejos en torno al pudor y la prudencia en las relaciones sexuales, señalando además que el fin de la sexualidad debe ser la procreación y no la búsqueda del placer en sí mismo. Ahora bien esa censura del placer en ningún caso se hará, como en el cristianismo, bajo la perspectiva de que éste sea condenable *per se*, sino en el marco de todos esos consejos de vida y de dominio de uno mismo.

En el marco de la *erótica*, por último, ese recentramiento en torno al matrimonio generará una progresiva descalificación del amor a los muchachos, considerándolo cada vez más como un afecto fruto de la propia imperfección. Progresivamente, el problema dejará de ocupar la centralidad que había tenido en Grecia. En parte, señala Foucault, por algunos cambios institucionales y pedagógicos, y por la disminución de la *philia*, la amistad entre hombres. En el marco de esa valorización del matrimonio y la reciprocidad, el amor a los

muchachos y su inherente asimetría serán descalificadas. En el mismo momento en que ese vínculo se desintegra aparecerá, señala Foucault, una nueva erótica entre hombre y mujer de la que dan cuenta todo un conjunto de relatos novelescos como Cariton de Afrodísia, Quereas y Calirro, Aquiles de Tacio- Leucipe o Clitofonte Heliodoro. Y en esos relatos aparecerán todo un conjunto de temas que van a marcar la caracterización de la erótica heterosexual occidental o la cuestión de la virginidad, el matrimonio como recompensa de la unión espiritual.

Por tanto, en el marco de los *aphrodisia* se efectúan, en Roma, tres desplazamientos: en primer lugar, la cesura del individuo en relación a su identidad sexual; en segundo lugar, la constitución de la forma deseo en relación al sexo; y, en tercer lugar, vinculación entre afectividad y sexualidad. Desplazamientos que configuran el espacio de relación donde va a desarrollarse la moral cristiana. Para Foucault es, pues, necesario romper con ese tópico que escandiría una moral pagana de la cristiana atribuyendo a esta última todos los principios restrictivos que acompañan nuestra cultura. Si bien es cierto que esa partición ha sido fruto de un intenso debate desde el Renacimiento hasta la modernidad, el error que, a juicio de Foucault, debe corregirse tiene que ver con los presupuestos con que se establecían esos análisis:

[...] en todo ese debate, parece claro que se admitieron, más o menos confusamente, tres presupuestos: según el primero, lo esencial de una moral deberá buscarse en los elementos de código que ésta puede implicar; según el segundo, la moral filosófica de la Antigüedad tardía se habría acercado al cristianismo por sus preceptos severos, en ruptura más o menos completa con la tradición anterior; finalmente, según el tercero, es en términos de elevación y de pureza como conviene comparar la moral cristiana con aquella que, en algunos filósofos de la Antigüedad, la habría preparado.<sup>1395</sup>

Como hemos visto, los principios de austeridad moral, la perspectiva de que la sexualidad es algo que es necesario dominar y conlleva ciertos peligros, atraviesa ya la moral grecolatina. Y, sin embargo, no puede hablarse simplemente de continuidad, hay una transformación, pero esta transformación solo puede aprehenderse a partir de la matriz del cuidado de sí que no atenderá, como en Grecia, a la necesidad de poner límite al placer sino que “subraya cada vez más la fragilidad del individuo ante males diversos que puede suscitar la actividad sexual”, “la necesidad de someter ésta a una forma universal por la que nos encontramos ligados y que está fundada para todos los humanos a la vez en la naturaleza y en la razón” y, por último la necesidad de “conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de sí mismo”.<sup>1396</sup> A partir del doble movimiento de partición del sexo y dominio sobre sí se producirá un primer momento de objetivación de ese espacio sobre el cual ejercer ese dominio, un espacio que no es el de la sexualidad ni tampoco el de la carne, sino el deseo, la *epithumia*. Así como el placer era algo a limitar, el deseo será algo a controlar, el deseo – señalará Foucault- va a recortarse de los *aphrodisia*. Así pues, en el marco del estoicismo es donde encontramos los primeros indicios de condena del deseo<sup>1397</sup>. Un deseo concebido de modo distinto al griego, dado que ahora estará vinculado a la sexualidad:

---

<sup>1395</sup> HSIII, 273.

<sup>1396</sup> HSIII, 275.

<sup>1397</sup> DE2. 344.

C'est cette question du sujet de désir qui va traverser l'Occident de Tertulien à Freud. Mais il resterait à montrer comment dans le christianisme se sont élaborées aussi bien la subjectivation des *aphrodisia* que l'objectivation du sujet du désir. Ainsi apparaît en Occident le sujet de désir comme objet de Connaissance. On est passé de la problématique ancienne: comment ne pas me laisser emporter par le mouvement du désir qui me porte et m'attache au plaisir?, à cette autre problématique: comment me découvrir à moi-même et pour mes proches comme sujet de désir?<sup>1398</sup>

En el marco de ese desplazamiento la sexualidad será atendida de modo mucho más intenso, percibida de modo mucho más peligroso que en Grecia y, en consecuencia, vigilada de más cerca. Sin ser condenada en sí misma se intensifica el control y la vigilancia en tanto que sí se identifican efectos perniciosos. Desplazamiento que prepara, sin identificarse con ellas, las transformaciones que el cristianismo operará posteriormente.

### *La hermenéutica de sí cristiana*

El cristianismo, por tanto, desde el punto de vista de los códigos, heredó una moral perfectamente codificada<sup>1399</sup> por el estoicismo. Al analizar a Clemente de Alejandría, el primer gran teórico de la vida matrimonial cristiana, vemos cómo esta será descrita bajo los mismos principios que utilizaban los moralistas romanos, apenas se añadirán algunas prohibiciones complementarias que, de hecho, encontramos en el judaísmo (como mantener relaciones sexuales con mujeres embarazadas o durante el período de menstruación). Sin embargo, allí donde en el marco griego encontrábamos sobre todo una atención a la actividad sexual -en tanto que actividad que había que aprender a dominar en relación al momento del año y al período estacional- en el marco de la pastoral cristiana se fijarán de modo mucho más acotado los períodos en que podrán establecerse las relaciones sexuales. Así, se prohibirán las relaciones en los años litúrgicos, durante el ciclo menstrual, durante el embarazo o tras el parto<sup>1400</sup>.

La pastoral cristiana “fijará, en un calendario preciso y en función de una morfología detallada de los actos, las reglas de economía a las que conviene someterlos”, se elaborará toda una doctrina matrimonial donde la procreación tendrá por función “la proliferación del pueblo de Dios y la posibilidad para los individuos de no entregar, mediante esta actividad, su alma a la muerte eterna”. Por tanto, despliegue de “una codificación jurídico-moral de los actos, de los momentos y de las intenciones que hacen legítima una actividad portadora por sí misma de valores negativos”<sup>1401</sup>. La *fórmula cristiana* se centrará, pues, en la erradicación del deseo de modo que los actos deben ser neutrales, excluidos tanto del deseo como del placer. Desde el punto de vista del código, se mantiene el principio de la procreación y del deber marital, lo que se modifica es, sin embargo, el *telos* que organiza esa actividad. En San Agustín puede verse cómo el imperativo de la procreación ya no será argumentado en base al interés de la ciudad o el género humano sino de “porter le genre humain à son accomplissement et à sa perfection, porter le genre humain à un point de développement tel qu'à ce moment-là

---

<sup>1398</sup> SV, 170 (Nota del manuscrito).

<sup>1399</sup> SV, 232.

<sup>1400</sup> HSII, 129.

<sup>1401</sup> HSII, 155.

l'humanité achevée pourra attendre la parousie et le retour du Christ".<sup>1402</sup> A lo largo del cristianismo, la cuestión del dominio de los propios actos va a ser progresivamente borrada en favor de la interrogación por el deseo. San Agustina verá "en la fuerza irreprimible del deseo y el acto sexual [...] uno de los principales estigmas de la caída".<sup>1403</sup> Mutación, por tanto, en el seno de las tecnologías de sí que generará que el deseo quede aislado y el placer relegado.

Hubo la unificación doctrinal- de la que san Agustín fue uno de los responsables- que permitió pensar en el mismo conjunto teórico el juego de la muerte y de la inmortalidad, la institución del matrimonio y las condiciones del acceso a la verdad. Pero hubo también una unificación que podríamos llamar "práctica", la que recentró las distintas artes de la existencia alrededor del desciframiento de sí, de los procedimientos de purificación y de los combates contra la concupiscencia. De golpe, lo que se encontró colocado en el corazón de la problematización de la conducta sexual ya no fue el placer con la estética de su uso, sino el deseo y su hermenéutica purificadora.<sup>1404</sup>

El esquema de los *aphrodisia*, como hemos visto, no se organizaba en base a ningún esquema jurídico, sino en base a la concepción de una articulación entre deseo y placer cuya *energeia* tendía a la deslimitación y al exceso y frente al cual se desplegaba toda una ética del ejercicio voluntario de dominio de sí. En el cristianismo, la cuestión de la *carne* vehiculará una preocupación totalmente distinta.

Uno de los rasgos característicos de la experiencia cristiana de la "carne", además de la "sexualidad", será que el sujeto sea aquí llamado a sospechar con frecuencia y a reconocer desde lejos las manifestaciones de un poder sordo, dúctil y terrible que es tanto más necesario descifrar cuanto que es capaz de enmascararse bajo muchas otras formas que la de los actos sexuales.<sup>1405</sup>

Así como en el marco de los dos primeros siglos de nuestra era de lo que se trata era de dominarlo, para el cristianismo el objetivo será erradicarlo. En la espiritualidad cristiana explicitará "las precauciones que es preciso tomar para impedir que el deseo se introduzca subrepticamente en el alma o para desalojar de ella sus rasgos secretos"<sup>1406</sup>. La cuestión de la purificación y la pureza cobra cada vez más centralidad en el cristianismo, vehiculando todo el conjunto de tecnologías de autodesciframiento y autoanálisis destinadas a dar cuenta del origen de los propios pensamientos y deseos. Así como para los griegos el autocontrol y el autodomínio se efectuaban desde la matriz de la soberanía de uno mismo respecto a la desmesura de la *hybris*, en el cristianismo la vigilancia y control sobre uno mismo tendrán como objetivo la pureza. "En la doctrina cristiana de la carne, la fuerza excesiva del placer encuentra su principio en la caída y la falta que señala desde entonces a la naturaleza humana."<sup>1407</sup> A partir de ese desplazamiento la virginidad cobrará mucha mayor importancia y centralidad:

---

<sup>1402</sup> SV, 233.

<sup>1403</sup> HSII, 155.

<sup>1404</sup> HSII, 280.

<sup>1405</sup> HSII, 42.

<sup>1406</sup> HSII, 39.

<sup>1407</sup> HSII, 54.

El problema de la virginidad, ese modelo de integridad femenina, se vuelve mucho más importante durante el cristianismo. La cuestión de la virginidad no tiene casi ninguna relación con la ética sexual del ascetismo grecorromano. En este caso, el problema es el dominio de uno mismo. Era un modelo viril de autodominación, y la mujer que era moderada, era tan viril hacia sí como un hombre.

El paradigma de la autolimitación sexual se transforma en femenino a través del concepto de pureza y virginidad, basado en el modelo de integridad física. La integridad física, más que la autorregulación, pasó a ser importante. Como consecuencia, el problema de la ética como una estética de la existencia es ocultado por el de la purificación.<sup>1408</sup>

Una de las principales modificaciones entre la moral grecolatina y el cristianismo será, pues, un cambio en la manera de concebir el acto sexual. Para los griegos era un principio de actividad, para los cristianos será un principio de pasividad. En San Agustín, por ejemplo:

Pour le Grec du IV<sup>e</sup> siècle, l'érection était un signe d'activité, le signe de la véritable activité. Mais après, pour saint Augustin et pour les chrétiens, l'érection n'est pas quelque chose de volontaire, elle est un signe de passivité -une punition du péché originel.<sup>1409</sup>

En Grecia, como veíamos, se fijaba “la edad mejor para casarse y tener hijos, y en qué momento deben practicarse las relaciones sexuales” nunca se señala como en el caso de los directores cristianos “qué gestos hacer o evitar, cuáles son las caricias preliminares permitidas, qué posición adoptar o en qué condiciones puede interrumpirse el acto”<sup>1410</sup>. En el cristianismo, la cuestión de la relación sexual en el matrimonio ya no será, como en la moral grecolatina, una cuestión del gobierno o una cuestión de estilística de la existencia, sino que se desplegará enteramente en base al pecado y la caída inscritos en la misma. La fidelidad, no será ya un principio vinculado a la relación afectiva con el otro, sino que será prescrita bajo el objetivo general de la salvación. Si bien, como hemos visto, el estoicismo había marcado ya de manera muy clara el principio de fidelidad matrimonial, de la sexualidad vinculada a la procreación y de la atención sobre el propio placer, el cristianismo acoplará a todos esos principios una dimensión de codificación y juridificación que la antigüedad no había conocido. La pastoral cristiana instaurará en esa moral matrimonial grecolatina una escansión entre aquellas prácticas permitidas y prohibidas en base a un código.

---

<sup>1408</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 78.

<sup>1409</sup> DE2.344, 1433.

<sup>1410</sup> HSII, 39.

### MODIFICACIONES III [1982-1984]

Foucault abandona en sus dos últimos cursos las investigaciones que habían acompañado el segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad* -que redactará en paralelo durante esos años- para dedicarse al estudio de una de las nociones que habían aparecido en el marco del estudio de las prácticas de sí, la noción de *parresía*, caracterizada como el decir veraz, el *coraje de la verdad*. Ya en una conferencia<sup>1411</sup> pronunciada en Grenoble apenas dos meses después de finalizar el curso en el *Collège de France*, la cuestión de la *parresía* – que había aparecido en el curso de *Hermenéutica del sujeto*- tomaba un carácter autónomo de estudio. Como ya era habitual en los últimos años, Foucault viaja a Estados Unidos donde dictará una serie de conferencias tituladas “Dire vrai sur soi-même” donde desplegará el núcleo de las cuestiones que desarrollará más extensamente en el curso de *El gobierno de sí y de los otros*. En 1983 viajará dos veces, una en abril dictando una serie de conferencias sobre “La cultura de sí” y otra en octubre, impartiendo una serie de seis conferencias tituladas “Discurso y verdad”, donde trazaría algunas de las líneas principales de último curso que impartiría Foucault en el *Collège de France*, *El coraje de la verdad*.

Sin embargo, la conexión entre esos análisis y las investigaciones precedentes queda explicitada al inicio del curso de 1984 cuando Foucault da cuenta de cómo había llegado hasta ese problema. Señala entonces cómo el estudio de la noción de *parresía*, del *hablar franco*, podría considerarse como “una suerte de prehistoria de las prácticas que se organizan y desarrollan a continuación en torno de algunas parejas célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista”<sup>1412</sup>. Por tanto, seguimos en el mismo marco de análisis que había animado las investigaciones anteriores: establecer los efectos que la producción de verdad sobre uno mismo vehicula en nuestra cultura tanto desde el punto de vista del gobierno de los sujetos como de la constitución de determinadas formas de subjetividad. Sin embargo, en el marco de esa aproximación, Foucault dará cuenta de cómo la noción de *parresía* es mucho más amplia de lo que había imaginado. Es una noción cuya raíz hay que situar, en realidad, en el marco de la política y que, sin embargo, experimentará a lo largo de la historia numerosas variaciones de sentido, valor y espacio de funcionamiento. En sus últimos cursos, Foucault elaborará una nueva relectura que permite dar continuidad a esas hipótesis. El concepto de *parresía* dibuja, entre Grecia y el cristianismo, un interesante arco de transformación. En el marco griego, el concepto aparecerá en el seno del lenguaje político designando la posibilidad de acceso a la palabra de un ciudadano en la asamblea. Lo veremos aparecer tiempo después en un marco totalmente distinto, designando las cualidades que debe poseer un buen director de conciencia. Y, cambiando totalmente de posición, aparecerá de nuevo en el seno del cristianismo caracterizando la obligación de verdad exigida en el marco de la *exagoreusis* cristiana. De hecho, hacia el final del que sería su último curso en el *Collège de France*, Foucault especulaba sobre la dirección que podrían tomar sus investigaciones en el curso siguiente abordando de manera más pormenorizada el vínculo entre la *estética de la existencia* y la *ascesis cristiana*:

Trataré quizá de continuar el año que viene -pero lo digo con reservas, confieso no saber nada todavía, aún no me he decidido- la exploración de estos temas. Intentaré

---

<sup>1411</sup> “La *parresía*”, en DV, 21-75.

<sup>1412</sup> CV, 26.



tal vez proseguir esta historia de las artes de vivir, de la filosofía como forma de vida, del ascetismo en su relación con la verdad, justamente, luego de la filosofía antigua, en el cristianismo.<sup>1413</sup>

Sin embargo, más allá de ese acompañamiento en el seno del problema del *gobierno de sí y de los otros*, la *parresía*, constituirá, como veremos, uno de los elementos esenciales de aquella crítica que Foucault caracterizaba al tiempo como virtud, como *ethos* y como voluntad en la conferencia de 1978.

## I

En el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault efectúa, como anunciábamos, un ulterior cambio de perspectiva que redimensiona su trabajo de un modo distinto al que había venido efectuando hasta entonces. Habíamos visto cómo, al inicio del curso de *El gobierno de los vivos*, se producía un desplazamiento conceptual del par saber-poder hacia el par gubernamentalidad-verdad. El trabajo emprendido en torno a la configuración de la moral sexual en nuestra cultura había derivado, sin embargo, en la necesidad de aislar como autónomo un nuevo dominio de análisis: las formas históricas de subjetivación. Pues bien, ese tercer ámbito va a incorporarse ahora a las dos dimensiones anteriores redefiniendo el marco teórico de su trabajo como la interrogación por esos tres ejes: gubernamentalidad-verdad-subjetivación. Foucault caracterizará a partir de ahí su trabajo como el análisis de los “focos de experiencia”<sup>1414</sup> que articulan, por un lado, las formas de saber, las relaciones de gubernamentalidad y las prácticas de subjetivación, considerando “las relaciones complejas entre tres elementos distintos, que no se reducen los unos a los otros, que no se absorben los unos a los otros, pero cuyas relaciones son mutuamente constitutivas”<sup>1415</sup>.

Así pues, todo su trabajo podrá ser releído en base al estudio de esos tres ejes. En primer lugar, estudio del *eje de formación de los saberes* a partir de las ciencias empíricas entre el siglo XII y XIII. Se trataba de analizar los procesos de veridicción, las prácticas discursivas “que podían constituir matrices de conocimientos posibles”<sup>1416</sup> distinguiendo “la experiencia como matriz” de esa formación de una aproximación basada en la perspectiva del conocimiento y sus progresos. En segundo lugar, estudio de las *matrices normativas de comportamiento* a través de las “técnicas y procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros”<sup>1417</sup>. Y, desde ahí, la gubernamentalidad concebida como un ejercicio, como una práctica ejercida en un campo concreto y con unos efectos particulares. Ese eje, señala Foucault, se estudió a partir de “analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX”<sup>1418</sup>. En tercer lugar, estudio del *eje de constitución del modo de ser del sujeto* a partir del análisis de las prácticas y formas de constitución de sí estudiados en *Historia de la sexualidad* a través del marco de la problematización de la actividad sexual.

---

<sup>1413</sup> CV, 327

<sup>1414</sup> CV, 18.

<sup>1415</sup> CV, 27.

<sup>1416</sup> GSYO, 20.

<sup>1417</sup> GSYO, 21.

<sup>1418</sup> GSYO, 21.

En el marco de esas ulteriores modificaciones y reflexiones teóricas, Foucault trazará en varias ocasiones una suerte de arco entre sus primeras y últimas investigaciones. En el prólogo del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* -considerado su testamento intelectual- daba cuenta de esa conexión:

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, como mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos.<sup>1419</sup>

En el mismo prólogo Foucault efectuaba una relectura retrospectiva de su trabajo situando en el centro el término de *problematización*:

Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de “normalización”; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas “epistémicas”; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo “disciplinario”. Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia”.<sup>1420</sup>

En una entrevista con François Ewald, Foucault se expresaba en esos mismos términos re describiendo desde ahí sus anteriores investigaciones:

La notion qui sert de forme commune aux études que j'ai menées depuis l' *Histoire de la folie* est celle de problématisation, à ceci près que je n'avais pas encore suffisamment isolé cette notion. Mais on va toujours à l'essentiel à reculons; ce sont les choses les plus générales qui apparaissent en dernier lieu. C'est la rançon et la récompense de tout travail où les enjeux théoriques s'élaborent à partir d'un certain domaine empirique. Dans l' *Histoire de la folie*, la question était de savoir comment et pourquoi la folie, à un moment donné, a été problématisée à travers une certaine pratique institutionnelle et un certain appareil de connaissance. De même dans *Surveiller et Punir*, il s'agissait d'analyser les changements dans la problématisation des rapports entre délinquance et châtement à travers les pratiques pénales et les institutions pénitentiaires à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle.<sup>1421</sup>

Se trataba de mostrar cómo lejos de una suerte de “invariante” histórico, podía abordarse la locura como “experiencia dentro de nuestra cultura” cuya constitución se hace plausible a través de la articulación de todo un conjunto de saberes (médico, psiquiátrico, psicológico, etc.), todo un conjunto de normas (que la señalaron a partir de un momento dado como una conducta desviada) y como una configuración de un cierto modo de ser sujeto normal frente a la locura.<sup>1422</sup> Como vemos, en base a esa relectura retrospectiva, *Historia de la locura* aparecerá como un libro que, de modo un tanto torpe e inconsciente, ponía en juego a través de sus análisis un juego relacional entre los tres ejes de modo que, paradójicamente, constituye una

---

<sup>1419</sup> HSII, 7.

<sup>1420</sup> HSII, 11.

<sup>1421</sup> DE2.350, 1488.

<sup>1422</sup> GSYO, 19.

suerte de prototipo – que sería necesario reescribir en base a los resultados de las investigaciones ulteriores- de lo que podría ser un estudio que aplicase de modo simultáneo esa correlación. Lo formulará de modo semejante en una entrevista con Dreyfus y Rabinow:

Los tres estuvieron presentes, aunque de manera un poco confusa, en *Historia de la locura*. El eje de la verdad fue analizado en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. El eje del poder fue estudiado en *Vigilar y castigar*, y el eje ético fue analizado en *Historia de la sexualidad*. El esquema general del libro sobre sexo es una historia de la moral.<sup>1423</sup>

A parte de esa importante modificación teórica que marca una caracterización triádica de esos ejes de problematización, vemos también cómo Foucault retoma la descripción de su trabajo en términos de análisis de la *experiencia* otorgándole de nuevo un espacio central. La experiencia va a situarse en el centro de la articulación de esos tres ejes, definiéndose en el prólogo al segundo volumen de *Historia de la sexualidad* como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.<sup>1424</sup> En el primer borrador del prólogo del segundo volumen de la misma finalmente modificado esa noción de experiencia era puesta en relación con el marco de *Historia de la locura*, trazando una suerte de arco entre ambos proyectos:

Étudier ainsi, dans leur histoire, des formes d'expérience est un thème qui m'est venu d'un projet plus ancien: celui de faire usage des méthodes de l'analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n'étaient pas indépendantes l'une de l'autre, ce projet me laissait insatisfait: son insuffisance théorique dans l'élaboration de la notion d'expérience et l'ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l'être humain; et traiter tout autrement le second problème par le recours si souvent répété au “contexte économique et social”; on pouvait accepter ainsi le dilemme alors dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale. Mais je me suis demandé s'il n'était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l'historicité même des formes de l'expérience. Ce qui impliquait deux tâches négatives: une réduction “nominaliste” de l'anthropologie philosophique ainsi que des notions qui pouvaient s'appuyer sur elle, et un déplacement par rapport au domaine, aux concepts et aux méthodes de l'histoire des sociétés. Positivement la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu: c'est-à-dire une histoire de la pensée.<sup>1425</sup>

Así pues, la *experiencia* debe ser caracterizada a partir de esa doble distancia negativa y positiva. Para dar cuenta del ámbito de la experiencia es necesario, por un lado, reducir al máximo cualquier *antropología*, cualquier afirmación esencialista o naturalista del hombre para dejar el máximo espacio a la configuración histórica de esa experiencia. Por otro lado, es necesario hacer a un lado cualquier análisis en términos de *época*, cultura o período con que, simplemente, se agrupan ciertos rasgos y características históricas en el seno del estudio de las sociedades. Como vemos, ese esquema comporta una suerte de regreso al esquema inicial articulado en torno a Kant, Nietzsche y Bataille. Así pues, esa suerte de regreso a la “vertical”

---

<sup>1423</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 62.

<sup>1424</sup> HSII, 2.

<sup>1425</sup> DE2.340, 1398.

de sí mismo a partir de la interrogación de la conformación histórica de ciertos órdenes de experiencia concebidos como límites que pueden y deben ser franqueados.

## La verdad

La reflexión en torno a la verdad atraviesa intensamente, como hemos visto, el trabajo de Foucault en una permanente interrogación sobre los modos y formas de ser de la verdad occidental a lo largo de la historia. En efecto, lo que a juicio del autor caracteriza Occidente es, justamente, el marco múltiple de los juegos de verdad que se despliegan en el seno de nuestra cultura:

Se advierte, en lo que atañe a estos múltiples juegos de verdad, que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, desde la época griega, es el hecho de que no hay una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, con exclusión de todos los demás. En un juego de verdad dado, siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos talo cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad. Sin duda, esto es lo que ha otorgado a Occidente, con relación a otras sociedades, posibilidades de desarrollo que no se encuentran en otras partes. ¿Quién dice la verdad? Individuos que son libres, que organizan cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas y de instituciones coercitivas.<sup>1426</sup>

En el marco del curso de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault consigna una suerte de análisis general de su forma de aproximación a la cuestión de la verdad como práctica que caracteriza como la tarea de efectuar la “ontología o las ontologías del discurso de verdad”<sup>1427</sup>. Señalaba entonces que no es suficiente con aproximarse a la cuestión de la verdad “con el parámetro de una historia de los conocimientos que permita determinar si lo que dice es verdadero o falso”.<sup>1428</sup> Y tampoco el análisis de las ideologías que señalarían “por qué hablan de falsedades a falta de decir la verdad” agotaría la cuestión. Una ontología de tal carácter debería confrontar tres cuestiones: en primer lugar, “cuál es el modo de ser propio de tal o cual discurso de entre todos los demás una vez instituye en lo real un juego determinado de verdad”; en segundo lugar, “cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción confiere a lo real del que habla, a través del juego de verdad que practica”; en tercer lugar; “cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo pronuncia, de manera que éste pueda practicar como corresponde el juego de determinada verdad”<sup>1429</sup>. Por tanto, en términos generales, se trataría de considerar todo discurso de verdad desde el punto de vista de una práctica, un juego de veridicción y un juego de ficción.

En el curso de *El coraje de la verdad* retomará de nuevo esa caracterización distinguiendo entre las *formas epistemológicas* de aproximarse a la verdad, que se preguntarían por las condiciones necesarias para dar cuenta de la verdad de un enunciado y las *formas alethúrgicas* que apuntarían al acto del sujeto que se manifiesta como diciendo la verdad, por tanto, del discurso en tanto que un acto de decir veraz. En el marco de esa doble caracterización se

---

<sup>1426</sup> CITA

<sup>1427</sup> GSYO, 316.

<sup>1428</sup> GSYO, 316.

<sup>1429</sup> GSYO, 316.

traza, pues, una suerte de *genealogía* de un modo de ser de la verdad. Tal como señala en las conclusiones del curso *Discurso y verdad en la antigua Grecia* que Foucault imparte en Berkeley:

Y lo que deseaba mostrarles es que si la filosofía griega ha planteado el problema de la verdad desde el punto de vista de los criterios que determinan las afirmaciones verdaderas y los razonamientos irrefutables, esta misma filosofía griega ha planteado también la cuestión de la verdad desde el punto de vista del decir la verdad como actividad.<sup>1430</sup>

Foucault se centrará, pues, en explorar esa segunda vía tratando de dar cuenta de cómo al aproximarnos a la cuestión de la verdad a partir de su dimensión praexeológica, ese *acto de decir la verdad* organiza distintas formas de enunciación, de recepción, de discurso y de efecto de los mismos.

En la descripción de lo que caracterizará como los distintos *modos del decir veraz*, Foucault distinguirá cuatro formas históricas distintas que recorren la historia occidental. En primer lugar, la verdad *profética*, un modo de proferir una verdad donde el sujeto que la enuncia manifiesta no ser más que el médium o intermediario y cuya misión es transmitir el *porvenir* a través de una palabra que le ha sido revelada. En segundo lugar encontraríamos la verdad de la *sabiduría* que tiene como objeto manifestar la verdad del *Ser*, de la naturaleza, de la *physis*. En tercer lugar encontraríamos la verdad *técnica* de un saber adquirido a través de la experiencia práctica y recogida en el seno de una tradición, transmitida por un maestro. A estas tres formas de manifestar la verdad que, como vemos, vehiculan distintos objetivos y tipos de verdad, Foucault añadirá en cuarto lugar la forma *parresiástica* cuyo objeto no será ni el destino, ni el ser, ni la técnica, sino el *ethos*, “la verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no verdad del ser y de la naturaleza de las cosas”.<sup>1431</sup> Así, pues, cuatro modalidades:

Está la modalidad que dice de manera enigmática lo que sucede con lo que se sustrae a todo ser humano. Está la modalidad del decir veraz que dice apodícticamente lo que pasa con el ser, la *physis* y el orden de las cosas. Está la veridicción que dice demostrativamente lo que sucede con los saberes y los *savoir-faire*. Y está por último la veridicción, que dice polémicamente lo que pasa con los individuos y las situaciones.<sup>1432</sup>

A lo largo de los dos últimos cursos, como indicábamos, Foucault efectuará un largo y complejo acompañamiento por las formas y transformaciones que, desde la Antigüedad hasta el cristianismo, adopta esa noción de *parresía*. Un concepto que, señala, es una “noción araña”<sup>1433</sup>, un lugar de visibilización de la historia de todo un conjunto de vínculos entre esa práctica de la verdad y las formas de gubernamentalidad y subjetividad.

La *parresía* se definirá por cuatro condiciones<sup>1434</sup>: de decirlo todo sin ocultar nada, que eso que se diga sea la verdad, que quien habla muestre que esa verdad que manifiesta es también su convicción y, por último, que se corra un riesgo (“de ofender al otro, irritarlo, encolerizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que pueden llegar a la más extrema

---

<sup>1430</sup> DVAG, 212.

<sup>1431</sup> CV, 41.

<sup>1432</sup> CV, 44.

<sup>1433</sup> GSYO, 61.

<sup>1434</sup> CV, 27-30.

de las violencias”<sup>1435</sup>) por el hecho de proferir esa verdad. Es una verdad que exige coraje, en tanto que se corre el riesgo de “socavar la relación que es condición de posibilidad de su discurso”<sup>1436</sup> y, en extremo, de arriesgar la propia vida, por tanto “se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro”<sup>1437</sup>. Es una manifestación de verdad que hace visibles las formas, modos y praxis por los que, en una determinada lógica o situación, un sujeto se vincula a aquello que dice. Una verdad que se hace presente sólo a través de una cierta praxis en un discurso, en una manera concreta de ser dicha que tendrá por objetivo generar un *efecto* en el interlocutor. Así, pues, *la parresía* es “una cierta manera de hablar”, de “decir la verdad”, que expone a quien habla a un riesgo de modo que, quien habla, se liga a lo que dice a través de esa franqueza y lo hace de un modo valeroso. “Es el libre *coraje* por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad”.<sup>1438</sup> De ahí su espacio crítico, en la posición relativa del hablante respecto aquel al que se dirige hay una relación de abajo-arriba: el filósofo al tirano, el ciudadano a la mayoría, el alumno al profesor, etc.

*La parresía* puede, sin embargo, “organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego parresiástico”.<sup>1439</sup> En ese caso, el interlocutor acepta ese pacto parresiástico, acepta atender y escuchar una verdad que puede herirle o irritarle. Por tanto, en esa forma estabilizada del juego parresiástico habría también un “coraje del interlocutor, que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha”<sup>1440</sup>. Sin embargo, pese a esa suerte de juegos más o menos estabilizados, Foucault insistirá en caracterizar *la parresía* como una *actitud*, “una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer”<sup>1441</sup>. Por tanto, señala:

Son procedimientos, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos.<sup>1442</sup>

Esas cuatro formas de *decir veraz*, esos distintos “regímenes de verdad” se encontrarían a menudo entrelazados a lo largo de la historia. En la Antigüedad, señala Foucault, puede verse cómo se agrupan frecuentemente el modo de la sabiduría y de la profecía por un lado- el discurso con el destino junto al discurso del Ser- y el de la técnica y *la parresía* por otro – la enseñanza y el *ethos*- y, sin embargo, la tendencia de la filosofía antigua será agrupar más bien sabiduría y *parresía*, en tanto que se “pretenderá, cada vez con mayor insistencia, expresar el ser o la naturaleza de las cosas, sólo en cuanto ese decir veraz pueda incumbir, pueda ser pertinente, pueda articular y fundar un decir veraz sobre el *ethos* en la forma de *la parresía*”. Así “los famosos personajes de filósofos que dicen la verdad de las cosas, pero sobre todo su verdad a los hombres, a lo largo de la cultura helenística y romana, o grecorromana”<sup>1443</sup>. El cristianismo, por el contrario, reagruparía por un lado, profecía y *parresía* bajo la figura de los predicadores que hablarán a los hombres al mismo tiempo de su destino y de lo que son

---

<sup>1435</sup> CV, 30.

<sup>1436</sup> CV, 30.

<sup>1437</sup> CV, 33.

<sup>1438</sup> GSYO, 82.

<sup>1439</sup> CV, 31.

<sup>1440</sup> CV, 32.

<sup>1441</sup> CV, 33.

<sup>1442</sup> CV, 33.

<sup>1443</sup> CV, 45.

pero también de toda la escatología medieval en el advenimiento del final de los tiempos. Por otro lado, sabiduría y *techné* se agruparán en torno a la creación de las universidades. En la época moderna, especula Foucault, podría decirse que el discurso profético se encuentra más bien en los discursos revolucionarios que anuncian un nuevo porvenir para el hombre. La modalidad ontológica reaparecerá en el seno de la filosofía y la técnica se desplegará sobre todo en el marco de la investigación y la enseñanza. Y la parresiástica, como veremos, estará vinculada a aquella filosofía que plantea la cuestión de la finitud.

Por otro lado, Foucault distinguirá también el *modo de decir veraz* de la *parresía* de otros discursos que también se basan, en sus *praxis*, en la búsqueda de un *efecto* sobre aquel al que se dirigen. Por ejemplo, en el marco de una *demonstración*, el objetivo de la argumentación es tratar de convencer a alguien, de modo que el efecto deseado es que nuestro interlocutor cambie de opinión al finalizar nuestra exposición. En el marco de la *pedagogía*, también se busca generar en el interlocutor un determinado efecto, en ese caso, un aprendizaje, la transmisión de un determinado saber. También la confrontación de opiniones en el marco de una relación *erística* busca un efecto en el interlocutor, en ese caso, ganar la batalla dentro de esa confrontación de opiniones. Por último, Foucault hará énfasis en señalar hasta qué punto la *parresía* se opone por completo a la retórica. La retórica, dirá, es “una técnica que incumbe a la manera de decir las cosas, pero no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice”.<sup>1444</sup> En el marco de la *retórica* también el efecto del discurso en el interlocutor es importante, en ese caso, persuadirle para llevarle a que se adhiera o suscriba nuestra exposición o inducir una determinada conducta en él a través de la misma. Se trata de técnicas destinadas a producir efectos vinculantes en aquellos a quienes se dirige el discurso proferido, pero que no implican que quien habla suscriba o sostenga aquello que dice. La *parresía*, por el contrario, vincula al hablante con el enunciado y deja abiertos los efectos – incluso peligrosos para quien habla- que puedan producirse en los receptores del discurso.

Vemos cómo una vez más Foucault opera efectuando una suerte de desplazamiento *praxeológico* como el realizado en el seno de su teoría del discurso. Considerar la verdad como un acto y como una manifestación es un gesto análogo al que, en aquel momento, efectuase con el discurso. Elaboración que, como habíamos visto, debía su impulso a la lectura de ciertas aproximaciones pragmatistas al lenguaje - si bien Foucault había desarrollado su propio modo de explorar y poner en juego ese giro pragmático-. Como señalábamos, no puede decirse que Foucault simplemente transpusiese la noción de performatividad tal como Austin o Searle habían desarrollado. En el curso *Discurso y verdad en la antigua Grecia* impartido en Estados Unidos, Foucault señalará explícitamente el uso la expresión “actividad de habla”<sup>1445</sup> en lugar de “acto de habla” tal como utilizan Austin o Searle para caracterizar el particular vínculo que se establece entre el hablante y el enunciado en el caso de la *parresía*. En el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, unos meses antes, había desplegado un poco más ampliamente la diferencia entre la práctica parresiástica y los enunciados performativos tal como eran analizados por los lingüistas americanos. La pragmática del discurso- señalaba entonces- “es el análisis de aquello que, en la situación real de quien habla, afecta y modifica

---

<sup>1444</sup> CV, 32.

<sup>1445</sup> DVAG, 38.

el sentido y el valor del enunciado”<sup>1446</sup>, de modo que los enunciados performativos formarían parte de esa dimensión pragmática del discurso. En función de quién profiere una sentencia como “queda abierta la sesión” el valor y el sentido de ese enunciado cambia. El acto parresiástico comporta que el sujeto se constituya, en relación a lo que dice “como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad”.<sup>1447</sup> Y Foucault esboza en ese curso la posibilidad de emprender un “análisis de la dramática y las diferentes formas dramáticas del discurso verdadero”<sup>1448</sup>. Sin embargo, en el marco de los enunciados performativos, el efecto del enunciado proferido es conocido de antemano; está marcado por el estatuto del sujeto de enunciación pero no implica ni que el sujeto se ligue a lo que dice, ni que haya ninguna relación con el receptor del enunciado.

El acto parresiástico o la actividad parresiástica funciona de modo inverso: el efecto de la palabra pronunciada no puede determinarse de antemano en tanto que se trata de “un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada”<sup>1449</sup>. En segundo lugar, en la *parresía* el sujeto se liga a lo que dice y es justamente la relación que existe con aquel a quien se dirige lo que pone en riesgo al sujeto. Por otro lado, el sujeto no necesita de ningún estatuto particular sino que puede ser cualquiera. Por último, el hecho de pronunciar el enunciado, en efecto, comporta que “al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla”<sup>1450</sup>. Así, Foucault preferirá calificar de otro modo a ese tipo de “hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciator”<sup>1451</sup>. Y la terminología propuesta será adoptar la noción de *dramática* del discurso calificando la *parresía* una de las “formas de la dramática del discurso verdadero”<sup>1452</sup>.

## II

A lo largo de su permanente reflexión sobre la verdad y sus modos, hemos visto desplegarse dos hipótesis fundamentales en el trabajo de Foucault. La primera, en 1970, sostenida desde el marco del esquema de exclusión-límite había forjado la lectura de que la constitución de la *voluntad de saber* y la *voluntad de verdad* occidentales se habían configurado a partir la conjunción de todo un conjunto de exclusiones: exclusión de la materialidad del discurso en el triunfo de la filosofía sobre la retórica, exclusión de la relación saber-poder en la constitución del ámbito del saber a partir de una relación de conocimiento desinteresada y la exclusión de la verdad-acontecimiento en la fundamentación de la verdad testimonial y en base a hechos observables. La segunda, sostenida desde 1972, resituaba esa hipótesis no ya en una relación de exclusión sino de una suerte de pugna permanente a lo largo de la historia del saber occidental entre lo que caracterizaba entonces como verdad-prueba o verdad-demostración. En el marco del desplazamiento que Foucault realizaba en 1980 expuesto al inicio de *El*

---

<sup>1446</sup> GSYO, 83.

<sup>1447</sup> GSYO, 84.

<sup>1448</sup> GSYO, 85.

<sup>1449</sup> GSYO, 79.

<sup>1450</sup> GSYO, 84.

<sup>1451</sup> GSYO, 84.

<sup>1452</sup> GSYO, 84.



*gobierno de los vivos*, habíamos visto cómo la cuestión de la verdad era de nuevo resituada. El desplazamiento del *saber* hacia la *verdad* había acompañado la propuesta de aproximación a la verdad desde el punto de vista de la *alethurgia*. Se trataba, como veíamos, de analizar la verdad como un acto, como una actividad, como una manifestación. Por tanto, la distinción no se efectuaba ya entre dos modos de ser de la verdad -la “prueba” y la “demostración”- sino en el modo analizar la verdad ya siempre desde el punto de vista de su manifestación y caracterizar, desde ahí, los distintos modos de discurso, campo de análisis y acción y sujeto de conocimiento que vehiculan. Por tanto, como vemos, desplazamiento tanto del marco de exclusión-límite como de la relación bélica hacia una reformulación *praexeológica* que resituará los distintos modos de ejercer la verdad, sus prácticas y sus límites.

Sin embargo, aunque en el marco general de la verdad como actividad postulada ya en el curso de 1980, la cuestión del *coraje de la verdad* planteará una suerte de reformulación de ciertas aproximaciones sostenidas en investigaciones anteriores. En el curso de *Hermenéutica del sujeto*, como hemos visto, Foucault había considerado como una mutación de las relaciones entre subjetividad y verdad en lo que calificaba como el “momento cartesiano”. Al desprender al sujeto de conocimiento de la relación entre subjetividad y verdad marcada por la histórica perspectiva de que el acceso del sujeto a la verdad debía acompañarse de todo un conjunto de prácticas y ejercicios que lo preparaban para la misma. Descartes quebraba así, como veíamos, esa dimensión espiritual del acceso a la verdad. Así como en el curso de 1982 contraponía la verdad moderna a una espiritualidad que marcaba la necesidad de una ascesis en el acceso a la misma, en 1984 señalará que puede trazarse toda una “catártica de la verdad desde el pitagorismo hasta la filosofía occidental moderna”<sup>1453</sup> que, dirá, no es más que un aspecto de la “ética de la verdad”. Así, el cartesianismo puede leerse desde esa perspectiva si concebimos que bajo la propuesta cartesiana el sujeto debe constituirse como “pura mirada, independiente de todo interés particular y capaz de universalidad”.<sup>1454</sup>

La práctica de la *parresía* permitirá, sin embargo, establecer otras relaciones entre verdad y subjetividad que no son ya las de las prácticas de sí o las de las condiciones de ascesis o purificación. Se trata de la relación entre *voluntad y verdad*, la pregunta por coraje de la verdad que permite interrogar: “¿qué tipo de resolución, qué tipo de voluntad, qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad?”<sup>1455</sup> Esa aproximación, señala Foucault, permitiría efectuar “el análisis de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas, que pueden ser la forma de la curiosidad, la forma del combate, la forma del coraje, de la resolución, de la resistencia.”<sup>1456</sup> Por tanto, reformulación de la aproximación a la cuestión de la voluntad de verdad y la voluntad de saber que había efectuado en el primer curso del *Collège de France* a partir de plantear las relaciones entre subjetividad y verdad desde la perspectiva de la praxis.

La cuestión del “coraje de la verdad” permitiría efectuar, pues, la genealogía de esas distintas formas de la verdad abordadas como *voluntad* y que trazarán, en su articulación con la cuestión del *cuidado de sí*, dos grandes modos de ser de la filosofía. Bajo la *forma platónica*, la cuestión del cuidado de sí se desplazará hacia el conocimiento del alma, “la forma de la

---

<sup>1453</sup> CV, 139.

<sup>1454</sup> CV, 139.

<sup>1455</sup> CV, 139.

<sup>1456</sup> CV, 139.

autocontemplación y del reconocimiento ontológico de lo que es el ser propio del alma; tiende a instaurar una doble división: del alma y del cuerpo; del mundo verdadero y del mundo de las apariencias”<sup>1457</sup>. Constitución, pues, de una vía metafísica donde, frente al mundo sensible de las apariencias, la verdad pertenece a *otro mundo*, mundo de las esencias eternas. Bajo la *forma cínica*, encontramos la articulación del cuidado de sí al de una verdad concebida como praxis, como prueba que se desplegaría no en el ámbito del alma, sino de la vida. Y en el ejercicio de ese *bios* como manifestación de la verdad se postulará que, de hecho, la verdadera vida es una *vida otra* respecto a la que constituye nuestros hábitos y costumbres.

El recorrido que Foucault traza en relación a la *parresía* está atravesado por varias exploraciones simultáneas. Por un lado, analizar la emergencia de un particular modo de ser de la filosofía a partir del desplazamiento de una práctica de la verdad cuyo origen Foucault sitúa en la política. Por otro, en el seno de ese desplazamiento, configuración de un espacio relacional donde esa verdad apelará al *ethos* del sujeto y, en ese sentido, configuración de una *parresía* ética. En tercer lugar, en el seno de las prácticas de “gobierno de sí” configuradas en el seno de esa *parresía* ética, un análisis de largo alcance en torno a cómo esa práctica de verdad caracteriza, en Grecia, los actos de verdad del sujeto que debe ayudar a producir ese gobierno de sí se invierte por completo en el marco de la dirección de conciencia cristiana donde ese acto de verdad es exigido al sujeto en el seno de una relación de obediencia y de renuncia de sí mismo. La *parresía* es leída, pues, por Foucault, como un espacio matricial a partir del cual pueden recorrerse múltiples series históricas.

Ahora bien, si el interés de Foucault parece centrarse en efectuar ese recorrido que llevaría de la *parresía* política a la cristiana, en el seno del mismo no dejará de trazar puntos de fuga en relación al camino que toman sus análisis. Así, si bien Foucault abandona la relación entre *parresía* y política para analizar ese desplazamiento a la ética, no deja de nombrar cuáles serían las figuras que permitirían reseguir esa relación a lo largo de la historia de Occidente. ¿Cuáles serían, pues, las figuras que ha adoptado ese coraje de la verdad político, a saber, los modos en que alguien, en nombre de una verdad política, toma la palabra ante el poder?<sup>1458</sup> La primera figura analizada por Foucault sería la de esa *parresía* democrática donde el *orador* público que, en la asamblea, dice la verdad a sabiendas de confrontar la opinión mayoritaria. Ahora bien, en el momento en que el ejercicio del poder se desplaza hacia el “príncipe” y, posteriormente, hacia el Estado, esa *parresía* sería encarnada por aquellos que, próximos al soberano, arriesgan contravenirle diciéndole la verdad. Esas dos figuras serán corresponderían al consejero del príncipe y al ministro, donde en nombre de las virtudes del gobernante, en el primer caso o en nombre de una razón de Estado en el segundo, afrontarían las consecuencias de decir a quien gobierna que su ejercicio contraría el buen gobierno. Ese mismo ejercicio del coraje de la verdad político es encarnado, dirá Foucault, por la figura del revolucionario en el siglo XVIII. Y en el curso de *Dire vrai sur soi même* de 1982, cuando empezaba a desbrozar las relaciones entre subjetividad y verdad había dejado apuntada la posibilidad de que la libertad de prensa<sup>1459</sup> configurase, en el mundo contemporáneo, esa práctica parresiástica de confrontación con el poder. Alusión que conecta también con el modo en que, en relación a una filosofía definida como una “crítica del presente”, Foucault

---

<sup>1457</sup> CV, 350.

<sup>1458</sup> GSYO, 85.

<sup>1459</sup> DVSM, 236.

la calificase como una especie de “periodismo radical”.<sup>1460</sup> En esas conferencias, donde Foucault compartía sus primeras exploraciones en torno a la *parresía*, señalaba su intención de interrogar la experiencia revolucionaria, no solo como una experiencia política, sino también ética.

[...] je voudrais étudier le problème de la subjectivité révolutionnaire. Le moment est venu maintenant d'étudier la Révolution non seulement comme mouvement social ou comme transformation politique, mais aussi comme expérience subjective, comme type de subjectivité.<sup>1461</sup>

Y Foucault señalaba en aquel momento cómo su hipótesis era que la fascinación ejercida por la Revolución estaba atravesada por el modo en que se articulaban, en ella, una *ascética de la verdad* y una *ascética de la realidad*: “renoncer à cette réalité et aller vers une autre réalité par l'acquisition de la vérité et la constitution de soi en tant que sujet connaissant de la vérité”<sup>1462</sup>. Vemos, pues, cómo a través de esa serie, apenas esbozada, se trazaría el recorrido de una toma de palabra frente al poder. Ahora bien, esa no será la única serie que Foucault trazará como punto de fuga. Como veremos, otra de esas series será la que se deriva de la articulación del *coraje de la verdad* con la *estética de la existencia*, donde la vida se constituirá, por sí misma, como “escándalo de la verdad”.

### La filosofía como crítica

La relectura de la historia de la filosofía efectuada por Foucault en los dos últimos cursos impartidos en el *Collège de France* discute veladamente con numerosos pensadores con alusiones más o menos explícitas, como es el caso de Nietzsche, Heidegger y Derrida. Vamos a tratar de dar cuenta de los puntos de discusión que esa relectura de la historia de la filosofía efectúa respecto a todos ellos. En primer lugar, respecto a Nietzsche, como habíamos visto, Foucault se había servido durante la primera recta de su trabajo del utillaje nietzscheano desplegado en *El nacimiento de la tragedia*. La figura de Sócrates marca, para Nietzsche, el momento en que el pensamiento occidental se constituye como un pensamiento del Ser dejando a un lado las fuerzas creadoras y transformadoras de la vida. Foucault se aleja sin embargo de esa aproximación al releer la figura de Sócrates al amparo del desplazamiento a la filosofía de la práctica parresiástica de la verdad. La interpelación socrática en torno a la relación entre la verdad y la vida instando al cuidado de sí es analizada al amparo del juego parresiástico que le lleva arriesgar su vida aceptando su condena.

En segundo lugar, Heidegger es, como hemos visto, uno de los pensadores al que más alusiones directas han hecho Foucault a lo largo de su trabajo. Desde *Las palabras y las cosas* a *Hermenéutica del sujeto* pasando por *El poder psiquiátrico*, Foucault distingue una y otra vez sus diagnósticos de los abordajes heideggerianos. En el primero señalaba que el gesto de retorno al origen seguía preñado del pensamiento moderno que pretendía rebasar; en *El Poder psiquiátrico* criticaba tanto la perspectiva del olvido del Ser como de la verdad como *aletheia*; en *Hermenéutica del sujeto* cuestionaba el diagnóstico de la técnica como destino metafísico de Occidente. Foucault leerá la incorporación de la práctica parresiástica a la filosofía como la

---

<sup>1460</sup> DE1.126, 1302.

<sup>1461</sup> DVSM, 109.

<sup>1462</sup> DVSM, 110.

puesta en funcionamiento de una nueva práctica de verdad muy distinta al modelo de la sabiduría cuyo objeto sería decir la verdad sobre el Ser. Así como Heidegger considerará ese momento negativamente señalando que lo que se produce a partir de él es un “olvido del Ser”, Foucault lanza la hipótesis de que podemos, por el contrario, caracterizar ese punto de inflexión positivamente como el momento en que una nueva práctica del decir veraz atraviesa la filosofía.

Respecto a Derrida, Foucault desplegará su crítica<sup>1463</sup> en el seno de su lectura de la Carta VII de Platon, donde da cuenta de cómo “[...] el problema principal no trata sobre la naturaleza de la oposición entre habla y escritura, sino que se refiere a la diferencia entre el logos que dice la verdad y el logos que no es capaz de decir la verdad”<sup>1464</sup>. No podría decirse, pues, que ese rechazo a la escritura suponga el advenimiento de un fonologocentrismo que atravesaría la historia occidental:

Al contrario, lo que se examina a lo largo de esta carta es todo el tema de la insuficiencia del logos. Y el rechazo de la escritura se articula como el rechazo de un conocimiento que pase por *ónoma* (la palabra), logos (la definición, el juego de los sustantivos y los verbos, etc.). Es todo esto, escritura y logos juntos, lo que en verdad se rechaza en esa carta. La escritura no se rechaza porque se oponga al logos. Al contrario, se la rechaza porque se sitúa del mismo lado y es a su manera una forma, podríamos decir, derivada y secundaria del logos. Y en cambio, ese rechazo de la escritura, un rechazo de la escritura y del logos asociado a ella, o del logos al que ésta está subordinada, se hace en nombre de algo positivo, que no es por tanto el logos mismo (rechazado como la escritura e incluso antes que ella) sino la *tribé*, en nombre del ejercicio, en nombre del esfuerzo, en nombre del trabajo, en nombre de cierto modo de relación laboriosa de sí consigo.<sup>1465</sup>

Para Foucault, ese rechazo de la escritura supone “el advenimiento de algo muy distinto”. Se trata de “el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del logos *se* formula efectivamente algo así como el sujeto occidental”<sup>1466</sup>. Foucault mostrará que la cuestión no se circunscribe a la relación entre escritura o no escritura, sino entre retórica y pedagogía, en tanto que el logos no es tan solo discursivo, también hay un logos práctico.

Así pues, el gesto foucaultiano a lo largo de los últimos cursos será aislar analíticamente ese espacio histórico-crítico en la historia del pensamiento de modo que, por un lado, delimite su ámbito y espacio de reflexión y, por otro, pueda distinguirse de toda tentativa de subsunción a una suerte de ontología general. La *ontología histórica* reivindicada por Foucault se inscribirá en esa práctica de verdad parresiástica, es decir, formulando la pregunta de aquello que somos, de la configuración de nuestro *ethos* en tanto que históricamente de constituido y, por tanto, fuera de toda antropología fundacional:

Je caractériserai donc l'êthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons

---

<sup>1463</sup> Referencia a las tesis de Jacques Derrida defendidas en "La pharmacie de Platon", en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972 [trad. esp.: "La farmacia de Platon", en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1990].

<sup>1464</sup> DVAG, 48.

<sup>1465</sup> GSYO, 263.

<sup>1466</sup> GSYO, 263.

franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.<sup>1467</sup>

La *parresía* como acto de crítica de lo que somos, como modo de interpelar al mundo del que formamos parte y a nosotros mismos es, a juicio de Foucault, la práctica de verdad a través de la cual la filosofía “se inscribe en lo real”:

¿No es como *parresía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la política, la naturaleza, etc., como la filosofía europea se inscribió efectivamente en lo real y en la historia o, mejor dicho, en ese real que es nuestra historia? ¿No es como *parresía* que debe retomarse sin cesar que la filosofía recommienza sin cesar? Y, de ser así, ¿no es la filosofía un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales?<sup>1468</sup>

Así pues, a la reivindicación por esa filosofía transformadora a la que instaba Marx, Foucault parece responder que la filosofía efectúa ese papel cuando se despliega en el marco del modo de decir veraz caracterizado por el “coraje de la verdad”.

### III

El período comprendido entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX es sistemáticamente concebido por Foucault como un momento de ruptura en que, tal como argumentaba desde *Las palabras y las cosas*, se define el mapa de posibles de la modernidad. Y en el marco de interrogación por el espacio y lugar de la filosofía Kant ocupa, como hemos visto, esa suerte de posición bisagra entre el modo de pensamiento que su criticismo abre y el modo de pensamiento que su pregunta antropológica clausura. En la conferencia que Foucault había impartido en mayo de 1978 sobre *Crítica e Ilustración* defendía, como veíamos, que habíamos privilegiado una lectura de la misma en base a una concepción de la crítica como reflexión sobre los límites del conocimiento y la verdad, y no en relación a los límites del poder. Proponía entonces caracterizar ese otro modo de ser de la crítica en términos de una *actitud* que se manifestaría en el *coraje* con el que emprendemos nuestra libertad y no en el análisis de los límites de nuestro conocimiento. Foucault leía la crítica, desde esa perspectiva de análisis, como el ejercicio de la voluntad estratégica de no ser “tan” gobernado. La Ilustración se calificaba, de ese modo, como una “actitud” en relación a la cual la tarea del pensamiento se constituía como una política de la verdad cuya tarea sería lo que calificaba como “indocilidad reflexiva”, como ejercicio de desujeción opuesto al gobierno de los sujetos por la verdad. Esa lectura histórica se apoyaba en la tesis de que la modernidad se erigía a partir de esa “voluntad de no ser tan gobernado” en resistencia al proceso de gubernamentalización generalizado que había vivido Occidente hasta finales del siglo XVIII trazando, en ese marco, un arco entre el movimiento anti-pastoral y la Revolución. En 1980, Foucault iniciaba el curso abriendo la posibilidad de fundamentar la filosofía contemporánea, no sobre una tesis, sino sobre una “actitud”<sup>1469</sup>, la actitud de poner en suspenso no las certezas de la verdad sino la necesidad del poder.

---

<sup>1467</sup> DE2.339, 1394.

<sup>1468</sup> GSYO, 354.

<sup>1469</sup> GV, 99.

En 1983 la cuestión de la Ilustración y la Revolución inauguran el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, donde Foucault dedicará dos lecciones a la lectura del texto de Kant sobre la Ilustración y el modo en que su lectura de la Revolución se reformula en *El conflicto de las facultades*. Foucault daba cuenta de cómo, en el marco del pensamiento kantiano, la pregunta por la actualidad se desplegaba en esos dos textos inaugurando dos preguntas que atraviesan la filosofía desde el siglo XIX. Por un lado, la Ilustración como estandarte de la modernidad al tiempo que espacio de problematización sobre la racionalidad y la técnica. Por otro, la Revolución “a la vez como acontecimiento, como ruptura y conmoción en la historia, como fracaso, y como fracaso casi necesario, pero al mismo tiempo con un valor, y un valor operativo en la historia y el progreso de la especie humana”<sup>1470</sup>. Foucault analizará el texto de Kant señalando cómo para el filósofo lo que es relevante en la pregunta por la revolución es el entusiasmo por la misma que se manifiesta más allá de aquellos que la llevan a cabo en tanto que ese entusiasmo manifiesta “una disposición moral en la humanidad”, una suerte de “virtualidad permanente”.<sup>1471</sup> La novedad introducida por Kant es, a juicio de Foucault, “la reflexión sobre el “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular”<sup>1472</sup>.

La pregunta por el presente atraviesa, de hecho, una amplia serie de textos que marcan todo un eje de problematización entre 1978 y 1984. Aparece en la “Introducción” que Foucault realiza en 1978 para el libro de *Lo normal y lo patológico* de Canguilhem así como en la conferencia sobre Crítica e Ilustración del mismo año. Reaparece en un artículo en *Le Nouvel Observateur* en 1979 “Pour une morale de l’inconfort” donde Foucault reseña el mencionado libro de *L'Ère des ruptures*, de Jean Daniel. La retoma en 1980 en el “Postfacio” al libro de *La imposible prisión* de Perrot. La utiliza como apertura de su conferencia sobre “La culture de soi” en Berkeley, en 1983. Por último, aparece también en el que será el último texto de Foucault, un artículo dedicado a Canguilhem que será publicado póstumamente en la *Revue de métaphysique et de morale*, “La vie: l'expérience et la science”. En todos ellos, el hilo de reflexión es común: la pregunta por la Ilustración formulada en la *Berlinische Monatschrift* inaugura, para Foucault, un nuevo modo de ser de la filosofía, “un «journalisme philosophique» qui fut, avec l'enseignement universitaire, une des deux grandes formes d'implantation institutionnelle de la philosophie au XIXe siècle”.<sup>1473</sup> Y de nuevo, ese período de finales del siglo XVIII es el momento en que Foucault busca su anclaje. Momento que, como vemos, es leído siempre como ese espacio al que volver en tanto que supone un momento de apertura privilegiado donde se han soltado amarras de ciertas formas de saber y relaciones de poder que habían organizado el clasicismo y que, a juicio de Foucault, plegaría sobre sí la antropología configurada en el siglo XIX. Esa pregunta por la temporalidad abre la cuestión de cómo habilitar un pensamiento del presente y sobre el presente que, al tiempo que pueda incidir políticamente en el mismo, no lo haga en nombre de ninguna promesa escatológica, sea revolucionaria o apocalíptica.

En el marco del análisis del texto de Kant *Qué es la ilustración*, Foucault señalaba cómo la pregunta por el presente formulada en el texto abrirá un modo de interrogación que

---

<sup>1470</sup> GSYO, 38.

<sup>1471</sup> GSYO, 37.

<sup>1472</sup> DE2.339, 1387 (trad.).

<sup>1473</sup> DE2.219, 431.

permite caracterizar la filosofía moderna y contemporánea. La Ilustración se caracterizaba así por ser un proceso cultural que no solo toma conciencia de su espacio diferencial sino también de las condiciones históricas que la hacen y la harían posible:

[...] proceso cultural sin duda muy singular, que enseguida tomó conciencia de sí mismo de cierta manera, al nombrarse y situarse con respecto a su pasado, con respecto a su futuro, con respecto también a su presente, al designar bajo el nombre de *Aufklärung* el proceso, y más que el proceso: las operaciones que ese mismo movimiento debía efectuar dentro de su propio presente.<sup>1474</sup>

Al amparo de esa caracterización Foucault dará cuenta de cómo esa pregunta aparecida a finales del siglo XVIII inaugurará, en el seno de la filosofía moderna, la pregunta por el presente, una pregunta que abriría la serie que definiría el trabajo de pensadores como Hegel, Nietzsche, Weber, la Escuela de Frankfurt o él mismo. Así pues, *continuum* entre el siglo XVIII y el XIX, entre la Ilustración kantiana y la modernidad baudeleriana, si la modernidad se caracteriza como el “type d’interrogation philosophique qui problématisé à la fois le rapport au présent, le mode d’être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome”<sup>1475</sup>. Foucault distinguirá el modo en que se plantea esa pregunta por el presente de otros modos en que éste habría sido pensado a lo largo de la historia, trazando tres aproximaciones distintivas. El presente había sido pensado bien como momento de transición hacia otro mundo o bien en relación a algún gran acontecimiento, sea porque éste ha sucedido marcando de modo dramático una época a la que se pertenece, sea porque el presente se constituye como signo de su advenimiento. Sin embargo, la caracterización kantiana de la ilustración se efectúa, dirá Foucault, negativamente y no positivamente, se trata de una “salida” y no como origen o finalidad, como totalidad o acabamiento. La pregunta formulada es una pregunta por la diferencia “¿qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer?”. Pero no solo eso, esa interrogación que Foucault caracterizará de emergente en el marco del pensamiento filosófico, implica de pleno a aquel que la plantea. Considerando la filosofía como una práctica discursiva, dirá Foucault, la pregunta por el presente comporta abrir también la pregunta por “ese “nosotros” del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse”<sup>1476</sup>. Así, una filosofía que no piensa desde una tradición, ni una doctrina, ni su condición humana:

Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearse, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto “nosotros”, un “nosotros” que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese “nosotros” debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto.<sup>1477</sup>

Esos rasgos son los que definirán, para Foucault, una filosofía como discurso de modernidad que se concibe como presente, como veíamos, de modo distinto a cómo había sido planteada hasta entonces la relación de un momento histórico con la historia misma. La modernidad no se piensa a sí misma tan solo en relación a la antigüedad o desde la pregunta de si forma

---

<sup>1474</sup> GSYO, 32.

<sup>1475</sup> DE2.339, 1390.

<sup>1476</sup> GSYO, 31.

<sup>1477</sup> GSYO, 30.

parte de una época de progreso o de decadencia. Frente a esa relación horizontal, longitudinal Foucault señalará que la modernidad aparece como una pregunta vertical, sagital:

[...] no en una relación longitudinal con los antiguos, sino en lo que podría llamarse una relación sagital o, si lo prefieren, vertical del discurso con su propia actualidad. El discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella?<sup>1478</sup>

Para Foucault la pregunta que inauguraría la modernidad sería, como indicábamos, la pregunta por el presente en su diferencia o, por utilizar una terminología kantiana, la posibilidad de interrogar el presente en sus condiciones de posibilidad. Se trata de interrogar la actualidad dando cuenta de su carácter distintivo, de aquello que en la misma aparece como un signo diferencial y que constituirá el objeto de reflexión filosófica.

El criticismo kantiano inauguraría, así, dos vías posibles para la filosofía moderna. A partir de ese haz de problemas en torno a la verdad, la filosofía organizará dos aproximaciones a ese conjunto de problemas. Por un lado, una *analítica de la verdad*, una reflexión sobre los procesos de razonamiento que pueden asegurar o determinar la verdad o falsedad de una afirmación. Por otro, una *verdad crítica*, una reflexión sobre “la importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de conocer la verdad, de tener gente que diga la verdad, así como de saber reconocer a esas personas”. En el marco de esa reflexión sobre “quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición “crítica” en Occidente”<sup>1479</sup>. De ahí que Foucault describa ese trabajo de relectura de la propia historia de la filosofía como la “genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental”<sup>1480</sup>. Una dimensión crítica que Foucault vinculará a la pregunta por la actualidad, la pregunta por qué somos en este presente, el “campo de experiencias posibles” que delimita, toda una serie de cuestiones que rubricará como ontología histórica, ontología del presente, ontología de la actualidad u *ontología de nosotros mismos*.

### Una genealogía de la ética

En el seno de las investigaciones en torno a la *sexualidad* y las *prácticas de subjetivación* que se entrecruzarían en la redacción del segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad* se hibrida, de modo transversal, una pregunta por los modos en que la ética ha sido pensada en el seno de la cultura occidental. Durante los dos últimos años, en distintos cursos, conferencias y entrevistas, aparece de modo recurrente la tentativa de elaborar una suerte de *genealogía de la ética* que, por otro lado, acostumbra a ir de la mano, de la exhortación en torno a la necesidad de reformularla. El interés de Foucault por la ética antigua parece inscribirse en el hecho de que ésta se formula en el seno de una pregunta por la vida que permitiría, de nuevo, desplazar la centralidad del sujeto para explorar el modo en que éste se constituye a

---

<sup>1478</sup> GSYO, 31.

<sup>1479</sup> DVAG, 213.

<sup>1480</sup> DVAG, 213.



partir de todo un conjunto de prácticas de sí en el seno de una estética de la existencia. Ahora bien, el interés de una ética formulada fuera de los códigos de la moral cristiana o fuera de los códigos judiciales no implica – no dejará de repetirlo- una reivindicación de esa ética antigua como modelo a seguir.

La apuesta de Foucault consistirá, pues, en aproximarse a la ética y la moral occidentales desde la perspectiva de las prácticas de sí. El prólogo al segundo volumen de *Historia de la sexualidad* despliega los principios generales de ese desplazamiento. En él Foucault apuesta por concebir la *moral* no “conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medios de aparatos prescriptivos diversos” – tanto desde la familia, como la iglesia o las instituciones educativas- sino como “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen”<sup>1481</sup>. Por tanto, dirá, atendiendo también al modo en que los sujetos se someten a esos principios, los obedecen, los respetan o bien los ignoran o los resisten. Se trata de aprehender cómo, en cada momento histórico, el sujeto se relaciona con todo un conjunto de “esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social.”<sup>1482</sup> De ahí la importancia de diferenciar los códigos del comportamiento real que las personas efectúan respecto a los mismos. Así, la *moral* caracterizaría el modo en que cada cual determina su propia conducta en el seno de todo ese conjunto de códigos y reglas que, en un momento histórico determinado, establecen tanto el umbral de valoración que escande lo que se considera bueno o malo, como grado de permisividad que se traza entre lo que se considera permitido o prohibido. Se trata, pues, de ver “con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara”.<sup>1483</sup> Por tanto, esas acciones se efectúan en el seno de un marco de acción situado e histórico y es en el seno de ese marco donde configuramos nuestro *ethos*. Todo sujeto se configura a sí mismo en el seno de una cultura y a partir de un marco de valores, de códigos y de prácticas. De ese modo la *ética*, será caracterizada, en consecuencia, como el modo que “determina cómo el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones”<sup>1484</sup>. La ética es concebida pues como una práctica constante de sí sobre sí que configura una *estructura de experiencia*.

Foucault establecerá, a partir de ahí, cuatro aspectos principales<sup>1485</sup> que constituirían una matriz de análisis para dar cuenta de los diferentes modos históricos de efectuar esa constitución de sí: una ontología, la *sustancia ética*; una deontología, el *modo de sujeción*; una ascética, las *formas de elaboración* de sí; y una *teleología*, el fin que se persigue.<sup>1486</sup> En primer lugar, la *sustancia ética* se definiría como “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral”<sup>1487</sup>. Y en ese marco, la diferencia entre la moral antigua y la moral cristiana es palmaria. Para la moral grecorromana lo importante en la constitución de sí mismo como sujeto moral cargaba su acento en los

---

<sup>1481</sup> HSII, 30.

<sup>1482</sup> DE2.356, 1538 (trad.).

<sup>1483</sup> HSII, 25.

<sup>1484</sup> DE2. 344, (trad.), 1437.

<sup>1485</sup> HSII, 26-29.

<sup>1486</sup> HSII, 38.

<sup>1487</sup> HSII, 26.

actos de limitación, adecuación, moderación y templanza, en dominar y resistir la fuerza de los placeres y los deseos. Por el contrario, a lo largo del cristianismo veremos establecerse una moral basada en la fidelidad a los códigos en sí mismos, donde el sujeto se constituye en el marco de la obediencia, respeto y cumplimiento de los mismos. En segundo lugar, sería necesario dar cuenta del *modo de sujeción*, “es decir, a la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra”<sup>1488</sup>. Así, para la moral griega, el principio de relación del gobierno de sí con el gobierno de los otros forma parte de una estética de la existencia, de dotar de una forma bella a la vida, el “poder político, gloria, inmortalidad y belleza, todo se entrelaza en un determinado momento”<sup>1489</sup>. Para la moral romana, por el contrario, el repliegue sobre el gobierno de sí se vincula, con el estoicismo, a una guía de conducta para un sujeto universal. Para el cristianismo, se tratará más bien de constituirse en el marco de una determinada espiritualidad. En tercer lugar, se situarían las *formas de elaboración del trabajo ético*, es decir, los ejercicios, las prácticas, las reglas “que realizamos en nosotros mismos y no solo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta”<sup>1490</sup>. Ése es el ámbito general de la *askesis* y la práctica de sí que dirime los principios prácticos de qué hacer, sea para “moderar nuestros actos, o para descifrar qué somos, o para erradicar nuestros deseos, o para usar nuestro deseo sexual y obtener ciertos objetivos”<sup>1491</sup>. Y aquí encontraríamos un amplio campo de *tecnologías* (la escritura, la lectura, la meditación, el examen y dirección de conciencia, etc.) que serán una y otra vez reinscritas y modificadas en los distintos marcos de experiencia moral. Por último, es necesario atender al “modo de ser, característico del sujeto moral” al que el sujeto aspira como la pureza, la inmortalidad, el dominio de sí mismos, la tranquilidad o la salvación. Tal sería la dimensión *teleológica* de esas prácticas.

Por tanto, el marco de análisis foucaultiano de la *ética* y la *moral* se separa de los análisis que definen ese vínculo desde el punto de vista de las distintas codificaciones que, en el seno de una cultura, definirían la conducta de los individuos. Se trata de atender al modo en que el sujeto se posiciona, se define y actúa en relación a ese conjunto de preceptos, el modo en que “actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma”<sup>1492</sup>. Por tanto, se trata de una historia de la ética y de la *ascética*, “entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla”<sup>1493</sup>. Al analizar la relación entre ética y moral desde ese marco puede aprehenderse cómo, si ciertamente Occidente está atravesado por una forma moral forjada en el cumplimiento del código y la obediencia a la autoridad - bajo la prescripción de un conjunto de leyes cuyo incumplimiento conlleva a un castigo- está también atravesado por todo un conjunto de prácticas y tecnologías que conforman una moral donde es la práctica de sí y la forma de subjetivación lo que constituye el eje principal. En esas formas de moral “el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da

---

<sup>1488</sup> HSII, 27.

<sup>1489</sup> DE2. 344 (trad.), 1439.

<sup>1490</sup> HSII, 27.

<sup>1491</sup> DE2. 344 (trad.), 1439.

<sup>1492</sup> HSII, 29.

<sup>1493</sup> HSII, 29.

a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser”.<sup>1494</sup> Foucault diferenciará, en base a esa doble aproximación posible, ciertos tipos de moral orientadas hacia el código de ciertos tipos de moral orientadas hacia el ejercicio y configuración de un *ethos*. Atendiendo a esa matriz general de análisis, podemos ver cómo distintas formas de organización moral podrán el acento en unos aspectos más que en otros. En algunas, el código será lo más importante, adoptando formas casi jurídicas “donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a las que debe someterse bajo pena de faltas que lo exponen a un castigo”; en otras, “el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí”<sup>1495</sup>. Rehacer la historia moral de Occidente desde esta perspectiva permitiría mostrar hasta qué punto “entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo”.<sup>1496</sup>

A lo largo del período de investigación que acompaña la redacción de esos dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, Foucault traza a menudo miradas de largo alcance que permiten situar los desplazamientos que intenta explorar. En el marco de las conferencias impartidas en Toronto en 1982, señalaba, por ejemplo, cómo ese principio del “cuidado de sí” cuya importancia intenta rescatar en su lectura de la moral grecolatina habría sido hasta tal punto “oscurecido” por la centralidad que la moral cristiana habría otorgado al “cuidado de los otros”<sup>1497</sup> que toda ética que resitúa la pregunta por el *ethos* en el centro, elicitaba una suerte de “sospecha” ética:

Il est intéressant de voir que, dans nos sociétés, au contraire, à partir d'un certain moment -et il est très difficile de savoir quand cela s'est produit -, le souci de soi est devenu quelque chose d'un peu suspect. S'occuper de soi a été, à partir d'un certain moment, volontiers dénoncé comme étant une forme d'amour de soi, une forme d'égoïsme ou d'intérêt individuel en contradiction avec l'intérêt qu'il faut porter aux autres ou avec le sacrifice de soi qui est nécessaire. Tout cela s'est passé pendant le christianisme, mais je ne dirai pas que c'est purement et simplement dû au christianisme. La question est beaucoup plus complexe, car, dans le christianisme, faire son salut est aussi une manière de se soucier de soi. Mais le salut s'effectue dans le christianisme par la renonciation à soi. Il y a un paradoxe du souci de soi dans le christianisme, mais c'est là un autre problème.<sup>1498</sup>

Pero no solo eso, al desplegar esas prácticas de sí en el seno de la pregunta por la salvación, el cristianismo haría bascular toda esa práctica de sí en el seno de una metafísica del “mundo otro”:

Et c'est là où le christianisme, en introduisant le salut comme salut au-delà de la vie, va en quelque sorte déséquilibrer ou, en tout cas, bouleverser toute cette thématique du souci de soi. Bien que, je le rappelle une fois encore, chercher son salut signifie bien se soucier de soi. Mais la condition pour réaliser son salut sera précisément la renonciation. Chez les Grecs et les Romains, par contre, à partir du fait que l'on se soucie de soi dans sa propre vie et que la réputation qu'on aura laissée est le seul au-delà dont on puisse se préoccuper, le souci de soi pourra alors être entièrement

---

<sup>1494</sup> HSII, 31.

<sup>1495</sup> HSII, 30.

<sup>1496</sup> HSII, 31.

<sup>1497</sup> TY, 54.

<sup>1498</sup> DE2.356, 1531.

centré sur soi-même, sur ce qu'on fait, sur la place qu'on occupe parmi les autres; il pourra être totalement centré sur l'acceptation de la mort -ce qui sera très évident dans le stoïcisme tardif -et même, jusqu'à un certain point, pourra devenir presque un désir de mort.<sup>1499</sup>

Esa articulación entre un conjunto de prácticas de sí y una dimensión metafísica es la que tratará de establecer a lo largo de los dos últimos cursos impartidos en el *Collège de France* acompañando la transformación que, de la Antigüedad al Cristianismo, vehicula la noción de *parresía*. A través de ella mostrará cómo la exigencia de verdad pasa de situarse del lado de aquel que será elegido como guía y acompañante de la pregunta por el cómo conducir la propia vida a aquel que es conducido por otro hacia la salvación donde esa verdad se convertirá en un autodesciframiento. Y en ese arco de transformación acompañará también cómo la cuestión de la *verdadera vida* se inscribe, en marco de la cultura griega -y muy especialmente en el cinismo- como una pregunta inmanente en relación la posibilidad de esa vida “en este mundo” frente a la formulación cristiana de una hermenéutica de sí que permita acceder a esa verdadera vida en “otro mundo”:

Descifrar la verdad de sí en este mundo, autodescifrase en la desconfianza hacia sí mismo y el mundo, en el temor y el temblor con respecto a Dios: esto, y sólo esto, podrá darnos la verdadera vida. Verdad de la vida antes de la verdadera vida, en esta inversión el ascetismo cristiano modificó fundamentalmente un ascetismo antiguo, que seguía aspirando a llevar a la vez la verdadera vida y la vida de verdad, y que, en el cinismo al menos, afirmaba la posibilidad de llevar esa verdadera vida de verdad.

<sup>1500</sup>

Las investigaciones de Foucault durante los últimos años pivotan, pues, en torno a la exploración de las distintas transformaciones situadas que permiten dar cuenta del paso de la moral grecolatina a la moral cristiana donde, como señalábamos, éstas se caracterizarían por el paso de una relación con ese “otro” que va a acompañar al sujeto en su interrogación sobre cómo conducirse desplegada bajo un principio de soberanía y la pregunta por cómo hacer de la vida una vida verdadera “en este mundo”, a una relación caracterizada por un principio de obediencia y una hermenéutica de sí con el objetivo de alcanzar la salvación que permita acceder a la vida verdadera en el “otro mundo”.

Si bien los análisis de Foucault giran una y otra vez en torno a ese arco de transformación en algunas entrevistas, traza, como indicábamos, miradas de largo alcance que permitirían establecer los lineamientos de cómo seguir explorando esas transformaciones en la modernidad. Así pues si, como veíamos, Descartes constituía un punto de inflexión en esa historia de las relaciones entre subjetividad y verdad al desconectar la pregunta por el sujeto ético de la pregunta por el acceso a la verdad, Kant habría reintroducido de nuevo esa problemática que tan importante había sido a lo largo de toda la antigüedad.

Después de Descartes encontramos un sujeto de conocimiento no ascético. Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna. Obviamente, estoy esquematizando una historia muy extensa, que es, sin embargo, fundamental. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que lleva a Kant al problema del conocimiento, de la relación entre el sujeto de ética y el de conocimiento. Se produjo un gran debate durante el iluminismo con respecto a si

---

<sup>1499</sup> DE2.356, 1536.

<sup>1500</sup> CV, 348.

estos dos sujetos eran completamente distintos o no lo eran. La solución presentada por Kant fue el encontrar un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento, pero que requería, sin embargo, una actitud ética -precisamente, ésa es la relación con el yo que Kant propone en *Crítica de la razón práctica*-.<sup>1501</sup>

Vemos, pues, cómo Kant es situado de nuevo como punto de inflexión en tanto que habría reabierto la pregunta por el modo en que cabe abordar la relación entre la pregunta por la verdad, vehiculada en torno al sujeto de conocimiento, y el sujeto ético.

Los viejos interrogantes eran reinterpretados: “¿Cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto de ética? ¿Cómo reconocermelo como tal? ¿Son necesarios los ejercicios ascéticos? ¿O simplemente esta relación kantiana con lo universal me hace ético al estar en conformidad con la razón práctica?” De este modo, Kant introduce un nuevo enfoque en nuestra tradición, por el que el yo no es meramente dado, sino que se constituye en relación a sí mismo como sujeto.<sup>1502</sup>

Kant resolverá la cuestión, dirá Foucault postulando “un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento, pero que requería, sin embargo, una actitud ética -precisamente, ésa es la relación con el yo que Kant propone en *Crítica de la razón práctica*”.<sup>1503</sup> Una reflexión donde, la problemática en torno a la acción ética giraría de modo paradigmático en torno a la intención que vehicula esa acción desplazándola de todo arraigo en el sentimiento o la sensibilidad. Allí donde, para el cristianismo, la problemática general habría girado en torno a la cuestión del *deseo*, la reintroducción de la pregunta por la relación entre ética y verdad en Kant se habría desplazado, así, hacia la intención.

Situados en la perspectiva de aprehender esa pregunta en lo contemporáneo, Foucault apuntaría de modo tentativo a señalar que, en nuestra sociedad, el nudo de la acción ética aparece mucho más vinculado a los sentimientos que la vehiculan que a la hermenéutica de un deseo oculto o la posibilidad de fijar una regla universal:

Por ejemplo, podemos decir en general que en nuestra sociedad el campo principal de la moral, la parte de nosotros mismos que es más importante para la moralidad, es el sentimiento. (Se puede tener una mujer de la calle si se tienen muy buenos sentimientos hacia su esposa.) Bueno, es evidente que desde el punto de vista kantiano, la intención es mucho más importante que los sentimientos. Y desde el punto de vista cristiano, es el deseo -en realidad, podríamos discutirlo, porque en la Edad Media, no es lo mismo que en el siglo XVII...<sup>1504</sup>

En otra entrevista recalaba, en relación al modo en que la ética se habría constituido en la modernidad, en cómo la introducción de un sujeto de derecho habría vehiculado, por otro lado, una suerte de escansión entre el sujeto ético y el sujeto político. Un nuevo punto de distinción entre una ética antigua donde uno y otro estaban íntimamente relacionados, donde la pregunta por el gobierno de sí era indisociable de la pregunta por el gobierno de los otros. Por tanto, si el “momento cartesiano” desvinculaba la pregunta por la ética de la pregunta por la verdad, la moral moderna habría desvinculado la pregunta por la ética de la pregunta por la política.

---

<sup>1501</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84

<sup>1502</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84

<sup>1503</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 84

<sup>1504</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 63.

Es necesario enfatizar al carácter absolutamente parcial de esas aproximaciones que, como vemos, pueden reseguirse en entrevistas o conversaciones puntuales de las que, en ningún caso, cabría extraer conclusiones generales en tanto que son apenas reflexiones en voz alta que no están acompañadas de un proceso de investigación. En todo caso, al situar la problemática contemporánea en relación al sujeto ético, Foucault sí señalaría en más de una ocasión que lo que caracteriza el problema contemporáneo de la ética a partir del nacimiento de las ciencias humanas sería, más bien, un conflicto no resuelto entre ese sujeto médico y el sujeto jurídico. Vemos, pues, cómo esas reflexiones permitirían reabrir las investigaciones realizadas en torno a la psiquiatría y la enfermedad mental por el lado de las prácticas que, a través de ellas, permiten constituir la subjetividad contemporánea.

En el marco de los debates que prosiguieron a las conferencias dictadas en Berkeley sobre “La culture de soi”, Foucault trazaba una suerte de síntesis que permitiría efectuar un mapa global de esa pregunta por la *genealogía de la ética* en nuestra cultura. Al ser preguntado por el modo en que cabía distinguir la “cultura de sí” clásica de la “cultura de sí moderna” señalaba cómo nuestra historia ética estaría atravesada por tres grandes esquemas: el esquema jurídico, el esquema religioso y el esquema de las ciencias humanas:

Mais, je crois, il y a quelque chose d'important : c'est que, vous le voyez, dans notre société, de nous jours, nous nous souvenons très bien que notre éthique, notre morale, a été liée à la religion pendant des siècles et des siècles. Elle était aussi liée aux lois civiles et, d'une certaine façon, à l'organisation juridique, et la morale a pris, à un certain moment, la forme, en quelque sorte, d'une structure juridique – pensez à Kant. Vous savez très bien aussi que l'éthique a été liée à la science, c'est-à-dire à la médecine, à la psychologie, même à la sociologie, à la psychanalyse, etc. Je crois que ces trois grandes références de nôtres éthique, à la religion, à la loi et à la science son maintenant, si je puis dire, usées.<sup>1505</sup>

Así pues, la exploración de la ética antigua tendría para Foucault un doble interés. Por un lado, como habíamos señalado, cuestionar el lugar común de que el ascetismo sería una suerte de innovación del cristianismo en nuestra cultura moral. Los análisis en torno a la sexualidad permitían mostrar cómo, de hecho, la moral cristiana se constituye como una inflexión en el seno de todo un conjunto de prácticas de sí desarrolladas por la moral antigua:

Si j'ai entrepris une si longue étude, c'est bien pour essayer de dégager comment ce que nous appelons la morale chrétienne était incrustée dans la morale européenne, non pas depuis les débuts du monde chrétien, mais depuis la morale ancienne.<sup>1506</sup>

Por otro lado, sin embargo, frente a la progresiva separación en nuestra cultura de la relación entre verdad, ética y política, la cultura griega constituiría un lugar privilegiado para atender cómo esas preguntas estuvieron una vez atadas las unas a las otras hasta el punto de no concebirse cómo un sujeto puede tener acceso a la verdad sin que éste diera cuenta de determinadas condiciones éticas y de cómo un sujeto podía preguntarse por el gobierno de los otros sin preguntarse por el gobierno de sí. Y el marco general que permitía atar las unas a las otras era, justamente, no partir de la pregunta por el sujeto sino, por el contrario, situar la constitución de un *ethos* en el marco de una *estética de la existencia*, de una pregunta por la vida y cómo en ella se vehicula la pregunta por la vida verdadera. La vida, la existencia, cómo

---

<sup>1505</sup> LCDS, 143.

<sup>1506</sup> DE2.354, 1525.

conducirse en ella es, para los griegos, un espacio de interrogación ético-político que gira en torno a la cuestión de la verdad: la pregunta de cómo gobernarse implica interrogar cómo gobernar la propia libertad en relación a uno mismo y a los otros. Así pues, retomando la cuestión ética desde un punto de vista contemporáneo, y en el marco de esa exploración de salida del marco antropológico, la experiencia griega daría cuenta de cómo las formas de vida y la creación de modos de experiencia pueden articular la pregunta por la *politeia*, la *aletheia* y el *ethos* fuera de la pregunta por el sujeto que constituye cada uno de ellos:

Or une expérience morale essentiellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. Et par là même un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité. La recherche de styles d'existence aussi différents que possibles les uns des autres me paraît l'un des points par lesquels la recherche contemporaine a pu s'inaugurer autrefois dans des groupes singuliers. La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde -en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre -me paraît catastrophique.<sup>1507</sup>

El interés de la experiencia griega arraiga, pues, en la posibilidad de atender a cómo esa pregunta por la vida y por las formas de existencia no eran formuladas ni bajo un esquema religioso, ni jurídico, ni científico:

Et nous savons très bien que nous avons besoin d'une éthique, et que nous ne pouvons demander ni à la religion, ni à la loi, ni à la science de nous apporter cette éthique. Nous avons l'exemple d'une société, la société gréco-romaine, où une éthique, et une éthique d'une grande importance, a existé sans ces trois références. Cette éthique est si importante qu'une partie de notre éthique chrétienne, ou soi-disant chrétienne, vient de là. Le problème n'est pas du tout de revenir à cette éthique gréco-romaine, puisqu'une partie de la nôtre vient. Mais nous savons qu'il est possible de faire une recherche en éthique, de bâtir une nouvelle éthique, de faire place à ce que je devrais appeler l'imagination éthique, sans aucune référence à la religion, à la loi et à la science. Et c'est pour cette raison que, je crois, cette analyse de l'éthique gréco-romaine en tant qu'esthétique de l'existence peut avoir de l'intérêt.<sup>1508</sup>

Puede delinarse a partir de ese diagnóstico y de la exploración que esa genealogía por la ética que traza a lo largo de nuestra cultura cuál sería el desafío a explorar. Por un lado, fuera del marco religioso, resituar la centralidad de la relación con el otro desde el modo en que ésta define y caracteriza la propia existencia. El otro como un aliado en la exploración de formas de vida, como aquel con quien el *ethos* se constituye, se transforma, deviene. Por otro, fuera del marco jurídico, explorar una ética que permita retomar la relación con el otro como una pregunta política, lejos de un marco normativo. En tercer lugar, fuera del marco de las ciencias humanas, explorar una ética donde la verdad sobre sí se desligue de la verdad que vehicula el propio deseo o la identidad sexual. De ahí la reflexión en torno a la posibilidad de explorar una ética del placer que desplazase la cuestión del deseo:

Mais nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte accentuation sur le plaisir et son usage. Si nous comparons cette expérience avec la nôtre, où tout le monde -le philosophe comme le psychanalyste -explique que, ce

---

<sup>1507</sup> DE2.354, 1525.

<sup>1508</sup> LCDS, 143.

qui est important, c'est le désir, et que le plaisir n'est rien, alors on peut se demander si cette séparation n'a pas été un événement historique sans nécessité aucune, et que nul lien n'attachait ni à la nature humaine ni à une quelconque nécessité anthropologique.<sup>1509</sup>

Se abriría, pues, aquí, todo un campo de investigación y reflexión muy distinta a la grilla de análisis moral que, hasta ahora, ha caracterizado nuestra cultura. Se trataría, pues, para Foucault, de explorar esa ética del placer sin que eso implique espejarse en la moral antigua. Recordemos que, como hemos visto, esa ética griega pivotaba sobre una sexualidad enteramente masculina y sobre la definición de relaciones sociales asimétricas:

La morale grecque du plaisir est liée à l'existence d'une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela n'est pas très attrayant!<sup>1510</sup>

El interés por la moral antigua arraiga, pues, en la posibilidad de desplazar la pregunta por el fundamento del sujeto hacia una la constitución de formas de vida concebidas como un proceso de experimentación y transformación de sí. De ahí que Foucault siempre respondiese que, lejos de todo esteticismo, la estética de la existencia caracterizaba el exacto reverso de la “cultura del yo” californiana. Si ésta se basa en reforzar la constitución del sí mismo en virtud del acceso a la verdad de sí o el trabajo de estetización efectuado sobre el propio cuerpo, aquella se basa en la constitución de una experiencia de vida donde la estética se define a partir del estilo que somos capaces de imprimir a nuestra existencia a partir de nuestro modo de vida. Vemos también cómo, a nuestro juicio, ese marco general de exploración nos previene de interpretar la tan retomada afirmación de que “la libertad es la condición ontológica de la ética”<sup>1511</sup> fuera del marco conceptual que el pensamiento moderno establecía entre sujeto y libertad. La caracterización de la ética como la “práctica reflexiva de la libertad”<sup>1512</sup> se inscribe en el desafío de redefinir esas prácticas de libertad como el espacio donde el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto de creación y de transformación posible.

## PROBLEMATIZACIONES VIII

El último tramo de las investigaciones foucaultianas se caracteriza, como hemos expuesto, por ese viaje retrospectivo que le llevaría hacia la Grecia clásica. Recorrido que Foucault denominará cómicamente como su “trip grecolatino”<sup>1513</sup>. El inicio de ese viaje retrospectivo se justificaba, de entrada, a partir de todo un conjunto de interrogantes abiertos en torno a la cuestión de las relaciones entre gubernamentalidad y verdad. Como hemos señalado, la genealogía de las prácticas de confesión cristianas tenía como objetivo explorar la constitución de una forma de gubernamentalidad que se apoyaba en la producción de una verdad de sí mismo que recaía sobre el sujeto gobernado. Una verdad que podía analizarse en base a la disposición de la conducta de esos sujetos y que había abierto todo un nuevo

---

<sup>1509</sup> DE2.344, 1433.

<sup>1510</sup> DE2.344, 1433.

<sup>1511</sup> DE2.356, (trad.), 1531.

<sup>1512</sup> DE2.356, (trad.), 1531.

<sup>1513</sup> CV, 18.



campo de investigación en el marco de las prácticas de sí y la exploración desde ahí de una ética. Si bien ese viaje retrospectivo ocupó los cinco últimos cursos de Foucault en el *Collège de France*, en una entrevista de junio de 1983 manifestaba su deseo de regresar a problemas más contemporáneos “a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual”.<sup>1514</sup>

Sin embargo, hay aún otra razón para ese desplazamiento. El adentramiento en los textos del neoliberalismo, justo antes de ese giro retrospectivo, había comportado el máximo acercamiento de Foucault al presente. En el curso de *El coraje de la verdad*, el último curso impartido por Foucault, éste comentaba las limitaciones que comportaba las exigencias de investigación del *Collège de France*. Señalaba entonces cómo el compromiso de la comunicación pública de las investigaciones tenía sin embargo, como contrapartida, el implícito de que uno pueda realizarlas solo. Y añadía:

Y si se quiere, ésta es una de las razones puramente técnicas por las cuales, en efecto, desde hace años hago cursos sobre la filosofía antigua, porque basta después de todo con tener los doscientos volúmenes de la colección Budé a mi disposición, y ya está. No hace falta un trabajo en equipo. Pero si- es lo que me gustaría hacer- quiero estudiar las prácticas, formas, racionalidades de gobierno en la sociedad moderna, sólo puedo hacerlo verdaderamente en equipo.<sup>1515</sup>

Por tanto, ese “trip grecolatino” se debe, como vemos, no solo a un giro de la investigación misma, sino también a las dificultades metodológicas que había experimentado Foucault para acometer una investigación sobre el presente sin un marco de trabajo colectivo.

Más allá de las razones teóricas y metodológicas de ese largo recorrido por Grecia, cabe problematizar cuál es el acercamiento foucaultiano al periodo griego y romano, máxime cuando la exploración de la antigüedad es un gesto filosófico que no ha dejado de repetirse en la filosofía moderna y contemporánea. En el caso de la filosofía moderna, esa suerte de “retorno regular a los griegos”<sup>1516</sup> puede aprehenderse, a juicio de Foucault, a partir de la búsqueda de una forma de pensamiento “no contaminada por el cristianismo”<sup>1517</sup>. En el siglo XVI como en el siglo XIX (con Hegel, Schelling y también con Nietzsche) puede verse, de algún modo, el mismo fenómeno. En el caso de la filosofía contemporánea, sin embargo, el gesto filosófico de retorno a Grecia ha sido algo más que esa búsqueda de un pensamiento no cristiano. Las relecturas en el seno de la historia de la filosofía efectuadas por Heidegger, Deleuze o Derrida tienen en común la radicalización de la crítica nietzscheana al pensamiento metafísico. Sea desde la denuncia del olvido del Ser, el postulado de la necesidad de invertir el platonismo o la crítica del fonologocentrismo, el pensamiento socrático-platónico es señalado una y otra vez como el momento constitutivo de un modo de pensamiento que es necesario cuestionar en sus propias raíces. Lejos de señalar ese pensamiento platónico como el origen de todos nuestros males Foucault efectuará una aproximación histórica tratando de desenmarañar todo un conjunto de genealogías cruzadas cuya matriz heterogénea puede encontrarse ciertamente en Grecia y, en particular, en el marco de conformación de la filosofía socrático-platónica. “Rien ne m'est plus étranger – dirá- que l'idée que la philosophie

---

<sup>1514</sup> DE2.356, (trad.), 1541.

<sup>1515</sup> CV, 47.

<sup>1516</sup> DE2, 354, 1521.

<sup>1517</sup> DE2, 354, 1521.

s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oubliée quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir"<sup>1518</sup>. En la lectura de Foucault, aquello que ha quedado escorado del modo en que se ha configurado el discurso académico de la historia de la filosofía es, significativamente, su dimensión práctica. Foucault parece confrontar la institucionalización contemporánea del discurso filosófico con esa relectura en clave ascética para mostrar cómo el relato histórico ha privilegiado el vínculo de la filosofía con el *logos* (discurso) borrando toda la dimensión práctica que acompaña el modo de concebirse a sí misma de la filosofía antigua. Así pues, el último desplazamiento *praxeológico* efectuado por Foucault – lo hemos visto en relación al lenguaje, al saber, al poder, al sujeto, a la verdad- es interrogar también la filosofía como práctica, de ahí su fascinación y la importancia que otorga en esos años al trabajo de Hadot<sup>1519</sup>.

La filosofía - dirá Foucault- no es *mathesis*, el aprendizaje de ciertos conocimientos sino también *askesis*, “un modo de vida, una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí, si es cierto que la filosofía debe, pues, ser *askesis* (ascesis)”<sup>1520</sup>.

Frente a un platonismo leído primordialmente desde la crítica metafísica, Foucault hará énfasis en cómo también una filosofía práctica se abre en el seno de la filosofía platónica. A través de lectura de la carta VII, Foucault tratará de mostrar cómo para Platón la filosofía es comprendida y ejercida no solo como discurso, como *logos*, sino también como tarea, como *ergon*. Sin embargo, la lectura de la filosofía platónica como apertura de una filosofía práctica irá mucho más allá. Allí donde en *Hermenéutica del sujeto* había analizado sobre todo el *Alcibiades* bajo la hipótesis que ese texto daba cuenta de cómo el platonismo reinscribía la cuestión del “cuidado de sí” en el “conocimiento de sí” abriendo esa metafísica del alma, a partir del análisis del *Laques*, Foucault dará cuenta en *El coraje de la verdad* cómo, de hecho, la cuestión de la estética de la existencia puede reseguirse también en el seno de la filosofía socrático-platónica. Ahora bien, esa segunda vía será ahora calificada cómo una vía *histórico-crítica* frente a la *metafísica*. Por tanto, alejándose de las lecturas que se centran en analizar la filosofía platónica como el origen del pensamiento metafísico occidental, sea en el rechazo de la tragedia, el olvido del Ser o del inicio del fonologocentrismo, Foucault apuesta por efectuar una relectura de esa filosofía socrático-platónica interrogándola en sus prácticas de verdad. Y lo que tratará de examinar en sus dos últimos cursos es si el momento socrático, tan fundamental en el pensamiento occidental, no podría leerse como el momento en que la filosofía pone en juego una práctica de verdad que no había ejercido hasta entonces: la *parresía*, el coraje de la verdad. Tal es la hipótesis de lectura:

Sea como fuere [...], era para sugerirles una historia de la filosofía que no se ajustara a ninguno de los dos esquemas que en la actualidad predominan con tanta frecuencia, el de una historia de la filosofía que busque su origen radical en algo así como un olvido, o el otro esquema, consistente en considerar esa historia como progreso, avatar o desarrollo de una racionalidad. Creo que también puede hacerse la historia de la filosofía, no como olvido ni como movimiento de la racionalidad, sino como una serie de episodios y formas -formas recurrentes, formas que se

---

<sup>1518</sup> DE2.356, 1542.

<sup>1519</sup> Foucault manifestará su agradecimiento al autor, junto a Dreyfuss y Rabinow, Wahl y Veine, en el prólogo al segundo volumen de *Historia de la sexualidad*.

<sup>1520</sup> GSYO, 230.

transforman— de la veridicción. En suma, la historia de la filosofía como movimiento de la *parresía*, como redistribución de la *parresía*, como juego diverso del decir veraz, filosofía considerada así en lo que podríamos llamar su fuerza ilocutoria.<sup>1521</sup>

Así pues, podemos caracterizar el espacio de problematización que Foucault aborda a lo largo de los dos últimos cursos de Foucault a través de dos series: por un lado, una suerte de *contra-historia de la filosofía* que, en discusión con el discurso lineal fijado en el marco disciplinario tanto como con los distintos gestos de relectura contemporáneos, tratará de dar cuenta simultáneamente de su carácter discontinuo y de la dimensión práctica y no-discursiva escorada en el relato hegemónico que manejamos habitualmente. Por otro lado, una suerte de *genealogía de la crítica* como actividad a lo largo de la historia de Occidente que trazará recorridos que desbordan el espacio de la filosofía. Una crítica que, para Foucault, traza una serie a lo largo de toda la historia de Occidente que permite dar respuesta a aquella voluntad de transformación del mundo “aquí abajo” que Foucault observaba en la revolución iraní y cuya genealogía había trazado en el curso de 1978. Por último, de modo entrelazado a todas esas investigaciones y, trazando un hilo con las anteriores, podemos reseguir, como señalábamos, toda una serie de comentarios y reflexiones en torno a la *historia de la ética* en nuestra cultura que se acompañan a menudo de una suerte de apelación a la necesidad de un nuevo marco ético en nuestras sociedades. Así pues, trataremos de reconstruir esos hilos un tanto dispersos intentando dar cuenta del marco en que Foucault efectúa esa apelación.

## I

El recorrido que Foucault realiza en sus dos últimos cursos acompaña el desplazamiento de la práctica parresiástica de la política - lo que denomina como el momento pericleano de la *parresía* desplegado en torno al siglo V a.C.- a la Filosofía - en su momento socrático-platónico en el siglo IV a. C. No se trata de señalar, advertirá en el curso sobre la *parresía* que imparte en Estados Unidos<sup>1522</sup>, que haya una suerte de progresión entre esa la *parresía* política y la socrática, ni de señalar que esa dimensión parresiástica desapareciese del orden político. Si bien “las divisiones son casi contemporáneas cuando aparecen”, señala, su recorrido a través de la historia trazará caminos distintos.<sup>1523</sup> Foucault se aproximará a la crisis de la democracia Griega a través de la problemática de la *parresía* como el problema de la crisis de la palabra verdadera<sup>1524</sup>. La *parresía*, en un primer momento condición de la toma de palabra del ciudadano en la asamblea en su discurso de verdad, se convertirá en un término peyorativo, ya que se dirá que si cualquiera puede tomar la palabra, tanto el mejor como el peor de los ciudadanos tendrán oportunidad de influir sobre la ciudad. En torno a la democracia se abre, pues, todo un problema en torno al lugar de la verdad en el campo político, del régimen más propicio a ella, de la educación de los gobernantes; problema también de la relación entre la verdad y la ética, de la educación necesaria para ese coraje de la verdad; problema del gobierno de sí y de los otros y de las verdades y tecnologías

---

<sup>1521</sup> CV, 355.

<sup>1522</sup> DVAG, 139.

<sup>1523</sup> DVAG, 140.

<sup>1524</sup> GSYO; 307.

necesarias. La *parresía* es, pues, para Foucault, un espacio de problematización a través del cual puede darse cuenta de cómo respuestas socrático-platónicas pueden leerse como una respuesta a esa crisis de la palabra verdadera en política. Foucault analizará el conflicto entre la retórica y la filosofía en base a esas tensiones aparecidas en el seno del problema de la relación entre la toma de palabra política y la verdad. Ese conflicto habría hecho emerger cuatro campos de problemas en torno a la verdad. En primer lugar, la pregunta por “quién es capaz de decir la verdad”, esto es, “cuáles son las condiciones morales, éticas y espirituales que dan derecho a alguien a presentarse a sí mismo y a ser considerado como alguien que dice la verdad”; en segundo lugar, la pregunta por el “sobre qué temas es importante decir la verdad”: el mundo, la naturaleza, la ciudad, la conducta, el hombre...; en tercer lugar, qué consecuencias tiene decir la verdad, “cuáles son sus efectos positivos previstos para la ciudad, para los individuos, etc.”; y por último, “cuál es la relación entre la actividad de decir la verdad y el ejercicio del poder” pregunta por si esas actividades deberían ser independientes o se apoyan la una en la otra.<sup>1525</sup> Frente a la retórica, que es una técnica dirigida a la multitud, la filosofía se presentará pues como una práctica capaz de interpelar también a los individuos, capacitada para distinguir la verdad de la falsedad y como capaz de operar sobre las almas de modo que éstas sean capaces de dar cuenta de esa diferencia por sí mismas.

Pero el acompañamiento del momento de cruce entre la *parresía* política a la filosofía a lo largo de los dos últimos impartidos en el *Collège de France* apunta, acompaña, como indicábamos una segunda dirección. Constituirá la genealogía de ese ejercicio de la crítica que no remite a la crítica del conocimiento o a la pregunta por el mismo. Tal como expondrá en el resumen de los mismos impartido en Estados Unidos:

Y aquí reconocerán uno de mis objetivos en este seminario, a saber, construir una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental. Éste era el objetivo general de este seminario.<sup>1526</sup>

La hipótesis que tratará de poner en juego es cómo la problematización que rodea la cuestión de la verdad en la democracia griega y su crisis constituye la matriz a la que la filosofía dará respuesta conformando la idea de *psykhé*: “el recorte progresivo y la definición de esa realidad”<sup>1527</sup>. Entre todas las vías que llevaron a ello, señala Foucault, “hay que hacer lugar al ejercicio de la *parresía*, a la crisis y la crítica de la *parresía* y a toda la inflexión que desvió su ejercicio, llevándolo de la escena política al juego de las relaciones individuales”.<sup>1528</sup> El coraje de la verdad, ese decir verdadero propio de la *parresía* se desplazará, pues, de la *polis* al *ethos*. Su objeto ya no será la ciudad sino “la manera de ser y de conducirse de los individuos”<sup>1529</sup>. Apertura, pues, de un espacio de acción psicagógica, “acción sobre las almas, el gobierno de los otros, la dirección y la conducción del otro”<sup>1530</sup>. Una relación, señala Foucault de “inclusión y reciprocidad” – no de exterioridad ni exclusión como las anteriores- donde se produciría un acoplamiento entre pedagogía y erótica en tanto que “actúa en el diálogo entre maestro y discípulo”<sup>1531</sup>. Esa transformación es leída, por Foucault, como la emergencia de

---

<sup>1525</sup> DVAG, 212-213.

<sup>1526</sup> DVAG, 213.

<sup>1527</sup> CV, 82.

<sup>1528</sup> CV, 83.

<sup>1529</sup> CV, 49.

<sup>1530</sup> GSYO, 357.

<sup>1531</sup> GSYO, 378

ese particular modo de ser de la filosofía que inaugura la filosofía antigua. La filosofía antigua es parresiástica en tanto que “interpelación perpetua y dirigida, sea de manera colectiva o de manera individual, a las personas, a los individuos particulares”<sup>1532</sup>. De nuevo, señala Foucault, las formas de acometer esa interpelación son múltiples, formas de predicación abierta al tipo cínico o estoico o bien interpelaciones directas a individuos o multitudes.

Las escuelas o las comunidades filosóficas serían, pues, ejemplos de espacios donde la constitución de sí, el *ethos*, se pone en juego. La filosofía antigua es parresiástica en el marco de esa interpelación al *ethos*. El receptor ya no es el político sino el “discípulo, a la otra alma, a aquel a quien se busca y cuya alma, y eventualmente el cuerpo, también se busca”. La filosofía no será, pues, tan solo pedagogía, en el sentido de transmisión de una determinada doctrina o conocimiento, sino que en esa relación se vehicula ese efecto sobre el alma del otro. La *ethopoiesis*, la “formación del *ethos* o la formación del sujeto”, la inducción de “efectos de transformación” en el alma a partir de una práctica de veridicción, inaugurará un nuevo espacio de interrogación junto al de la *aletheia*, la verdad, y la *politeia*, el gobierno.

En esa relectura de la historia de la filosofía “como fuerza ilocutoria” –dirá– Foucault traza un puente entre la filosofía antigua y la filosofía moderna en base a esas tres prácticas que el desplazamiento de la *parresía* había configurado en su seno: la filosofía como práctica de verdad frente a la retórica; la filosofía que se sitúa en una relación de exterioridad con respecto a la política; y la filosofía como askesis, como práctica de transformación del *ethos*. Esos tres desplazamientos marcarán lo que para Foucault serán los tres rasgos que caracterizarán la filosofía antigua pero también, como veremos, la filosofía moderna, tres polos, para Foucault irreductibles. Polo de la *aletheia* y del decir veraz, de la *politeia*, del gobierno y del *ethos*, de la formación del sujeto.<sup>1533</sup> El rasgo característico de la filosofía consiste en la interrogación de modo cruzado la relación entre formas de gubernamentalidad (*politeia*) juegos de verdad (*aletheia*) y prácticas de sí (*ethos*):

La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad, o mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*.<sup>1534</sup>

El análisis de la *Apología de Sócrates*<sup>1535</sup> será estudiado por Foucault en sus dos últimos cursos como diálogo-marco que permite dar cuenta de esa transformación. En el curso *El gobierno de sí y de los otros* analizará en él la conformación de la estructura triádica en relación a la *aletheia*, la *politeia* y el *ethos*. En primer lugar, por el marco de la interrogación por la verdad con que se definirá a la filosofía frente a la *retórica*. Ante ese lenguaje “modelado y construido con el fin de producir un efecto sobre el otro”, la filosofía buscará por el contrario manifestar el logos *étymos*, el logos que vincula lenguaje, verdad y realidad de modo intrínseco y que se enmascara cuando se genera ese artificio retórico. La filosofía será caracterizada como aquel lenguaje que, prescindiendo de toda *tekhne*, utiliza un lenguaje corriente y no artificioso, cuyo discurso no está dispuesto según una arquitectura previa sino que aparece tal como viene a

---

<sup>1532</sup> GSYO, 349.

<sup>1533</sup> CV; 83.

<sup>1534</sup> Foucault, *El coraje de la verdad*, 85.

<sup>1535</sup> GSYO, 317.

la mente y que, por último, mantiene un vínculo de veracidad con lo que se dice. Así pues, el lenguaje filosófico:

Sera *étymos* y, al serlo dirá la verdad de lo real y revelará a la vez el alma de quien lo pronuncia, lo que piensa el alma de quien lo pronuncia. Relación con el sujeto hablante y no con el individuo al cual uno se dirige: esto de fine el modo de ser de ese lenguaje filosófico, en oposición al lenguaje retórico.<sup>1536</sup>

En segundo lugar, respecto a la política, se hará manifiesto ese problema entre *parresía* y *democracia* que, como señalábamos, se revela en que aquellos que profieren la verdad contra la mayoría acaban viendo su vida amenazada. Sócrates no actúa en la política, no habla en la asamblea, no pretende influir políticamente en la misma, el papel que cumplirá la filosofía en la política no se efectuará en el espacio estructurado de la misma, en su *polítbeia*. Por tanto, dirá Foucault, lo que ocupa a la filosofía no es “la cuestión política, sino la cuestión del sujeto en la política”<sup>1537</sup>. Apertura, pues, de la cuestión de la actitud filosófica, de su ser “agente de la verdad”<sup>1538</sup>. Por último, el papel de Sócrates, su misión, su tarea, consistirá en interpelar y exhortar a la gente a cuidar de sí mismos, su *ethos*, lo que en primer lugar comporta “saber si uno sabe o no lo que sabe”, pero en términos generales comporta una vida examinada, sometida a prueba de verdad.<sup>1539</sup> Por tanto, a partir de ese texto, puede verse cómo las tres instancias quedan articuladas en la práctica filosófica.

El curso de *El coraje de la verdad* Foucault retoma una vez más el texto de *Apología* desde una aproximación distinta, dando cuenta de cómo éste puede leerse como la configuración de una *parresía ética* distinta de la política. El diálogo permitirá mostrar cómo frente a la *parresía* política en que la verdad era meramente una manifestación de quien hablaba, en Sócrates, comportará un proceso de indagación; en segundo lugar, así como en la política se trata simplemente de tener coraje para hablar en la asamblea, aquí el coraje deberá mostrarse en confrontar las almas y ponerlas a prueba; por último, así como en la dimensión política el objetivo era decir a los demás lo que se considera mejor para la ciudad, el objetivo ahora será hacer que la gente cuide de sí misma. Y el espacio de interrogación que inaugura ese desplazamiento es el de interpelar a los sujetos por su relación con la verdad sobre ellos mismos:

[...] el decir veraz del parresiasta que siempre se aplica, cuestiona, apunta a individuos y situaciones para decir lo que son en realidad, decir a los individuos la verdad de sí mismo que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen. El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es.<sup>1540</sup>

Se trata de una filosofía que interpela al *ethos*, que interroga el modo de vivir y la relación que esa vida mantiene con el logos. Sócrates será caracterizado por Foucault como aquel que instaba a los ciudadanos a cuidar de sí mismos en esa interrogación de su vida en relación a

---

<sup>1536</sup> GSYO, 322.

<sup>1537</sup> GSYO, 326.

<sup>1538</sup> GSYO, 327.

<sup>1539</sup> GSYO, 330.

<sup>1540</sup> Foucault, *El coraje de la verdad*, 38.

la verdad. El desplazamiento de la práctica parresiástica a la filosofía inauguraría pues, para Foucault, la constitución del *ethos* como espacio de interrogación e interpelación.

En efecto, el segundo análisis que emprenderá Foucault a través del *Fedon* será, justamente, el de dar respuesta a lo que podría denominarse el testamento filosófico de Sócrates, las últimas palabras pronunciadas por éste antes de morir. Sócrates instará a *Critón* a saldar la deuda de un gallo que tiene con Asclepio. Foucault se hará eco de la interpretación que Dumézil hace de ese momento en un libro recién publicado por él *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*, y tras un extenso análisis concluirá que tal exhortación, con las claves hermenéuticas adecuadas, constituye una suerte de afirmación del cuidado de sí. La muerte de Sócrates conllevaría, desde esa perspectiva, la consecuencia última de su actuar parresiástico:

Creo que la muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego, y por ende en la historia occidental, la filosofía como una forma de veridicción que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhné*, una forma de veridicción característica, precisamente, del discurso filosófico, y cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede tener su lugar en la tribuna política.<sup>1541</sup>

Foucault estudiará algunos textos platónicos tratando de mostrar cómo éstos dan cuenta de los tres desplazamientos que opera la incorporación del coraje de la verdad en el campo filosófico. A partir de la lectura del *Fedro*, mostrará cómo la *parresía* vehicula la oposición de la filosofía a la retórica. En segundo lugar, a partir de la lectura de la *Carta VII*, Foucault mostrará cómo para Platón la filosofía es indisociable de una tarea y cómo su viaje a Siracusa muestra que ésta se dirime en torno a la política. Por último, a partir de la lectura del *Gorgias*, dará cuenta de la configuración de la filosofía como una práctica psicagógica. En Platón, dirá Foucault, la cuestión será cómo alinear una *parresía* política y con una *parresía* ética, “cómo hacer que la *parresía* política, que implica *lógos*, verdad y *nómos*, coincida con la *parresía* ética, que implica *lógos*, verdad y *bios*”<sup>1542</sup> La Apología, el Critón, la República y las Leyes son diálogos donde se pone de manifiesto la pregunta de “cómo pueden la verdad filosófica y la virtud moral relacionarse con la ciudad a través del *nómos*”<sup>1543</sup>.

En el *Fedro*, Foucault analizará la discusión sostenida en el diálogo en torno a los criterios que permiten determinar si un discurso es bueno o malo. Foucault enfatizará que la diferencia no se vehicula entre el discurso escrito u oral sino entre un discurso que manifieste el logos (sea oralmente por escrito) y uno que no. Un discurso será bueno si manifiesta la verdad, pero Sócrates impondrá una segunda condición a esa manifestación y es que ésta “sea una función constante y permanente del discurso”<sup>1544</sup>. Sócrates distinguirá entonces la retórica y la filosofía señalando que si bien las dos son formas psicagógicas, dos formas de conducir las almas a través de los discursos, la técnica utilizada por la retórica será la de conducir al oyente hacia una conclusión utilizando una *tekhné dialektiké*. La filosofía vehicula, sin embargo, una doble exigencia, la dialéctica y la psicagogia: conocimiento del Ser y

---

<sup>1541</sup> CV, 130.

<sup>1542</sup> DVAG, 140.

<sup>1543</sup> DVAG, 140.

<sup>1544</sup> GSYO, 335.

conocimiento del alma. La filosofía es la que permitirá de modo simultáneo ese doble acceso a través del logos. Y ahí radica el problema con la escritura<sup>1545</sup>:

El texto escrito no está vivo; no puede defenderse por sí solo, no puede ser más que un medio de *hypomnesai*.[...] No hay división alguna entre el logos y la escritura, sino entre dos modos de ser del logos: un modo de ser retórico, que omite tanto el problema del Ser al cual es indiferente como el ser del alma a la cual sólo se dirige a través de la adulación; un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del Ser y a la práctica del alma y que comporta la transformación de esta. Modo de ser logográfico del discurso retórico y autoascética del discurso filosófico.<sup>1546</sup>

Por tanto, en primer lugar, caracterización de la relación entre filosofía y *aletheia* en el marco de la discusión con la retórica. En segundo lugar, Foucault efectúa una particular lectura de la Carta VII de Platon, tratando de dar cuenta de cómo para el filósofo la filosofía, más allá de su discurso, de su logos, debía ser, en relación a la política, acción, *ergon*. El viaje de Platon a Siracusa encarnaría esa dimensión activa de una filosofía que no se conformaría con pensar *La República*, sino que trata de incidir en el espacio político. Los editores del curso convocan el siguiente pasaje de la Carta VII:

Cuando reflexionaba y me preguntaba dubitativo si debía o no ponerme en camino y ceder a los ruegos, lo que hizo inclinar la balanza fue, no obstante, la idea de que si alguna vez podía proponerme la realización [*apoteléin enkebeiresoi*] de mis planes legislativos y políticos, ése era el momento de intentarlo: no había más que persuadir en medida suficiente a un solo hombre, y asunto concluido. Con esa disposición de ánimo, me aventuré a partir. No me impulsaban, por cierto, los motivos que algunos imaginan, pero me avergonzaba la posibilidad de pasar a mis propios ojos por un hombre de verba hueca [*me dóxaimi poté emautó pantápassi logon monon atekhnós einai*] que nunca se decide a poner manos a la obra [*ergon de oudenós an pote hekón anthdpsasthai*]<sup>1547</sup>

Ese “poner manos a la obra” sería, en Platon, aconsejar al gobernante en sus decisiones. Así como el *logos*, dirá Foucault, define de modo ideal el funcionamiento de la ciudad, el *ergon* consiste en conducir el alma del príncipe en el gobierno efectivo de la misma. Y para ello será necesaria la *parresía*, el coraje de la verdad. “En realidad, el logos sólo está completo cuando es capaz de conducir hacia el *ergon* y organizado según los principios de racionalidad que son necesarios”.<sup>1548</sup> El real de la filosofía, su tarea, consistiría en ese acto de veracidad, en la voluntad de decir la verdad. Y la prueba de esa veracidad será, justamente, el coraje de hacerlo a quien ejerce el poder. Así pues, el viaje de Platon a Siracusa inauguraría uno los modos de prueba de la filosofía: la psicagogia, en relación al alma del príncipe.

Para Platón es evidente que no ser más que el filósofo que ha escrito la *República*, es decir el que dice cómo debe ser la ciudad ideal, no es ser nada más que logos. Ahora bien, con respecto a la política, el filósofo no puede ser simplemente logos. Para no ser otra cosa que esa "verba hueca", es preciso que sea, que participe, que ponga directamente manos a la obra y se lance a la acción (*ergon*).<sup>1549</sup>

---

<sup>1545</sup> El argumento foucaultiano remite a la cuestión derrideana de la crítica del fonologocentrismo.

<sup>1546</sup> GSYO, 341 [notas del manuscrito de Foucault].

<sup>1547</sup> Citado en GSYO, 230.

<sup>1548</sup> GSYO, 231.

<sup>1549</sup> GSYO, 230.



Por tanto, dirá Foucault, la relación entre filosofía y política no se dirime en que la filosofía le diga a la política cómo deben ser las leyes de la ciudad, ni en formularlas. La tarea de filosofía, dirá Foucault está en recordar a los hombres “que quieran escuchar”, que “lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo”:

[...] que lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí y que son al mismo tiempo las prácticas de conocimiento por cuyo intermedio todos los modos de conocimiento a lo largo de los cuales subimos y bajamos, y que se rozan unos con otros, nos ponen finalmente en presencia de la realidad del Ser mismo.<sup>1550</sup>

El *Gorgias*, por último, será analizado por Foucault como ejemplo de la conformación de una *parresía* ética donde se entreverán las formas de dirección de conciencia que tan importantes fueron, como hemos visto, a lo largo del cristianismo. Foucault leerá el diálogo platónico bajo la hipótesis de que acoge elementos que caracterizarán posteriormente la práctica de la dirección de conciencia. Aparecerán en el ciertas consignas metodológicas en torno al modo que a través de las preguntas y respuestas se muestra “el modo de ser del discurso filosófico y su forma de ligar el alma a la verdad, el Ser (a lo que es) y el Otro a la vez”<sup>1551</sup>. Pero esa dinámica dialógica se justificará en el diálogo como el modo de efectuar una prueba (*basanos*) del alma.

Y en la medida en que un alma se manifiesta por lo que dice (por su logos, [por] la prueba, en el diálogo, del logos: saber qué es en realidad y si lo que es se ajusta efectivamente a la realidad y dice la verdad), lo que vale para el logos vale también para el alma.<sup>1552</sup>

Ahora bien, el diálogo dará cuenta de que el “logos de uno puede actuar sobre el alma del otro y conducirlo a la verdad” a través de la homología, por “la identidad del discurso entre dos personas” y esto será posible a partir de tres condiciones: que en el seno de esa relación los interlocutores lo que se digan es lo que saben que es verdad (*episteme*), que mantengan una relación de benevolencia (*éunoia*) y que no se limiten en el momento de decir lo que piensan (*parresía*). Así pues, señalará Foucault, todo un conjunto de características que trazarán una larga historia y que arraigan en la constitución de esa erótica socrática que actúa en la relación entre maestro y discípulo.

Foucault insistirá en señalar que su lectura no pretende afirmar que ese desplazamiento de la práctica parresiástica de la política a la filosofía constituya algo así como su momento fundacional, la filosofía pre-socrática da buena cuenta de ello. Se trata de dar cuenta, dirá, de cierta “inflexión”<sup>1553</sup> de la práctica filosófica. Se trata de la emergencia de una forma de filosofía como libre coraje de la verdad cuyo objetivo será “ganar ascendiente sobre los otros y conducirlos”<sup>1554</sup>. La filosofía antigua quedará así caracterizada a la luz de la *parresía*:

[...] no hay que comprenderla en absoluto como un sistema que se presente como sistema de verdades en un dominio determinado, o sistema de verdades en relación

---

<sup>1550</sup> GSYO, 264.

<sup>1551</sup> GSYO, 370.

<sup>1552</sup> GSYO, 375.

<sup>1553</sup> GSYO, 345.

<sup>1554</sup> GSYO, 346.

con el Ser mismo. A lo largo de la Antigüedad, la filosofía que, vivió como libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir veraz que acepta correr el riesgo de su propio peligro.<sup>1555</sup>

## II

En el curso de *Hermenéutica del sujeto* Foucault analizaba la genealogía de esas prácticas bajo el marco general del *cuidado de sí* y el alcance de las tecnologías bajo ese principio en la antigüedad, mostrando hasta qué punto la cuestión de la estética de la existencia, ajena al pensamiento moderno, habría constituido un eje fundamental de problematización. En base a ese nuevo punto de mira en sus investigaciones, Foucault exploraba la posibilidad de contemplar el platonismo desde la perspectiva del desplazamiento de todo ese conjunto de tecnologías de sí hacia la filosofía. La hipótesis de lectura del *Alcibiades* que efectuaba en el curso, en esa línea, consistía en dar cuenta de cómo el gesto platónico podía leerse como la reconducción del principio griego del cuidado de sí hacia el espacio del conocimiento de sí. El curso finalizaba trazando una doble genealogía de largo alcance donde, en paralelo a la postulación heideggeriana de la técnica como despliegue de la metafísica occidental, señalaba un tanto irónicamente cómo podría decirse también que la concepción del *bios* como *techné* habría quedado oscurecida por ese principio del conocimiento de sí.

En el curso de *El coraje de la verdad* Foucault retomará el hilo que había desplegado en torno al vínculo entre conocimiento de sí y el cuidado de sí en su análisis del *Alcibiades* en el curso de *Hermenéutica del sujeto* para contraponerlo al análisis del *Laques* donde se desplegaría en toda su extensión la cuestión de la estética de la existencia. Si bien en ambos diálogos estaría presente la cuestión del cuidado de sí y el coraje de la verdad - “coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma. Coraje del decir veraz, también, cuando se trata de dar forma a la vida”<sup>1556</sup>- esos dos diálogos serán, para Foucault, la seña de dos vías distintas que tendrían su propia continuidad a lo largo de la historia. El *Alcibiades*, al resolver que la contemplación del alma constituiría el modo genuino del conocimiento, abriría toda una dimensión metafísica que haría de ese conocimiento del alma una ontología del yo. Esta vía perfila, señala Foucault, “lo que será el lugar del discurso de la metafísica cuando éste tenga que decir al hombre en qué está sus ser y aquello que, [de] ese fundamento ontológico del ser del hombre, se deriva en materia de ética y reglas de conducta”<sup>1557</sup>. El *Laques*, por el contrario, afrontaría la cuestión del cuidado de sí desde la *estética de la existencia*, la pregunta por cómo vivir y de la relación de la vida con la verdad. Un ejercicio que no se efectúa a partir del “descubrimiento de una *psykhé* como realidad ontológicamente distinta al cuerpo, [sino] como manera de ser y manera de hacer”<sup>1558</sup> que nos lleva a una “autoinsaturación” como modo de vida. Esa otra vía vehiculará, pues, un modo de conocimiento totalmente distinto al de la contemplación de lo divino en el alma, será una forma de conocimiento que se desplegará en el examen, la prueba y el ejercicio de sí.

---

<sup>1555</sup> GSYO, 351.

<sup>1556</sup> CV, 173.

<sup>1557</sup> CV, 172.

<sup>1558</sup> CV, 172.

El análisis de esa doble vía será, para Foucault, la tentativa de elaborar algo así como una genealogía de la estética de la existencia que permita liberar toda una dimensión de la historia de la subjetividad, dirá, que ha estado dominada por la metafísica, por la ontología del alma, por la historia de la *psykhé*. Una dimensión que habría quedado también sepultada por la circunscripción de la dimensión estética a los objetos y no a la vida o modo de ser. Así pues:

Esas estéticas de la existencia son objetos históricos esenciales que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras.<sup>1559</sup>

Lo central del análisis del momento socrático-platónico no consiste, pues, en señalar la emergencia del cuidado de sí o de la estética de la existencia en tanto que ambos son principios que atraviesan la cultura griega, sino los efectos del cruce entre estos principios y una determinada práctica de verdad. El tema clásico de la vida bella como una “existencia brillante y memorable” se articulará con la cuestión de la “verdadera vida”, con la rendición de cuentas de cómo esa vida se articula y se relaciona con la verdad<sup>1560</sup>. La dimensión de la vida filosófica, la filosofía como un modo de vida que si bien comporta ciertas renunciaciones no se efectúan bajo el marco cristiano del ascetismo como renunciación de sí o purificación de la existencia sino en la manifestación y testimonio de la *verdad*.

Vivir filosóficamente es procurar mostrar –por el *ethos* (la manera de vivir), la manera de reaccionar (ante tal o cual circunstancia, en tal o cual escenario, cuando uno se enfrenta a tal o cual situación) y, desde luego, la doctrina que se enseña-, en todos esos aspectos y a través de esos tres vehículos (el *ethos* de la escena, el *kairos* de la situación y la doctrina), qué es la verdad.<sup>1561</sup>

Por tanto, será una “forma de filosofía en la cual modo de vida y decir veraz están directa, inmediatamente ligados uno a otro”<sup>1562</sup>. En el *Laques* se dirá que si Sócrates puede asumir ese papel es, justamente, porque él mismo es un “*mousijós anér*”, alguien “fiel a las musas”<sup>1563</sup>, alguien que muestra manifiestamente esa relación armónica entre *bios* y *logos*. Se trata de una “armonía ontológica” que, en el marco de pensamiento griego refiere específicamente a una armonía dórica, valerosa.<sup>1564</sup> Sócrates será caracterizado como el “básanos”, la piedra de toque, la “piedra negra que se utiliza para probar la autenticidad del oro examinando la línea dejada sobre la piedra cuando es “tocada” por el oro en cuestión”<sup>1565</sup>. La manifestación de esa armonía entre *logos* y *bios* es lo que distinguirá a Sócrates, al filósofo, del sofista. Para el sofista no hay necesariamente un vínculo entre lo que dice y lo que hace, entre su discurso y sus actos, “el sofista puede pronunciar bellos y sutiles discursos sobre el valor, pero él mismo no es valiente”.<sup>1566</sup> La *parresía* socrática manifiesta, pues, el coraje de la verdad, mediante un cierto juego de prueba e indagación conducirá a alguien al cuidado de sí mismo. Se trata de

---

<sup>1559</sup> CV, 174.

<sup>1560</sup> CV, 175.

<sup>1561</sup> GSYO, 348.

<sup>1562</sup> CV, 177.

<sup>1563</sup> DVAG, 135.

<sup>1564</sup> Foucault da cuenta aquí de las cuatro clases de armonía griega que Platón expone en la *República*: “el modo lidio, que desagradaba a Platón porque es demasiado solemne, el modo frigio, que Platón asocia con las pasiones; el modo jónico, que es demasiado blando y afeminado; y el modo dórico, que es valeroso”. DVAG, 136.

<sup>1565</sup> DVAG, 133.

<sup>1566</sup> DVAG, 136.

“guiar al interlocutor a la elección del tipo de vida (*bios*) que estará en acuerdo armónico dórico con el logos, la virtud, el valor y la verdad”<sup>1567</sup>. Se trata de establecer una relación armónica entre *bios* y *logos*, de revelar “lo que uno es”, su “actual relación con la verdad”<sup>1568</sup>:

La verdad que revela el discurso parresiástico es la verdad de alguien, es decir, el tipo de relación que tiene alguien con la verdad: cómo se constituye él mismo en alguien que tiene que conocer la verdad a través de la mathesis, y cómo esta relación con la verdad es puesta de manifiesto ontológica y éticamente en su propia vida.<sup>1569</sup>

No se trata, pues, de relatar la propia vida, no es un relato autobiográfico, ni una confesión, se trata de “probar si se es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el logos que se es capaz de usar, y el modo en que se vive.”<sup>1570</sup>

En el marco del diálogo puede verse cómo la *parresía* socrática se pone en juego en esa interpelación de Sócrates que consistirá en demandar a cualquiera una suerte de rendición de cuentas de sí mismo en relación al logos. “¿Qué pasa contigo y *el* logos? ¿Puedes dar razón, puedes dar *el* logos de ti mismo?”<sup>1571</sup> Esa rendición de cuentas de la relación entre uno mismo y el logos pasará, justamente, por interrogar la manera como se vive (*hóntina tropon nyn te ze*)<sup>1572</sup>, el estilo y forma que damos a nuestra vida. Será necesario someter a prueba esa vida de modo permanente. Y lo que califica a Sócrates para interpelar de ese modo a otros sobre su manera de vivir es, justamente, que él puede dar cuenta de la armonía que existe entre su discurso y su vida. Se trata, pues, de dar razón del modo en que se vive y de dar prueba de ese modo de existencia

¿Por qué? Para poder darle, mediante cierto discurso veraz, una forma determinada. Ese discurso de rendición de cuentas de sí mismo debe definir la figura visible que los seres humanos tienen que dar a su vida. Dicho decir veraz afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a su vida un estilo determinado.<sup>1573</sup>

En el marco de la filosofía y sus modos de ser y ejercerse Foucault rinde así cuentas de cómo junto a una tradición mucho más doctrinal, basada en el aprendizaje y la transmisión de ciertos discursos -como el platonismo o el aristotelismo- hubo toda otra serie de formas y prácticas de la filosofía que no se apoyaban tanto en la doctrina y en el discurso como en la existencia. El cinismo, el epicureísmo, el estoicismo incluso<sup>1574</sup>, son formas de filosofía que

---

<sup>1567</sup> DVAG, 137.

<sup>1568</sup> DVAG, 139.

<sup>1569</sup> DVAG, 138.

<sup>1570</sup> DVAG, 132.

<sup>1571</sup> CV, 158.

<sup>1572</sup> CV, 159.

<sup>1573</sup> CV, 173.

<sup>1574</sup> Frédéric Gros advierte, sin embargo, de un matiz importante en relación al modo en que el estoicismo era analizado a la luz del cuidado de sí y el modo en que el cinismo será analizado en relación al coraje de la verdad: “La ética estoica era en efecto una ética de la correspondencia ordenada entre acción y discurso, una puesta a prueba de la verdad por la vida: se trata de saber si esta existencia, que se sabe maltratada por las vicisitudes, puede verse ordenada, regulada, por principios verdaderos. Es una ética del orden y de la disciplina. La ética cínica de la *parresía* es, por el contrario, una puesta a prueba de la vida por la verdad: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas, y de hacer de la existencia el lugar de manifestación intolerables de la verdad”. Frédéric Gros, “La *parresía* en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault. El coraje de la verdad*, trad. Antonio Sánchez (Madrid: Arena Libros, 2010), 139.

pivotaban sobre un tipo de transmisión no basada en la doctrina sino más bien en la imitación y la rememoración de anécdotas y ejemplos de vida que permitan “recuperar la fuerza de una conducta más allá de un debilitamiento moral”.<sup>1575</sup> Esa vida no buscará corresponderse armónicamente con un discurso – como en el *Laques-* sino con un decir veraz que se manifiesta en diversas condiciones. Debe ser libre de cualquier atadura o apego, debe minimizar cualquier obligación, convención o creencia común, debe mostrar a través de su modo de vida la libertad que es posible. Por tanto, dirá Foucault, el cinismo da un paso más respecto a esa noción de homofonía entre vida y discurso, “hace de la forma de existencia una condición esencial para el decir veraz”, la forma de vida es “un medio para hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, en la verdad misma”<sup>1576</sup>. Se trata –dirá- de hacer de la vida, el bios, una alethurgia, una manifestación de la verdad, de “la vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad”. Se trata de ejercer “en la propia vida el escándalo de la verdad”<sup>1577</sup>.

En el marco de hibridación entre forma de vida y coraje de la verdad, el cinismo constituirá un particular caso de atención en tanto que, en primer lugar, la manifestación de ese coraje en la vida va a ser particularmente intensa y va a marcar numerosas condiciones y, por otro, ese vínculo va a realizarse “de inmediato, sin mediación doctrinal”<sup>1578</sup>. Sin embargo, no es en la manifestación de la virtud (de templanza, coraje, sabiduría) donde se manifiesta esa verdad sino más bien por cierto modo de vida. El objetivo no es la transmisión de conocimientos, sino armarse para la vida y poder así “afrentar los acontecimientos”<sup>1579</sup>. El camino hacia la virtud para el cinismo es el camino corto. Si el camino largo era el aprendizaje teórico, aquel “por el cual se llega a la virtud a través del logos”<sup>1580</sup>, el del discurso, el camino corto es el del ejercicio, la ascesis, la resistencia, el despojamiento, ése era para ellos el camino difícil. Es una filosofía con apenas doctrina, se valían de “modelos, relatos, anécdotas, ejemplos”<sup>1581</sup>, se trataba de una enseñanza que “pasaba por modelos de comportamiento, matrices de actitudes”<sup>1582</sup>.

En efecto, para los cínicos, la enseñanza filosófica no tenía en esencia la función de transmitir conocimientos sino, sobre todo y ante todo, de dar a los individuos a quienes se formaba una instrucción a la vez intelectual y moral. Se trataba de armarlos para la vida, ara que pudiesen así afrontar los acontecimientos.<sup>1583</sup>

Foucault recurrirá como texto para ilustrar esa posición del cinismo de la descripción que Diógenes Laercio hace del modo en que Diógenes ejerció de maestro de los hijos de Jeniades. Armarles para la vida suponía, transmitirles el saber bajo la forma de resúmenes de modo que puedan retener los principios esenciales necesario para vivir; enseñarles independencia y autarquía a través de las vestiduras simples y que pudiesen alimentarse a partir de la caza; ejercicios de resistencia, como caminar sin mirar a nadie, etc.

---

<sup>1575</sup> CV, 227.

<sup>1576</sup> CV, 185.

<sup>1577</sup> CV, 187

<sup>1578</sup> CV, 177.

<sup>1579</sup> CV, 220.

<sup>1580</sup> CV, 224.

<sup>1581</sup> CV, 225.

<sup>1582</sup> CV, 226.

<sup>1583</sup> CV, 220

Foucault destacará, entre las prácticas cínicas, tres estrategias particularmente relevantes: la prédica crítica, la conducta escandalosa y el diálogo provocativo. Los cínicos acostumbraban a dirigirse a las multitudes y, en los lugares donde éstas se daban encuentro (fiestas, teatros, eventos, competiciones, etc.). En esos escenarios tomaban la palabra y predicaban “sobre la libertad, la renuncia al lujo, las críticas cínicas de las instituciones políticas y de los códigos de moral existentes, etc.”.<sup>1584</sup> En segundo lugar, el escándalo de su propia conducta, mostrando “actitudes que pusieran en tela de juicio hábitos colectivos, opiniones, modelos de decencia, reglas institucionales, etc.”. Las estrategias eran diversas: “la inversión de papeles”, “el desplazamiento o transposición de una regla de un dominio en *el* que la regla era aceptada a otro en el que no lo era, con *el* fin de mostrar lo arbitraria que era dicha regla”, “la práctica de unir dos reglas de conducta que parecen contradictorias y alejadas la una de la otra”<sup>1585</sup>. Por último, el uso del “diálogo provocativo” donde, a diferencia del diálogo socrático, no se trata tanto de mostrar la ignorancia del interlocutor como de cuestionarle en su ser, herir su orgullo al “forzarle a reconocer que no es lo que dice ser”<sup>1586</sup>. Si la tarea socrática consistía en llevar al interlocutor hacia un reconocimiento y autoconciencia de su no-saber, el cínico libraría más bien una suerte de lucha con él con el objetivo de instarle a luchar por sí mismo:

El principal efecto de este combate parresiástico con el poder no es llevar al interlocutor a una nueva verdad, ni a un nuevo nivel de autoconciencia; es llevar al interlocutor a interiorizar esta lucha parresiástica -a luchar en su interior contra sus propios errores-, y a comportarse consigo mismo de la misma manera en que se comportaba Diógenes.<sup>1587</sup>

En el desplazamiento de los modos de ejercicio del *coraje de la verdad*, el cinismo se diferencia, pues, tanto de la *parresía* política como de la filosófica tal como la ejerce Sócrates. La *parresía* política consistía en manifestar, ante la asamblea o ante el rey, una verdad que se contraponía a lo que éstos piensan. La *ironía socrática*, por su lado, consistía en interpelar a los hombres para dar cuenta a través de “un saber que ellos no saben que saben, cierta forma de verdad que conducirá a los hombres a ocuparse de sí mismos”, “de su alma y de la verdad”<sup>1588</sup>. El coraje cínico se distingue tanto de una como de otra en tanto que su objetivo será “lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretender admitir en el plano de los principios [...] presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma.”<sup>1589</sup> No es, pues, tan solo un riesgo que se asume por “decir” la verdad, sino por el modo de vivir. El cínico “expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma”<sup>1590</sup>.

El objetivo a alcanzar sería “eliminar todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, etc.” de modo que sus críticas se dirigían “contra todas las instituciones sociales en la medida en que esas instituciones impedían la propia libertad e

---

<sup>1584</sup> DVAG, 157.

<sup>1585</sup> DVAG, 160-165.

<sup>1586</sup> DVAG, 166.

<sup>1587</sup> DVAG, 174.

<sup>1588</sup> CV, 245.

<sup>1589</sup> CV, 246.

<sup>1590</sup> CV, 246.

independencia”<sup>1591</sup>. Es una filosofía con poca doctrina, con poca pedagogía, que carga sobre todo en la dimensión de la verdad en la práctica y el ejercicio:

Hay, no obstante, muy poca doctrina positiva en la prédica cínica: ninguna afirmación directa sobre el bien o el mal. En cambio, los cínicos se refieren a la libertad (*eleutheria*) y a la autosuficiencia (*autarkeia*) como los criterios básicos mediante los que se puede valorar un tipo de conducta o un modo de vida. Para los cínicos, la condición principal para la felicidad humana es la *autarkeia*, autosuficiencia o independencia, en la que aquello que se necesita tener o lo que se decide hacer depende únicamente de uno mismo.<sup>1592</sup>

Foucault tomará como matriz la noción de verdad, *aletheia*, dando cuenta de cuatro significaciones, *alethés* sería, para los griegos, lo no *disimulado*, aquello que no está oculto, que se muestra y es visible; lo no *mezclado*, que no está mezclado, ni alterado por algo ajeno; lo *recto*, es decir, no desviado; por último, lo verdadero será aquello *incorruptible*, lo que persiste como identidad. A partir de esta matriz de análisis Foucault dará cuenta de cómo la cultura griega concebía la *vida verdadera*<sup>1593</sup> y cómo el cinismo efectúa, respecto a ella una suerte de *retournement* que los acabará convirtiendo en escandalosos exponiendo el conjunto de codificaciones que los sostienen.

Una vida verdadera es una vida *no disimulada* en tanto que no se esconde ante los demás. Se vive a la vista de todos, sin nada que esconder en tanto que se vive y se actúa de modo coherente a como se piensa. La alteración cínica consistirá en convertir ese principio de no disimulo materializándolo en la propia vida al vivir de modo absolutamente expuesto ante los demás, comerá, se masturbará incluso se suicidará en público negando cualquier ámbito de intimidad que no pueda hacerse visible. Así pues, esa no ocultación se mostrará como una *dramatización en la desnudez e impudor* poniendo en evidencia las implicaciones del pudor implícito al principio de ese aparente principio de no disimulo.

En segundo lugar principio de independencia aplicado a la vida. Principio fundamental en la cultura griega que vehiculaba el objetivo de la liberación de cualquier determinación interna o externa, sea a partir de una *estilística de la pureza*, consiguiendo que el alma que sea independiente a cualquier desorden que pueda altearla o como una *estilística de la independencia*, alcanzando autarquía o autosuficiencia. El cinismo subvertiría este principio en su desapego absoluto por cualquier tipo de bien y riqueza material. Se trataba de *dramatizar la pobreza* como un modo de manifestar en esa condición mendicante la independencia de los bienes pero también la independencia respecto a las miradas y opiniones de los otros. Es también una manifestación escandalosa del *deshonor*.

En tercer lugar, vida verdadera concebida como una vida conducida conforme todo un conjunto de principios y reglas, un *nomos* y un logos, una vida *recta*. Se trata de una vida adecuada a las convenciones, las leyes, las costumbres que ordenan la vida común. El cinismo llevará al extremo ese vivir conforme al *nomos* a través de una afirmación de la *animalidad* que, en realidad, manifestaba una repulsión contra toda norma y convención hasta el límite de no cuestionar el incesto o la antropofagia.

---

<sup>1591</sup> DVAG, 159.

<sup>1592</sup> DVAG, 158.

<sup>1593</sup> CV, 213-245 y 246 -278.

Por último, principio de *soberanía* por el cual una vida verdadera era aquella en que uno era dueño de sí mismo, era capaz de gobernarse a sí mismo sin dejarse alterar por agentes externos ni por los propios deseos. Principio fundamental tanto en la tradición estoica que comportaba, como habíamos visto, todo un conjunto de prácticas de entrenamiento ante determinadas situaciones o posibles infortunios. El ejercicio de esa soberanía cínica fundará - dirá Foucault, a través de la lectura de Epícteto - dos modos de vida que trazarán sus propias series en el seno de la historia occidental: por un lado, la *vida bienaventurada*, por otro, la *verdad manifestada*. La vida bienaventurada se configura en el cinismo bajo el marco de la aceptación del destino, de las pruebas que éste le depara y que debe afrontar. Aquello que se manifiesta como los momentos duros y difíciles de la existencia deben ser aceptados con alegría convirtiéndolos así en un ejercicio de soberanía. La vida como una manifestación de verdad. Una verdad que se ejercerá de diversos modos: en primer lugar, como veíamos, de modo inmediato, en la propia conducta. Tema de la homofonía entre discurso y acción, señala Foucault, que aparecía ya en el *Laques*. Pero, más allá de eso, su cuerpo hace visible la verdad en el despojamiento de los ornamentos y la salud que visibiliza. En segundo lugar, la verdad se manifiesta en el conocimiento sobre sí mismo donde uno debe ser capaz de estimar y medir sus capacidades y calibrarse en relación a las pruebas a afrontar. Así mismo, deberá establecer una relación de vigilancia permanente de su propio pensamiento. Por último, relación de vigilancia hacia los demás, observación de los hombres, “lo que hacen, cómo transcurre su vira, qué cosas cuidan y qué cosas descuidan en contra de sus deberes”<sup>1594</sup>. El cínico se ocupa del “género humano”, se preocupa por los otros “para saber cuáles son sus motivos de cuidado, al mismo tiempo y por eso mismo se toma como objeto de su propio cuidado”<sup>1595</sup>. Ahora bien, ese cuidado de los otros, esa atención a los otros, esa vigilancia de los otros tiene como objetivo, por un lado, cambiar la conducta de los individuos y, por otro, cambiar el mundo, “es todo otro mundo el que debe surgir, el que debe estar, en todo caso, en el horizonte, y el que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica”<sup>1596</sup>. El objeto de la provocación cínica, de su interpelación a los demás será mostrarles que buscan el bien y la felicidad donde no la van a encontrar. El cinismo responderá a este principio de soberanía en un ejercicio de combate que no será simplemente una lucha contra sus pasiones y sus deseos – un combate espiritual- sino también un combate contra las formas de vida:

[...] un combate contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad. [...] son los vicios de los hombres, y son vicios que cobran forma, se apoyan o están en la raíz de tantos hábitos, maneras de obrar, leyes, organizaciones políticas o convenciones sociales que encontramos entre los hombres. <sup>1597</sup>

Por tanto, no solo un combate en relación a sí mismo, sino en relación a la humanidad, es un combate “a la vez por sí mismo y por los otros”<sup>1598</sup>. Se trata, dirá Foucault, de una suerte de militancia filosófica que se dirige a todo el mundo con el objetivo de sacudirles, de convertirlos de modo brusco no tan solo para que cuiden de sí mismos atendiendo a sus vicios y virtudes sino para que cuestionen “las convenciones, las leyes, las instituciones que,

---

<sup>1594</sup> CV, 323.

<sup>1595</sup> CV, 323.

<sup>1596</sup> CV, 326.

<sup>1597</sup> CV, 293.

<sup>1598</sup> CV, 293.



en sí mismas, se apoyan en los vicios, los defectos, las debilidades, las opiniones que la especie humana comparte en general”<sup>1599</sup>. Es, pues, una militancia que, más allá de la interpelación por la propia vida, pretende “cambiar el mundo”.

Lo que distinguirá al cinismo de todas las otras filosofías de vida, de los estoicos, de los epicúreos, es el hecho de que a través de sus prácticas de vida, de su escándalo de la verdad se propone una suerte de transmutación, de alteración de las formas de vida. La vida cínica constituye una suerte de “paso al límite”, como veíamos, de todos esos principios que configuran la vida verdadera (la vida que no se esconde, independiente, recta y soberana). El cinismo se caracterizaría así por combatir de modo explícito y con voluntad de alterarlos, las convenciones y los hábitos de vida, el *ethos* de la humanidad:

[...] se trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía. Pero por el hecho mismo de aplicar esos principios a la propia vida, en lugar de limitarse a mantenerlos en el elemento del logos, por el hecho mismo de informar la vida como la efigie de una moneda informa el metal sobre el cual está impresa, se ponen de relieve las otras visas, la vida de los otros, en cuanto no es otra cosa que una moneda falsa, una moneda sin valor.<sup>1600</sup>

Foucault analizará de ese modo la formulación – vinculada a Diógenes- que caracterizaría al cinismo bajo la misión de “alterar la moneda” trazando un vínculo esencial entre la cuestión de la alteración del valor en relación a la moneda (*nomisma*) y la costumbre, la ley (*nomos*). El cinismo será la manifestación de que la vida “que aplica verdaderamente los principios de la verdadera vida, es otra”. Lo que intenta es tratar de modificarlos mediante una *inversión* (*retournement*) de ellos mismos, llevarlos al límite, forzarlos sobre sí mismos hasta convertirlos en escandalosos.

Yo vivo de manera otra y, por la alteridad misma de mi vida, os muestro que aquello que vosotros buscáis está en otro lugar que donde lo buscáis, que el camino que tomáis es otro en relación al que deberíais tomar.<sup>1601</sup>

A través de esta suerte de contra-historia de la filosofía, Foucault dará cuenta cómo en el seno de la filosofía socrático-platónica, y partiendo de la cuestión del *cuidado de sí*, se configuran, como vemos, dos series que atravesarán toda la historia de la filosofía occidental. Por un lado, partiendo del *Alcibíades*, la cuestión platónica de “la contemplación del alma por sí misma, el principio del otro mundo, y marcaba el origen de la metafísica occidental” y, por otro, partiendo del *Laques* y particularmente desarrollado a través del cinismo, la cuestión de la *vida otra*.

La vía histórico-crítica que Foucault contraponía a la vía metafísica despliega, pues, a través del cinismo, una práctica de la verdad que no tiene como objetivo la transmisión de un determinado conocimiento sobre el Ser, que tampoco organiza una moral derivada de una regla de conducta, que no trata de acomodar el bios al logos a través de una relación de correspondencia, de homofonía, de coherencia entre un *discurso de verdad* y un modo de vida. Se trata, por el contrario, de armar a los individuos para la vida, de “recuperar la fuerza de

---

<sup>1599</sup> CV, 299.

<sup>1600</sup> CV, 257.

<sup>1601</sup> CV, 288.

una conducta más allá de un debilitamiento moral”,<sup>1602</sup> de un combate que el interlocutor debe llevar a cabo por sí mismo. En lugar de adecuar las formas de vida a un *nomos*, se trata de instar a cuestionar los criterios de verdad que organizan ese *nomos*, de liberar esas formas de vida de cualquier convención o *nomos* para e en tanto que lo que la práctica de verdad que las pone el juego no es la de la adecuación sino la del examen, la prueba, la exploración.

### III

La hipótesis que se había considerado en *Seguridad, Territorio, Población* era que todo el conjunto de prácticas de gubernamentalidad y dirección de conciencia que había desarrollado la filosofía antigua, se habrían desplazado al cristianismo, tanto en el seno de la institucionalización en el seno de la vida monacal como de prácticas ascéticas y espirituales. Y, desde esa perspectiva, el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma del siglo XVI, que marcarían la ruptura con el pastorado cristiano, habían sido analizados entonces como un momento de reconfiguración de las prácticas de gobierno. El estudio emprendido a lo largo de los últimos cursos permite resituar y ampliar ese diagnóstico. A través del estudio de la *parresía* y la cuestión de la vida verdadera Foucault trata de efectuar, como señalábamos, una relectura de la historia de la filosofía dando cuenta de cómo la dimensión de la verdad como ejercicio, como práctica, ha sido progresivamente desplazada en pos de la “cuestión del decir veraz desde la perspectiva de las condiciones en que un enunciado puede reconocerse como verdadero”.<sup>1603</sup> La filosofía habría encarnado, y con el cinismo de modo particularmente intenso, una figura heroica<sup>1604</sup>, un héroe que no es ni el sabio, ni el santo ni el asceta.

Sobre esa base es factible concebir la idea de una historia de la filosofía que pueda ser un poco distinta de la que se enseña tradicionalmente en la actualidad, una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino [de las] formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo.<sup>1605</sup>

La cuestión de la vida verdadera permite ampliar el alcance de la reaparición de todas esas cuestiones de modo simultáneo a las crisis religiosas del siglo XVI. Así, pues, por un lado, de Montaigne a la Ilustración, reemergencia de la cuestión de la estética de la existencia, por un lado, e institucionalización del método científico y la ciencia como el gran modo de acceso a la verdad. Desde esta perspectiva Spinoza y Leibniz conformarían dos figuras contrapuestas en el pensamiento clásico en tanto que Spinoza sería “la última gran figura [con] la cual la práctica filosófica reivindica el proyecto fundamental y esencial de la vida filosófica” como “una vida diferente a la de todos los días”<sup>1606</sup> frente a la actividad mucho más institucional desempeñada por Leibniz. Así, pues “confiscación del problema de la verdadera vida por la

---

<sup>1602</sup> CV, 227.

<sup>1603</sup> CV, 246.

<sup>1604</sup> CV, 227.

<sup>1605</sup> CV, 228.

<sup>1606</sup> CV, 248.

institución religiosa. Anulación del problema de la verdadera vida en la institución científica.”<sup>1607</sup>

Sea como fuere, me gustaría sugerir simplemente que si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizá también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica filosófica. Este descuido de la vida filosófica hizo posible que la relación con la verdad ya no pueda hoy validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico.<sup>1608</sup>

Y si la filosofía se distingue de la ciencia en la historia occidental es, dirá, porque “el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida”.<sup>1609</sup> Foucault señala que, sin embargo, esa historia de la filosofía ética se interrumpe en el siglo XIX, “en el momento en que la filosofía se convirtió en un oficio de profesor”<sup>1610</sup>. Momento en que la filosofía “solo puede tener vigencia como un conjunto de doctrinas”<sup>1611</sup>:

A menos que se quiera hacer recomenzar esa historia de la vida filosófica, del heroísmo filosófico, justamente en la misma época pero bajo una forma muy distinta, una forma desplazada. El heroísmo filosófico, la ética filosófica ya no van a encontrar lugar en la práctica misma de la filosofía, convertida en oficio de enseñanza, sino en esa otra forma de vida filosófica, desplazada y transformada, [o sea], en el campo político: la vida revolucionaria. Exit *Fausto* y entra el revolucionario.<sup>1612</sup>

Por tanto, vemos cómo Foucault elabora una suerte de doble diagnóstico en relación al espacio de la filosofía como crítica. Por un lado, la filosofía moderna puede leerse como una reactivación de la filosofía antigua, leída como práctica parresíastica. Por otro, esa reactivación va a desplegarse tan solo en su dimensión discursiva en tanto que la cuestión de la vida filosófica desaparece en la modernidad.

Por el lado discursivo, la filosofía moderna se caracterizará por retomar, como había hecho la filosofía antigua, la *aletheia*, la *politeia* y el *ethos*. Retomando el análisis de los *modos de decir veraz* que Foucault analizaba, Foucault dará cuenta de cómo desde el pensamiento filosófico se trata de dar distintas resoluciones a la pregunta por la relación entre esas tres esferas. Podemos encontrar a lo largo de la historia toda una serie de filosofías que se caracterizarían por vehicular lo que podríamos denominar como la *tentación profética* que consistiría en afirmar o prometer una suerte de reconciliación final entre esos tres ejes. En segundo lugar, podemos agrupar también otra serie en torno a aquellas filosofías que buscarían, por el contrario articularlos “en un discurso fundamental y único”<sup>1613</sup>. Buscar esa unidad del Ser, esa ontología fundamental que podría caracterizarse como la *aspiración sapiencial*. En tercer lugar, tendríamos una tercera serie que podríamos denominar como la

---

<sup>1607</sup> CV, 247.

<sup>1608</sup> CV, 248.

<sup>1609</sup> CV, 247.

<sup>1610</sup> CV, 228.

<sup>1611</sup> CV, 228.

<sup>1612</sup> CV, 229.

<sup>1613</sup> CV, 85.

*reducción técnica* que consistiría en interrogar de modo separado “las condiciones formales del decir veraz (es la lógica), las mejores formas de ejercicio del poder (es el análisis político) y los principios de la conducta moral (es simplemente la moral)”<sup>1614</sup>. Por último cabría agrupar aquellas filosofías que caracterizarían la *actitud parresiástica* que Foucault no esconde defender:

[...] intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, acerca de la cuestión de la verdad, la de sus condiciones políticas y la de la diferenciación ética que abre el acceso a ella; aquella que, de manera perpetua y siempre, reintroduce, acerca de la cuestión del poder, la de su relación con la verdad y con el saber, por una parte, y con la diferenciación ética, por otra; para terminar, aquella que, acerca del sujeto moral, reintroduce sin cesar la cuestión del discurso veraz en el que ese sujeto moral se constituye y la de las relaciones de poder en que se forma. En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos.<sup>1615</sup>

Ahora bien, en el marco de esa tarea parresiástica de la filosofía, la filosofía moderna se caracterizará, de modo particular, por su trabajo crítico sobre la finitud. La filosofía contemporánea será pues, un discurso parresiástico, en el marco de ese espacio abierto entre lo que no es “mero cambio” ni “invariante antropológica”:

¿Y la época moderna?, me dirán ustedes. No lo sé con exactitud. Sin duda, habría que analizarlo. Podríamos quizá decirnos -pero son hipótesis, y ni siquiera eso: palabras casi incoherentes- que la modalidad del decir veraz profético se encuentra en unos cuantos discursos políticos, discursos revolucionarios. En la sociedad moderna, el discurso revolucionario, como todo discurso profético, habla en nombre de algún otro, habla para expresar un porvenir, un porvenir que ya tiene, hasta cierto punto, la forma del destino. En cuanto a la modalidad ontológica del decir veraz que dice el ser de las cosas, reaparecería sin duda en cierta modalidad de discurso filosófico. La modalidad técnica del decir veraz se organiza en mucha mayor medida alrededor de la ciencia que de la enseñanza, o, en todo caso, alrededor de un complejo constituido por las instituciones de ciencia e investigación y las instituciones de enseñanza. Y con respecto a la modalidad parresiástica, creo justamente que, como tal, ha desaparecido y ya no se la encuentra sino injertada y apoyada en una de las otras tres modalidades. El discurso revolucionario, cuando adopta la forma de una crítica de la sociedad existente, cumple el papel de discurso parresiástico. El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana, y crítica de todo lo que puede, sea en el orden del saber o en el de la moral, desbordar los límites de esa finitud, representa en algún aspecto el papel de la *parresía*. En lo concerniente al discurso científico, cuando se despliega -y no puede no hacerlo, en su desarrollo mismo- como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las maneras de hacer actuales, tiene en verdad ese papel parresiástico.<sup>1616</sup>

Frente a las ciencias humanas, frente a las antropologías filosóficas, la crítica propia de la filosofía contemporánea consistirá, pues, en desplegar la pregunta por “eso que somos”, la

---

<sup>1614</sup> CV, 86.

<sup>1615</sup> CV, 86.

<sup>1616</sup> CV, 46.

pregunta por nuestra actualidad, el marco de los límites de la finitud. Por tanto, cabe considerar que esa *ontología del presente* con que Foucault caracteriza el trabajo de la filosofía contemporánea, esa pregunta por la actualidad que se define por un análisis del presente como alternativa a una analítica de la verdad se configura epistemológicamente en el seno de esa finitud abierta por el espacio epistémico moderno. Es en el seno de esa finitud donde la pregunta crítica podrá desplegarse como una *ontología histórica* que se interrogaría por los límites de esos modos de ser del presente y su franqueamiento posible:

Je caractériserai donc l'êthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.<sup>1617</sup>

Así pues, a la luz de esos análisis, Foucault daría cuenta, como vemos, de dos series cruzadas en esa suerte de contra-historia de la filosofía. Por un lado, la interrogación de la filosofía como “fuerza ilocutoria” a través de los modos de decir veraz que pone en juego, permitiría trazar la serie de la filosofía como crítica a partir del ejercicio parresiástico. Una serie que despliega a su vez, dos modos de ejercicio, un modo primordialmente discursivo y un ejercicio de la verdad mucho menos discursivo, que se despliega como praxis. Una matriz teórico-práctica que, como veíamos, arraiga en la misma filosofía socrático-platónica. La filosofía no solo como praxis sino interrogación por los modos de verdad, como exterioridad crítica de la política y como interpelación del *ethos*. Esas tres dimensiones permitirían, pues, trazar tres, límites respecto tres “tentaciones” o excesos posibles en esa práctica filosófica: la tentación política, la tentación científica y la tentación humanista:

[...] la filosofía [tanto moderna como antigua] se equivoca, o, en todo caso, se equivocaría, al pretender decir qué hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar. Se equivocaría si quisiera decir qué pasa con la verdad o la falsedad en el orden de la ciencia. Cometería asimismo un error si se atribuyera la misión de liberar o desalienar al sujeto. La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de ese modo será real. Segundo, la filosofía no tiene que dividir lo verdadero de lo falso en el ámbito de la ciencia. Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño e ilusión y de ese modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. Tercero y último, la filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua”<sup>1618</sup>

Y en relación a ese diagnóstico, la filosofía moderna se caracterizaría por haber desplazado esa dimensión práctica en pos de una dimensión eminentemente discursiva como efecto, entre otras razones, de su institucionalización en siglo XIX. Sin embargo, su carácter crítico a finales del siglo XVIII vendría dado por la doble reactivación de la *parresía* antigua a través de un texto como el de Kant. Por un lado, la pregunta por el presente, pregunta que no puede deslindarse de la pregunta por la finitud. Por otro, la reactivación de la crítica como virtud, como *ethos*, como actitud, donde el filósofo se interroga como parte de ese presente del que

---

<sup>1617</sup> DE2.339, 1394.

<sup>1618</sup> *Ibíd.* Pág.359

quiere dar cuenta, como constituido en él y por él. Una actitud que vehicula en esa crítica una voluntad de transformación de ese presente, una voluntad de no ser lo que somos para *ser de otro modo*. Esa doble caracterización hace de la filosofía un discurso de la modernidad que no se plantea ya en términos de superioridad o decadencia de lo moderno respecto a lo antiguo sino desde una relación *vertical* a la propia actualidad. Judith Revel propone, así, diferenciar los términos de “presente” y “actualidad” en Foucault. Si el presente “est l'état présent de notre représentation du monde”, la actualidad “est au contraire ce qui, à tout moment, peut interrompre cet étrange “etat d'équilibre” sur fond d'émergence historique”.<sup>1619</sup> La actualidad será, pues, “le nom du changement au coeur du présent”<sup>1620</sup>. De ese modo, dirá, “la différence est désormais ce qui peut être imaginé entre un présent dont nous faisons partie et un avenir qu'il nous appartient au moins en partie de construire”<sup>1621</sup>. Suscribiendo esa distinción, en el marco de nuestro análisis, podríamos añadir, además, cómo esa verticalidad sería, para Foucault, el rasgo de la modernidad. Vemos, pues, cómo la dimensión de la *verticalidad* histórica que había sido central en las primeras formulaciones de método en torno a *Historia de la locura*, reaparece junto a la cuestión ontológica. Frente a aquella filosofía que se mueve en la serie de lo Mismo-Uno-Ser, de la mano de Nietzsche, Foucault reivindicará una filosofía capaz de pensar no lo eterno sino lo *actual*:

Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l'éternité. Mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité. Je pense que le futur, c'est nous qui le faisons. Le futur est la manière dont nous réagissons à ce qui se passe, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute. Si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l'aujourd'hui. C'est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.<sup>1622</sup>

El presente, la “actualidad” inscribirá, pues, ese movimiento de verticalidad que había desempeñado, en sus primeros trabajos, la dimensión trágica. La posibilidad de interrogar el presente no puede desligarse así de la temporalidad inaugurada por la muerte de Dios, esa temporalidad de la finitud que acompaña esa modernidad de finales del siglo XVIII y que el siglo XIX habría reconducido de nuevo hacia lo infinito o lo absoluto. La interrogación por el presente, como horizonte de la filosofía moderna se inscribe, pues, como posibilidad en el marco de una filosofía de la finitud.

<sup>1619</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 42.

<sup>1620</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 77.

<sup>1621</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 41.

<sup>1622</sup> DE1.126, 1302.

### III

La genealogía elaborada por Foucault traza, como hemos visto, una doble serie a lo largo de la historia occidental que anuda dos ontologías distintas con dos modos de verdad. Por un lado, la *serie metafísica* donde el acceso a la verdad se define como contemplación del alma, bajo la postulación de la *psike* y el otro mundo. Por otro, la *serie histórico-crítica* donde la verdad se constituye como prueba, como experiencia, en el marco de “este mundo” postulado como alteridad. Foucault trataba de mostrar cómo, si bien la primera serie ha sido abordada de modo privilegiado en la caracterización del pensamiento filosófico occidental, la segunda serie, marginal en el discurso hegemónico de esa historia abría, a partir de la cuestión de la vida filosófica un espacio fundamental. Ahora bien, más allá de su papel en la historia de la filosofía el cinismo constituiría para Foucault la matriz de una “categoría histórica” que atravesaría “bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental”<sup>1623</sup>. La articulación entre la vida verdadera y el coraje de la verdad efectuados por el cinismo constituirán una serie que, tomando formas diversas a lo largo de la historia, puede reconocerse a partir de esa doble caracterización. El cinismo podría leerse, así, como “categoría moral”<sup>1624</sup>, como “una actitud, un modo de ser, mucho más que como una doctrina”<sup>1625</sup>. Un modo de ser que, si bien no se despliega doctrinariamente “tiene, desde luego, sus justificaciones y que pronuncia sobre sí misma su propio discurso justificativo y explicativo”<sup>1626</sup>. El núcleo definitorio que, para Foucault, permitirá identificar el cinismo de modo que pueda hacerse de él una categoría transhistórica será, pues, esa “vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad”, las “formas de existencia como escándalo vivo de la verdad”, el bios como *alethurgia*.<sup>1627</sup> Una manifestación cuyo segundo rasgo característico será el hecho de participar de esa militancia abierta y universal donde, a través del modo de vida, efectúa una reivindicación de un *mundo otro*. El cinismo no solo plantea, como veíamos, la cuestión del vínculo entre vida y verdad, sino también entre vida y alteridad, de la vida otra “no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad en cuyo horizonte hay un mundo otro”<sup>1628</sup>. Punto esencial de la historia de la ética universal- dirá Foucault- en tanto que la cuestión de la *verdadera vida* como una *vida otra* atravesará la historia occidental. El tema de la vida cristiana como la vida verdadera y como testimonio de la verdad arraigaría, para Foucault, en esas prácticas de vida constituidas por el ascetismo. Ahora bien, el cristianismo<sup>1629</sup> resituaría toda esa cuestión de la vida otra en relación a otro mundo, forjando una suerte de unión entre la tradición cínica y la tradición platónica a partir de un régimen de verdad totalmente distinto. La vida otra en este mundo garantizaría, para el cristiano, el acceso al otro mundo.

En el marco de esa suerte de transposición entre la moral antigua y el cristianismo Foucault señalará una vez más que la organización del cristianismo se efectuó no solo bajo una forma de verdad totalmente distinta, sino también bajo una forma de gubernamentalidad totalmente distinta. La obediencia, insistirá, es un principio ajeno a la antigüedad. La sumisión

---

<sup>1623</sup> CV, 187

<sup>1624</sup> CV, 189.

<sup>1625</sup> CV, 190.

<sup>1626</sup> CV, 190.

<sup>1627</sup> CV, 192.

<sup>1628</sup> CV, 101.

<sup>1629</sup> CV, 328-348.

a la voluntad divina y de sus representantes para alcanzar la salvación constituye una innovación del cristianismo. Sin embargo, cierto modo de cinismo atravesará también el cristianismo. Las prácticas *ascéticas*, en primer lugar, constituían un modo de “dar cuerpo a la verdad” al modo cínico. A lo largo de todo el periodo cristiano, puede darse cuenta de numerosas prácticas que arraigarían en las prácticas de despojamiento y renuncia cínicas. Las encontramos en la vida monástica o en movimientos espirituales como las “órdenes mendicantes”. Los franciscanos, los dominicos o ciertos movimientos heréticos dan cuenta del arraigo de esa manifestación de una vida despojada de bienes y posesiones que sería, por sí misma, una manifestación de la verdad. Foucault señala cómo esas formas constituyeron toda una corriente de “cinismo cristiano” que califica de anti eclesiástico y anti institucional que se extendería hasta la reforma y la Contrarreforma.

La elección de vida como escándalo de la verdad, el despojamiento de la vida como una manera de constituir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad parecen haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres.<sup>1630</sup>

En la reconstrucción de esa suerte de “cinismo transhistórico”, Foucault recalará, por último, en sus formas contemporáneas desplegadas tanto a través del arte como de la política. Por un lado, retomando la hipótesis que había apuntado en *Seguridad, Territorio, Población*, la conexión entre los movimientos antipastorales y los movimientos revolucionarios se establecerá ahora, no en términos de crítica de la gubernamentalidad sino de la manifestación de la verdadera vida como vida otra. Abordando los movimientos revolucionarios desde esa óptica, Foucault dará cuenta de cómo la vida *militante* constituiría una forma de vida consagrada a la revolución. Foucault analizará tres formas de organización de esa vida militante: en primer lugar, las sociedades secretas a principios del siglo XIX, formas de organización más o menos invisible de organización política; la militancia bajo formas de organización política institucionalizada, como los sindicatos o los partidos políticos; y aquellas que se manifiestan como “ruptura con los hábitos y valores de la sociedad” manifestada en la inmediatez de la propia existencia, como el nihilismo, el anarquismo europeo y, dirá Foucault, en extremo, el terrorismo como “paso al límite, paso dramático o delirante”<sup>1631</sup> de llevar el escándalo de la verdad hasta el límite de perder la propia vida.

Por último, el tercer eje que encarnaría ese escándalo de la verdad cínica a lo largo de la historia lo encontraríamos, de modo diseminado, en algunas manifestaciones artísticas: la sátira, la comedia, la fiesta, el carnaval. Pero de modo mucho más intenso, ese escándalo se va a manifestar, desde el siglo XVIII, a través de la vida del artista. Si bien en el Renacimiento ya había surgido esa atención a la singularidad de la vida artística, Foucault señalará que en la modernidad adquiere una fuerza distinta: el artista se convertirá en la manifestación misma de la verdad del arte, entrelazándose esa verdad de una vida en ruptura con la verdad de la obra de arte. En el análisis de la modernidad que Foucault efectuaba en el mencionado texto

---

<sup>1630</sup> CV, 195.

<sup>1631</sup> CV, 197.



sobre la Ilustración. Foucault vinculaba, a través del análisis de la modernidad baudelairiana, la importancia que el autor establece entre ésta y la dimensión ascética que la acompaña.

Para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo.

En el análisis de Baudelaire, la modernidad se realiza en base a “adoptar determinada actitud” con respecto al carácter “transitorio”, “fugitivo” y “contingente” del presente, una “actitud voluntaria y difícil” que “consiste en recobrar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él”. La modernidad recupera el heroico del presente no en su voluntad de perpetuarlo sino en el acto de imaginarlo de otro modo al que es:

Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisociable del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.

Más allá de esa relación entre vida y arte, Foucault señalará cómo arte moderno manifiesta, en sí mismo, ciertas características del cinismo. En efecto, la relación del arte “con lo real” en la modernidad, no es “del orden de la ornamentación, del orden de la imitación”, sino de la “puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia.”<sup>1632</sup> El arte será el lugar de la “irrupción de lo sumergido” en una cultura que Foucault calificará de *antiplatónico* y cuya manifestación encontraríamos en Manet, Baudelaire, Bacon o Beckett. Por otro lado, el arte moderno se caracterizará también por su carácter *antiaristotélico*, en tanto que se afirma en un rechazo a las formas adquiridas, los valores culturales y a las reglas precedentes. En síntesis, dirá Foucault, el arte moderno tendrá una función “esencialmente anticultural”:

Hay que oponer, al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad bárbara. El arte moderno es el cinismo en la cultura, el cinismo de la cultura vuelta contra sí misma.<sup>1633</sup>

Así pues, como vemos, el recorrido que realiza Foucault de la mano de ese cinismo transhistórico traza una serie que atraviesa prácticas filosóficas, ascéticas, políticas o artísticas. Y el trazo común que permite situarlas en un mismo movimiento es, como señalábamos, esa suerte de voluntad de manifestación de una verdad a partir de una alteridad. Una alteridad que despliega la crítica no a partir de un gesto de “rechazo” sino de “paso al límite” de cuestionamiento de las formas que configuran y estructuran la dimensión que, esa actitud cínica, vuelve contra sí.

Podemos trazar entonces una serie de correspondencias entre esos gestos de alteración que Foucault acompañaba en esa suerte de “historia” del cinismo y los ámbitos en que esos gestos efectúan un “paso al límite”. En primer lugar, como veíamos, la vida filosófica entendida como homofonía, como correspondencia entre un discurso verdadero y una vida verdadera, la relación de vida y verdad en términos de coherencia y correspondencia,

---

<sup>1632</sup> CV, 201.

<sup>1633</sup> CV, 201.

de adecuación. Frente a ese modo de interrogar la relación entre *bios* y *ethos*, el cinismo desplegará todo el conjunto de franqueamientos que analizábamos en relación a la vida verdadera, tal como la filosofía griega la concebía y practicaba. En segundo lugar, las prácticas ascéticas efectúan, en relación al cristianismo, una suerte de “paso al límite” en relación a la institucionalización del cristianismo, a la tentativa de gobernar y dirigir esa “vida verdadera” que el cristianismo propugnaba como acceso al “otro mundo”. El ascetismo manifestaría así cómo esa “vida verdadera” es una vida despojada de bienes y riquezas, de hábitos y costumbres opulentas. En tercer lugar, la organización de la vida militante, sea en formas individuales o colectivas, puede leerse como una vuelta contra sí de la gubernamentalización y la soberanía a partir de la impugnación de las formas de servidumbre y obediencia, sea en bajo la forma de negación de todo poder o todo valor, sea bajo la organización colectiva de formas de vida a partir de otros valores u otras relaciones. Por último, el arte moderno puede leerse, desde esa clave contra-cultural, como el gesto de volver contra sí toda tentativa de organizar, desde el Estado y las instituciones, una moral basada en el consenso y en la normalización. Así, de nuevo, sea como gesto individual desde la vida del artista que escandaliza las buenas formas y las buenas costumbres, sea como gesto del propio arte de situar en primer plano lo sumergido o el rechazo de toda imposición formal, el arte constituiría una suerte de “paso al límite” de la cultura, tal como la concibió y promovió el siglo XIX.

Cabe plantearse, pues, qué relación guarda la “actitud de modernidad” que Foucault trataba de caracterizar en su texto sobre la Ilustración con la historia de esa “actitud cínica” que recorre, adoptando como vemos formas y espacios diversos, la historia occidental. En el marco de sus últimos trabajos la categoría de *actitud* aparecerá de modo sistemático trazando un hilo entre el análisis de la *parresía*, el cinismo tal como son analizadas en los dos últimos cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France* y el análisis de la modernidad que despliega en torno al texto de Kant en la presentación del curso de *El gobierno de sí y de los otros* pero también en el texto que elaborará posteriormente. La crítica se muestra, a partir de esa matriz como una dimensión *praexeológica*, como un modo de hacer y de ser, como un modo de conducirse que manifiesta una cierta relación entre vida y verdad. Trazando la continuidad con esos análisis, Foucault leerá el diagnóstico kantiano de la minoría de edad en relación a esa falta de capacidad o voluntad para conducirse a sí mismos y dejarse conducir y gobernar por otros indicando que “en la historia de la filosofía moderna, fue Kant quien introdujo ese tipo de problemática concerniente al análisis de la actualidad”<sup>1634</sup>. Así como en la conferencia de 1978 oponía más bien crítica a Ilustración, en la relectura de 1983 éstos quedan alineados en tanto que, a juicio de Foucault, lo que Kant señala como minoría de edad sería justamente no hacer actuar los límites de la crítica situándose así bajo la autoridad de otros en el gobierno de nuestro entendimiento, el gobierno de nuestra conducta y gobierno del cuidado de nosotros mismos. Sin embargo, el texto kantiano no hace sino reintroducir en el marco de esa reflexión sobre lo actual una cuestión que, a juicio de Foucault, atraviesa la historia de Occidente.

Esa dimensión histórico-crítica que se desplegaría en el marco ontológico de la vida otra y el mundo otro en lugar del plano metafísico de la otra vida y el otro mundo. Esa

---

<sup>1634</sup> GSYO, 56.

dimensión es la que permitirá caracterizar la *ontología histórica* o la *ontología del presente* que, para Foucault, describe la tarea de la filosofía desde la modernidad. Si bien la argumentación de Foucault es ambigua, el desarrollo argumental efectuado en el texto sobre la Ilustración parece desplegarse a partir de la premisa de el modo de interrogar el presente en la modernidad adquiere un rasgo diferencial y distintivo a otros momentos históricos. En respuesta a esa cuestión, es posible plantear la hipótesis de que, si bien esa dimensión histórico-crítica -no metafísica- atraviesa la historia occidental, como indicábamos, tan solo bajo el horizonte de la muerte de Dios, de una filosofía de la finitud, el presente puede aparecer como una dimensión respecto a la cual es posible interrogar sus condiciones de posibilidad. Por tanto, bajo esa hipótesis, esa *ontología del presente* podría leerse como el “paso al límite” respecto a la articulación entre hombre historia configurada por el humanismo en su modo de articular unos valores o rasgos esenciales al hombre que se desplegarían en el seno de una historia continua. A esa invocación permanente del hombre como fundamento y como legitimación moral, política, estética o epistemológica, Foucault le opondría una modernidad que se caracterizaría por el franqueamiento de todo esencialismo en la afirmación de la posibilidad de creación de sí:

[...] je crois qu'on peut opposer à cette thématique, si souvent récurrente et toujours dépendante de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie.<sup>1635</sup>

La Ilustración manifiesta esa “actitud de modernidad”, como veíamos, en tanto que manifiesta “un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo”<sup>1636</sup>. Y la actitud de modernidad será caracterizada como “un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”<sup>1637</sup>.

Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*.<sup>1638</sup>

Así, dirá Foucault “salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio, dos operaciones que están ligadas”<sup>1639</sup>. Ese espacio de minoría de edad y de salida de la minoría de edad no se dirime como un espacio de derecho, sino como un espacio moral, o mejor dicho como déficit de ese espacio moral, como déficit del coraje de emprender por nosotros mismos nuestra autonomía:

Dice "pereza", dice "cobardía" (*Faulheit, Feigheit*). Y creo que con ello —habría que estudiarlo un poco más— no apunta a defectos morales, sino, en sustancia, a una especie de déficit en la relación de autonomía consigo mismo. La pereza y la cobardía son las que nos llevan a no otorgarnos la decisión, la fuerza y el

---

<sup>1635</sup> DE2.339, 1392.

<sup>1636</sup> DE2.339, 1293 (trad.).

<sup>1637</sup> DE2.339, 1293 (trad.).

<sup>1638</sup> DE2.339, 1387.

<sup>1639</sup> GSYO, 48.

coraje de tener con nosotros mismos la relación de autonomía que nos permita servirnos de nuestra razón y nuestra moral.<sup>1640</sup>

Por tanto, señalará “il me semble que cette attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale. je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement”<sup>1641</sup>. Al vehicular esa pregunta en relación no a un nosotros universal sino justamente a ese nosotros “qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité”<sup>1642</sup>, se atan en esa pregunta, por un lado, esa actualidad que se constituye como problema y, por otro, la pertenencia del filósofo a ese nosotros configurado por la misma. Un *ethos* que será caracterizado “positivamente” por Foucault a partir de su “actitud límite” que no debe confundirse con un “comportamiento de rechazo”: “On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles.”<sup>1643</sup>.

## METODOLOGÍA VI

En 1980, Denis Huisman quien, como habíamos visto, había realizado a Foucault el encargo de realizar lo que constituiría su primer texto, preparaba un *Dictionnaire des philosophes*. El texto sobre “Foucault” que aparecería en él, sería redactado por él mismo y firmado con el seudónimo de Maurice Florence. En ese pequeño texto de síntesis Foucault resumía de este modo las “reglas” de su método. En primer lugar, señalaba, contra todo humanismo “qui ferait valoir les droits, les privilèges et la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet”, se trata poner en tela de juicio los universales antropológicos interrogándolos en su constitución histórica. En segundo lugar, ante el sujeto constituyente que la filosofía sitúa como fundamento de todo conocimiento, se trata de estudiar “des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissance” haciendo aparecer “les processus propres à une expérience où le sujet et l'objet « se forment et se transforment » l'un par rapport à l'autre et en fonction de l'autre”. Por último, desplazamiento del análisis al nivel de las prácticas, “entendues comme mode d'agir et de penser à la fois qui donnent la clef d'intelligibilité pour la constitution corrélative du sujet et de l'objet” y tratar de dar cuenta de las formas de objetivación que vehicular. Tres gestos que, como hemos visto, permiten caracterizar los desplazamientos y modificaciones teóricas de Foucault al tiempo que se conciben como modos metodológicos de abordar el estudio de los “sistemas de pensamiento”: en primer lugar, salida del marco antropológico, en segundo lugar, alejamiento del sujeto de conocimiento como fundante y constituyente, en tercer lugar, desplazamiento permanente de los análisis hacia las prácticas que conforman modos de saber, de conducirse y de constituirse como sujeto.

En 1983 Foucault caracterizará de modo más general, en qué consiste esa tarea de efectuar una *historia del pensamiento* definiéndola como “el análisis del modo en que un campo

---

<sup>1640</sup> GSYO, 49.

<sup>1641</sup> DE2.339, 1393.

<sup>1642</sup> DE2. 351, 1499.

<sup>1643</sup> DE2.339, 1393.

aprobemático de experiencia, o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin cuestionarlas, que eran familiares y sin discusión, se convierte en un problema, genera discusión y debate, incita nuevas reacciones, y produce una crisis en el comportamiento, los hábitos, las prácticas y las instituciones previamente silenciosos”<sup>1644</sup>. Se trata de analizar, justamente, aquello que, para una época dada, en un contexto concreto, y a partir de determinadas relaciones, puede ser descrito y caracterizado como “algo” que hace problema. Ese “algo” puede ser un fenómeno (el aumento de la criminalidad) una conducta (la locura, la sexualidad) un proceso (el aumento de los matrimonios entre las clases populares), etc. Se trata de analizar esos ámbitos no como “constructos sociales” entendiendo esa caracterización en oposición a una suerte de realidad natural transhistórica, sino interrogando las condiciones en las cuales en un momento histórico dado constituyen objeto de reflexión:

Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.).<sup>1645</sup>

Así, la tentativa de efectuar esa *historia del pensamiento* se distingue tanto teórica como metodológicamente de una *historia de las mentalidades*, cuyo foco de análisis es atender a la relación entre los comportamientos y las expresiones de los mismo; es distinta también a una *historia de las representaciones* que analiza las funciones representativas o de los valores representativos; o de una *historia de las ideas* que “intenta determinar cuándo aparece un concepto específico, y ese momento es identificado a menudo con la aparición de una nueva palabra”, “Implica el análisis de una noción desde su nacimiento, a través de su desarrollo, y en el conjunto de otras ideas que constituyen su contexto”<sup>1646</sup>. Tal como expone en el prólogo al segundo volumen de *Historia de la sexualidad* esos desplazamientos teóricos se acompañan de sendos instrumentos metodológicos:

[...] el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de las tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, al evitar la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro.<sup>1647</sup>

La historia del pensamiento, a diferencia de las modalidades de análisis enumeradas, se caracteriza por operar sobre las formas de *problematizar* lo que somos y nuestro mundo:

Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.<sup>1648</sup>

---

<sup>1644</sup> DVAG, 109.

<sup>1645</sup> DE2.350, 1498.

<sup>1646</sup> DVAG, 108.

<sup>1647</sup> HSII, 3.

<sup>1648</sup> HS2, 9.

Se trata de considerarlos en su realidad, en su existencia, y ver entonces a qué responden, cuál es el problema en el seno del cual se configuran. “La problematización – señala Foucault – es una “respuesta” a una situación concreta que es real”.<sup>1649</sup> Una respuesta:

[...] elle est une réponse originale ou spécifique souvent multiforme, parfois même contradictoire dans ses différents aspects, à ces difficultés qui sont définies pour elle par une situation ou un contexte et qui valent comme une question possible. Se pueden dar varias respuestas a un mismo conjunto de dificultades. A un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données.<sup>1650</sup>

Ahora bien, esa problematización no es, dirá, una suerte de efecto general de un contexto o situación, sino un conjunto de respuestas particulares y singulares<sup>1651</sup>. Así pues la tarea de efectuar una historia del pensamiento:

Mais le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles -jusque dans leur opposition même; ou encore ce qui a rendu possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose diverses solutions pratiques. C'est la problématisation qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou les manifester; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée.<sup>1652</sup>

Se trata, pues, de dar cuenta, en el marco específico de esa historia del pensamiento, de la tensión entre aquello que aparece como una dificultad y un problema y las respuestas y soluciones que se plantean al mismo. Pero, para ello, es necesario que entre en un espacio de incertidumbre:

[...]En fait, pour qu'un domaine d'action, pour qu'un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu'un certain nombre de facteurs l'aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou aient suscité autour de lui un certain nombre de difficultés. Ces éléments relèvent de processus sociaux, économiques, ou politiques. Mais ils ne jouent là qu'un rôle d'incitation. Ils peuvent exister et exercer leur action pendant très long temps, avant qu'il y ait problématisation effective par la pensée.<sup>1653</sup>

El núcleo del análisis se sitúa más bien en poner en cuestión el juego de la evidencia con que son experimentados determinados fenómenos como efecto de cierta sedimentación histórica. Entendiendo el pensamiento desde un punto de vista histórico y situado, Foucault muestra cómo estamos ya siempre funcionando en el marco de un régimen de verdad, donde el pensamiento opera conforme ciertas reglas de producción de enunciados, ciertas exclusiones, ciertas formas de razonar y analizar lo que nos rodea. No se trata de razonamientos formales, no se trata de pensamiento lógico, se trata de formas de

---

<sup>1649</sup> DVAG, 215.

<sup>1650</sup> DE2.342, 1416.

<sup>1651</sup> DVAG, 215.

<sup>1652</sup> DE2.342, 1416.

<sup>1653</sup> DE2.342, 1416.

pensamiento histórico en el seno de las cuales se organiza lo que nos parece obvio, natural, familiar, evidente:

“problématisation”, un effort pour rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies.<sup>1654</sup>

La tentativa de efectuar una *historia del pensamiento* a partir de todo ese conjunto de desplazamientos teóricos y metodológicos comporta, como vemos, un notable desplazamiento respecto a los modos y formas de análisis comúnmente practicados en esas aproximaciones históricas propias de una historia de las ideas, de las mentalidades, del conocimiento, etc. Tal como consigna en una de sus notas preparatorias del curso, Foucault es plenamente consciente que, desde cualquiera de esas perspectivas, su perspectiva teórica será tildada de historicista, nominalista o nihilista. Analizar el conocimiento, el poder o el sujeto bajo la premisa de que son el efecto de determinadas configuraciones históricas irá acompañado de un reproche de análisis *historicista*. Al sustituir los universales (en relación a la locura, el crimen, la sexualidad) por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares, se recusará que se trata de un análisis *nominalista*. Por último, al no ajustar las prácticas a los sistemas de valores que las miden sino mostrar que, por el contrario, cómo los valores en juego se inscriben en prácticas arbitrarias, se reprochará el gesto como *nihilista*<sup>1655</sup>. Y la respuesta a esas críticas deberá, ser, para Foucault:

[...] A las objeciones que postulan la descalificación del nihilismo/ nominalismo/ historicismo, habría que tratar de responder con un análisis historicista nominalista nihilista de esa corriente. Y con ello quiero decir: no edificar en su sistematicidad universal esa forma de pensamiento y justificarla en términos de verdad o de valor moral, sino procurar saber cómo pudo constituirse y desarrollarse ese juego crítico, esa forma de pensamiento. No se trata de estudiar esa cuestión este año, sino únicamente de indicar el horizonte general.<sup>1656</sup>

Por tanto, la cuestión será responder ante a la acusación de historicismo con la pregunta: “¿cuáles han sido y pueden ser los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico?”; ante el nominalismo: “¿cuáles han sido los efectos de esas críticas nominalistas en el análisis de las culturas, los conocimientos, las instituciones, las estructuras políticas?”; y ante el nihilismo: “¿cuáles han sido y cuáles pueden ser los efectos del nihilismo en la aceptación y la transformación de los sistemas de valores?”<sup>1657</sup>. Como vemos, desde una perspectiva foucaultiana se trataría de cuestionar esas tres impugnaciones señalando el carácter axiomático de sus premisas. Es en base al axioma de que toda forma de pensamiento responde a un fundamento originario que se denuncia de historicista todo análisis que muestre su carácter derivado; es en base al axioma de que los universales son transhistóricos que se denuncia como nominalista cualquier muestra de fenómenos de emergencia y

---

<sup>1654</sup> DE2.353, 1507. Jean- François Bert dirá al respecto de la relación entre historia y crítica de determinadas categorías “L’histoire produite vise à nous faire comprendre ce que nous sommes devenus, d’où viennent les catégories qui sont les nôtres – comme celle de normalité- , mais aussi quel est le degré de contingence qui entoure notre identité culturelle”. Bert, Jean-François. *Introduction à Michel Foucault*. (Paris: La Découverte, 2016), 95.

<sup>1655</sup> GSYO, 22. [nota del manuscrito de Foucault].

<sup>1656</sup> GSYO, 22. [nota del manuscrito de Foucault]

<sup>1657</sup> GSYO, 22. [nota del manuscrito de Foucault]

transformación de ciertos conceptos o ideas; es en base al axioma de que hay un determinado sistema de valores inmutables que se impugnará como nihilista cualquier análisis que muestre su posición situada y perspectiva. Así pues, esas descalificaciones están constituidas ya desde un determinado *régimen de verdad* del que es necesario dar cuenta en su funcionamiento.

A esas críticas de historicismo, nihilismo y nominalismo, es necesario sumar aún una tercera. En su conocido texto sobre la Ilustración, Foucault calibra los límites de su empresa teórica y metodológica en relación a otros tipos de análisis, dando cuenta de la objeción de hasta qué punto, ese tipo de análisis locales no pueden implicar el riesgo de “se laisser déterminer par des structures plus générales dont on risque de n'avoir ni la conscience ni la maîtrise”<sup>1658</sup>. Foucault abordará esa objeción proporcionando dos respuestas. Por un lado, señalará, afirmándose de modo consecuente en las consecuencias nietzscheanas de la muerte de Dios, en lo que atañe al ámbito teórico:

[...] renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et, de ce point de vue, l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer.<sup>1659</sup>

Así pues, un pensamiento que asume su perspectivismo histórico es un pensamiento que asume como punto de partida sus límites en tanto que su axiomática se sabe históricamente constituyente y constituida y, por tanto, susceptible de ser permanentemente revisable. Sin embargo, eso no significa asumir una contingencia que imposibilite dar al trabajo teórico un carácter *general, sistemático y homogéneo*. La *generalidad* se dirimirá en la escala de análisis históricos en tanto que, si bien se efectúan diagnósticos circunscritos, éstos permiten dar cuenta de su extensión en el presente o a lo largo de la historia. La *sistematicidad* se establecerá en base a cómo se organizan las prácticas humanas en las relaciones de saber, gobierno y de subjetivación. La *homogeneidad* vendrá determinada, dirá Foucault, por dos factores: la dimensión tecnológica y la dimensión estratégica de los análisis. La primera, en el análisis de las prácticas y modos de hacer y la segunda, en el modo en que esas prácticas actúan en relación a los márgenes de libertad en que se inscriben.

En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique - elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique -- et non pas transcendantale - en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.<sup>1660</sup>

---

<sup>1658</sup> DE2.339, 1394.

<sup>1659</sup> DE2.339, 1394.

<sup>1660</sup> DE2.339, 1393.



Un análisis que permitirá *pensar el ser como una realidad* a través de esas las problematizaciones:

[...] una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ideologías, sino las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma y las prácticas a partir de las cuales se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones.<sup>1661</sup>

El método de análisis de la “historia de los sistemas de pensamiento” no deja de ser un modo de pensar y problematizar el propio presente. Un presente que, tan solo fuera de aproximaciones teóricas que parten de una grilla de valoración, unos universales o unos *a priori históricos*, puede ser analizado en su *diferencia*. Así pues, tan solo dotándose de perspectivas metodológicas que no presupongan continuidades ni análisis globales, podrá darse cuenta de la misma. Vínculo, pues, entre el análisis de los sistemas de pensamiento y la elaboración de una ontología del presente, una “ontología histórica de nosotros mismos”<sup>1662</sup>. Ahora bien, lejos de asumir esa falta de globalidad como una suerte de defecto o limitación Foucault señalará que, al fin y al cabo, “on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions”<sup>1663</sup>.

## ONTOLOGÍA HISTÓRICA

Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.

Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2

Los últimos años de la trayectoria de Foucault están marcados, como hemos visto, por una reformulación teórica que retoma, al tiempo que modifica, algunos de los parámetros que había utilizado en los años sesenta. La lectura trágica de Nietzsche –realizada, sobre todo, a la luz de Bataille– le permitía, como veíamos, interrogar la cuestión de la alienación y la enfermedad mental considerando la locura como un “lenguaje otro”. Efectuando una suerte de contra-historia de la *Fenomenología* hegeliana, Foucault interrogaba la historia de la razón desde el espacio de la sinrazón. El marco trágico nietzscheano le permitía dar cuenta de cómo la locura podía remitir, en los albores del Renacimiento y el Barroco, a una experiencia que no se circunscribía a los límites del hombre individuado, sino que apelaba a la experiencia desbordada de los límites de la razón misma. Foucault planteaba la tesis de cómo la exclusión de la locura habría sido condición de posibilidad del racionalismo clásico y cómo la

---

<sup>1661</sup> HSII, 10.

<sup>1662</sup> DE2.339, 1393.

<sup>1663</sup> DE2.339, 1394.

naturalización de la misma en enfermedad mental, encerraría para siempre esa locura trágica en un lenguaje hablaría ya tan solo de una historia singular. El círculo antropológico, trazaba así un pliegue de lo Otro al orden de lo Mismo, lectura que, en su tesis complementaria sobre Kant, desplegaba en relación a la problematización sobre la finitud. Allí, retomando el gesto efectuado por Hyppolite en su “génesis y estructura” de la *Fenomenología del espíritu*, Foucault efectuaba el análisis de la “génesis y estructura” de la *Antropología en sentido pragmático* kantiana situándola en un marco de interrogación histórica. Así, en su lectura de la antropología kantiana, Foucault daba cuenta de cómo si bien el pensamiento kantiano abría la posibilidad de un pensamiento de la finitud deslindado de la ontología de lo infinito propia del pensamiento del siglo XVII, la dialéctica hegeliana habría reinsertado esa finitud en el movimiento hacia lo absoluto<sup>1664</sup>. Por tanto, desde esa perspectiva, la elaboración de lo que hemos calificado como una *ontología trágica* puede leerse como una primera tentativa de pensar la finitud. La temporalidad trágica permitía pensar la finitud fuera del marco antropológico, situando la pregunta en el permanente juego de nacimiento y muerte de formas de experiencia histórica. La doble dimensión temporal (vertical y horizontal) en que estas eran interrogadas configuraba así, una “historia de los límites” donde la relación de lo Mismo y lo Otro bajo la óptica trágica podía describirse como un permanente juego del Ser y el límite. La articulación de ese pensamiento trágico con la noción de exclusión de Lévi-Strauss permitía dar cuenta de cómo determinados órdenes positivos de “lo Mismo” se configuraban históricamente bajo condiciones de exclusión de “lo Otro”. Desde esa perspectiva, del mismo modo que Nietzsche daba cuenta de ese momento del nacimiento y muerte de la tragedia, Foucault daría cuenta, durante los años sesenta, de tantos otros nacimientos y muertes constitutivos de nuestras formas de experiencia y de su historia a partir de ellos.

Manteniendo el espacio nietzscheano como referencia para sus trabajos históricos, Foucault se desplazaba, como hemos visto, a finales de los sesenta, del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, al Nietzsche de *Más allá del bien y el mal*, *Aurora*, *El ocaso de los ídolos* y *La genealogía de la moral* para pensar, bajo ese mismo juego de exclusión y límite, la constitución del pensamiento apofántico bajo ciertas dimensiones históricas que configurarían el modo de ser de la *voluntad de verdad* y la *voluntad de saber* occidentales. Exploración que podía leerse como la tentativa de dar cuenta, en términos históricos, de las tesis expuestas por Deleuze en *Diferencia y repetición*. En el momento en que los intereses de Foucault se desplazan hacia la cuestión de la prisión veíamos cómo, de entrada, trataba de efectuar sus análisis del “nacimiento” de la misma en esos términos. El curso de *Teoría e instituciones penales* daba buena cuenta de ello. Sin embargo, muy particularmente la publicación del *Anti Edipo*, le haría reconsiderar hasta qué punto las categorías tomadas de Lévi-Strauss y Bataille, eran subsidiarias de la representación y la ley. Así, pues, en 1972, Foucault enunciaba la primera modificación sustancial de su marco teórico.

En 1972 Foucault desplaza su grilla de análisis hacia la multiplicidad de relaciones en lucha. Bajo el esquema de la guerra, Foucault trataba de entender la posición de las instituciones penales y punitivas desde la perspectiva dinámica de la multiplicidad permanente de luchas en el cuerpo social y cómo la constitución de los mecanismos disciplinarios y normalizadores eran, en realidad, lo que permitía dar cuenta de la razón y

---

<sup>1664</sup> IAK, 130.

modo de funcionamiento de todo un conjunto de instituciones y no al revés. Ahora bien, en el momento en que la investigación se desplazó hacia el campo de análisis de la sexualidad, esa la grilla de análisis bélica mostraría, de nuevo, sus limitaciones. La normalización funciona en las sociedades modernas en una lógica que debía aprehenderse desde el modelo médico, de ahí la postulación de la biopolítica. El curso de *Hay que defender la sociedad* configuraba, así, un curso liminar donde Foucault trataba de explorar la emergencia del discurso bélico de las luchas y el modo en que, en las sociedades modernas, adquiere connotaciones biológicas a partir de la matriz común de la historia de la lucha de razas.

Ese arco, entre 1972 y 1976 delimita también la proximidad teórica y política con Deleuze y Guattari en tanto que, como postulábamos, el *Anti Edipo* podía señalarse muy concretamente como el libro que haría reconsiderar a Foucault los límites de los conceptos de exclusión y límite que estructuraban sus análisis. La cercanía entre esos autores -que coincide con los años en que Foucault realiza sus análisis en torno a las relaciones de poder- ha fomentado una tendencia a aproximar sus tesis y leerlas bajo un marco conjunto. Una aproximación que habría propiciado el propio Deleuze en la descripción que efectúa de Foucault en su libro sobre él<sup>1665</sup>. A partir de esa vecindad, Díaz Marsá argumenta que la noción de poder foucaultiana se habría aproximado, durante ese período, a la ontología spinozista deleuziana<sup>1666</sup>. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto no es posible mantener, ya durante los años setenta, ciertas distancias con esa lectura. En primer lugar, porque así como Foucault no dejaría de caracterizar su utillaje teórico como nietzscheano es Deleuze quien hace de él una lectura spinozista en su lectura, no Foucault. En segundo lugar, porque, como hemos visto, la continuidad del gesto foucaultiano viene marcada mucho más por ese análisis desde las luchas y las relaciones que establecen entre sí, que por la postulación del poder como una suerte de fuerza que se afirmaría en las mismas. Por otro lado, en relación a la aproximación conceptual de la cuestión biopolítica a una suerte de vitalismo, es importante mantener la distancia entre el gesto teórico efectuado a través de determinadas lecturas históricas y el nivel expositivo de las mismas, de modo que convertir la noción de “vida” que atraviesa la caracterización de biopoder en un rasgo ontológico supone, en todo caso, un gesto que se aleja de los análisis de Foucault. El biopoder en Foucault es una caracterización histórica y situada que trata de dar cuenta de ciertas prácticas de gubernamentalidad en las sociedades modernas y, por tanto, no extrapolable ni a otros momentos históricos, ni a una caracterización general del concepto de poder, ni a una caracterización ontológica.

Pero, a nuestro juicio, la divergencia fundamental entre los análisis ontológicos deleuzianos y los foucaultianos arraiga, como ya habíamos señalado, en el modo en que uno y otro enmarcan su común diatriba con la dialéctica hegeliana. La respuesta de Foucault al anudamiento que la dialéctica efectúa entre lo finito y lo infinito pasará, en Foucault, por abordar la finitud sin remitirla al círculo antropológico. Una tentativa general que, como no hemos dejado de señalar, se situaba desde la alianza Kant-Nietzsche-Bataille allí donde Deleuze trazaría la serie entre Kant- Spinoza-Nietzsche. Por tanto, la “salida de Hegel”

---

<sup>1665</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987).

<sup>1666</sup> Marco Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. (Madrid: Escolar y Mayo, 2014), 41.

efectuado por Foucault vira en otra dirección en torno a la misma problemática que, décadas antes, lo había situado en el seno de una lectura antropológica, existencial y trágica. Haciendo girar sobre sí mismos esos elementos, Foucault haría de esa lectura trágica, la vía de salida de la dialéctica.

A partir de 1977, como veíamos, Foucault parece replantear por completo su marco de análisis para volver sobre sus propios pasos y retomar, con algunas modificaciones, el conjunto de estrategias teóricas que había articulado entre finales de los años sesenta y principios de los años setenta. Así pues, vuelta, por un lado, de Bataille, pero no de Lévi-Strauss. Reaparición la noción de límite, de experiencia y la perspectiva de una “economía” de lo útil frente al “gasto”. Por otro lado, regreso de Kant y la cuestión de la crítica pensada de modo novedoso en torno a la cuestión del *coraje* y articulada conceptualmente con la voluntad nietzscheana. Regreso también del gesto que le había llevado, tras la lectura de los pragmatistas americanos, a abandonar el horizonte de lo literario en pos de un análisis del discurso: considerarlo en su dimensión de acto y, por tanto, desde una aproximación que permitía su inscripción situada en el espacio y en el tiempo. Esa aproximación permitía interrogar los discursos en una dimensión intrínsecamente histórica situada pudiendo dar cuenta, no sólo de sus condiciones de emergencia y funcionamiento, sino también de sus efectos materiales y situados. La teoría del discurso permitía, pues, aproximarse al lenguaje no desde una perspectiva semiótica ni hermenéutica, sino desde la materialidad de una práctica explorada por aquello que “hace”. A partir de 1977, como veíamos, Foucault parece retomar insistentemente esa estrategia: así, el poder será redefinido como una “acción sobre acciones”, la verdad será interrogada desde su dimensión “dramatúrgica”, la filosofía en su carácter de “ergon”, el sujeto en su condición de “práctica de sí” o la crítica como “actividad”.

Foucault abría a partir de ahí una nueva aproximación histórica en términos de gubernamentalidad efectuada, como habíamos expuesto, en un doble nivel. De entrada, la gubernamentalidad se había postulado como una estrategia específica de conducción de la conducta de los hombres forjada en el seno de la pastoral. Foucault analizaba, a partir de esa premisa, todo un conjunto de transformaciones políticas desde la perspectiva del ejercicio de esa forma de poder y las resistencias al mismo que habrían tratado de limitarlo. Por tanto, regreso a un marco general de análisis en términos de límite, donde las resistencias que había analizado en los años setenta en el marco de las relaciones de poder se afirman ahora desde una escala mucho más amplia. En 1980 esa categoría de gubernamentalidad, dando un paso a lo conceptual, se postularía como una reformulación general del concepto de poder. Foucault enunciaba al inicio del curso de *El gobierno de los vivos*, de una nueva modificación de su utillaje conceptual sustituyendo las categorías de *saber* y *poder* por las de *verdad* y *gubernamentalidad*. Se abría, a partir de ahí, un nuevo marco de exploración histórica donde, tomando la gubernamentalidad como una categoría conceptual general, Foucault exploraría cómo uno de los modos fundamentales del gobierno de los hombres en Occidente se había producido a partir de la obligación de decir la verdad sobre sí mismos. Foucault retomaba desde esa nueva perspectiva la investigación en torno a las prácticas de la confesión que ya le habían ocupado en el estudio de la sexualidad de los años setenta. Sin embargo, al acercarse desde ese nuevo enfoque de las relaciones entre subjetividad y verdad, Foucault descubriría hasta qué punto todo un conjunto de prácticas de austeridad sexual que habían sido atribuidas a la expansión del cristianismo eran formuladas, en los mismos términos, en el

marco del imperio romano. Esa sorprendente continuidad de los códigos impedía explicar el corte entre la antigüedad y el cristianismo en términos de una “libertad sexual” pagana respecto a una restricción cristiana. La diferencia entre un modo de sexualidad y otro no podía argumentarse, pues, desde los códigos o prohibiciones. Ese impasse comportaría la necesidad de interrogar esas diferencias desde los distintos modos de configurar la experiencia de sí mismo. Apertura, pues, de un nuevo campo de análisis en torno a la constitución histórica de nuestra subjetividad que será analizada, también, en términos de prácticas.

La investigación parece mostrar a Foucault hasta qué punto ese campo histórico constituye, no solo de una riqueza enorme en términos de extensión y continuidad, sino una dimensión autónoma e irreductible de nuestra experiencia. A partir de ahí, efectuaría una relectura de ese eje histórico como matriz general de una *genealogía de la ética* que permitiría trazar una relectura de la misma en la historia occidental a partir de la grilla de análisis del *cuidado de sí*. En 1982 Foucault acometería así una ulterior reformulación conceptual de su marco teórico describiendo, como habíamos visto, tres ejes que consideraba irreductibles los unos a los otros: *los regímenes de verdad, las matrices normativas de comportamiento y las prácticas de sí*, cuya correlación caracterizaba la conformación de distintos *campos de experiencia*. En el marco de esos análisis Foucault no dejaría de insistir en la libertad irreductible que atraviesan esas relaciones en tanto que solo desde el marco general de una libertad (que Foucault definía, de nuevo, en términos pragmáticos, como “capacidad de hacer”) pueden analizarse esos múltiples juegos estratégicos. La libertad era concebida, desde ahí, no como un fundamento esencial u originario del hombre sino desde una dimensión relacional que se concebía, por un lado, en términos de límite (donde hay dominación no hay libertad) y, por otro, en términos de ejercicio (la libertad como condición ontológica de la ética definida como práctica de sí). Ese nuevo marco general comportará también una reaparición de la cuestión ontológica.

La cuestión es, pues, qué estatuto otorgar a esas modificaciones. Para lectores como Díaz Marsá<sup>1667</sup> o Nichols<sup>1668</sup>, la noción de libertad que Foucault reivindicará en los años ochenta, junto a la caracterización de la *ontología histórica* comporta una suerte de quiebro fundamental con los análisis anteriores. De ahí que ambos enfatizan una discontinuidad radical en esas modificaciones que autorizan a releer la cuestión de la libertad como la superación de ciertas aporías de los años setenta albergando así un espacio genuinamente nuevo a la relación entre ética, libertad y ontología. Una ruptura que se magnifica si, en efecto, leemos al Foucault de los años setenta a través de la grilla deleuziana y sus críticas a las aporías de la dimensión poder-resistencia, pero que se minimiza si reinscribimos esas modificaciones en el seno de los distintos momentos en que, como vemos, Foucault reformula su marco teórico. Por tanto, a nuestro juicio, si bien es innegable que el término de “modificaciones” con que Foucault abre el prólogo del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* remite a la voluntad explícita de dar cuenta de sus propias rupturas y discontinuidades, al acompañar las problematizaciones generales que atraviesan sus investigaciones, esa modificación ulterior no escande una suerte de ruptura o mutación en términos radicales. Muestra de ello es el

---

<sup>1667</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones* (op.cit).

<sup>1668</sup> Robert Nichols, *The world of freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology* (Stanford: Stanford university press, 2014).

modo en que retoma todo un conjunto de aproximaciones que animaban su trabajo en los años sesenta.

La reaparición de la cuestión *ontológica* efectúa una suerte de hibridación entre ciertos conceptos y aproximaciones teóricas que le habían acompañado durante el primer tramo de su recorrido y la reformulación de la grilla de análisis de las relaciones estratégicas efectuada durante los años setenta. Así por, un lado, Foucault retoma, como señalábamos, tanto la noción de experiencia que había utilizado en sus primeras investigaciones como la perspectiva de la transformación histórica en términos de límites y franqueamientos. Por otro, esas formas de experiencia son analizadas ahora a partir del juego estratégico que trazan entre si las relaciones dinámicas entre esos tres ejes, calificados de irreductibles. La *ontología histórica* puede caracterizarse, pues, desde esa perspectiva, como reformulación de la pregunta ontológica por la finitud que había sido ya abordada desde el marco trágico. Si la dimensión trágica se mantiene, de algún modo, en los análisis de Foucault, es en ese juego permanente de creación y destrucción de formas de experiencia que se efectúa en el marco de un juego de voluntades que escapa a toda dirección y a toda teleología. La univocidad del ser nietzscheana se mantiene a partir de ese doble juego entre un juego de voluntades cuyo dinamismo permanente desborda los límites de toda forma de experiencia y la configuración de formas de experiencia limitadas. Una doble dimensión que daría cuenta de los permanentes movimientos de creación y destrucción de distintos “modos históricos de ser”.

## II

La *ontología histórica* se despliega, así, en el marco de los análisis de los años ochenta, desde un dimensión escalar caracterizada, por un lado, por el nivel de las prácticas y las tecnologías, por otro, los ejes en que éstas se inscriben y, por último, las formas de experiencia que se configuran en la articulación en la correlación de esos ejes. En primer lugar, la *escala praexeológica* que, como hemos visto, no ha dejado de ampliarse y cobrar importancia a lo largo de las distintas investigaciones. Foucault calificaba las tecnologías como la “matriz de la razón práctica”<sup>1669</sup> en base al modo que éstas articulan aquello que los hombres hacen y el modo en que puede aprehenderse, a partir de ahí, el “dominio homogéneo” –en clave batailleana- de todo un conjunto de acciones:

Il s'agit de prendre comme domaine homogène de référence non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent. Mais ce qu'ils font et la façon dont ils le font. C'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique).<sup>1670</sup>

Ahora bien, esas prácticas tan solo cobran un sentido ontológico en el seno de un conjunto de relaciones y juegos estratégicos situados. Por tanto, su dimensión “realizativa” solo adquiere esa carga ontológica en el seno de un análisis conjunto. Al efectuar la historia de determinadas prácticas (del encierro, de la confesión, etc.) veíamos cómo su dimensión constitutiva no es autónoma, es decir, la dimensión ontológica de las mismas se dirime de modo relacional y situado a partir de la correlación conjunta que define la configuración de

---

<sup>1669</sup> TY, 48.

<sup>1670</sup> DE2.339, 1395.

una experiencia. Así, el acto de decir la verdad sobre sí en el seno de una práctica de subjetivación (como en la dirección de conciencia griega) o en el seno de una práctica de gubernamentalidad (como en la dirección de conciencia cristiana) o en una práctica de saber (como en la práctica médica o psiquiátrica) vehicula efectos distintos y conforma modos de ser distintos. Por otro lado, esas prácticas se constituyen históricamente, se estabilizan o desestabilizan, proliferan en un determinado momento o quedan circunscritas a un ámbito determinado. Foucault parece concebir, pues, esas tecnologías y prácticas sobre un fondo permanente de indeterminación. En la escala “microfísica”, el grado de inestabilidad e indeterminación es elevado, tan solo en la escala de las “relaciones estratégicas” pueden aprehenderse los procesos de emergencia, estabilización y permanencia de ciertas formas de experiencia. Ahora bien, eso no significa que el ámbito de las prácticas adolezca de toda potencia transformadora. De hecho, veámos como ejemplo, cómo la proliferación de la práctica matrimonial en la Roma imperial entre las clases bajas ocasionó la necesidad de redefinir el acto de dominio y soberanía de sí en las clases altas en vistas a dar un nuevo espacio a la constitución aristocrática en ese espacio del cuidado de sí. Por tanto, de nuevo, más que preguntarse por el estatuto de las prácticas en sí mismas, es necesario preguntarse cómo se sitúan en el marco general de las relaciones estratégicas. Tanto las prácticas y las tecnologías, como los modos de organizarse en torno a regímenes de saber, gubernamentalidad y verdad, como las formas de experiencias que configuran y las relaciones estratégicas se forman y se modifican históricamente en un dinamismo que solo puede aprehenderse bajo el pluralismo de un juego de voluntades.

El marco teórico en que cabe situar esa escala de las prácticas en Foucault, ha sido también objeto de distintas lecturas: como próxima a una lógica heideggeriana (así por ejemplo Béatrice Han<sup>1671</sup> o Nichols<sup>1672</sup>), pragmatista<sup>1673</sup>, empirista (Le Blanc<sup>1674</sup>), marxista, acercándola a la noción de *praxis*<sup>1675</sup>, o kantiana (Díaz Marsá<sup>1676</sup>), a partir de la lectura que el propio Foucault efectuaba de la *Antropología en sentido pragmático*. Como es habitual en relación a las tentativas de “etiquetar” a Foucault, más que tomar partido por una u otra acepción, el desafío consiste más bien en pensar qué las hace plausibles a todas a la vez, en tanto que ninguna de ellas, por sí sola, puede dar cuenta de la posición que esa dimensión de las prácticas ocupa en los análisis que hemos acompañado. Las prácticas, tal como Foucault las hace funcionar en sus análisis, toman rasgos de todos esos marcos teóricos a los que se le ha

---

<sup>1671</sup> « L'idée de Foucault semble donc être ici que la pensée est immanente aux pratiques elles-mêmes, lesquelles, loin d'être neutres ou de en prendre sens qu'à partir de l'activité réflexive et volontaire du sujet (lui nous ferait “croire à ce que nous pensons” ou “admettre ce que nous faisons”), font intervenir de façon intrinsèque une compréhension de ce que sont l'homme et son rapport au monde » Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, 307.

<sup>1672</sup> “Both thinkers argue that our primary experience of the world and of ourselves is not mediated by consciousness but is, instead, derived from a practical relationship within an already existing world. Basic technological-practical activities prefigure conceptualization and thematization. This foundation leads in two directions with respect to the question of freedom.” Nichols, *The world of freedom*, 178.

<sup>1673</sup> La revista *Foucault Studies* exploraba esta proximidad en su número “Foucault and Pragmatism”, *Foucault Studies*, 1, (2011) <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/408/showToc>

<sup>1674</sup> Leblanc « [...] le primat de la pratique n'implique pas d'antériorité de l'expérience sur le savoir ou la réflexion mais suppose en revanche une investigation sur les meilleurs agencements possibles, historiquement situés, entre expériences et savoirs critiques, entre pratiques et pratiques théoriques. La pensée Foucault peut alors apparaître comme l'élaboration d'un nouvel empirisme » Guillaume Le Blanc, *La pensée Foucault*. (Paris: Ellipses, 2006), 24.

<sup>1675</sup> Véase por ejemplo Pierre Dardot, “De la praxis aux pratiques”, en Laval, Christian; Paltrinieri, Luca y Taylan, Ferhat, eds. *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations* (Paris : La Découverte, 2015), 185-198.

<sup>1676</sup> Marsá, *Modificaciones*, (op.cit).

aproximado: vehiculan modos de ser, son “realizativas” en sentido pragmatista si extendemos y desbordamos el modo de concebir esa dimensión respecto a Austin, son empíricas y configuran una suerte de razón práctica si bien ésta es analizada, con Nietzsche, desde su configuración histórica y situada.

El segundo nivel será la *dimensión axial* - tomando la nomenclatura de Díaz Marsá<sup>1677</sup>- que atiende a los dominios o ejes que organizan y articulan esas prácticas. Los análisis foucaultianos desplegaban, como hemos visto, tres de esos dominios. En primer lugar, el eje del *saber* que se configura a partir de la conjugación de ciertas prácticas discursivas y ciertos regímenes de verdad, esto es, modos de dirimir el estatuto de verdad de los discursos. En segundo lugar, el eje de la *gubernamentalidad* que permite agrupar todas aquellas prácticas y tecnologías destinadas a “conducir la conducta”, a disponer la acción de un modo determinado. En tercer lugar, el eje de la *subjetivación* que permite dar cuenta de aquellas tecnologías y prácticas destinadas a la constitución de un “sí mismo”:

En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra; mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions.<sup>1678</sup>

Por tanto, ninguno de esos tres ejes puede situarse en una posición de fundamento. Foucault rechazó una y otra vez la acusación recurrente de que el poder fuese, en sus análisis, una dimensión que jugase el papel ontológico de fundamento. Ni saber ni poder, señalaba, tienen ningún valor ontológico, ni son “principios generales de realidad”<sup>1679</sup>.

Esos tres ejes de análisis establecen una relación estrictamente relacional en el movimiento permanente de articulación y desarticulación de distintos *juegos estratégicos* que permitía una primera aproximación ontológica en tanto que marcarían, señala Foucault, tres dominios genealógicos posibles:

Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.<sup>1680</sup>

Esos tres ejes de análisis, como Foucault no ha dejado de analizar, se forman y se transforman históricamente configurando distintos modos de ser que marcarán concepciones distintas de aquello que hay que alcanzar (qué tipo de verdad, qué matriz de comportamientos, qué forma de subjetividad) y las prácticas y tecnologías a través de las cuales van a realizarse. Si bien esa tensión nunca es abordada por Foucault teóricamente, sí se desprende de sus análisis teóricos que, si bien esos ejes pueden describir distintas “economías” – adoptando aquí el esquema

---

<sup>1677</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, 69.

<sup>1678</sup> DE2.339, 1395.

<sup>1679</sup> QC, 14.

<sup>1680</sup> DE2.344, 1437.



de Bataille- éstas no se agotan en su relación con lo meramente utilitario. Tal como analizaba Foucault a partir de la noción de *alethurgia*, hay un enorme y permanente “gasto” en la manifestación de la verdad *per se* que no remite a un mero uso de la “verdad útil”. Por tanto, juego de permanente límite y desbordamiento tanto en una dimensión vertical (entre las prácticas y las “economías” que las organizan) como en una dimensión horizontal (en la manifestación de esas dimensiones por sí mismas, en su carácter dramático, realizativo). Por tanto, retomando a la vez que reformulando dos conceptos batailleanos, si bien como veíamos el nivel de las prácticas organiza ciertos “dominios homogéneos”, el nivel de las relaciones de estratégicas se caracteriza por esa “conexión de lo heterogéneo”.

Por último, una tercera escala estaría conformada por los efectos que esos juegos configuran en su permanente interacción. Escala, pues, de las *formas de experiencia*, definidas como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”<sup>1681</sup>, donde los distintos modos de “conexión de lo heterogéneo”, en sus modificaciones constantes, conformarán esas formas de experiencia cuyas condiciones de emergencia y de permanencia pueden ser analizadas históricamente a partir de ese ensamblaje. En el momento en que éstos se desplazan, esas formas de experiencia mutan, se transforman (así por ejemplo, la experiencia cristiana de la “carne” o la “locura” al configurarse la “enfermedad mental”). No se trata, como vemos, de ningún relativismo histórico, no se trata tampoco de dar cuenta de cómo un mismo “concepto” o una misma “idea” muta y se transforman a través de la historia. En el momento en que aparece la “enfermedad mental” se desvanece la “locura”, en el momento en que aparece la “sexualidad”, se desvanece la “carne”, pero estas experiencias no guardan, respecto a las que les siguen, ninguna linealidad. La “locura” no es una “enfermedad mental” no descubierta aún, como la “carne” no es una experiencia pecaminosa del cuerpo que la medicina vendría a liberar al situarla en el orden de la salud. La experiencia de locura y la experiencia de la sexualidad eran modos de ser propios, no subsumibles, no relativizables, no susceptibles de ser situados en una especie de juego permanente de la “evolución” cultural.

De nuevo, se trata de tratar de explorar y comprender por qué los hombres hacen lo que hacen, piensan lo que piensan, se conducen como se conducen en un determinado momento histórico, se trata de hacer inteligibles esas formas de experiencia en el seno de las cuales han manejado sus vidas otorgándoles el espacio sustantivo y diferencial de esas experiencias históricas. Esas formas de experiencia (la locura, la sexualidad, la “normalidad”) emergen, pues, en el seno de determinadas correlaciones y se mantendrán no solo mientras permanezcan articuladas las prácticas y tecnologías en el seno de ciertos modos de saber, gobierno o subjetivación, sino también mientras la función estratégica en que se sitúan se mantenga. Ahora bien, como veíamos, no hay que situar ese juego estratégico en el marco de la voluntad intencional de un sujeto (individual o colectivo) capaz de movilizar la dirección y los efectos generales de esas relaciones.

La relación histórica que mantenemos con esas formas de experiencia en el seno de las cuales nos constituimos, no es tampoco la de una mera conformación pasiva. Permanentemente estamos *problematizándolas* cuestionando los modos en que nos conducimos o nos relacionamos, cuestionando eso “lo que somos” y eso que “nos hace ser lo que somos”:

---

<sup>1681</sup> HSII, 2.

Pero si evoco esta generalidad no es para decir que es preciso volvería a trazar en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de esto, las formas de poder que ahí se ejercen y la experiencia que ahí hacemos de nosotros mismos no constituye sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo.

La escala de las problematizaciones se definirá justamente, como la de aquello “que no es constante antropológica, ni variación cronológica”<sup>1682</sup>. La problematización abre, pues, una temporalidad que no puede ser analizada desde una suerte de “naturaleza humana”, desde ninguna esencialidad, pero tampoco una mera “variación cronológica”, es decir, la mera afirmación de un devenir constante en el seno del tiempo. Por tanto, juego permanente entre formas de experiencia y problematización de las mismas. Así, frente al análisis del *cambio* como principio explicativo de las transformaciones y el postulado antropológico de ciertas invariables, se tratará de abrir de modo permanente esa tensión, de modo que esas transformaciones aparezcan en su diferencia. Así pues, como sintetiza Judith Revel:

L'ontologie historique de nous-mêmes en tant qu'êtres libres, c'est donc à la fois le diagnostic de notre propre situation historique et la cartographie des déterminations dont nous sommes produits, et la puissance que nous nous reconnaissons comme virtuellement producteurs (c'est-à-dire inventeurs) d'autres formes de vie.<sup>1683</sup>

### III

La caracterización por parte de Foucault de su trabajo en términos de una “ontología histórica”, una “ontología crítica” y de una “ontología del presente” así como la apelación al sujeto y a la libertad en el marco de la ética han llevado a diversos autores (Nichols<sup>1684</sup>, Béatrice Han<sup>1685</sup>, Diogo Sardinha<sup>1686</sup> o Díaz Marsá<sup>1687</sup>) a dar cuenta de cómo éstas aproximan de nuevo la ontología foucaultiana a una “herencia” kantiana o heideggeriana que conectaría con sus primeros trabajos. Si bien, como hemos mostrado, Kant es, en esas reflexiones, un protagonista absoluto, el acercamiento a Heidegger nos parece mucho más problemático en tanto que, más allá de su lectura de Kant como punto de inflexión entre un pensamiento del infinito y de la finitud, no ha dejado de distanciarse una y otra vez de sus análisis. Si hay un gesto heideggeriano en Foucault es, ciertamente, el de una crítica a la antropología filosófica y el señalamiento de la vía ontológica como modo de salir de ella. Ahora bien, en respuesta a la aproximación de Nichols, Rayner o Béatrice Han, más allá de secundar ese gesto, Foucault no ha dejado de tomar distancias explícitamente respecto al modo en que Heidegger efectuase esa vía hacia la ontología: crítica al movimiento de retorno a lo “originario”, crítica también a la lectura heideggeriana de Nietzsche en términos de una ontologización de la voluntad de poder.

---

<sup>1682</sup> DE2.339, 1396.

<sup>1683</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 108.

<sup>1684</sup> Nichols, *The world of freedom* (op.cit).

<sup>1685</sup> Béatrice Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*. (Grenoble : Million, 1998).

<sup>1686</sup> Diogo Sardinha, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*, trad. Martha Lucía Pulido (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2014).

<sup>1687</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, (Madrid: Escolar y Mayo, 2014).

Si bien, lecturas como las de Diogo Sardinha o Díaz Marsá tienen la indudable virtud de señalar la incuestionable tensión que anuda los análisis de los años sesenta y los años ochenta, el hecho de hacer bascular excesivamente su despliegue categorial en torno a Kant o a Kant con Nietzsche, desplaza esa tercera pieza, a nuestro juicio fundamental, que constituye Bataille. Por otro lado, la escansión escalar que hemos efectuado en relación a las prácticas, los juegos estratégicos que se despliegan entre los distintos ejes y la problematización de las formas de experiencia permite responder a algunos de los escollos detectados por los autores.

Diogo Sardinha, en su libro *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*, es quizás quien acomete de modo más transversal la tarea de interrogar cómo se despliega la cuestión de la transformación en Foucault. En su aproximación, acompaña cada uno de los ejes que despliegan las investigaciones foucaultianas interrogando los modos de transformación que vehiculan. De ese modo, concluye que cada uno de ellos parece desplegar una relación distinta con la cuestión de la transformación:

El saber está puntuado por ruptura y acontecimientos radicales, mientras que el poder es el lugar de las superposiciones y de los envolvimientos, y la ética es el campo de las mutaciones lentas sin rupturas, en el largo plazo. El abandono de las rupturas ¿sería el resultado de un cambio de escala de un período de tiempo medio a un periodo de tiempo largo?<sup>1688</sup>

Sardinha apuesta por concluir que, “el cuadro final muestra tres dimensiones diferentes para las temporalidades”, de modo que esos tres ejes “no obedecen de ninguna manera al mismo régimen de temporalidad específica”<sup>1689</sup>. En segundo lugar, el autor defiende que es necesario distinguir dos regímenes en esos análisis, el de la temporalidad y el de la visibilidad:

El primer régimen tenía que ver con el nacimiento y la muerte de los modos de ser del orden; el segundo con la visibilidad de ciertos elementos, o bien, con su transformación hacia zonas de sombra.<sup>1690</sup>

La continuidad en los análisis desplegados en torno a la ética, hace que el autor apueste por el segundo, en detrimento del primero, dado que, a su juicio, si bien sería más coherente en el marco de las discontinuidades, no sería tan adecuado en el seno de las transformaciones lentas con que Foucault caracterizaría los cambios en el orden del *ethos*. De ahí que señale que, “hablando estrictamente, no encontramos ya ni nacimiento ni muerte, sino variaciones, pérdidas y ganancias de importancia”<sup>1691</sup>.

Sin embargo, a partir de la escalaridad efectuada en el interior de la *ontología histórica* podemos responder a esa aparente paradoja señalando que, ciertamente, Foucault da cuenta de la asombrosa continuidad de las codificaciones que vehiculan la moral sexual de Occidente, como también de todo un conjunto de prácticas que vehiculan la relación entre subjetividad y verdad. Sin embargo, no hay que olvidar que esa continuidad es lo que obliga a Foucault a señalar que no es desde ese punto de anclaje desde donde se observan las transformaciones, de ahí la necesidad de dar cuenta de lo que calificaba como la “sustancia ética”. Se trataba de ver cómo en el seno de una asombrosa continuidad en términos de

---

<sup>1688</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 113.

<sup>1689</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 113.

<sup>1690</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 113.

<sup>1691</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 114.

códigos y prácticas, se configuraban “experiencias de sí” tan heterogéneas y discontinuas como la *aphrodisia*, la *carne* y la *sexualidad*. En segundo lugar, ciertamente, Foucault no dejó de situar aquellas “discontinuidades” detectadas en el orden epistemológico como una pregunta que era necesario responder, más que como un principio de análisis. El hecho de que, como bien recoge el autor<sup>1692</sup>, en *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault diese cuenta de cómo la categoría de población, conformada en el seno de todo un conjunto de transformaciones políticas, económicas y demográficas pueda situarse como espacio de intersección que daría cuenta de la discontinuidad detectada en *Las palabras y las cosas*, no modifica en nada que, de facto, esa discontinuidad exista y que haya una mutación entre el modo en que todo un conjunto de disciplinas sitúan sus objetos y las relaciones entre ellos en un período de tiempo significativamente corto.

Ciertamente, como veíamos, el propio Foucault problematizaba muy pronto el modo en que se le atribuyó esa categoría como una suerte de afirmación apologética. Ya en *La arqueología del saber*, como veíamos, prefería hablar de “analítica de las transformaciones” que de discontinuidad, por tanto no puede atribuirse a sus ulteriores elaboraciones un alejamiento de la misma. Por otro lado, cabe recordar hasta qué punto los análisis del período arqueológico arraigaban en el par conceptual de *exclusión-límite* que sería abandonado en los años setenta. Ahora bien, a nuestro juicio la dimensión ontológica de los “nacimientos” y “muertes” se despliega en torno a la problemática de la finitud que, si bien en el seno de lo que hemos denominado como una *ontología trágica* se efectuaría a través de categorías de exclusión y límite, se retoma de otro modo en el seno de la *ontología histórica*.

Por tanto, no nos parece que la distinción entre lo “visible y lo invisible” pueda desplazarse a la dimensión de análisis de las transformaciones sustituyendo la sensibilidad hacia las “mutaciones” o “discontinuidades” detectadas en los estudios en torno al saber, máxime cuando, con Nietzsche, Foucault siempre suscribió que se trataba de desplegarse en el dominio de las “apariencias” haciendo ver, en todo caso, cómo es un “régimen de visibilidad” históricamente configurado el que pone en primer plano el juego de lo perceptible, pero sin que eso comporte afirmar que esa dimensión agota por entero el juego permanente de “creación” y “destrucción” de “nacimientos” y “muertes” de formas de experiencia.

Ahora bien, suscribimos con el autor que, ciertamente, “lo que le hizo célebre, a saber, la concepción de las rupturas radicales sobre los planos del tiempo y del orden, se encuentra más cerca de una experiencia dinámica compleja”<sup>1693</sup>. Simplemente consideramos que aquello que el desplazamiento hacia el “análisis de las transformaciones” y la voluntad de dar respuesta a las rupturas detectadas estaba ya presente en los años sesenta. Por tanto, aun secundando cómo las sucesivas elaboraciones aportan complejidad a esos análisis al dotarse de nuevas categorías conceptuales y nuevos marcos, ni aquellas discontinuidades eran tan discontinuas como sus lectores creyeron entender, ni las ulteriores continuidades son un cambio tan esencial como parece señalarse ahora. Ciertamente, como señala el autor “la sistematicidad ontológico-crítica es muy diferente de una arquitectónica clásica”<sup>1694</sup>. Sin embargo, al situarlas ambas en el seno de una misma problematización ontológica en torno cómo puede ser abordada la cuestión de la finitud fuera de los parámetros de un pensamiento

---

<sup>1692</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 212.

<sup>1693</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 214.

<sup>1694</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 215.

antropológico, más que una suerte de ruptura, ambas aproximaciones se despliegan más bien como dos tentativas de elaboración de un mismo problema.

Resulta sumamente sugerente, sin embargo, la aproximación que hace el autor de la relación entre esos tres ejes con la crítica del juicio kantiana donde, en efecto, esas tres dimensiones, consideradas irreductibles, despliegan una suerte de “libre juego” de variaciones infinitas:

El juego es además el modelo que conviene también para referirse a la relación entre ética, poder y saber, un juego libre en el que las reglas mismas constituyen materia de disputa y de entendimiento, en una variación infinita.<sup>1695</sup>

Sin embargo, a nuestro juicio, es importante inscribir ese juego de variación en el seno de lo que, a la luz de Nietzsche y Bataille, Foucault caracterizaba como un *juego estratégico* que permitía dar cuenta de la “conexión de lo heterogéneo”, aprehensible en un juego múltiple de voluntades, y el modo en que la correlación de esos ejes remite a las formas de determinadas problematizaciones históricas, sus formas y transformaciones, como señalaba Foucault, a través de la aproximación simultánea de una mirada arqueológica y una mirada genealógica<sup>1696</sup>.

La dimensión ontológica quedará definida por Foucault en el seno de esas múltiples relaciones, de modo que la ontología histórica permitiría dar cuenta no de una relación de verdad definida en relación a lo conocido y lo cognoscible, sino cómo en el seno de todo un conjunto de juegos de verdad, el Ser *se constituye históricamente como una experiencia y como una realidad* que puede ser pensada:

Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma.<sup>1697</sup>

Así pues, por un lado, con Nietzsche, el Ser es pensado como Uno, no como múltiple. Ahora bien, se constituye históricamente como experiencia en un permanente movimiento de creación y destrucción sin fin ni finalidad. Y es ese juego de creaciones y destrucciones donde la ontología nietzscheana habilita una reformulación de la relación entre lo finito y lo infinito que desplegaba el juego dialéctico. Para el Nietzsche trágico, se trataba de dar cuenta de cómo bajo la apariencia de la multiplicidad y la individuación apolíneas, era la experiencia dionisiaca la que revelaba la verdad de la unidad del Ser que constituía también la afirmación de la alegría de la aniquilación: “detrás del *principium individuationis* [principio de individuación], la vida eterna más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación”.<sup>1698</sup> Con la formulación del *eterno retorno* la relación entre lo finito y lo infinito se concebía desde el postulado de que un

---

<sup>1695</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 208.

<sup>1696</sup> HSII, 10. Álvarez Yáñez utiliza el término de *ontopraxeología* para señalar esa relación entre verdad y ontología “Decir la verdad de algo es en cierto modo hacerlo verdadero, configurarlo en su realidad. Pero también la dirección inversa es válida, la intervención de lo real es un modo de su problematización, de hacerlo entrar en un proceso de conocimiento. Se da aquí una conexión entre saber y realidad, o si se quiere verdad y ontología, que calificamos de ontopraxeológica, que de forma nueva valida el principio de la indisociabilidad entre crítica social y crítica del conocimiento”. Álvarez Yáñez, Jorge. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. (Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995), 19.

<sup>1697</sup> HSII, 5.

<sup>1698</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 137.

conjunto de fuerzas finitas interactuando en el seno de un tiempo infinito llevaba a afirmar la repetición.

Sardinha aborda la necesidad de dar respuesta a la cuestión de la relación entre lo finito y lo infinito en el seno de los análisis foucaultianos privilegiando, sin embargo, la problemática de los límites tan solo a partir del marco desplegado en el seno de la arqueología y las *epistemes*, señalando que:

Es solo para nosotros que lo leemos, que él puede convertirse en un jugador de lo finito, en la medida en que nuestro análisis se arriesga a detenerlo y a fijarlo en la finitud de las fronteras a las que él mismo dio visibilidad para transgredirlas.<sup>1699</sup>

Sin embargo, ese juego del límite y la transgresión, tanto en los años sesenta como en los años ochenta se situaba, de la mano de la articulación entre Kant y Bataille, en el juego de rebasar los límites históricos de nuestra experiencia. En el orden del saber, en el seno de la experiencia de no-saber, en la reformulación del concepto de experiencia de los años ochenta como correlación de los tres ejes, como sinónimo de la crítica entendida como “experiencia de franqueamiento posible”. Una experiencia situada siempre en el seno de un horizonte histórico de finitud, en tanto que conformada a través de ese juego permanente de unas “fuerzas” que se analizaban de modo situado en el seno de las “relaciones estratégicas”. Así pues, frente a la dialéctica, lo infinito no se desplegaría a través de un movimiento permanente de creación y destrucción de lo finito como momentos necesarios hacia lo absoluto, sino bien al contrario, en el seno de una infinitud sin fin, ni teleología, ni absoluto, un juego de fuerzas finito desplegaría ese juego permanente de creaciones y destrucciones, de nacimientos y muertes, a través de las cuales, la verdad del Ser se da como experiencia histórica.

#### IV

El Ser podrá ser pensado así a través de los modos históricos en que constituimos nuestra relación con la verdad, los modos históricos de gobernarnos y los modos históricos de constituirnos como sujetos en ese juego permanente entre las formas de experiencia que se efectúan en el seno de los juegos estratégicos y la problematización de las mismas. Y, desde ahí, arqueología y genealogía quedarán definidas como el modo de analizar las formas históricas de esas problematizaciones y el modo en que estas emergen y se transforman a partir de las prácticas en que se desenvuelven. Ese permanente juego de forma y transformación es el juego en el que el Ser se da como realidad a partir de esas prácticas:

Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ideologías, sino las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma y las prácticas a partir de las cuales se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones.<sup>1700</sup>

---

<sup>1699</sup> Sardinha, *Orden y tiempo*, 195.

<sup>1700</sup> HSII, 10.

La doble dimensión de verticalidad y horizontalidad que Foucault trazaba en el seno de una *ontología trágica* quedarán redefinidos de ese modo en la *ontología histórica*. La aproximación horizontal atendería a la espacialización de cada una de esas escalas, permitiría trazar el alcance y los límites de su funcionamiento. La aproximación vertical permitiría atender a las afecciones y mutaciones que se producen entre ellas. El análisis de esa doble dimensión de verticalidad y horizontalidad se constituye, pues, en el seno del juego estratégico que permite aprehender el permanente movimiento ontológico de límite y franqueamiento. Esos análisis históricos de nosotros mismos se caracterizarán, pues, por un lado, de modo negativo, al orientarse “vers « les limites actuelles du nécessaire »: c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes”<sup>1701</sup> y, por otro lado, de modo positivo en tanto que la pregunta por “qué es nuestra actualidad” quedará intrínsecamente vinculada a la pregunta por “cuál es el campo actual de experiencias posibles”<sup>1702</sup>. De ahí que Foucault defina la “crítica de lo que somos”<sup>1703</sup> a la vez como el análisis de esas problematizaciones y la exploración de sus franqueamientos:

Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.<sup>1704</sup>

Por tanto, como afirma Revel, esa “invención no puede ser disociada de una experimentación”<sup>1705</sup>. Tal es la impronta batailleana del franqueamiento de los límites de nuestras formas de experiencia:

[...] dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible<sup>1706</sup>.

La dimensión política de esa *ontología histórica* se juega, de ese modo, en un espacio experimental. Un espacio abierto entre la constante antropológica y la variación cronológica, donde esa capacidad de acción está a la vez conducida y limitada por todo el conjunto de modos en que determinadas tecnologías y prácticas, determinados juegos de verdad, organizan de modo histórico formas de experiencia consideradas bajo la perspectiva de la correlación entre esos tres ejes. Así pues, por un lado, crítica ejercida en esa radical apertura permanente donde, contra toda teleología o necesidad, se afirma en una radical alteridad ontológica donde el Ser “se hace en su hacerse”. Por otro, crítica ejercida desde el coraje de poner en juego “eso que somos”, donde, al ponernos en riesgo, abrimos esos espacios de franqueamiento posibles. Ese espacio definirá, pues, el modo en que esa historia del pensamiento se relaciona con una dimensión ontológica y un principio de libertad:

[...] si se quiere distinguir la historia del pensamiento de una historia de los conocimientos que se haga en función de un índice de verdad, si se [la] quiere distinguir también de una historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad, pues bien, debe concebírsela – de una manera u otra, esto es lo

---

<sup>1701</sup> DE2.339, 1391.

<sup>1702</sup> GSYO, 39.

<sup>1703</sup> DE2.339, 1396.

<sup>1704</sup> DE2.339, 1396.

<sup>1705</sup> Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 228.

<sup>1706</sup> DE2.339, 1393.

que yo querría hacer- como una historia de las ontologías que se relacione con un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer.<sup>1707</sup>

La apuesta, señala Foucault, es impugnar esa suerte de ilusión o esperanza moderna que postulaba que a mayor desarrollo tecnológico mayor libertad de acción y capacidad. La cuestión será, bien al contrario, cómo desconectarlas:

On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fin de régulations sociales, de techniques de communication) : les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc : comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir.<sup>1708</sup>

La libertad postulada por Foucault, aquella que, como veíamos, situaba como “condición ontológica de la ética”, no es, como indicábamos, una libertad originaria ni un derecho, es una libertad de se dirime por entero en el marco de la capacidad o incapacidad de acción. Es, pues, una “capacidad de hacer”<sup>1709</sup> históricamente situada que se despliega en el juego permanente de limitaciones y franqueamientos en el seno de esos juegos estratégicos. Así, se trata de dar cuenta de “la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu”<sup>1710</sup>. Ahora bien, situada en ese marco, cabe interrogarse por los límites de esa “capacidad de acción”.

En ese sentido, lectores como Díaz Marsá señalan que en el último Foucault se daría una suerte de “rehabilitación de la acción de los hombres en el mundo – imposible de concebir antes de la emergencia del eje de la ética, en una analítica de la microfísica que hacía de la acción humana una ilusión de superficie”<sup>1711</sup>. A nuestro juicio, ni tan anulada estaba la acción en el seno de las resistencias ni tan poderosa es su capacidad en el seno de los análisis de la ética. Nada más ajeno a Foucault, en ninguna de las fases de su pensamiento, que señalar que “no hay nada que hacer”. La postulación de la resistencia era, justamente, afirmar que, en tanto que el poder se concibe como relación se inscribe en un juego permanente de incitaciones e incumplimiento de las mismas. Y es ese permanente incumplimiento, ese fondo de “indeterminación” permanente (de las trampas en los exámenes, de la búsqueda de puntos ciegos en un sistema de vigilancia o de los tiempos de trabajo robados) lo que hacía de las prácticas disciplinarias un espacio de innovación permanente que hace obsoletas ciertas prácticas en el momento en que las resistencias las pone en suspenso y obliga a la creación de sistemas nuevos. En el otro extremo, la importancia otorgada a la libertad en los despliegues que acompañaban la reflexión sobre el sujeto ético, no rehabilita de ningún modo a ese sujeto moderno creador de futuros que hacía de la Revolución el momento culminante de la transformación histórica. Por tanto, es necesario, a nuestro juicio, medir el entusiasmo

---

<sup>1707</sup> GSYO, 316.

<sup>1708</sup> DE2.339, 1395.

<sup>1709</sup> GSYO, 316

<sup>1710</sup> DE2.339, 1395.

<sup>1711</sup> Marco Díaz Marsá, *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault 1978-1984*, (Madrid: Escolar y Mayo, 2016), 138.



de lo que, para Foucault, comporta esa capacidad de acción, en tanto que ésta, como veremos, parte de no identificar Revolución y transformación y, por tanto, concebir la acción histórica como capaz de transformar per se, y en el seno de un acontecimiento histórico, las relaciones de saber, poder y subjetividad que constituyen la experiencia histórica. Bien al contrario, Foucault parece situar esa acción *en el seno* de esas relaciones estratégicas y, por tanto, capaz de inscribir límites, derivas, impugnaciones, de abrir posibles. Así, en relación al lugar que cabe otorgar, desde Foucault, a la acción histórica, cabe rescatar aquello que el autor calificaba como una “hipermilitancia pesimista”:

Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es peligroso, y ser peligroso no es exactamente lo mismo que ser malo. Si todo es peligroso, siempre tenemos entonces algo que hacer. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista. Creo que la elección ético-política que demos hacer todos los días es determinar cuál es el principal peligro.<sup>1712</sup>

Una afirmación que, para aquellos que identifican la acción política al amparo de la Revolución sonará, indudablemente, a insuficiente. Sin embargo, quizás sea la propia imagen de Revolución la que resulte paralizante en tanto que subordina a ella toda acción transformadora y la organiza teleológicamente. Situada en el seno de las relaciones estratégicas la acción foucaultiana quizás experimente aquella “incapacidad de obrar” con que Nietzsche caracterizaba al héroe trágico tras hacer experiencia de la unidad del Ser. Y, sin embargo, situado el Ser en esa experiencia histórica, quizás esa acción quede liberada de toda subordinación teleológica para actuar en el seno de la voluntad que la posiciona en ellas.

## V

La pregunta por la *crítica* como experiencia de franqueamiento y transformación posible retomaba, pues, toda una serie de cuestiones que Foucault había abierto a finales de los años setenta. En el marco de su conferencia sobre la crítica en 1978 Foucault entrelazaba todo un conjunto de conceptos (crítica, voluntad, gobierno, verdad) cuyas relaciones no dejaría de explorar durante los años siguientes. Curiosamente, como señala Jiménez Redondo en su prólogo a la *Introducción a la lectura de Hegel*, la cuestión del *coraje de la verdad* que Foucault toma como eje de su último curso remite una locución hegeliana que aparece en una de las dos citas que abren el libro de Kojève:

El coraje de la verdad, la fe en el poder del Espíritu, son la primera condición de la filosofía. El hombre, por ser espíritu, puede y debe considerarse digno de todo lo más sublime. Él nunca puede subestimar la grandeza y el poder de su espíritu. Y si tiene esta fe, nada será lo suficientemente áspero y duro como para que no se le revele.<sup>1713</sup>

Redondo postula así, que esa locución habría llegado de ese a Foucault vía Hyppolite a través de Kojève. A nuestro juicio, la insistencia con que Foucault sitúa a Kant y, en particular, su relectura de ese texto de la Ilustración como marco de los análisis sobre el gobierno de sí y de los otros nos anima a sostener que esa apelación al coraje resitúa más bien el *audere* kantiano en esa otra serie que trata de poner en relieve: una crítica que se posiciona no en relación a

---

<sup>1712</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 54.

<sup>1713</sup> Kojève, *Introducción*, 50.

la *analítica de la verdad* sino en relación a la *ontología del presente*. Sin embargo, que esa cuestión del *coraje de la verdad* nos remita a la lectura kojéviana de la dialéctica nos permitirá, como veremos, interrogar esa cuestión en relación al deseo de reconocimiento que Kojève situaba en el centro de su lectura de la fenomenología.

Al poner en relación esas aproximaciones vemos cómo las preguntas que Foucault abría en 1978 no dejan de tramar series a lo largo de sus investigaciones posteriores. Así pues, la pregunta por el *coraje* capaz de desafiar a la muerte puede releerse a través de la grilla histórica de la *parresía* política como *coraje de la verdad*. Como veíamos, Foucault dejaba esbozada la serie de lo que podría constituir un análisis del ejercicio de la *parresía* política a lo largo de la historia de Occidente: el orador público, el consejero del príncipe, la dramática del ministro, el revolucionario<sup>1714</sup> y, añadíamos, la libertad de prensa<sup>1715</sup>. Sin embargo, esa pregunta por el coraje político como el coraje de arriesgar la propia vida en el seno de una lucha política adoptaba también, en el caso de esas resistencias y luchas situadas, una dimensión que desborda cualquiera de esas figuras históricas. Recordemos el modo en que Foucault formulaba esa inquietud:

Il faut au contraire que nous ouvrons les yeux à ce qui permet, là-bas, sur place, de résister au goulag; ce à partir de quoi il devient insupportable et ce qui peut donner aux hommes de l'antigoulag le courage de se lever et de mourir pour pouvoir dire un mot ou un poème. [...] Sur quoi s'appuient-ils, qu'est-ce qui leur donne leur énergie, qu'est-ce qui opère dans leur résistance, qu'est-ce qui les fait se dresser? <sup>1716</sup>

Díaz Marsá, retomando esa misma problemática desplegada en torno a la cuestión de la sublevación y el lugar irreductible que Foucault le otorga argumentará que la afirmación de que las sublevaciones a la vez pertenezcan a la historia y escapen a la misma tiene como consecuencia afirmar que “no todo está sometido a la historia”, “algo que sin pertenecer a la historia tendría, sin embargo, efectos sobre ella”<sup>1717</sup>:

El régimen de la temporalidad puede articularse así con algo otro que lo redefine enteramente: cabe pensar ahora, en virtud de tal articulación, el efectivo acontecimiento, el *initium* en la historia, la interrupción del continuo temporal y la posibilidad de instauración de un tiempo nuevo. <sup>1718</sup>

Marsá argumenta que ese *algo* es la subjetividad, tal como Foucault la despliega en sus últimos años. Un sujeto que “viniendo fuera de la historia, se introduce en ella y le da su aliento”, y afirmará que “el sujeto que entonces inquieta y desgarrar la historia puede llamarse así comunidad humana”.<sup>1719</sup> Y señalará que aquello que moviliza la irreductibilidad de esas luchas, en las que los hombres se confrontan con la muerte arraiga en “algo a lo que seguramente habría que llamar *dignidad*”:

[...] lo que está en juego en estas luchas es la dignidad de cualquier hombre. Las luchas no se hacen en nombre de la vida, ni siquiera en nombre de la vida verdadera,

---

<sup>1714</sup> GSYO, 85.

<sup>1715</sup> DVSM, 236.

<sup>1716</sup> DE2.218, 420.

<sup>1717</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, 80.

<sup>1718</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, 81.

<sup>1719</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, 83.

de la mejor vida prometida, sino puramente por dignidad, aunque ello implique la muerte.<sup>1720</sup>

Si bien compartimos la importancia que esas reflexiones en torno a la sublevación tienen en las reflexiones de Foucault desplegadas entre finales de los años sesenta y los años setenta, a nuestro juicio, es problemático fundamentar en la subjetividad ese “afuera de la historia”. Si bien ciertamente Foucault describe la sublevación en esos términos, la pregunta por la fuerza que impele a esos sujetos a confrontar la propia muerte no arraiga en la subjetividad misma ni en una restitución de la libertad humana como razón última. A nuestro juicio, la respuesta a esa pregunta se despliega en el seno de la serie de investigaciones que se despliegan en torno a la cuestión del *coraje de la verdad*. Así pues, frente a esa afirmación de la subjetividad como espacio ahistórico, compartimos aquí la perspectiva de Judith Revel cuando señala:

[...] c'est bien parce qu'il n'existe pas de sujet ahistorique, et que nous sommes tous, en tant que subjectivités, des produits de cette histoire, que le rapport à soi peut à son tour devenir un espace à investir pour ce “acte de courage”.<sup>1721</sup>

Pues bien, la *parresía* política que Foucault analizaba en el curso de 1983 desde el punto de vista de la “toma de palabra”, es decir, de una práctica discursiva, efectuaría esa suerte de “paso al límite” en el acto de arriesgar la propia vida en el marco de una determinada coyuntura o situación política. Un acto parresiástico que se efectúa en el seno de esa *dramática de la verdad* y ese *coraje de la verdad* que, en el seno de la historia del cinismo, Foucault analizaba a partir de la vida misma. Por tanto, la pregunta por la fuerza que empuja a esas vidas a ponerse en riesgo en el seno de tantas y tantas luchas políticas es ese *coraje de la verdad* que no se ejerce, en ese caso, no de modo discursivo, sino a partir de la verdad que convocan esas vidas en juego.

Confluencia, pues, entre esas dos series que Foucault analizaba a partir de la *parresía* ética y la *parresía* política. Esas vidas puestas en juego y la verdad que encarnan, constituye, en el mismo acto de confrontar la propia muerte, un acto en que lo político y lo ético no pueden disociarse. De ahí que Foucault tratase de leer hasta qué punto las insurrecciones revolucionarias no vehiculan también, más allá de una lectura en clave política que remitiría a la cuestión entre servidumbre y soberanía (con Hegel) o a la cuestión de la lucha por el deseo de reconocimiento (con Kojève), la afirmación de un *ethos*, de una verdad sobre quiénes somos, cuáles son los límites que permiten afirmar la verdad de una vida vivida. Cuestión, por tanto, no solo de transformación en sentido de toma o cambio de poder, sino de experiencia transformada de aquello a lo que llamamos vivir.

La révolution n'a pas seulement consisté en mouvements sociaux ou en mouvements politiques. L'attrait de la Révolution sur les gens est lié au fait que, pour le souci d'eux-mêmes, pour leur propre statut, pour leur propre changement, pour l'askesis, la Révolution a été quelque chose de vraiment très important.<sup>1722</sup>

Esa doble confluencia permitiría postular que, en respuesta a la postulación hegeliano-kojeviana, pero también a la postulación marxiana, lo que vehicula ese gesto irreductible de

---

<sup>1720</sup> Díaz Marsá, *Modificaciones*, 84.

<sup>1721</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 61.

<sup>1722</sup> DVSM, 286.

la lucha política que comporta arriesgar la propia vida en pos de una transformación posible. La fuerza que, fuera de todo cálculo de todo “deseo de poder o ganancia” lleva a confrontar la muerte es el ejercicio de ese *coraje de la verdad*. Ahora bien, ¿cuál es esa verdad que se enuncia y desde dónde se constituye?

Veámos cómo, en el marco del curso de 1978, Foucault atendía a la relación que la crítica establecía entre la gubernamentalidad y la “voluntad de no ser tan gobernado” a partir del estudio histórico y situado de una gubernamentalidad entendida como la extensión de las prácticas pastorales a las instituciones estatales en la modernidad. Desde esa hipótesis, analizaba los juegos de gobierno y su limitación, conectando las prácticas pastorales y las contra-conductas desplegadas como modo de límite y resistencia a las mismas con las prácticas revolucionarias modernas. Así, contra aquellas lecturas que hacían de las revoluciones del siglo XVIII una suerte del desplazamiento de la teleología cristiana a la teleología revolucionaria, Foucault trataba de dar cuenta de cómo la genealogía del pensamiento revolucionario moderno bebía, más bien, de las experiencias contra-pastorales en el seno de esa voluntad de “no ser tan gobernados”.

En el marco del último curso efectuado por Foucault esa pregunta teleológica era retomada desde la matriz de la filosofía cínica dando cuenta de cómo las prácticas de verdad cínicas ponen en juego una noción de *alteridad* que inaugura una teleología inmanente y no trascendente, donde se trata de transformar “esta vida” y “este mundo” y no situar el horizonte de liberación en la “vida otra” y el “mundo otro”. Así pues, como veíamos, del mismo modo que, en Grecia se configuraba lo que Foucault calificaba como la *serie metafísica*, que abría la postulación del “otro mundo” y la “otra vida”, en el seno del cinismo se abría también la *serie histórico-crítica* que apelaba, por el contrario, a la pregunta por “otra vida y otro mundo”. Un espacio en el seno del cual el cinismo era leído como la matriz de la articulación entre una forma de vida y una práctica de verdad que hacen de la vida una vida en combate en pos de esa alteridad posible. El cinismo articula esa doble serie de interrogaciones en tanto que práctica crítica entendida desde el coraje de la verdad y práctica transformadora entendida desde la lucha histórica y situada que dirime el juego permanente de alteridad en el seno de esa inmanencia:

Por lo tanto: resituar el cinismo en toda esta familia; pero reconocer en él, no obstante, una forma de militantismo abierto, agresivo, un militantismo en el mundo y contra el mundo. Lo que da su importancia histórica a esta actividad cínica es también la serie en la cual se inserta: activismo del cristianismo que es a la vez combate espiritual, pero combate por el mundo; otros movimientos que acompañaron al cristianismo: órdenes mendicantes, predicación, movimientos que precedieron y sucedieron a la Reforma. En todos ellos se constata el principio de una militancia abierta. Militancia revolucionaria del [siglo] XIX. La verdadera vida como una vida otra, como una vida de combate, por un mundo transformado.<sup>1723</sup>

Como bellamente enuncia Revel, “en esta evocación de la “vida otra” hay que comprender, pues, la cavadura lenta y tenaz de una diferencia no reductible en el propio corazón del presente, de la cual la vida representaría la materia misma, la pasta flexible y dúctil”<sup>1724</sup>, es

---

<sup>1723</sup> CV, 316 [Nota del manuscrito del curso].

<sup>1724</sup> Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 228.

necesario concebir esa vida otra como la “materialización de la “diferencia posible”, en la cavadura de un desprendimiento crítico respecto de lo existente”<sup>1725</sup>.

En el seno de esa serie, que acompañaba la articulación entre determinadas formas de vida y el coraje de la verdad, Foucault delineaba, como en el caso de la *parresía* política, todo un conjunto de figuras que, de nuevo, atravesaban nuestra historia. La *vida ascética*, la *vida militante* y la *vida artística* nombraban una rica matriz de experiencias entrecruzadas que, a lo largo de la historia de Occidente, permitía caracterizar a aquellas formas de vida que, a través de su forma de vivir, manifestaban esa *alteridad* posible, esa diferencia, esa crítica ejercida desde la experiencia misma, que apelaba a una vida otra y a un mundo otro. Ahora bien, como veíamos esa *alteridad* cínica no puede disociarse, en su ejercicio, de la noción de *alteración*. Por tanto, no se trata del ejercicio de una diferencia, en sentido de una vida distinta, alternativa a la vida compartida, común. Esa diferencia altera, en su afirmación, los principios comunes y compartidos que constituyen el *nomos*, entendiéndolo en sentido amplio como los hábitos, las reglas, las formas y costumbres, pero también los valores que conforman el modo de ser de esa vida. El principio de “alterar la moneda” cínico remitía, como veíamos la alteración de ese *nomos* en la afirmación de esa vida otra. Una alteración que se efectuaba como un paso al límite de esos mismos hábitos, principios y valores de modo que, en ese gesto se producía, al mismo tiempo, lo que hacía de esas vidas un “escándalo de la verdad” y lo que permitía manifestar y mostrar que esos valores y principios compartidos no conducen y conforman la vida que dicen efectuar.

Pues bien, en el cruce de esas dos series, podemos dar respuesta a la pregunta por ese momento irreductible de la política que se afirma en esas vidas que, en un momento dado y bajo determinadas relaciones de fuerza, afrontan la propia muerte. Alejándose de la grilla de análisis en términos de soberanía (sea al modo de Hegel, de Kojève, de Marx, pero también de Bataille), la exploración foucaultiana permite postular que ese momento irreductible de la política lo constituye un acto de verdad. Y la fuerza de verdad que moviliza ese paso al límite, el coraje de la verdad que manifiesta, es la que inscribe esa alteridad inmanente en “esta vida y en este mundo”. Una fuerza de verdad, por tanto, histórico-crítica, donde la verdad de la propia vida, los límites en que una vida se reivindica como una vida que quiere ser vivida, llevan a esas vidas a confrontar la propia muerte. Por tanto, ese gesto irreductible constituye la afirmación límite de ese “escándalo de la verdad” que es, como veíamos, al mismo tiempo, un gesto de alteridad y de alteración en tanto que esas vidas manifiestan que la verdad de la vida viven no es la de una verdadera vida, que el modo de ser que hace de sus vidas, unas vidas configuradas de ese modo (en base a unas reglas, a unos valores, a unos modos de sí, a unas matrices de conducta, etc.) no solo no son un modo de ser de la vida que rechazan, sino que dan forma una vida que les hace imposible vivir. Desplazamiento, por tanto, respecto a la cuestión de la *voluntad de inservidumbre* tal como aparecía a finales de los años setenta. El *coraje de la verdad* parece resituar ese gesto de soberanía en el seno de la problemática de la verdadera vida de modo que esa fuerza de verdad irreductible que llevaría a los hombres a confrontar su propia muerte no emerge simplemente de su condición de servidumbre *per se*, de la liberación de toda forma de dominio. Las relaciones políticas no pueden, pues, pensarse, a partir de una autonomía de lo político caracterizada, sea por la relación de servidumbre, de

---

<sup>1725</sup> Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 224.

guerra o de amigo-enemigo sin plantearse, a su vez, en el seno de la pregunta por la verdadera vida. Aquello que despliega un permanente juego de “alteridad” en el seno de la historia es la *verdad*, una verdad concebida desde esa dimensión *histórico-crítica* que, frente a la dimensión *metafísica*, despliega el juego del Ser como experiencia. Desde ahí se hace inteligible la extraña anotación que Foucault consignaba en el manuscrito de su último curso<sup>1726</sup>: “la verdad nunca es lo mismo: solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”<sup>1727</sup>.

## VI

Como hemos visto, Foucault cuestionaba profundamente la identificación entre Revolución y transformación y, por ende, la estrategia derivada de ese diagnóstico en base a la organización de un partido revolucionario que, tras tomar el poder del Estado, reorganizaría las relaciones de producción generando así la anhelada transformación social. Foucault señalaba cómo el caso ruso daba buen ejemplo de cómo esa identificación había permitido que todo un conjunto de instituciones y prácticas burguesas, se pusiesen a funcionar sin modificaciones bajo la dirección del partido. En el marco de sus análisis de la gubernamentalidad señalaba el error de considerar las instituciones como meros instrumentos que pueden ser redirigidos en base a intencionalidades políticas distintas. Esa concepción de la institución no contempla la materialidad de las prácticas y las tecnologías que atraviesan esas instituciones en distintas dimensiones. Sin negar el papel determinante que las relaciones de producción tienen en esos modos de ser del presente, los análisis foucaultianos instarían a señalar que, desde el punto de vista de una transformación posible, la “crítica de la economía política”, debe acompañarse también de una crítica las “economías” del saber, de gobierno o de la producción de sí en, tanto que todos esos planos funcionan articuladamente en la producción de nuestro modo de ser del presente. Por tanto, puesta en valor, desde esa premisa, de todas aquellas resistencias efectuadas como consecuencia de la gubernamentalidad biopolítica frente al único horizonte de la Revolución como condición de una transformación política:

Je préfère les transformations très précises qui ont pu avoir lieu depuis vingt ans dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux promesses de l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du XX ème siècle. <sup>1728</sup>

Ese doble desplazamiento comporta varias consecuencias importantes desde el punto de vista del “sujeto político”. En primer lugar, desde la perspectiva de esas relaciones estratégicas puede verse cómo la problematización de una determinada situación puede darse de modo simultáneo en puntos y espacios dispersos y dispares y organizar, por tanto,

---

<sup>1726</sup> Como bien señala Revel en relación a esa anotación, “sería un gran error, sin duda, leer estas palabras como una extraña apelación a retomar el hilo de un pensamiento de la trascendencia” Como veremos, lejos de ello, se trata de apelar al vínculo que establece con la propia vida una dimensión histórico-crítica de la verdad. Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 227.

<sup>1727</sup> CV, 350.

<sup>1728</sup> DE2.339, 1394.

respuestas distintas. Por tanto, son determinados puntos de tensión los que provocan respuestas simultáneas. Las tácticas de resistencia pueden perfectamente desplegarse de forma no articulada a partir de distintas creaciones estratégicas que no tienen por qué saber las unas de las otras. Así pues, el sujeto político se conforma como una “comunidad de acción”<sup>1729</sup> en respuesta a un determinado problema y no a partir de determinar su posición *a priori* en el mismo. Por tanto, más que afirmar un sujeto portador de la universalidad histórica y heraldo de su transformación, los análisis estratégicos tratan de preguntarse siempre de modo situado cómo se genera la percepción de un problema y se trata de dar respuesta al mismo y esa respuesta genera, a su vez, una tentativa de reconducción que implicará nuevas estrategias que serán de nuevo problematizadas. Es en el seno de las luchas donde se abren nuevas estrategias y cursos de acción posibles.

En segundo lugar, esas respuestas pueden ser efectuadas por sujetos individuales tanto como colectivos. El hecho de que determinadas ideas o estrategias devengan anónimas no significa, señala Foucault, que provengan de la nada, sino que una determinada respuesta a una problematización se ha convertido en una perspectiva corriente. Por tanto, las respuestas situadas en el seno de esas relaciones estratégicas no se producen necesariamente bajo una lógica antagonista, ni tampoco de modo organizado:

Pero debemos entender muy claramente, creo yo, que una problematización dada no es un efecto o consecuencia de un contexto histórico o situación, sino que es una respuesta dada por individuos concretos (aunque pueda encontrarse esta misma respuesta dada en una serie de textos y, llegado cierto punto, la respuesta pueda volverse tan general que se haga también anónima).<sup>1730</sup>

Por otro lado, es importante señalar cómo es en el seno de esas problematizaciones donde las prácticas se transforman. Como habíamos visto, hay múltiples formas de excluir sujetos en el seno de una sociedad, y el encierro de los mismos, siendo la técnica más explícita, pronto se mostró como poco estratégica. Por tanto, la lucha política se dirige, para Foucault, en la inmanencia de la acción misma en el marco de una respuesta y alteración de esas relaciones estratégicas. En tanto que habitamos en el seno de las mismas, permanentemente estamos en una situación susceptible de resistencia o de desobediencia aun en la asimetría<sup>1731</sup> ante los modos de ser dirigidos, en términos de capacidades o libertades de movimiento y acción.

Ce qui veut dire que nous avons toujours la possibilité de changer la situation, que cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous

---

<sup>1729</sup> “Entre Laing, Cooper, Basaglia et moi-même, il n'y avait aucune communauté ni aucune relation. Mais le problème s'est posé pour ceux qui nous avaient lus, il s'est posé aussi pour certains d'entre nous, de savoir s'il était possible de constituer un «nous» à partir du travail fait et qui soit de nature à former une communauté d'action.”, DE2.342, 1413.

<sup>1730</sup> DVAG, 215.

<sup>1731</sup> Como bien argumenta Jean Terrel en relación a que esa perspectiva sitúa la crítica del lado de aquello que sería siempre susceptible de ser recuperado, se trata más bien atender a las modificaciones que se producen en las relaciones de fuerzas “ Si toute prise d'appui est une récupération, il y a toujours récupération: par l'un et l'autre, et non par le seul pôle supérieur de la relation. La question n'est pas de savoir si l'on est ou non récupéré, car on le sera toujours ; elle est de savoir si le rapport des forces s'est modifié, et dans quel sens”. Jean Terrel. *Politiques de Foucault*. (París: Presses universitaires de France, 2010), 262.

étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses.<sup>1732</sup>

De ahí que las relaciones de poder sean siempre cambiantes y móviles, creativas, en tanto que siempre se producen fugas, escapes, imprevistos, cambios de coyuntura que generan nuevos problemas que requieren nuevas estrategias. Pero más allá de esas resistencias microfísicas situadas (el niño que no obedece, el impago de una deuda, el paciente que no se medica, el vecino que no se muda, etc.), no se trata simplemente de concebir la resistencia como un “no”, no se da solo como “rechazo” de eso que somos, la crítica debe devenir una experiencia práctica que explore las líneas de franqueamiento posibles. La libertad se juega en los espacios de contingencia en que se dirime lo que somos y lo que podemos:

Il y a un optimisme qui consiste à dire : de toute façon, ça ne pouvait pas être mieux. Mon optimisme consisterait plutôt à dire tant de choses peuvent être changées, fragiles comme elles sont, liées à plus de contingences que de nécessités, à plus d'arbitraire que d'évidence, à plus de contingences historiques complexes mais passagères qu'à des constantes anthropologiques inévitables... Vous savez, dire : nous sommes beaucoup plus récents que nous ne croyons, ce n'est pas une manière d'abattre sur nos épaules toute la pesanteur de notre histoire. C'est plutôt mettre à la disposition du travail que nous pouvons faire sur nous-mêmes la part la plus grande possible de ce qui nous est présenté comme inaccessible.<sup>1733</sup>

Y sin embargo, sólo desde ahí podemos redescubrir una acción transformadora que no se despliega ya en el acto de violentar la realidad para dirigirla en determinada dirección, sino en la atención a sus condiciones de posibilidad situadas, en la escucha a la fragilidad constitutiva de nuestra experiencia histórica, en la exploración de nuevos modos de experiencia que parten no tanto del lugar predefinido de un punto de llegada como de la fuerza del movimiento que impulsa el movimiento de salida. La Ilustración – y la Revolución – leídas como *Ausgang*<sup>1734</sup> decía Foucault, y no como Proyecto. De ahí ese desplazamiento del *aude* kantiano de un *coraje* que nos exhorta a hacer uso de nuestra razón a un *coraje* que nos exhorta a emprender esa crítica concebida como el franqueamiento de los límites de nuestra experiencia. “La Révolution – señala Revel – est une virtualité toujours présente, une bifurcation pouvant s’attester à tout moment, la possibilité permanente d’une discontinuité”.<sup>1735</sup>

La tensión que se abría, como veíamos, entre *presente* y *actualidad* permitiría reformular el modo de caracterizar ese presente. Situando la finitud no en el horizonte heideggeriano del “Ser para la muerte” sino en la fragilidad de lo que nos “hace Ser” de este modo determinado, en este momento histórico, el movimiento de “dejar de Ser” lo que somos para ser de “otro modo” se sitúa como una fuerza extática<sup>1736</sup> donde lo que nos orienta no es lo proyectado, el

---

<sup>1732</sup> DE2.358, 1559.

<sup>1733</sup> DE.296, 1001.

<sup>1734</sup> DE2.339, 1383.

<sup>1735</sup> Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, 47.

<sup>1736</sup> Cfr. Bernauer sitúa sin embargo este movimiento extático en el seno de un pensamiento antropológico, a nuestro juicio ese movimiento extático se sitúa más bien como una salida al mismo a través de una ontología histórica. “The result is that philosophy as anthropology is overcome by an ecstatic thinking which transgresses the universal, necessary and obligatory”. James Bernauer, “Michel Foucault’s ecstatic thinking”, en James Bernauer y David Rasmussen, eds. *The Final Foucault* (The MIT Press: Cambridge-Massachusetts, 1987), 74.



futuro, el “Ser para” sino, por el contrario, como un principio de alteración del modo en que nos “hace ser” el presente.

## VII

Cabe preguntarse, por último, por el papel que, en el seno de una dimensión transformadora, desempeña la propia praxis filosófica y cómo el trabajo filosófico de Foucault se inscribe en la misma. Habíamos visto cómo, reflexionando sobre ese quehacer, Foucault reivindicaba en los años sesenta la figura del “intelectual específico” frente al “universal”. Sin impugnar esa aproximación, en el marco de esa exploración en torno a los vínculos entre filosofía y *parresía*, esa definición se vería, sin embargo, reformulada. La crítica<sup>1737</sup> - elemento central en los análisis de Foucault de los últimos años- configura el marco general de una interrogación sobre el espacio y función de la filosofía contemporánea en tanto que ésta era caracterizada no solo en relación a la reflexión sobre los límites de la verdad y el conocimiento posible, sino también, en relación a la actualidad y al propio presente. En el seno de ese campo de análisis, la tarea filosófica no consistiría, para Foucault, tan solo en dar respuesta a la pregunta de “quienes somos” en el sentido de efectuar un buen diagnóstico o una buena caracterización de esos modos de ser del presente. Como señala Miguel Morey, se trata de “dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente”<sup>1738</sup>. La crítica, concebida como “análisis de las condiciones históricas” tendrá por función “hacer aparecer” sus modos de transformación posible:

[...] la critique, entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi, ne fixe pas des frontières infranchissables et ne décrit pas des systèmes clos; elle fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même: ce serait là le principe de l'histoire de la pensée comme activité critique. <sup>1739</sup>

Si ese mecanismo es posible es debido a que aquello que esa tarea crítica efectúa, justamente, en la “historización” de aquello que “somos”, es también, el espacio de lo obvio, de lo familiar, de lo evidente. En el momento en que “eso que somos” se hace visible en su contingencia histórica, cuando se muestran sus condiciones de emergencia y de permanencia, cuando se quiebra, en el seno de ese gesto, todo aviso de identificación de lo “real” con lo “posible” al mostrar las condiciones de configuración de ese real “como posible”, se abre un espacio de “libertad concreta” y de “transformación posible”:

---

<sup>1737</sup> Foucault enuncia explícitamente su distancia no solo a la tarea de la crítica de la ideología efectuada por el marxismo, sino también respecto a la estrategia derridiana de la deconstrucción: “On voit combien on est loin d'une analyse en termes de déconstruction (toute confusion entre ces deux méthodes serait imprudente). Il s'agit au contraire d'un mouvement d'analyse critique par lequel on essaie de voir comment ont pu être construites les différentes solutions à un problème ; mais aussi comment ces différentes solutions relèvent d'une forme spécifique de problématisation. Et il apparaît alors que toute solution nouvelle qui viendrait s'ajouter aux autres relèverait de la problématisation actuelle, modifiant seulement quelques-uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie les réponses qu'on donne. Le travail de la réflexion philosophique et historique se replace dans le champ de travail de la pensée à la condition qu'on ressaisisse bien la problématisation non comme un ajustement des représentations, mais comme un travail de la pensée”, DE2. 342, 1417.

<sup>1738</sup> Miguel Morey, “Introducción: la cuestión del método”, en TY, 23.

<sup>1739</sup> DE2. 340, 1399.

Ce que je voudrais aussi dire à propos de cette fonction du diagnostic sur ce qu'est aujourd'hui, c'est qu'elle ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. Et c'est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible.<sup>1740</sup>

Por tanto, no se trata, dirá Foucault, de oponer una suerte de “crítica ideal” que deberá ir acompañada de las acciones que efectúen, después de ella, la “transformación real”. La crítica es, en sí misma, un acto de transformación desde el momento en que ésta solo puede ejercerse en el seno del cuestionamiento de los principios de evidencia y aceptabilidad de ese “real”. En ese gesto, la crítica constituye también un acto de transformación de los modos de pensar que sostenían esas evidencias. Por tanto, no se trata de un ajuste o desajuste entre la realidad y el pensamiento, sino de cuestionar aquellos modos de pensamiento que hacen aparecer lo real en su condición de aceptable. En el momento en que ese vínculo se quiebra, se quiebra también el modo en que ese real es experimentado:

Et puis surtout, je ne crois pas que l'on puisse opposer critique et transformation, la critique “idéale” et la transformation “réelle”. Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte. [...] La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles. Dans ces conditions, la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation. Car une transformation qui resterait dans le même mode de pensée, une transformation qui ne serait qu'une certaine manière de mieux ajuster la même pensée à la réalité des choses ne serait qu'une transformation superficielle. En revanche, à partir du moment où on commence à ne plus pouvoir penser les choses comme on les pense, la transformation devient à la fois très urgente, très difficile et tout à fait possible. Donc, il n'y a pas un temps pour la critique et un temps pour la transformation, il n'y a pas ceux qui ont à faire la critique et ceux qui ont à transformer, ceux qui sont enfermés dans une radicalité inaccessible et ceux qui sont bien obligés de faire les concessions nécessaires au réel. En fait, je crois que le travail de transformation profonde ne peut se faire que dans l'air libre et toujours agité d'une critique permanente.<sup>1741</sup>

Como señala Díaz Marsá comentando este mismo pasaje, esa concepción de la crítica discutiría con aquellos análisis marxistas que, desde la centralidad otorgada a las fuerzas productivas como espacio central, “las transformaciones reales se jugarían a otro nivel que el del pensamiento”<sup>1742</sup>, por tanto, para Foucault, la crítica se despliega en relación a esa ontología histórica de nosotros mismos, situándose en el seno ese espacio que se abre entre “lo real” y sus condiciones históricas de posibilidad, dando cuenta no tanto “lo que somos” como de aquello que “nos hace ser lo que somos” de un modo determinado. Por tanto, como vemos, crítica y transformación están estrechamente vinculados en tanto que uno y otro se

---

<sup>1740</sup> DE2. 330, 1267.

<sup>1741</sup> DE. 296.

<sup>1742</sup> Díaz Marsá, *Ley y ser*, 110.

despliegan, en el seno de esa ontología histórica, en relación a sus condiciones de posibilidad. De ahí que el gesto crítico haga emerger también los límites de nuestra experiencia posible en un sentido histórico y situado. Esa dimensión transformadora se desarrolla, pues, en el seno de aquello que caracteriza la experiencia de nosotros mismos en tanto que era concebida, como mostrábamos, como la correlación de unas prácticas de sí, unas matrices de comportamiento y un régimen de verdad históricamente constituidos. La dimensión transformadora de la crítica desde la perspectiva de una ontología histórica se dirime en el seno de ese ámbito de experiencia de modo que, para Foucault, la crítica no era dissociable de una suerte de ascética entendida como práctica de transformación de sí<sup>1743</sup>. Y en ese espacio es donde cabe situar la reivindicación foucaultiana de la filosofía como acto parresiástico, en tanto que su ejercicio no solo se despliega en el seno de esa verdad que se afirma frente a determinados modos de ser del presente, sino también porque, en esa experiencia acontece una transformación del propio *ethos* en relación a su experiencia del mundo.

Si examinamos el trabajo filosófico foucaultiano desde esa perspectiva parresiástica podemos dar cuenta de cómo el espacio experiencial que se despliega en los libros publicados por Foucault podría leerse desde esa voluntad de interpelar al *ethos* del lector en términos de una ontología del presente efectuada con el objetivo de una transformación posible. La voluntad ficcional con que se narran sus investigaciones, incluso cuando éstas adoptan un registro lingüístico que las acerca aparentemente a la práctica de descripción tan propia de las ciencias sociales, arraiga en que el efecto de las mismas vehicule un efecto de verdad unido a un efecto político. La práctica de verdad que vehiculan no tiene como objetivo describir el conjunto de procesos habrían hecho posibles un determinado fenómeno histórico (la sexualidad, la locura, la prisión, etc.) sino mostrar, en el marco de un análisis situado, la fragilidad de sus condiciones de emergencia y configuración histórica de modo que, aquello que se aceptaba como una evidencia o una obviedad se vuelva contingente y, por tanto, pensable de otro modo, ejecutable de otro modo, experienciales de otro modo:

Aquí también la investigación hace uso de documentos “verdaderos”, pero lo hace de manera de proporcionar no sólo la evidencia de la verdad, sino además, una experiencia que podría posibilitar la alteración, la transformación de la relación que llevamos con nosotros mismos y nuestro universo cultural: en una palabra, con nuestro saber.<sup>1744</sup>

Foucault definirá su trabajo de escritura, desde ese marco, como la tentativa abrir una experiencia de transformación posible a partir de experimentar de modo simultáneo, una suerte de vínculo y de distancia respecto al espacio histórico de la modernidad del que, por un lado, formamos parte y, por otro, no dejamos de alejarnos. Una experiencia de

---

<sup>1743</sup> Wilhem Schmid sintetiza bellamente esa noción del pensamiento como experiencia. “Pensar es un acto del sujeto de experiencia. En el pensamiento, los individuos, en su particularidad, responden a preguntas determinadas y a situaciones concretas, con la intención de problematizarlas y de reflexionar sobre ellas. Este pensar, que no es sino experiencia, no tiene únicamente una función teórica, sino que modifica a su vez tanto las prácticas como el discurso científico que no se inserta sobre o junto a la historia” Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, trad. German Cano. (Valencia: Pre-Textos, 2002), 134.

<sup>1744</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 16. Suscribimos las reflexiones de Tomás Abraham en relación a que la caracterización de un “Foucault parresiasta” no puede efectuarse en términos de una suerte de lectura psicológica efectuada desde la vida del autor, sin embargo, sí puede señalarse hasta qué punto la práctica de verdad que vehicula la filosofía foucaultiana se despliega en el seno de una práctica parresiástica en términos de provocar un efecto de experiencia que transforme nuestro *ethos* en relación a nuestro vínculo con el presente. Ver Thomas Abraham, *El último Foucault*. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003), 80.

transformación que, si bien acontece de manera singular – en la lectura, en la escucha- arraiga en la dimensión común a la que apela en términos de ontología histórica:

Una experiencia es, por supuesto, algo que se vive solo; pero no puede tener su efecto completo a menos que el individuo se pueda escapar de la subjetividad pura, de modo tal que otros puedan, no diría exactamente reexperimentarla, sino al menos cruzarse en el camino con ella, o seguir sus huellas.<sup>1745</sup>

Se trata, pues, de hacer una experiencia de *alteración*, en el sentido que señalábamos anteriormente, que vehicula una transformación posible en tanto que esa revela como una experiencia histórica, por tanto, no solo limitada a la historia subjetiva y particular de un individuo sino sustentado sobre relaciones contingentes históricamente constituidas:

Más bien, lo que intento es experimentar por mí mismo -pasando a través de un determinado contexto histórico-, experimentar lo que somos hoy, no sólo lo que fuimos, sino también lo que somos actualmente. E invito a otros a compartir esa experiencia. En otras palabras, una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados.<sup>1746</sup>

Mostrar cómo ese real se forma y se transforma históricamente constituye el gesto transversal que atraviesa de un extremo a otro el trabajo de Foucault. Se trata de violentar la obviedad de todo un conjunto de conceptos y prácticas con los que nos relacionamos diariamente, de convertir en problema lo cotidiano:

Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja, hasta ahora. Me interesa particularmente todo lo irregular, lo arriesgado y lo imprevisible que pueda haber en un proceso histórico.<sup>1747</sup>

El efecto anhelado es formulado una y otra vez, como veíamos, en términos parecidos: combatir “evidencias y universalismos”. En el seno de la perspectiva teórica en que se despliega ese trabajo se trata de combatir la evidencia de aquello que nos decimos ser y las razones que nos damos sobre el cómo y el porqué de determinadas experiencias, conceptos, relaciones, etc. cuando hay en ese gesto una suerte de aceptación implícitas de que las cosas no podrían ser de otro modo. La tarea teórica y metodológica desplegada por Foucault trata de dinamitar esa relación entre descripción de la realidad e inmovilismo bajo la premisa a la vez filosófica y política que aquello que definimos como natural, eterno o inmutable es aquello ante lo cual somos políticamente más vulnerables en tanto se asume como inmodificable. Por tanto, el gesto foucaultiano operará permanentemente en la restitución de lo contingente en aquello que aparece como necesario bajo la premisa de que todo aquello que ha sido configurado históricamente no tiene más razón de ser que el haberse constituido de un modo determinado.

L'intellectuel n'a pas à être le législateur, à faire la loi, n'a pas à dire ce qui doit arriver. Je crois que son rôle est précisément de montrer perpétuellement comment ce qui semble aller de soi dans ce qui fait notre vie quotidienne est en fait arbitraire et fragile et que nous pouvons toujours nous soulever. Et qu'il y a perpétuellement et partout

---

<sup>1745</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 18.

<sup>1746</sup> Foucault, *El yo minimalista*, 14.

<sup>1747</sup> Roger-Pol Droit y Michel Foucault. *Michel Foucault, entretiens*, 102.

des raisons pour ne pas l'accepter, la réalité telle qu'elle nous est donnée et proposée.<sup>1748</sup>

Esa matriz de experiencia es la que Foucault empleará para definir su trabajo en términos de generar, a través de la investigación una experiencia de transformación:

Pour moi, le travail intellectuel est lié à ce que vous définiriez comme une forme d'esthétisme -par cela, j'entends la transformation de soi. Je crois que mon problème est cet étrange rapport entre le savoir, l'érudition, la théorie et l'histoire véritable. Je sais très bien -et je crois que je l'ai su dès mon enfance -que le savoir est impuissant à transformer le monde. J'ai peut-être tort. Et je suis sûr que j'ai tort d'un point de vue théorique, car je sais très bien que le savoir a transformé le monde, mais si je me réfère à ma propre expérience, j'ai le sentiment que le savoir ne peut rien pour nous et que le pouvoir politique est susceptible de nous détruire. Tout le savoir du monde ne peut rien contre cela. Tout ce que je dis se rattache non pas à ce que je pense théoriquement (je sais que c'est faux), mais à ce que je déduis de mon expérience propre. Je sais que le savoir a pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde (peut-être même que ce que nous appelons vérité ne déchiffre rien), mais que, si je connais la vérité, alors je serai transformé. Et peut-être sauvé. Ou alors je mourrai, mais je crois, de toute façon, que c'est la même chose pour moi.<sup>1749</sup>

Unos análisis que, sin embargo, como señalábamos, aspiran a producir ese efecto en tanto que son análisis histórica y geográficamente situados, que interpelan a las formas de experiencia configuradas en un determinado momento y que abarca una extensión acotada. Son análisis pensados para intervenir en presente y situadamente en torno a una “problematización” concreta, de ahí que, en una de sus entrevistas Foucault señalase que imaginaba sus libros más bien como “bombas”<sup>1750</sup> que debían explotar y desaparecer. Ahora bien, una experiencia es un acontecimiento que, por tanto acontece o no, sucede o no, tiene valor de ocurrencia. Y, en ese sentido, Foucault se mostraba a su vez autocrítico con los efectos transformadores de su trabajo sin esconder, por otro lado, las expectativas incumplidas en relación al mismo:

C'est la même chose que j'avais essayé de faire à propos de l'histoire des institutions psychiatriques. Et c'est vrai que j'ai été un peu surpris, et passablement déçu de voir que de tout cela ne dérivait aucune entreprise de réflexion et de pensée qui aurait pu réunir, autour du même problème, des gens très différents, magistrats, théoriciens du droit pénal, praticiens de l'institution pénitentiaire, avocats, travailleurs sociaux et des personnes ayant l'expérience de la prison. C'est vrai, de ce côté-là, pour des raisons qui sont sans doute d'ordre culturel ou social, les années soixante-dix ont été extrêmement décevantes. Beaucoup de critiques ont été lancées un peu dans toutes les directions; souvent ces idées ont eu une certaine diffusion, parfois elles ont exercé une certaine influence, mais il y a rarement eu cristallisation des questions posées en une entreprise collective, pour déterminer en tout cas quelles seraient les transformations à faire. En tout cas, pour ma part et malgré mon désir, je n'ai jamais eu de possibilité d'avoir aucun contact de travail, avec aucun professeur de droit pénal, aucun magistrat, aucun parti politique, bien entendu.<sup>1751</sup>

---

<sup>1748</sup> Foucault, “Entretien inédit avec Michel Foucault 1979”.

<sup>1749</sup> DE2.336, 1354.

<sup>1750</sup> DE1.152, 1593.

<sup>1751</sup> DE2.346, 1456.

## CONCLUSIÓN: ÊTRE AUTREMENT

La idea de una transformación del modo de ser mediante el conocimiento es el error común del racionalismo, con Sócrates a la cabeza.

Nietzsche, F., *Obras completas*<sup>1752</sup>

Nuestra investigación situaba la pregunta por la transformación en el marco de una problematización histórica abierta por la crisis del marxismo iniciada a mediados del siglo XX. En tanto que el marxismo había sido, durante un siglo, el emblema del pensamiento político cuyo horizonte era la transformación social, su crisis es, también una crisis del concepto de transformación. Retomar esa pregunta nos obligaba, pues, a reabrir todo un conjunto de reflexiones que atraviesan el pensamiento moderno: retomar las preguntas desplegadas en torno a las filosofías de la historia y a cómo cabe pensar la transformación histórica y su horizonte; retomar, también, la pregunta por la revolución que el pensamiento moderno situó en el centro de la transformación política. Situar esa pregunta por la transformación en el seno de esa doble problematización comporta, pues, confrontar la discusión con la dialéctica hegeliana en tanto que ésta constituye el hito en que el pensamiento moderno dio cuenta de las transformaciones históricas y de la cual Marx tomaba sus utillajes. ¿Cómo cabe pensar, pues, las transformaciones históricas más allá de la dialéctica? Esa es, a nuestro juicio, una inquietud compartida en el seno del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX. Una pregunta elaborada también desde el propio marxismo donde la tentativa de relectura althusseriana desde una perspectiva estructuralista o la más reciente tentativa negriana desde el spinozismo, constituyen, sin duda, las dos propuestas más elaboradas. Fuera del marxismo – ¿al lado, quizás?– la respuesta deleuziana se erigía, sin embargo, en la fuerza de su contundencia: frente a la contradicción y la superación, la diferencia y la repetición, frente a la negatividad, la afirmación deseante. Esa salida de Hegel comportaba para el autor, como veíamos, la impugnación de un pensamiento de la identidad que, de Platón a Hegel, habría impedido pensar la “diferencia en sí misma”. Frente a lo negativo del movimiento dialéctico que no dejaría de capturar la diferencia en su movimiento al pensarla como contradicción, Deleuze postularía, de la mano de Nietzsche y Spinoza, una filosofía de la inmanencia, del devenir, del retorno de la diferencia, de la permanente expresión de la sustancia en su potencia, de los afectos y la alegría. Una filosofía concebida como una práctica que parte de explorar las posibilidades de una vida en su inmanencia<sup>1753</sup> y la obstinada fortaleza de seguir “creyendo en el mundo”<sup>1754</sup>. La respuesta deleuziana abría de ese modo una nueva senda filosófica, ontológica y política. Así pues,

---

<sup>1752</sup> Carta a Paul Deussen de febrero de 1870. En Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011. Para una elaboración de esta cuestión en torno a Nietzsche, véase Morey, M. “El filósofo como artista”. Disponible en línea en: <http://www.macba.cat/es/video-morey-sobre-nietzsche-1a-sesion> [consultado el 20 de Marzo de 2015]

<sup>1753</sup> Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos*, 347-352.

<sup>1754</sup> “Creer, no en otro mundo sino en el vínculo del hombre Con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que sin embargo no puede sino ser pensado: «posible, o me ahogo.»” Deleuze, *Imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. (Barcelona: Paidós, 1987), 228.

“contra Hegel: Spinoza”; un gesto que ha sido notablemente secundado por el pensamiento contemporáneo.

Por otro lado, esa pregunta por la transformación era, también, una pregunta situada. La crisis económica iniciada en 2008 ha estado acompañada, como indicábamos, por toda una serie de movilizaciones de orden global que una y otra vez tomaba cuerpo en la irrupción del espacio público que, si bien en cada caso se erigía como protesta en respuesta a detonantes situados, replicaba la forma de multitudes que, sin nombrarse a sí mismas bajo las siglas de ningún partido o proyecto político articulado, manifestaban la percepción común de un límite de lo tolerable que ha sido rebasado. Nos preguntábamos, pues, no solo cuál es el alcance transformador de esas protestas sino hasta qué punto el horizonte que se vehiculaba en ellas rebasaba esa dicotomía maldita que, durante un siglo, constituía el tablero de posiciones en que situar toda revuelta: Revolución o Reforma.

Nuestra apuesta ha sido, pues, una lectura de Foucault que, situando la cuestión de la transformación en el centro, nos permitiese explorar hasta qué punto sus investigaciones nos proporcionan un modo no dialéctico de dar cuenta de las mismas que nos permita abrir otros modos de pensar, desde ellas, el pensamiento crítico y la acción política. Nuestra intuición era que, a través de sus múltiples análisis históricos y en aquello que, en los últimos años de su vida, Foucault nombraba como una *ontología histórica* podíamos encontrar ciertas claves en torno a esa pregunta por la transformación. Para ello era necesario, sin embargo, dar cuenta de cómo se despliega, en el trabajo foucaultiano, esa dimensión *ontológica* que, por otro lado, nunca es explicitada por sí misma. Así pues, nuestra hipótesis era que, para dar cuenta de esa dimensión ontológica era necesario emprender una lectura *in extenso* de ese trabajo de investigación, en tanto que tan solo atendiendo al movimiento mismo de esas investigaciones podría aprehenderse, de modo transversal, la dimensión ontológica del mismo.

Por tanto, hemos acometido esa lectura situándonos, sin embargo, no desde la perspectiva de su Obra, otorgando, desde ahí, un espacio privilegiado a los libros publicados por Foucault, sino desde la perspectiva de un Archivo constituido por los múltiples materiales a través de los cuales se despliega su trabajo de investigación. Algo que, por otro lado, posibilitaba por primera vez el hecho de tener a nuestra disposición el “Archivo Foucault” casi al completo. El intenso trabajo editorial efectuado en los últimos años ha culminado el largo proceso de publicación paulatina de los cursos dictados por Foucault en *Collège de France* así como de los principales cursos y conferencias dictados en paralelo a esa labor docente. Por tanto, ese trabajo de lectura tenía un interés teórico en sí mismo, en tanto que abría la posibilidad explorar el trabajo de investigación foucaultiano en todo su desarrollo y no solo a partir de las obras publicadas por el autor. De ese modo, los sorprendentes cambios temáticos y metodológicos que, leyéndole a través de sus libros, han llevado a postular períodos o cortes en su trabajo pueden ser ahora minimizados o, en todo caso, aprehendidos a partir de los movimientos de la investigación en sí misma. Por otro lado, las críticas que el propio Foucault presentaba a las implicaciones de la constitución discursiva en términos de *Autor* y *Obra*, nos instaba a preguntarnos si era posible leer ese *Archivo* sin subsumir la multiplicidad de esos materiales a un orden del discurso excesivamente rígido. De ahí que resolviésemos acometer esa tarea de lectura aplicando como metodología las mismas herramientas desplegadas por Foucault en sus investigaciones. Por tanto, hemos tratado de leer ese *Archivo*, trazando en su interior distintas espacializaciones discursivas que

permitiesen acompañar las problemáticas que se despliegan a lo largo de treinta años de trabajo dando cuenta de sus continuidades y discontinuidades, de los caminos abandonados o retomados, de los cambios conceptuales o metodológicos. Con ese objetivo, escandíamos verticalmente distintas escalas que hemos acompañado secuencialmente a lo largo de todo su trabajo. Las aportaciones de nuestra investigación se despliegan, pues, en un doble nivel. Por un lado, la tentativa de dar cuenta de esos movimientos y, por otro, la atención a la pregunta por la transformación que se elabora en el seno de la problematización ontológica que atraviesa su pensamiento. Procedemos, pues, a sintetizar los principales resultados alcanzados desde esa doble perspectiva.

En primer lugar, los cambios de objeto de estudio, así como la permanente problematización de los conceptos y métodos elaborados para examinarlos han llevado a definir, como es sabido, distintas etapas, caracterizadas habitualmente en base a esos criterios. Así, atendiendo a la dimensión general en que se sitúan esos análisis, se ha diferenciado una primera etapa caracterizada por la pregunta por el saber, una segunda etapa en que se desplegarían los análisis en torno al poder y una última etapa que tomaría como eje central la cuestión de la subjetividad. Por otro lado, en base a un criterio metodológico se distinguiría una primera etapa donde el método general era caracterizado como una tarea arqueológica y una segunda etapa caracterizada por una metodología genealógica. En relación a los objetos de estudio, esas investigaciones se situarían de modo privilegiado, en torno a la locura, la prisión o la sexualidad. Si atendemos al modo en que la mayor parte de la extensa bibliografía de estudios sobre Foucault aborda esa multiplicidad nos encontramos con que, de modo general, éstos atienden a alguna problemática o periodo concreto acogiéndose a la posibilidad de trabajar esos materiales de modo autónomo. Recientemente, sin embargo, distintos lectores han empezado a acometer la tentativa de abordar una perspectiva más global bajo la tesis de que, aunque la peculiaridad de los trabajos de Foucault es la de desenvolverse en constante movimiento, éste no carece, sin embargo, de cierta transversalidad o, incluso, sistematicidad. Así, podemos citar, como ejemplo tentativas como las de Judith Revel<sup>1755</sup>, Mathieu Potte-Bonneville<sup>1756</sup>, Diogo Sardinha<sup>1757</sup> o Marco Díaz Marsá<sup>1758</sup>. Ahora bien, aún dentro de ese marco de lectura transversal, aparecen diferencias en el modo de concebir y pensar esas modificaciones. Algunos lectores enfatizan, como indicábamos, un momento de “ruptura” en la trayectoria de Foucault señalando que el modo en que cuestiones como la libertad o el sujeto aparecen en la última etapa, serían impensables en el marco teórico anterior. Otros, en cambio, apuestan por leer esas modificaciones en el marco de las múltiples transformaciones que acompañan sus trabajos. Situándonos del lado de esta segunda tentativa, la atención simultánea a las distintas *escalas* que hemos trazado en el seno de ese trabajo (problemática, metodológica, teórica, ontológica) nos permite dar cuenta de hasta qué punto los cambios y las modificaciones se encabalgan unas con otras difuminando

---

<sup>1755</sup> Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2014).

<sup>1756</sup> Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. Hilda H. García. (Buenos Aires: Manantial, 2007).

<sup>1757</sup> Diogo Sardinha, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*, trad. Martha Lucía Pulido (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2014).

<sup>1758</sup> Marco Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. (Madrid: Escolar y Mayo, 2014).



escansiones excesivamente rígidas<sup>1759</sup>. Así pues, recuperando la imagen de los “formantes” como “particularidades no integradas” que convocábamos, con Boulez<sup>1760</sup>, al inicio de nuestro trabajo, podríamos decir que el movimiento del trabajo foucaultiano responde, casi musicalmente, a la permanente conjunción de series que, manteniendo su propia autonomía, se componen desde la verticalidad - armónica o disarmónica- unas con otras.

Desde un punto de vista *teórico*, atendiendo a los momentos en que Foucault explicita un cambio conceptual, podemos dar cuenta de cuatro períodos diferenciados: un primer período, de 1961 a 1972 que se desplegaría bajo la rúbrica de la pregunta por el saber y las formas de experiencia; un segundo período -de 1972 a 1980 - caracterizado por el híbrido conjunto de investigaciones que tendrían como marco general las relaciones entre saber y poder; un tercer período, entre 1980 y 1982, donde el marco de saber-poder es modificado por el de gubernamentalidad-verdad tratando de dotar –señalaba Foucault- de un marco positivo a estas relaciones; y un último período, de 1982 a 1984 donde la dimensión de la subjetividad se incorpora a esos análisis, dotando a ese esquema teórico de una estructura triádica, retomando también la pregunta por las formas de experiencia que había sido central en los años sesenta.

Desde el punto de vista *metodológico*, podríamos dar cuenta de tres estrategias distintas: la configuración del método *arqueológico*, a lo largo de los años sesenta, como aquel que permite establecer cortes, agrupar positivamente relaciones, captar diferencias, establecer límites, efectuar espacializaciones; la incorporación de una estrategia *genealógica*, a lo largo de los años setenta, como táctica que permitía dar cuenta de la multiplicidad que configura las condiciones de emergencia de determinadas formas históricas; y, por último, podríamos señalar la tentativa de conjunción de esos dos métodos caracterizada por Foucault como la posibilidad de analizar al mismo tiempo ambas dimensiones. Una articulación metodológica que podría recibir el nombre de *metamorfología*, caracterizándose por el estudio y el análisis de las formas de experiencia histórica y sus transformaciones.

Desde el punto de vista de las *problematizaciones*, las investigaciones históricas despliegan como, hemos visto, una riqueza y una pluralidad difíciles de sintetizar y menos aún de periodizar. De hecho, podríamos afirmar que, desde el punto de vista de las problematizaciones, no pueden describirse períodos, en tanto que Foucault retoma una y otra vez todo un conjunto de problemáticas respecto a las cuales modifica su punto de vista o su modo de aproximación. En todo caso, podemos caracterizar varios de esos nudos problemáticos desplegándolos a partir del triple modo de aproximación que permiten los tres ejes de análisis caracterizados por Foucault. Así, por un lado, explorar las consecuencias de la emergencia de las ciencias humanas interrogando cómo se constituye epistemológicamente la posibilidad de un saber sobre el hombre. Explorar cómo la emergencia de ese nuevo espacio de saber abre todo un conjunto de transformaciones que ponen en crisis otros ámbitos como el pensamiento jurídico y las prácticas punitivas que éste vehicula. Interrogar

---

<sup>1759</sup> Judith Revel lo sintetiza de este modo: “Si nous essayons en revanche de comprendre Foucault en vertu d’une autre logique, il se peut que l’on restitue à son travail quelque chose comme une cohérence non linéaire ; mieux, une cohérence précisément due à la critique de la linéarité, au refus de l’identité, à la volonté ne pas produire d’unité ». Judith Revel, *Michel Foucault, expériences de la pensée* (Paris : Bordas, 2005), 26.

<sup>1760</sup> Boulez, Pierre. *Hacia Una Estética Musical*, trad. Jorge Musto y Hugo García Robles.(Caracas: Monte Ávila, 1992).

cómo en ese espacio se inscriben experiencias como la enfermedad mental, la sexualidad o el castigo, que habían sido concebidos históricamente de modo distinto y dar cuenta, desde ahí, de sus diferencias. Interrogar los modos históricos de constitución de esos espacios de saber, de los modos de ser de la verdad que atraviesan la historia occidental, las formas y prácticas de gobierno y las racionalidades que las constituyen, y los distintos modos de institucionalización de las mismas. Preguntarse, también, por las formas de constitución de la subjetividad, su historia y sus prácticas y el vínculo que establecen con esas prácticas de verdad y de gobierno. Abordar las formas de lucha política y, entre ellas, la Revolución como paradigma de las mismas. Cuestionar, por último, por las formas de la verdad misma y el modo en que a lo largo de la historia de Occidente se despliega una historia de la verdad.

En lo que atañe a la cuestión *ontológica*, objeto de nuestra investigación, puede escucharse, sin embargo volviendo a la analogía musical, una suerte de ritornelo que conforma no tanto una categoría como un problema. Así, esa problematización ontológica se desplegaría de modo privilegiado en dos momentos entre los cuales se traza, como veíamos, un arco de largo alcance entre las aproximaciones de los años sesenta y los años ochenta. A nuestro juicio, ese ritornelo lo constituye la problemática de la finitud enunciada en sus lineamientos generales en su tesis complementaria, lo que ha llevado, como veíamos, a varios lectores a privilegiar la importancia de Kant y la lectura heideggeriana de Kant en relación a la cuestión de la finitud. Haciéndonos eco de la luz que sobre el trabajo foucaultiano arrojan sendos análisis, nuestro trabajo ha tratado de mostrar cómo, sin embargo, pese a que la problemática de la finitud arraiga indudablemente en Kant, era vía Hyppolite como en relación a la finitud se desplegaba una discusión con la dialéctica hegeliana y, por ende, con la cuestión de la transformación histórica y la experiencia.

Así pues, nuestro trabajo se iniciaba tratando de situar a Foucault en un “discurso ya empezado”, donde esa problematización trazaba una genealogía cruzada a través de una doble serie. Por un lado, la serie que llevaba, en el seno del pensamiento francés, a una intensa problematización sobre la historia partiendo de una lectura de Hegel efectuada, sobre todo, desde Husserl y Heidegger. De Koyré a Hyppolite, pasando por Kojève, veíamos cómo esa lectura hegeliana llevaba de la aproximación antropológica de la fenomenología desplegada por Koyré a una crítica de la antropología filosófica a la que daba voz Hyppolite. Una lectura donde el punto de inflexión pivotaba sobre la problemática de la finitud. En la lectura antropológica kojéviana se trataba, como veíamos, de “corregir” lo que para él constituía el “error” de la ontología monista hegeliana. Kojève hacía de Hegel, paradójicamente, el pensador capaz de integrar a Heidegger y a Marx en tanto que, según afirmaba, si Heidegger había pensado la muerte sin pensar el trabajo, Marx había pensado el trabajo sin pensar la muerte<sup>1761</sup>, y era necesario un análisis que integrar ambas dimensiones para pensar la Revolución. La relectura de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana en clave del deseo de reconocimiento permitía, así, situar la esencia de lo humano en el seno de esa lucha a muerte donde ésta constituía el riesgo permanentemente asumido que, deslindando al hombre del deseo de supervivencia meramente biológico, le constituía de modo diferencial. Kojève respondía a la paradoja formulada por Koyré en relación a la dialéctica hegeliana según la cual para que un diagnóstico sobre la historia pueda ser efectuado, era necesario que ésta

---

<sup>1761</sup> Kojève, “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”, en *Introducción*, 631.

hubiese finalizado. Así, Kojève respondía y elaboraba esa observación llevando hasta el final las consecuencias de la misma: efectivamente, la historia habría finalizado en la Revolución que culminaría esa lucha arraigada en el deseo de reconocimiento. La lectura de Hyppolite, por el contrario, resituaba la cuestión heideggeriana de la finitud en relación a una problemática sobre el tiempo y sobre las formas de experiencia, reivindicando la necesidad de una filosofía que retome la problemática de la verdad.

La segunda serie acompañaba, por el lado de André Breton, la conformación de un modo de experiencia que, de modo inverso a la fenomenología, trataba de dotarse de todo un conjunto de herramientas para efectuar aquella suerte de “desarreglo de los sentidos” rimbaldiana a la que los surrealistas exhortaban a través del desplazamiento de todo un conjunto de técnicas psicoanalíticas a la escritura. El surrealismo instaba, desde ahí, a efectuar una experiencia de “desarreglo de la razón” que permitiese hacer surgir todas aquellas dimensiones cercenadas en nuestra experiencia cotidiana de mundo. Acompañando a Breton habíamos dado cuenta de los términos en que se produce la discusión entre Breton y Bataille y lo que ésta moviliza. Para Bataille, el surrealismo era una suerte de “materialismo idealista” que era necesario reformular en términos de lo que calificaba como un “bajo materialismo” que para él consistía, justamente, en no oponer abstractamente lo “material” a lo “espiritual” sino partir de los “hechos psicológicos y sociológicos”, decía, para analizar el modo en que se configura la experiencia de lo humano. Por tanto, Bataille hibridaría perspectivas provenientes de multitud de disciplinas (antropología, psicoanálisis, etnografía, sociología, etc.) en defensa de una comprensión del ámbito de lo humano que se configuraría, de modo diferencial, en distintas culturas y en distintos momentos históricos. Tratando de elaborar una suerte de marco general que permitiese analizar la experiencia humana, Bataille se dotaba, como veíamos, del análisis ontológico desplegado en *El nacimiento de la tragedia* nietzscheana para pensar la configuración de los distintos órdenes de experiencia en el seno de esa tensión entre lo que distinguiría como el orden profano y el orden sagrado. Bataille articulaba, de ese modo, un análisis de la experiencia en términos históricos, pero no dialécticos, en base a los distintos modos en que, en distintas sociedades o culturas se articulan esas dos dimensiones. La asistencia a los cursos de Kojève y su discusión en torno a las tesis de ese final de la historia en el marco del Colegio de sociología, llevarían a Bataille, como veíamos, a aceptar esos postulados kojevianos reinscribiéndolos, sin embargo, en su propio marco conceptual. Sin embargo, ese fin de la historia se inscribiría, en manos de Bataille, en el horizonte nietzscheano de la muerte de Dios y la exhortación a un ir “más allá del hombre”. Por tanto, el final de la historia sería también el final de aquel “animal capaz de hacer promesas”, en la bella formulación de Nietzsche, que se desplegaba proyectado al futuro. En el momento en que la acción negadora del hombre dejaría de constituirse en el seno de esa proyección temporal, era plausible pensar que se abría un espacio donde la “negatividad sin empleo” describiría la posibilidad de una experiencia que resituase ese orden sagrado que la temporalidad profana de la acción del trabajo, habría condenado. Así pues, se constituía la posibilidad de reapropiarse de esos órdenes de experiencia que configuraban el orden de lo sagrado, del gasto improductivo, el erotismo.

El acompañamiento de esa doble serie nos llevaba, pues, por el lado de Koyré a la formulación del fin de la historia kojeviano en el seno de un pensamiento antropológico y su subsiguiente problematización en manos de Hyppolite. Por el lado de Breton, la exploración

de una experiencia que desbordaría el espacio del cogito que, retomada por Bataille y reinscrita en el horizonte nietzscheano se inscribiría en una problematización en torno al “fin del hombre”. Así pues, el espacio antropológico se concebiría como un problema a la vez histórico y filosófico que, sin embargo, en la formulación de Kojève y Bataille se oponen uno al otro. Para Kojève, el final de la historia culmina con la Revolución y el Hombre deja de ser aquel que, al negar lo dado, producía la Historia para regresar a una suerte de temporalidad donde la acción deja de ser negadora y se convierte en ritual. Para Bataille, por el contrario, comporta el cuestionamiento de un modo de ser del hombre definido a partir de cierta concepción antropológica en el seno de la cual la Revolución<sup>1762</sup> se constituía como proyecto político afirmando la necesidad de pensar cómo cabe redescubrir la política y la experiencia de lo humano “más allá” de los límites de esa concepción antropológica.

A través de esa doble serie podemos dar cuenta de la posición que ocupa la ontología foucaultiana. La cuestión de la finitud se plantea, tanto en los años sesenta como en los años ochenta, como una problemática vinculada a la constitución del espacio antropológico moderno y la posibilidad de pensar “más allá” de él. Desde ahí, frente al pensamiento dialéctico, las figuras de Kant, Nietzsche y Bataille trazarán una triple alianza. Kant, como punto de inflexión entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno habilita, a través de la crítica, un pensamiento del límite y de las condiciones de posibilidad. Nietzsche, permitirá resituar la finitud fuera del movimiento dialéctico dando cuenta del permanente juego ontológico de creación y destrucción, de “nacimientos” y “muertes”. Bataille, permitirá pensar cómo en el seno de ese juego ontológico se conforman órdenes de experiencia que constituyen siempre espacios de franqueamiento posible.

### **La finitud ontológica**

El diagnóstico efectuado por Foucault nos permitía caracterizar el problema de la finitud como efecto de la mutación de nuestro espacio epistémico acontecido entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX al que todo el pensamiento moderno habría tratado de dar respuesta. Así, Foucault daba cuenta de cómo el pensamiento clásico se fundaba sobre una *metafísica del infinito* que desplegaba una ontología continua en el seno de la cual se alojaban las series de identidades y diferencias donde la finitud se constituía como un límite negativo (“como creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el interior del ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad o enlace de la representación con la impresión”<sup>1763</sup>). Lo finito era, en ese marco, una determinación de lo infinito y, por tanto, daba cuenta de las formas negativas y de los límites de su conocimiento. Como hemos visto, el diagnóstico de la mutación del espacio epistémico configurado por Foucault daba cuenta de cómo a finales del siglo XVIII esa ontología de lo continuo que aprehendía el mundo en series infinitamente ordenadas y secuencias perfectamente encadenables se quiebra. Esa ruptura habría comportado que, desbordando el espacio de representación, pudiese aparecer un pensamiento crítico capaz de preguntarse por las condiciones de posibilidad de sus propias representaciones. Tal es el espacio emblemático del pensamiento kantiano concebido como la transgresión de los límites del *cogito* que habían configurado el espacio cartesiano.

---

<sup>1762</sup> Campillo, Antonio. *Contra la economía: ensayos sobre Bataille*. (Granada: Comares, 2001).

<sup>1763</sup> PC, 307.

Pensamiento crítico de la finitud, al cual el pensamiento kantiano comporta su figura emblemática, en su impugnación de la intuición intelectual por un lado y, al mismo tiempo, la tentativa de respuesta de las condiciones de esa finitud en la pregunta por el hombre. Así pues, al tiempo que Kant abría la finitud en la impugnación de la intuición intelectual permitía su re inserción en la pregunta antropológica que llevaría al pensamiento moderno a reintroducir esa finitud en un movimiento de lo infinito. El hombre sería, para el pensamiento moderno, al tiempo expresión de esa finitud y momento de un movimiento de lo infinito que se realiza en él y lo rebasa. Así pues, podríamos decir que Foucault extendía los análisis de Koyré efectuados en su libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, con la descripción de una ulterior transformación que, siguiendo la misma analogía, había supuesto el paso “del universo infinito a la analítica de la finitud”.

Explorando las condiciones de ese pliegue, el análisis efectuado en *Las palabras y las cosas*, daba cuenta de la fragilidad del espacio epistémico de esa analítica de la finitud. En ese “salir de sí” del pensamiento del cogito aparecía, de modo simultáneo, junto a esa posibilidad crítica, “lo impensado”. Así, el hombre y “lo impensado” aparecían como figuras contemporáneas atadas la una a la otra:

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.<sup>1764</sup>

Ese espacio de aprisionamiento constituía, sin embargo, los límites fuera de los cuales la figura del hombre se desvanecería epistemológicamente. Y, como veíamos, Foucault se hacía acopio de diversos signos del pensamiento contemporáneo que permitían señalar cómo la exploración de ese espacio de lo impensado (por el psicoanálisis, la etnografía y la lingüística) no dejaban de deshacer esa figura epistémica. Por otro lado, la aparición de un “lenguaje sin sujeto” en la literatura contemporánea daba muestras de cómo un nuevo lenguaje tomaba la palabra. El diagnóstico de la muerte del hombre nos situaba así, en los límites de nuestro propio espacio epistemológico, planteándose, pues, la pregunta por cuáles serían los conceptos o métodos que, desde ese espacio ya abierto y quebrado de nuestra *episteme*, nos permitirían avanzar hacia un modo de pensamiento del que aún no disponemos:

Se trata de un ejercicio filosófico: en él se aborda el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo.<sup>1765</sup>

Por tanto, se trata de explorar un modo de pensamiento que no estructura su saber en base a la identificación del tiempo con la historia, ni al hombre con una figura que funciona como fundamento epistemológico. A partir de ese momento la crítica de la finitud, señalaba Foucault, podía ser pensada como “liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es término sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo”<sup>1766</sup>. Allí donde la dialéctica había efectuado un movimiento de pensamiento que desplazaba la cuestión del límite, la transgresión y la

---

<sup>1764</sup> PC, 317.

<sup>1765</sup> HSII, 7.

<sup>1766</sup> IAK, 131.

verdad a un movimiento de retorno sobre sí en términos de lo Mismo y lo Otro se trataba, pues, de deshacer ese pliegue para resituar la cuestión de la finitud en esa reflexión sobre el límite que, sin embargo, no es la posición liminar que, en el pensamiento clásico, la contraponía al infinito. De ese modo la pregunta por la finitud puede ser deslindada de la pregunta por la muerte para plantear cuáles son las condiciones de emergencia, en el seno de la historia, de distintos modos de temporalidad y distintos modos de ser del hombre. El hombre abandonaría, pues, la posición originaria que mantenía en el pliegue que caracterizaba la *analítica de la finitud* para pasar a pensarse desde los distintos modos de ser que se configuran en el seno de esas formas históricas.

Por tanto, ese pensar “más allá” del hombre, se constituye a partir de un triple desafío: no situar al hombre como fundamento ni origen, no concebir la Historia como un principio de unificación, y liberar la finitud su posición en relación a un movimiento de lo infinito para poder pensarla por sí misma. Y para ello, la articulación del pensamiento del límite kantiano con el eterno retorno nietzscheano abría la posibilidad de constituir un espacio no-dialéctico que liberase a la finitud del espacio en que la dialéctica la había situado:

On le sait bien: le renvoi à Kant n'a cessé de nous adresser obstinément à ce qu'il y a de plus matinal dans la pensée grecque. Non pour y retrouver une expérience perdue, mais pour nous rapprocher des possibilités d'un langage non dialectique.<sup>1767</sup>

Si como argumentábamos, el postulado nietzscheano del eterno retorno se sustentaba en la necesaria finitud de las fuerzas en el seno de una temporalidad infinita, la ontología foucaultiana puede ser concebida, desde esa perspectiva, como la tentativa de dotarse de herramientas conceptuales y metodológicas para explorar las consecuencias de un pensamiento de la finitud donde ésta no realiza lo infinito sino que, por el contrario, lo finito se afirma como ese permanente movimiento de nacimientos y muertes en el seno de un juego de fuerzas finitas. Allí donde la dialéctica plegaría esa finitud sobre el movimiento del infinito, la ontología histórica foucaultiana trataría, como señalábamos, de liberar la finitud para afirmarla. Y en ese gesto, se efectuaría la salida del pensamiento antropológico que ha caracterizado no solo el pensamiento moderno sino también aquellas tentativas que, si bien se postulaban como una salida del mismo (la fenomenología, la ontología heideggeriana) el análisis de Foucault mostraba atrapadas en él. Pensar *más allá del hombre*, comporta, pues, para Foucault, poder pensar más allá del antropocentrismo moderno. Por tanto, la diferencia entre la *ontología* foucaultiana y las críticas al pensamiento metafísico recalca en que, para Foucault, no se trata de cuestionar un determinado modo ontológico del pensamiento occidental, sino de cuestionar el modo en que el tiempo y el hombre se configuran como ordenadores de nuestro sistema de saber en el marco ontológico del pensamiento moderno.

### **Ontología trágica y ontología histórica: dos modos de pensar la finitud**

La problematización en torno a la finitud trazaría pues, un arco entre el modo en que esa tentativa de pensar la finitud fuera del marco antropológico se aborda, en los años sesenta, a través de lo que hemos calificado como una *ontología trágica* y el modo en que se aborda en los años ochenta en el marco de una *ontología histórica*. En ambos casos, se perfila una

---

<sup>1767</sup> DE.13, 269.

ontología que, al igual que la dialéctica hegeliana, concibe lo real en un permanente movimiento de creación y destrucción. Sin embargo, lejos de caracterizarse bajo el juego dialéctico donde la *Aufhebung* es a la vez la negación y la superación que conserva, en un movimiento de universalización creciente, el utillaje nietzscheano permitirá dar cuenta del permanente juego de “nacimientos” y “muertes” de las formas de experiencia histórica sin desplegarse unos respecto a los otros en un marco de continuidad ni una teleología.

La diferencia entre la *ontología trágica* y la *ontología histórica* arraiga, sin embargo, en el modo en que una y otra conciben esas formas de experiencia. En el marco de la ontología trágica las formas de experiencia eran definidas como una partición que, en el seno de una suerte de “experiencia indiferenciada”<sup>1768</sup>, escandiría un orden de diferenciación a partir de un movimiento de exclusión. Las “estructuras de experiencia” conformaban así órdenes de lo Mismo que se constituían positivamente en referencia un Otro<sup>1769</sup> excluido que, en el marco de esa partición, ocupaba, como veíamos, la posición de una “afirmación no-positiva” y, por tanto, irreductible y no subsumible dialécticamente al orden de lo Mismo. El análisis histórico de la constitución de esas formas de experiencia permitía dar cuenta de un permanente movimiento de formación y transformación en el seno de un juego de transgresión entre el Ser y el límite.

En el marco de la *ontología histórica*, la experiencia era concebida, sin embargo, como un campo constituido a partir de la correlación dinámica de tres ejes irreductibles los unos a los otros: la estructuración de matrices normativas de comportamiento desplegadas en el seno de relaciones de gubernamentalidad, la constitución de modos de subjetivación a partir de distintas prácticas de sí y la escansión entre lo verdadero y lo falso articulada en el seno de un régimen de verdad. Foucault explora un pensamiento estrictamente relacional donde ningún elemento puede ser situado como fundamento del cual se derivarían los demás. La formación y transformación de esos campos de experiencia se producía a través de los *juegos estratégicos* que definían tanto las condiciones de emergencia como de permanencia de esas formas de experiencia. La ontología histórica definía, así, *tres escalas* o niveles de análisis: en primer lugar la dimensión de las *prácticas* y las tecnologías concebidas como órdenes de “razón práctica” que estructuran y organizan los modos de conducirse (sea en relación a uno mismo, en relación a los otros o en el modo de dar cuenta de la verdad); en segundo lugar, esos *ejes* o dimensiones que organizan un determinado sentido, razón de ser o finalidad a esas prácticas; y, por último, la relación dinámica caracterizada por las *relaciones estratégicas* que permite dar cuenta de las condiciones de formación y transformación de esos órdenes de experiencia.

Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma.<sup>1770</sup>

---

<sup>1768</sup> DE1.4, 187.

<sup>1769</sup> En el prólogo a *Historia de la locura* Foucault citaba, como veíamos, los siguientes: Oriente y Occidente, la apariencia y el sueño, la sexualidad y el deseo, la razón y la locura. DE1.4, 189.

<sup>1770</sup> HSII, 5.

Así pues, frente al análisis en términos dialécticos, la transformación histórica desde el marco de una *ontología histórica* consiste en dar cuenta de los dinamismos que conectan, separan o articulan esas distintas escalas. Frente a la *lógica dialéctica* caracterizada como aquella que haría funcionar lo contradictorio en lo homogéneo, Foucault postulaba una *lógica estratégica* caracterizada por la “conexión de lo heterogéneo”, estableciendo “conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares”.<sup>1771</sup> De ese modo, era posible describir cómo se constituyen singularidades, individuaciones, formas de experiencia que emergen y desaparecen sin ninguna lógica teleológica a través de procesos contingentes e históricos.

Hacer inteligible la constitución de esas formas de experiencia histórica a través de la conexión de lo *heterogéneo* comporta situar en un mismo plano de análisis “lo alto” y “lo bajo”, impugnando la verticalidad derivada, en sentido ascendente o descendente, de lo ideal o espiritual y de lo práctico o material. De ese modo se intentaba caracterizar cómo apprehender el permanente juego de creación de “sistemas de pensamiento” comporta atender a los modos de relación que articulan dimensiones tan distintas como reglamentos institucionales, prácticas médicas y judiciales, artísticas o filosóficas. El escándalo foucaultiano consiste, pues, en desplazar ese debate según el cual se trata de establecer el carácter derivado de la dimensión espiritual respecto a la material o viceversa, para interrogar de modo simultáneo por las formas de racionalidad inherentes a las prácticas y los efectos materiales del pensamiento. La cuestión era, como veíamos, no tanto formular la pregunta desde los posibles de lo real como, por el contrario, preguntarse cómo lo real – de este modo determinado y en el seno de estas relaciones históricas- es posible. Se trataba de interrogar cómo las formas históricas en términos de sus condiciones de posibilidad y aceptabilidad en el seno de las que hacemos experiencia de “nosotros mismos” y cómo la problematización de las mismas comporta la redefinición de los términos en que éstas se despliegan. Situados en esa perspectiva, como veíamos, la distinción entre la “transformación real” como acción contrapuesta a la crítica, se desvanecía.

### Salir del horizonte antropológico

La tentativa de salir del espacio antropológico que había caracterizado la *episteme* moderna implica, por tanto, descentrar las categorías en torno a las cuales éste se constituía. Así pues, por un lado, explorar un modo de pensamiento que no sitúe una determinada esencia del *Hombre* como fundamento y, por otro, que no sitúe la *Historia* como una categoría de orden del saber.

En primer lugar, el pensamiento foucaultiano se inscribiría en ese combate al *humanismo* que caracteriza buena parte del pensamiento contemporáneo. Situados en esa perspectiva podemos ver hasta qué punto el desafío asumido por Foucault fue dotarse de utillajes conceptuales y metodológicos que evitasen cualquier categoría de corte antropológico. Así, frente a la búsqueda de un elemento que permita definir la “esencia de lo humano”, sea el trabajo, el deseo, la muerte, la libertad o la razón, Foucault trata de dar cuenta de cómo más bien “lo humano”, se configura en el seno de todo un conjunto de relaciones que no se derivan las unas de las otras. Por tanto, invirtiendo el gesto humanista,

---

<sup>1771</sup> NB, 62.



el hombre aparece, en el seno de ese juego permanente de emergencia de formas de experiencia de sí distintas, como una creación constante. En vistas a desplazar al lugar de fundamento en que el pensamiento moderno situaba al *sujeto de conocimiento*, Foucault se dotaba de categorías como las de voluntad de saber o voluntad de verdad para dar cuenta de cómo esos sujetos de conocimiento se constituyen en el seno de regímenes de verdad cuyas condiciones de emergencia pueden ser analizadas. En segundo lugar, frente a un *sujeto político* que caracterizaría la organización social en base al mantenimiento de un determinado modo de producción derivado del trabajo como categoría definitoria de la actividad humana, o definido en virtud de su confrontación a la muerte en base a una lucha por el reconocimiento que aspiraría a la libertad y la igualdad, Foucault desplegaba un análisis de las formas de gubernamentalidad concebidas desde una dimensión relacional que adquiriría, a lo largo de la historia, distintas prácticas, objetivos y racionalidades de gobierno. Por último, frente a un *sujeto ético* que buscaría su fundamento en la capacidad de darse leyes, o en su condición gregaria, o en el conocimiento de sí, analizaba cómo el sujeto se constituye éticamente a partir de todo un conjunto de esquemas, reglas y valores en el seno de los cuales se da “forma” como sujeto a partir de todo un conjunto de prácticas. Así, si bien no hay, para el hombre, una relación con el mundo desprovista de algún régimen de verdad, ni una relación con los otros desprovista de modos de gobierno mutuo, ni una relación consigo desprovista de un horizonte constitutivo, podemos ver cómo en el seno de esas relaciones se crean distintos modos de Ser donde el sujeto epistemológico, político o ético que se forma y se transforma históricamente.

En segundo lugar, rebasar ese espacio antropológico comporta, como indicábamos, desplazar el modo en que la *Historia* se despliega como categoría del pensamiento moderno. Una discusión que habilitaba situar el trabajo foucaultiano en relación a las filosofías de la historia y, de entre ellas, al pensamiento dialéctico como aquel que hizo inteligible la misma como un movimiento en transformación. En relación éste, la *ontología histórica* foucaultiana puede concebirse como la tentativa de dar cuenta de la transformación de la historia desplazando, sin embargo, cualquier “sujeto de la historia” desde el cual hacerla inteligible. Por tanto, no aprehensible ni desde el punto de vista del espíritu que, a través de su despliegue por la historia lograría reencontrarse consigo mismo en lo absoluto, ni desde el punto de vista de un sujeto de clase que determinaría esas formas históricas en virtud de sus estrategias de dominación o su soberanía en el seno del mantenimiento de unos determinados modos de producción. Los análisis en términos de *relaciones estratégicas* permitían hacer inteligibles las condiciones de emergencia y transformación de determinadas formas de experiencia histórica y su constante *problematización*, describiendo un juego permanente de creación de pensamiento y prácticas que responderían a los límites que éstas organizan recreándolas. La Historia aparece así como un proceso ontológicamente abierto de creación constante sin un sujeto “motor” ni una teleología definida.

Esa reformulación de la Historia tiene también como consecuencia deslindar el modo en que, en el seno de esa teleología, se articulaban, en el pensamiento moderno, pasado, presente y futuro. Una temporalidad donde el presente quedaba apresado entre ambos, aprehendido como momento de evolución o decadencia, de progreso o retroceso. Ese hombre que concebía la historia como el tiempo de su tiempo, es también el hombre que subordina permanentemente el presente al futuro. Una proyección que permitía también

imaginar ese futuro en su condición de utopía o distopía, capaz de dar cuenta tanto del fin de la historia como de la amenaza de su propia autodestrucción. Salir de esa temporalidad comporta, pues, de entrada, contener todo canto elegíaco o nostálgico para redescubrir el presente como una apertura permanente, porque en el momento en que convertimos el tiempo en una medida de valor, corremos el riesgo, dirá Foucault, de aceptar la situación actual como dada, como definitiva:

Si vous acceptez la situation présente parce qu'elle est meilleure que la situation antérieure, vous êtes exposés à accepter une situation, la situation actuelle, comme si elle était définitive. Ou si vous opposez l'horrible situation présente à un paradis perdu, alors, je crois, vous vous privez de la possibilité d'un réel changement dans le contexte actuel.<sup>1772</sup>

Ese redescubrimiento del presente que se hace posible al poner en suspenso la *Historia* como orden, como la reinscripción de lo que sucede en un movimiento cuya dirección puede ser descrita, comporta una experiencia de la temporalidad distinta, donde pasado y futuro se reformulan en tanto que el presente queda liberado de su posición de punto de inflexión de una dirección que solo mirando al pasado o al futuro podemos aprehender. Cuestión, por otro lado, sobradamente abordada por numerosos autores (Lyotard o Deleuze, por ejemplo) que han tratado de pensar de otro modo esa temporalidad y donde la modernidad baudeleriana permitía dar cuenta de cómo desde finales del siglo XIX una temporalidad que no es la del pensamiento moderno, se configuraba como desafío a la misma. Foucault apostaba, sin embargo, por anudar el debate entre modernidad y postmodernidad, no como un debate entre dos modos de ser del tiempo, sino ligando Ilustración y modernidad a partir de una problematización común en torno al presente. Desde esa perspectiva, las filosofías de la historia responderían a esa pregunta reinscribiendo el presente en el seno de un movimiento que podía ser descrito en su razón de ser. Una respuesta que, sin embargo, no agotaría la pregunta por el presente mismo en tanto que, de Kant a Baudelaire, éste era concebido también a partir de la pregunta por la “diferencia”. Desde ahí, el presente se definía en una relación de verticalidad respecto a sí mismo donde, como veíamos, la pregunta por la actualidad podía ser formulada como la interrogación por esa “diferencia” posible.

### **El coraje de la verdad**

La reformulación de ese espacio antropológico en que *Hombre e Historia* se ligan el uno al otro permite también, desanudar esa triple alianza que el pensamiento moderno trazaba entre una antropología, una filosofía de la historia y la Revolución. Como veíamos, Kojève en su “lectura corregida” de Hegel, llevaba esa articulación hasta sus últimas consecuencias al situar una antropología como motor de la historia - donde el hombre se afirmaba en la lucha por el reconocimiento que le llevaba arriesgar su vida- que permitía postular su final en el momento del cumplimiento del mismo. Desde ese marco conceptual, la revolución burguesa y la revolución obrera eran, como veíamos, reinscritas en esa historia lineal de la lucha por el reconocimiento de modo que, situando la revolución obrera como el acontecimiento

---

<sup>1772</sup> DVSM, 279.

culminante de la misma era Stalin y no Napoleón quien permitía dar cuenta de ese momento final de la historia.

En el momento en que esas tres categorías se deslindan la Historia se revela, como veíamos, como una dimensión en transformación constante que, sin embargo, no se dirige a ningún fin y, por tanto, no puede definir un momento final. Tan solo ese sujeto que hacía de la Historia el tiempo de su tiempo y el efecto de su acción, podía situar la Revolución como momento culminante de la misma. La pregunta es, entonces, cómo cabe situar la acción humana en el seno de unas transformaciones que, si bien como veíamos, se constituyen a través de ella, la reinscriben en el seno de unas relaciones estratégicas que impide que tal acción pueda concebirse como un acto de sobredeterminación que las subsuma en el seno de un proyecto de unificación. La *ontología histórica* foucaultiana parece situarnos de nuevo, en aquella “incapacidad de obrar” con que Nietzsche caracterizaba al héroe trágico al hacer experiencia de la verdad del Ser. Ahora bien, ésta, lejos de anular la capacidad transformadora de la acción, permite liberarla del espacio en que la situaba esa teleología revolucionaria para reinscribirla en el movimiento permanente de las relaciones estratégicas. Si no hay un “afuera” de esas relaciones y estamos ya siempre situados en ellas, nuestra acción en el seno de las mismas es siempre posible en tanto que éstas se configuran en un juego ontológicamente abierto de transformación permanente. A condición, dirá Foucault, de que afrontemos el *coraje* político de modificarlas:

Les situations peuvent toujours engendrer des stratégies. Je ne crois pas qu'on soit enfermé dans une histoire; au contraire, tout mon travail consiste à montrer que l'histoire est traversée de rapports stratégiques qui sont par conséquent mobiles et que l'on peut changer. À condition, bien entendu, que les agents de ces processus aient le courage politique de changer les choses.<sup>1773</sup>

No hay, pues, forma de dominación que agote lo real, bien al contrario, si las estrategias de gubernamentalidad son cambiantes es porque su falibilidad es constitutiva. Permanentemente aparecen dimensiones inesperadas, respuestas imprevistas que obligan a reformular esas estrategias. Es la impotencia constitutiva del poder lo que vehicula su necesidad de transformación constante. Por otro lado, dar cuenta de cómo las formas de experiencia histórica se constituyen en el seno de esa interacción entre *politeia*, *aletheia* y *ethos*, hace de éstos dominios autónomos que, en un determinado momento, pueden vehicular en torno a sí luchas situadas cuyos efectos pueden generar, sin embargo, que los apoyos recíprocos que se dan entre ellos desencadenen alteraciones imprevistas.

Al deslindar la Revolución del horizonte teleológico de esa acción transformadora capaz de dirigir lo real a un orden predefinido, la pregunta por la Revolución puede ser resituada, como veíamos, en el seno de esa temporalidad definida como la emergencia de una “diferencia” y no como una “consumación”. La Revolución - como la Ilustración- podía ser así pensada, no como “proyecto” sino como *Ausgang*, como salida. Salida de un modo de ser del presente en la apertura de esa “diferencia” posible concebida como un espacio de franqueamiento, de experimentación. Por tanto, en lugar de situar la acción transformadora en el seno de una intencionalidad que debe dirimir de antemano a dónde se dirige, se trata

---

<sup>1773</sup> DE2. 353, 1510.

de situarla en la fortaleza de aquello que la constituye como “salida” de ese presente, el modo en que abre, ante sí, la exploración de un cambio posible.

Al deslindar la identificación entre Revolución y transformación que efectuaba el pensamiento moderno, la transformación del presente se redescubre, pues, como la apertura de esa “diferencia” en el seno de la pluralidad de las formas de experiencia históricas y situadas que nos “hacen Ser” y que deben ser abordadas desde su materialidad constitutiva. Una “alteridad” que resitúa la acción política concebida como la toma del poder en el seno de la reapertura permanente de la pregunta por los límites que hacen una vida vivible. Por tanto, en el seno de esa perspectiva, la dicotomía entre “Revolución o Reforma” se desvanece, en tanto que toda lucha política inscribe potencialmente en el presente un franqueamiento de esos límites y una redescipción de los mismos. En el momento que la Revolución desocupa el espacio teleológico que subsume cualquier acción política, la noción de Reforma como una suerte de acción indemne e incapaz de inscribirse en esas relaciones estratégicas desocupa ese lugar subsidiario. La pregunta por la transformación adquiría, desde ahí, una dimensión ontológica en tanto que se inscribía en la pregunta por los modos de pensar esa “alteridad” en el seno del modo de ser del presente. Foucault trazaba así una doble genealogía de esa alteridad: frente a la metafísica que habilitaba una concepción de un mundo “otro” y una vida “otra” en un espacio de trascendencia, esa transformación del presente se inscribía en una ontología que situaba la pregunta por el “otro mundo” y la “otra vida” en el seno de una historicidad crítica. En el seno de esa relación, Foucault situaba la crítica como una práctica de verdad que manifestaría, en su ejercicio, las condiciones de esa alteridad. Una crítica concebida como el coraje de una verdad que debe ser enunciada una y otra vez nombrando cómo y porqué, en este momento histórico, bajo estas condiciones concretas, esta vida no puede concebirse como una verdadera vida. Una voluntad de verdad que se afirma ontológicamente en su alteridad constitutiva de modo que, como anotaba Foucault en el manuscrito de su último curso, “la verdad nunca es lo mismo: solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”<sup>1774</sup>.

La dimensión trágica que acompaña esa historia sin teleología ni fin que crea y destruye permanentemente unas formas de experiencia históricamente cambiantes es que las relaciones estratégicas que las constituyen generan una y otra vez formas de vida invivibles ante las cuales se hace necesaria la emergencia de una verdad, siempre “otra”, que, al nombrar los modos y formas situados de esa imposibilidad, redescibe el horizonte político de las luchas. Es la fuerza de esa verdad lo que instituye una alteración permanente de aquello que las “hace ser”. El componente revolucionario se inscribe, así, en esa verdad que emerge de unas condiciones de vida situadas que, en la crítica aquello que las “hace ser”, redefine el marco que determina cómo debe ser vivida una vida, lo que puede y lo que no, su alcance, su forma. Por lo tanto, lejos de una transformación política concebida como la ideación de aquel proyecto de vida en común que permitiría finalizar de una vez por todas con las luchas políticas, ese coraje de la verdad se inscribe en el horizonte de una acción política que una y otra vez deberá nombrar el modo históricamente situado en que la vida se constituye como una imposibilidad. No hay, pues, un día final de la lucha política, como no hay un final de la historia.

---

<sup>1774</sup> CV, 350.

El *coraje de la verdad* se afirma así en la fuerza de una verdad que, contra todo cálculo útil y, contra todo aviso de trascendencia, afirma que aquello que constituye una vida digna, no puede definirse tan solo en relación a sus condiciones materiales, sino en términos de una verdadera vida. Por tanto, no solo una vida que encuentra el modo de vivir en el seno de ese *nomos* (en el sentido de los marcos históricos que dirimen la forma que toma esa vida común) sino que aspira a que éste pueda constituir un principio afirmativo de aquello que es una verdadera vida. Y quizás haya que escuchar, en esas movilizaciones que una y otra vez irrumpen en el espacio público, la fuerza de una verdad que, de Túnez a París, manifiesta en qué condiciones históricamente situadas la vida se ha hecho insostenible. Una verdad que, en el mismo ejercicio de manifestarse como límite y crítica del presente, vehicula una transformación que va más allá de las estrategias políticas que se deriven de la misma, en tanto que modifica la verdad de aquello que somos. Por tanto, ante la pregunta de cómo y por qué a lo largo de la historia los hombres efectúan ese paso al límite que comporta arriesgar la propia vida fuera de todo cálculo de utilidad, quizás no sea, en respuesta a Hegel y a Kojève, el miedo a la muerte lo que determine las condiciones de servidumbre o de soberanía de los unos respecto a los otros, ni tampoco el deseo de ser reconocidos por ese Otro cuyo marco normativo de vida nos había constituido en sujetos subalternos. Por supuesto, ni una vida servil ni una vida subalterna pueden ser consideradas como una verdadera vida, sin embargo, es la fuerza de la verdad que enuncia las condiciones históricas que conforman nuestra posición servil o subalterna lo que permite hacer visible el modo de ser del mundo que las constituye como tales. Ese paso al límite encarna, pues, de modo históricamente situado, la verdad de unas vidas que afirman, en esa irrupción, la irreductibilidad de un gesto político que, una y otra vez, se constituye en la afirmación de los límites de lo intolerable. Y es el coraje de enunciar las condiciones materiales e históricamente situadas del mundo que las “hace Ser” de ese modo, lo que inscribe la alteración posible de ese modo de ser del mundo.

## CONCLUSION : ÊTRE AUTREMENT

L'idée d'une transformation du mode d'être au moyen de la connaissance est une méprise courante du rationalisme, Socrate étant le premier.

Nietzsche, F., *Œuvres complètes* <sup>1775</sup>

Notre recherche inscrivait la question de la transformation dans le cadre d'une problématique historique ouverte par la crise du marxisme qui éclate vers la moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Étant donné que le marxisme avait été, pendant un siècle, l'emblème de la pensée politique ayant comme horizon la transformation sociale, nous pouvons affirmer que la crise du marxisme est donc la crise du concept de transformation. Reprendre cette question nous obligeait, par conséquent, à revoir un ensemble de réflexions qui traverse la pensée moderne : reprendre les questions développées autour des philosophies de l'histoire et sur la manière dont il faut penser la transformation historique et son horizon ; reprendre aussi la question de la révolution que la pensée moderne a placée au centre même de la transformation politique. Par conséquent, placer cette question de la transformation au sein d'une double problématique implique qu'il faille aborder le débat avec la dialectique hégélienne dans la mesure où celle-ci constitue le référent qui, pour la pensée moderne, rend compte des transformations historiques et offrait son outillage à Marx. Comment faut-il donc penser les transformations historiques au-delà de la dialectique ? Telle est, pour nous, une inquiétude commune dans la pensée politique de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est aussi une question articulée au sein même du marxisme où la tentative de relecture althusserienne dans une perspective structuraliste ou, plus récemment, la tentative chez Negri à partir du spinozisme constituent sans doute les propositions les plus élaborées. En dehors du marxisme – ou peut-être en marge ? -, la réponse de Deleuze s'érige avec toute la force de son ton tranchant : face à la contradiction et le dépassement, la différence et la répétition ; et face à la négativité, l'affirmation désirante. Cette sortie de Hegel implique pour cet auteur le refus d'une pensée de l'identité qui, de Platon à Hegel, aurait empêché de penser la « différence en elle-même ». Face au négatif du mouvement dialectique, qui ne permet pas de saisir la différence dans son mouvement parce qu'il la pense comme une contradiction, Deleuze propose, en suivant Nietzsche et Spinoza, une philosophie de l'immanence, du devenir, du retour de la différence, de l'expression permanente de la substance dans sa puissance, des affects et de la gaieté. Une philosophie conçue comme une pratique qui part à l'exploration des possibilités d'une vie dans son immanence<sup>1776</sup> et avec la force de continuer à « croire dans le monde »<sup>1777</sup>. La réponse deleuzienne ouvrait ainsi un nouveau chemin

---

<sup>1775</sup> Lettre à Paul Deussen, février 1870. [Notre traduction] Dans Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011. Pour une analyse plus détaillée de cette question autour de Nietzsche, voir Morey, M. "El filósofo como artista". Disponible en ligne sur: <http://www.macba.cat/es/video-morey-sobre-nietzsche-1a-sesion> [consultado el 20 de Marzo de 2015]

<sup>1776</sup> Deleuze, Gilles, «L'immanence : une vie...», en *Deux régimes de fous*, Paris : Minuit, 2004.

<sup>1777</sup> "Croire, non pas à un autre monde, mais au lien de l'homme et du monde, à l'amour ou à la vie, croire comme à l'impossible, à l'impensable qui pourtant ne peut être que pensée : « du possible sinon j'étouffe »". Gilles Deleuze, *L'image-temps* (Paris : Minuit, 1985) ,221.

philosophique, ontologique et politique. En définitive, « contra Hegel: Spinoza », voilà un geste qui a été largement suivi par la pensée contemporaine.

D'autre part, la question de la transformation était aussi une question contextualisée. La crise économique de 2008 est accompagnée, comme cela a déjà été signalé, d'une série de mobilisations d'ordre global qui ont pris corps comme des irruptions dans l'espace public ; érigées à chaque fois comme réponses à des détonants précis, ces mobilisations adoptaient la forme de multitudes qui, sans se donner le nom d'un parti ou d'un projet politique, manifestaient la perception commune d'un dépassement du tolérable. Par conséquent, non seulement nous nous interrogeons sur la capacité de transformation de ces protestations, mais nous voulons également savoir jusqu'à quel point l'horizon qui les véhiculait dépassait cette maudite dichotomie qui, pendant un siècle, a constitué l'échiquier où toute émeute devait trouver sa place : Révolution ou Réforme.

Notre propos a été, en conséquence, de faire une lecture de Foucault qui, tout en se focalisant sur la question de la transformation, nous permettait d'explorer jusqu'à quel point ses recherches nous offrent un mode non dialectique pour rendre compte de ces mêmes recherches et trouver d'autres modes d'envisager, à partir d'elles, la pensée critique et l'action politique. Notre intuition nous suggérait que, à travers ses multiples analyses historiques et dans ce que Foucault nomme, dans les dernières années de sa vie, une *ontologie historique*, nous pouvions, en effet, trouver des clés autour de cette question de la transformation. Pour ce faire, il fallait pourtant rendre compte de la façon dont cette dimension *ontologique* se déploie dans le travail foucauldien ; une dimension qui, par ailleurs, n'est jamais explicitée en elle-même. En définitive, notre hypothèse affirmait que, pour rendre compte de cette dimension ontologique, il fallait lire *in extenso* ce travail de recherche dans la mesure où seul le mouvement de ces recherches pouvait saisir, d'une façon transversale, sa dimension ontologique.

Pour toutes ces raisons, nous avons effectué cette lecture en nous plaçant, non pas dans la perspective de son Œuvre, en octroyant ainsi un espace privilégié aux livres publiés par Foucault, mais dans une perspective de l'Archive constitué par les multiples matériaux à travers lesquels se développe le travail de recherche foucauldien. D'ailleurs ceci a été possible, pour la première fois, lorsque nous avons pu disposer de « l'Archive Foucault » dans sa presque totalité. Le travail intense des maisons d'édition mené à bien au cours de ces dernières années a débouché sur la publication des cours donnés par Foucault au Collège de France, et des cours et des conférences les plus importants donnés parallèlement à son enseignement. Par conséquent, ce travail de lecture avait un intérêt en soi dans la mesure où il ouvrait la possibilité d'explorer le travail de recherche foucauldien dans l'ensemble de son parcours et non seulement à partir des œuvres publiées par l'auteur. De cette façon, les étonnants changements thématiques et méthodologiques qui, en le lisant à travers ses livres, ont conduit les chercheurs à postuler des périodes ou des coupures dans son travail peuvent être maintenant minorisés ou, en tout cas, saisis à partir des mouvements de la recherche elle-même. D'autre part, les critiques que Foucault lui-même présentait par rapport aux implications de la constitution discursive en termes d'*Auteur* et *Œuvre*, nous poussaient à nous demander s'il était possible de lire cet *Archive* sans subsumer la multiplicité de ces matériaux à un ordre du discours excessivement rigide. D'où notre décision d'entamer ce travail de lecture en appliquant comme méthodologie les mêmes outils déployées par Foucault dans ses recherches. C'est ainsi que nous avons essayé de lire cet *Archive* en y traçant plusieurs

spatialisations discursives qui permettent d'accompagner les problématiques qui apparaissent tout au long des trente ans de travail en rendant compte des continuités et discontinuités, des chemins abandonnés ou repris, des changements conceptuels ou méthodologiques. Dans ce but, nous avons scandé verticalement plusieurs échelles accompagnées séquentiellement tout au long de son travail. Les contributions de notre recherche se manifestent donc à un double niveau.

D'une part, la tentative de rendre compte de ces mouvements et, d'autre part, l'attention portée à la question de la transformation s'érigent au sein même de la problématique ontologique qui traverse sa pensée. Nous procédons, en définitive, à synthétiser les résultats principaux de cette double perspective.

Tout d'abord, les changements d'objet d'étude, ainsi que la problématisation permanente des concepts et méthodes élaborés pour les analyser nous a menés à définir, comme chacun sait, des étapes différentes caractérisées au moyen de ces mêmes critères. Ainsi, à partir de la dimension générale où s'inscrivent ces analyses, nous avons distingué une première étape caractérisée par la question du savoir, puis une deuxième étape où se déploient les analyses autour du pouvoir et, finalement, une dernière étape qui prendrait comme axe central la question de la subjectivité. Ensuite, en suivant un critère méthodologique, nous distinguerions une première étape où la méthode générale se caractérise comme une tâche archéologique et une deuxième étape qui se caractérise par une méthodologie généalogique. Par rapport aux objets d'étude, ces recherches se centreraient notamment sur la folie, la prison et la sexualité. En nous penchant sur la manière dont la plupart des études sur Foucault aborde cette multiplicité, nous observons que, d'une façon générale, celles-ci s'approchent d'une problématique ou une période précise en s'appuyant toujours sur la possibilité de travailler ces matériaux de façon autonome. Plus récemment, plusieurs lecteurs ont pourtant commencé à aborder cette tentative d'approche dans une perspective plus globale, en suivant la thèse selon laquelle, malgré la particularité des travaux de Foucault consistant à se développer dans un mouvement constant, celui-ci n'est pas exempt d'une certaine transversalité ou même d'une systématisme. Dans cette direction, nous pouvons évoquer comme exemples les tentatives de Judith Revel<sup>1778</sup>, Mathieu Potte-Bonneville<sup>1779</sup>, Diogo Sardinha<sup>1780</sup> ou Marco Díaz Marsá<sup>1781</sup>. Or, dans le cadre de cette lecture transversale, il y a aussi certaines différences dans la manière de concevoir et de penser ces modifications. Quelques lecteurs soulignent, comme cela a déjà été indiqué, un moment de "rupture" dans le parcours de Foucault, en signalant que des questions comme la liberté ou le sujet apparaissent sous un mode, dans la dernière étape, qui serait impensable dans un cadre théorique d'une étape précédente. En adoptant la perspective de cette deuxième tentative, l'attention simultanée aux différentes *échelles* qui ont été établies dans ce travail (problématique, méthodologique, théorique, ontologique) nous permet de rendre compte jusqu'à quel point les changements et les modifications s'enchevêtrent les unes aux autres, ce qui atténue les coupures excessivement rigides. Par conséquent, en récupérant l'image de ce « formants » comme des « particularités non intégrées » que nous avons évoquées avec

---

<sup>1778</sup> Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*. (Paris : Fayard, 2010).

<sup>1779</sup> Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire* (Paris : PUF, 2004).

<sup>1780</sup> Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault* (Paris : L'Harmattan, 2011).

<sup>1781</sup> Marco Díaz Marsá, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. (Madrid: Escolar y Mayo, 2014).



Boulez<sup>1782</sup>, au début de notre travail, nous pourrions affirmer que le mouvement du travail foucauldien répond, presque musicalement, à la conjonction permanente des séries qui, en gardant leur propre autonomie, se composent suivant une verticalité – harmonique ou disharmonique, les unes avec les autres.

D'un point de vue *théorique*, et en prêtant attention aux moments où Foucault explicite un changement conceptuel, nous pourrions rendre compte de quatre différentes périodes : une toute première période, de 1961 à 1972, qui se développe à la lumière de la question autour du savoir et des formes d'expérience ; puis une deuxième période, de 1972 à 1980, caractérisée par l'ensemble hybride de recherches ayant pour cadre général les rapports entre savoir et pouvoir ; ensuite une troisième période, entre 1980 et 1982, où le cadre du savoir-pouvoir est modifié par la gouvernementalité-vérité, en essayant de fournir – comme le signalait Foucault - un cadre positif à ces rapports ; et finalement, une toute dernière période, de 1982 à 1984, où la dimension de la subjectivité s'incorpore à ces analyses, en fournissant à ce schéma théorique une structure triadique, et en reprenant aussi la question des formes d'expérience qui avait été centrale dans les années soixante.

Du point de vue *méthodologique*, nous pourrions identifier trois stratégies différentes : la configuration de la méthode *archéologique* tout au long des années soixante, une méthode qui permet d'établir de coupures, rassembler positivement des rapports, saisir des différences, établir des limites, effectuer des spatialisations ; l'incorporation ensuite d'une stratégie *généalogique* tout au long des années soixante-dix, comme une technique permettant de rendre compte de la multiplicité qui configure les conditions d'émergence de formes historiques déterminées ; et finalement, nous pourrions signaler la tentative de conjonction de ces deux méthodes, caractérisée par Foucault comme la possibilité d'analyser ces deux dimensions en même temps. Une articulation méthodologique qui pourrait ainsi être nommée comme *metamorphologie*, caractérisée par l'étude et l'analyse des formes d'expérience historique et ses transformations.

Du point de vue des *problématisations*, les recherches historiques développent, comme nous l'avons déjà mentionné, une richesse et une pluralité qui restent difficiles à synthétiser, et d'autant plus à périodiser. En fait, nous pourrions affirmer que, du point de vue des problématisations, il est impossible de décrire des périodes dans la mesure où Foucault reprend à plusieurs reprises tout un ensemble de problématiques par rapport auxquelles il modifie son point de vue ou son mode d'approche. En tout cas, il est possible de caractériser plusieurs noyaux problématiques en les développant à partir du triple mode d'approche que permettent les trois axes d'analyse caractérisés par Foucault lui-même. Ainsi, d'un côté, il s'agit d'explorer les conséquences de l'émergence des sciences humaines en se demandant comment se constitue épistémologiquement la possibilité d'un savoir sur l'homme ; explorer comment l'émergence de ce nouvel espace de savoir permet tout un ensemble de transformations qui met en question d'autres domaines, comme la pensée juridique et les pratiques punitives que celle-ci véhicule ; de même, se demander comment s'inscrivent dans cet espace des expériences comme la maladie mentale, la sexualité ou la punition, qui avaient été conçues historiquement sous un mode différent, et rendre compte, à partir de là, de leurs différences. S'interroger sur les modes historiques de constitution de ces espaces de savoir,

---

<sup>1782</sup> Boulez, Pierre. *Hacia Una Estética Musical*, trad. Jorge Musto y Hugo García Robles.(Caracas: Monte Ávila, 1992).

des modes d'être de la vérité qui traversent l'histoire occidentale et les différents modes d'institutionnalisation d'elles-mêmes ; se poser aussi la question des formes de constitution de la subjectivité, son histoire et ses pratiques, et le lien qui s'établit avec ces pratiques de vérité et de gouvernement. Aborder les formes de lutte politique et, parmi celles-ci, la Révolution comme paradigme de ces mêmes formes de lutte. Mettre en question, finalement, les formes de la vérité elle-même et le mode sous lequel se développe, tout au long de l'histoire d'Occident, une histoire de la vérité.

En ce qui concerne la question *ontologique*, l'objet de notre recherche, nous pouvons écouter – en reprenant l'analogie musicale - une sorte de ritournelle qui conforme non pas une catégorie, mais un problème. Ainsi, cette problématisation ontologique se développerait d'une façon privilégiée en deux moments entre lesquels est tracée, comme nous l'avons déjà vu, une longue ligne entre les approches des années soixante et les années quatre-vingt. Dans notre perspective, cette ritournelle est constituée par la problématique de la finitude énoncée d'une façon générale dans sa thèse complémentaire, ce qui a conduit plusieurs lecteurs, comme nous l'avons déjà signalé, à privilégier l'importance de Kant et la lecture heideggerienne de Kant dans son rapport à la question de la finitude. En reprenant la lumière apportée sur le travail foucauldien par ces deux analyses, notre recherche a essayé de montrer comment, malgré le fait que la problématique de la finitude nous enracine sans aucun doute chez Kant, c'était à travers Hyppolite que se développe – concernant précisément cette question de la finitude - une discussion sur la dialectique et, par conséquent, sur la question de la transformation historique et l'expérience.

Ainsi, notre travail s'initiait en essayant d'inscrire Foucault dans un « discours déjà commencé », où cette problématique traçait une généalogie croisée à travers une double série. D'un côté, la série qui conduisait, au sein de la pensée française, vers une intense problématisation de l'histoire en partant d'une lecture de Hegel effectuée surtout à partir de Husserl et Heidegger. De Koyré à Hyppolite, en passant par Kojève, nous constatons comment cette lecture hégélienne menait de l'approche anthropologique de la phénoménologie déployée par Koyré vers une critique de l'anthropologie philosophique dont Hyppolite était le porte-parole. Une lecture où le point d'inflexion pivotait autour de la problématique de la finitude. Dans la lecture anthropologique de Kojève, il s'agissait – comme nous l'avons déjà vu - de « corriger » ce qui constituait d'après lui « l'erreur » de l'ontologie moniste hégélienne. Paradoxalement, Kojève faisait de Hegel le penseur qui était capable d'intégrer Heidegger et Marx dans la mesure où, d'après lui, si Heidegger avait affirmé la mort sans penser le travail, Marx avait de son côté pensé le travail sans penser la mort<sup>1783</sup> ; il était donc nécessaire de faire une analyse qui intègre ces deux dimensions pour penser la Révolution. La relecture de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave sous la forme de désir de reconnaissance permettait ainsi d'inscrire l'essence de l'humain au sein de cette lutte à mort où celle-ci constituait le risque assumé en permanence qui, en affranchissant l'homme du désir de survivance purement biologique, le constituait sous un mode différentiel. Kojève répondait à ce paradoxe formulé par Koyré à propos de la dialectique hégélienne et suivant laquelle, pour établir un diagnostic sur l'histoire, il fallait que celle-ci soit finie. Ainsi, Kojève répondait et élaborait cette remarque en poussant jusqu'au bout les conséquences de cette dialectique : en effet, l'histoire aurait fini dans la Révolution

---

<sup>1783</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris : Gallimard, 1971).

qui achève cette lutte enracinée dans le désir de reconnaissance. La lecture d'Hyppolite, par contre, replaçait la question heideggerienne de la finitude en la rapportant à une problématique sur le temps et sur les formes de l'expérience, en revendiquant ainsi la nécessité d'une philosophie qui reprenne la problématique de la vérité.

La deuxième série accompagnait, du côté d'André Breton, la confirmation d'un mode d'expérience qui, à l'inverse de la phénoménologie, essayait d'acquérir tout un ensemble d'outils afin d'effectuer cette sorte de « dérèglement des sens » rimbaldien prôné par les surréalistes à travers un déplacement des techniques psychanalytiques dans l'écriture. Le surréalisme invitait, à partir de là, à effectuer une expérience de « dérèglement de la raison » qui permettait de faire émerger toutes ces dimensions amputées de notre expérience quotidienne du monde. En suivant ainsi Breton, nous avons mis au jour les termes dans lesquels se produit cette discussion entre Breton et Bataille, et ce que cette même discussion véhicule. Pour Bataille, le surréalisme était une sorte de « matérialisme idéaliste » qui était à reformuler sur la base de ce qu'il nommait un « bas matérialisme » ; pour lui, celui-ci consistait précisément à ne pas opposer d'une façon abstraite le « matériel » et le « spirituel », mais à partir plutôt des « faits psychologiques et sociologiques – disait-il – pour analyser le mode dans lequel se configure l'expérience de l'humain. Dès lors, Bataille propose d'hybrider des perspectives procédant de maintes disciplines (anthropologie, psychanalyse, ethnographie, sociologie, etc.) comme une sorte de plaidoirie pour une compréhension du domaine humain qui se configurerait à son tour, sous un mode différentiel, dans des cultures différentes et dans différents moments historiques. En essayant d'élaborer une sorte de cadre général qui permettrait d'analyser l'expérience humaine, Bataille avait recours – comme nous l'avons déjà vu – à l'analyse ontologique développée dans *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche pour penser ainsi la configuration des différents ordres de l'expérience au sein même de cette tension entre ce qu'il distingue comme étant l'ordre profane et l'ordre sacré. Bataille articulait alors une analyse de l'expérience en termes historiques, mais non dialectiques, selon les différents modes sous lesquels ces deux dimensions s'articulent dans les sociétés ou les cultures. Les cours de Kojève et sa discussion autour des thèses de cette fin de l'histoire dans le cadre du Collège de sociologie lui ont fait accepter les postulats kojévien tout en les réinscrivant dans son propre cadre conceptuel. Pourtant, chez Bataille, cette fin de l'histoire s'inscrit dans l'horizon nietzschéen de la mort de Dieu et l'injonction à aller « au-delà de l'homme ». Par conséquent, la fin de l'histoire serait aussi la fin de cet « animal capable de faire des promesses », selon les mots de Nietzsche lui-même, qui se déployait projeté dans l'avenir. Au moment même où l'action négatrice de l'homme cesse de se constituer au sein de cette projection temporelle, il est possible de penser l'ouverture d'un espace où la « négativité sans emploi » décrirait la possibilité d'une expérience qui remplace cet ordre sacré condamné par la temporalité profane de l'action du travail. Il se constituait enfin la possibilité de se réapproprier ces ordres d'expérience qui configuraient l'ordre du sacré, de la dépense improductive, de l'érotisme.

Suivant cette double série, nous sommes amenés, du côté de Koyré, à la formulation de la fin de l'histoire kojévienne au sein d'une pensée anthropologique et la conséquente problématisation de la main d'Hyppolite. Du côté de Breton, l'exploration d'une expérience qui déborderait l'espace du *cogito* qui, reprise par Bataille et réinscrite dans l'horizon nietzschéen, s'inscrirait à son tour dans une problématisation à propos de la « fin de l'homme ». C'est ainsi que l'espace anthropologique serait conçu comme un problème à la

fois historique et philosophique qui, dans la formulation de Kojève et Bataille, oppose pourtant l'un à l'autre. Pour Kojève, la fin de l'histoire s'achève avec la Révolution et l'Homme cesse d'être celui qui, en niant le donné, produisait l'Histoire afin de revenir ainsi à une sorte de temporalité où l'action cesse d'être négatrice pour devenir un rituel. Pour Bataille, au contraire, la fin de l'histoire implique la mise en question du mode d'être de l'homme défini à partir d'une certaine conception anthropologique au sein de laquelle la Révolution<sup>1784</sup> se constituait comme projet politique, en affirmant ainsi le besoin de penser comment redécrire la politique et l'expérience de l'humain « au-delà » des limites de cette conception anthropologique.

À travers cette double série, nous pouvons rendre compte de la position occupée par l'ontologie foucauldienne. La question de la finitude se pose, aussi bien dans les années soixante que dans les années quatre-vingt, comme une problématique reliée à la constitution de l'espace anthropologique moderne et la possibilité de penser « au-delà » de celui-ci. Dès là, face à la pensée dialectique, les figures de Kant, Nietzsche et Bataille tracent une triple alliance. Kant, comme un point d'inflexion entre la pensée classique et la pensée moderne, ouvre la voie, à travers la critique, à une pensée de la limite et des conditions de possibilité. Nietzsche, de son côté, permet de replacer la finitude en dehors du mouvement dialectique et signale ainsi le jeu ontologique permanent de création et destruction, de « naissances » et « morts ». Bataille, finalement, permet de penser comment se configurent, au sein de ce jeu ontologique, les ordres de l'expérience qui constituent toujours des espaces d'un possible affranchissement.

### **La finitude ontologique**

Le diagnostic établi par Foucault nous permettait de caractériser le problème de la finitude comme un effet provoqué par la mutation de notre espace épistémique advenue entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle, une mutation qui a été objet d'analyse de toute la pensée moderne. Foucault rendait ainsi compte de la façon dont la pensée classique était fondée sur une *métaphysique de l'infini* qui développait une ontologie du continu au sein de laquelle prennent place les séries d'identités et de différences, où la finitude se constitue comme une limite négative (« comme création, ou chute, ou liaison de l'âme et du corps, ou détermination à l'intérieur de l'être infini, ou point de vue singulier sur la totalité, ou lien de la représentation avec l'impression »<sup>1785</sup>). Dans ce cadre, le fini était une détermination de l'infini et, par conséquent, il rendait compte des formes négatives et des limites de sa connaissance. Comme nous l'avons déjà mentionné, le diagnostic de la mutation de l'espace épistémique établi par Foucault expliquait l'échec, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de cette ontologie du continu qui appréhendait le monde en séries infiniment ordonnés et en séquences qui s'enchaînent parfaitement. Cette rupture, en débordant l'espace de la représentation, implique l'apparition d'une pensée critique capable de s'interroger sur les conditions possibles de ses propres représentations. Tel est l'espace emblématique de la pensée kantienne, conçue comme la transgression des limites du *cogito* configurées par l'espace cartésien. Pensée critique de la

---

<sup>1784</sup> Antonio Campillo, *Contra la economía: ensayos sobre Bataille* (Granada: Comares, 2001).

<sup>1785</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines* (Paris: Gallimard, 1966), 327.

finitude, dont la pensée kantienne est en effet sa figure emblématique dans le refus de l'intuition intellectuelle et, en même temps, dans la tentative de réponse des conditions de cette finitude concernant la question de l'homme. Ainsi, alors que Kant ouvrait la finitude dans le refus de l'intuition intellectuelle, il permettait en même temps sa réinsertion dans la question anthropologique qui conduirait la pensée moderne vers la réintroduction de cette finitude dans un mouvement de l'infini. L'homme serait, pour la pensée moderne, à la fois expression de cette finitude et un moment d'un mouvement de l'infini qui s'effectue en lui et le dépasse. Par conséquent, nous pourrions dire que Foucault développait les analyses de Koyré présentes dans son livre *Du monde clos à l'univers infini* avec la description d'une transformation ultérieure qui, suivant une même logique, avait ouvert le passage « de l'univers infini à l'analytique de la finitude ».

Dans l'exploration des conditions de ce pli, l'analyse effectuée dans *Les mots et les choses* signalait la fragilité de l'espace épistémologique de cette analytique de la finitude. Dans cette « sortie hors de soi » de la pensée du *cogito* apparaissait, simultanément, avec cette possibilité critique, « l'impensé ». Ainsi, l'homme et l'impensé apparaissent comme des figures contemporaines renouées l'une à l'autre :

L'homme n'a pas pu se dessiner comme une configuration dans l'épistémè, sans que la pensée ne découvre en même temps, à la fois en soi et hors de soi, dans ses marges mais aussi bien entrecroisées avec sa propre trame, une part de nuit, une épaisseur apparemment inerte où elle est engagée, un impensé qu'elle contient de bout en bout, mais où aussi bien elle se trouve prise.<sup>1786</sup>

Cet espace de prison constituait pourtant les limites en dehors desquelles la figure de l'homme s'évanouirait épistémologiquement. Et, comme nous l'avons déjà vu, Foucault rassemblait plusieurs signes de la pensée contemporaine qui permettent de signaler comment l'exploration de cet espace de l'impensé (par la psychanalyse, l'ethnographie et la linguistique) défaisait sans cesse cette figure épistémologique. D'un autre côté, l'apparition d'un « langage sans sujet » dans la littérature contemporaine montrait comment ce nouveau langage prenait la parole. Le diagnostic de la mort de l'homme nous plaçait ainsi dans les limites de notre propre espace épistémologique, en demandant quels sont alors les concepts ou les méthodes qui, depuis cet espace ouvert et brisé de notre épistémè, nous permettraient d'avancer vers un mode de pensée que l'on n'a pas encore à disposition :

C'était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.<sup>1787</sup>

Il s'agit, en conséquence, d'explorer un mode de pensée qui ne structure pas son savoir sur la base d'une identification du temps avec l'histoire, mais qui n'identifie pas non plus l'homme avec une figure qui fonctionne comme fondement épistémologique. À partir de ce moment-là, la critique de finitude – affirmait Foucault - pourrait ainsi être « libératrice, aussi bien par rapport à l'homme que par rapport à l'infini, et qui montrerait que la finitude n'est pas terme, mais cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement ? »<sup>1788</sup>. À

---

<sup>1786</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, 337.

<sup>1787</sup> Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II*. (Paris: Gallimard, 1984), 15.

<sup>1788</sup> Michel Foucault, « Introduction à l'Anthropologie », en Emmanuel Kant *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, eds. François Ewald, Daniel Defert et Frédéric Gros, Paris : Vrin, 2008.

l'endroit même où la dialectique avait effectué un mouvement de pensée qui déplaçait la question de la limite, la transgression et la vérité vers un mouvement de retour sur soi dans les termes du Même et de l'Autre, il s'agissait donc de défaire ce pli pour replacer la question de la finitude dans cette réflexion sur la limite qui n'est pourtant pas cette position liminaire qui, dans la pensée classique, opposait une telle réflexion à l'infini. C'est ainsi que la question de la finitude peut être déliée de la question de la mort afin de se demander quelles sont alors les conditions d'émergence, au sein de l'histoire, des différents modes de temporalité et les différents modes d'être de l'homme. L'homme abandonne ainsi la position originare qu'il possédait dans le pli qui caractérise *l'analytique de la finitude* pour passer alors à s'envisager depuis les différents modes d'être qui se configurent au sein même de ces formes historiques. Par conséquent, cette pensée « au-delà » de l'homme se constitue à partir d'un triple enjeu : ne pas placer l'homme comme fondement ni origine ; ne pas concevoir l'Histoire comme principe d'unification ; et libérer enfin la finitude de sa position soumise à un mouvement de l'infini pour pouvoir la penser par elle-même. Pour ce faire, l'articulation de la pensée de la limite kantienne avec l'éternel retour de Nietzsche ouvrait la possibilité de constituer un espace non-dialectique qui libère la finitude de l'espace où la dialectique l'avait inscrite :

On le sait bien: le renvoi à Kant n'a cessé de nous adresser obstinément à ce qu'il y a de plus matinal dans la pensée grecque. Non pour y retrouver une expérience perdue, mais pour nous rapprocher des possibilités d'un langage non dialectique.<sup>1789</sup>

Si le postulat nietzschéen de l'éternel retour, comme nous l'avons déjà signalé, se fondait sur la nécessaire finitude des forces au sein même d'une temporalité infinie, l'ontologie foucauldienne peut être conçue, dans cette perspective, comme la tentative d'acquérir des outils conceptuels et méthodologiques pour explorer les conséquences d'une pensée de la finitude où celle-ci ne réalise l'infini mais où, bien au contraire, le fini s'affirme comme ce mouvement constant des naissances et des morts au sein d'un jeu de forces finies. Là où la dialectique soumettrait cette finitude au mouvement de l'infini, l'ontologie historique de Foucault essaie, comme nous l'avons déjà dit, de libérer la finitude pour l'affirmer. Et dans ce geste, nous sortirions de la pensée anthropologique qui a caractérisé non seulement la pensée moderne, mais aussi ces tentatives qui croyaient avoir dépassé cette pensée (la phénoménologie, l'ontologie heideggerienne) alors que l'analyse de Foucault démontrait qu'il n'en était pas ainsi. Penser *au-delà de l'homme* implique donc, d'après Foucault, pouvoir penser au-delà de l'anthropocentrisme moderne. Par conséquent, la différence entre *l'ontologie* foucauldienne et les critiques de la pensée métaphysique consiste, d'après Foucault, dans le fait qu'il ne s'agit plus de mettre en question un mode ontologique déterminé de la pensée occidentale, mais de mettre en question le mode dans lequel le temps et l'homme se configurent comme ceux qui règlent notre système de savoir dans le cadre ontologique de la pensée moderne.

### **Ontologie tragique et ontologie historique : deux modes de penser la finitude**

La problématisation autour de la finitude trace donc une ligne qui relie le mode dans lequel est abordée cette tentative de penser la finitude en dehors du cadre anthropologique, dans

---

<sup>1789</sup> DE.13, 269.

les années soixante, à travers ce qui a été qualifié d'*ontologie tragique*, et le mode dans lequel cette même tentative est abordée dans les années quatre-vingt dans la cadre d'une *ontologie historique*. Dans les deux cas, on voit apparaître une ontologie qui, de même que la dialectique hégélienne, conçoit le réel comme un mouvement permanent de création et destruction. Or, loin de se caractériser sous le jeu dialectique où l'*Aufhebung* est à la fois la négation et le dépassement qui conserve dans un mouvement d'universalisation croissant, l'outillage nietzschéen permet d'envisager le jeu permanent de « naissances » et « morts » des formes d'expérience historique sans se déployer les uns par rapport aux autres dans un cadre de continuité et sans être une téléologie.

La différence entre *l'ontologie tragique* et *l'ontologie historique* s'enracine pourtant dans le mode où l'une et l'autre conçoivent précisément ces formes d'expérience. Dans le cadre de l'ontologie tragique, les formes d'expérience étaient définies comme un partage qui, au sein d'une sorte « d'expérience indifférenciée »<sup>1790</sup>, découperait un ordre de différenciation à partir d'un mouvement d'exclusion. Les « structures d'expérience » conformaient ainsi des ordres du Même qui se constituaient positivement en référence à l'Autre<sup>1791</sup> exclu qui, dans le cadre même de ce partage, occupait la position d'une « affirmation non-positive », comme nous l'avons déjà vu, et donc irréductible et non assimilable dialectiquement à l'ordre du Même. L'analyse historique de la constitution de ces formes d'expérience permettait de rendre compte d'un mouvement permanent de formation et transformation au sein d'un jeu de transgression entre l'être et la limite.

Dans la cadre de *l'ontologie historique*, l'expérience était à son tour conçue comme un champ constitué à partir de la corrélation dynamique de trois axes irréductibles les uns aux autres : la structuration des matrices normatives de comportement déployées au sein des rapports de gouvernementalité, la constitution de modes de subjectivation à partir des différentes pratiques de soi et la scansion entre le vrai et le faux, articulée au sein d'un régime de vérité. Foucault explore une pensée strictement relationnelle où aucun élément ne peut être placé comme fondement d'où le reste pourrait dériver. La formation et la transformation de ces champs d'expérience se produisaient à travers les *jeux stratégiques* qui définissaient et les conditions d'émergence et celles de permanence de ces formes d'expérience. L'ontologie historique définissait ainsi *trois échelles* ou niveaux d'analyse : premièrement, la dimension des *pratiques* et les technologies conçues comme des ordres de « raison pratique » qui structurent et organisent les modes de comportement (aussi bien par rapport à soi-même que par rapport aux autres ou par rapport au mode de rendre compte de la vérité) ; deuxièmement, ces *axes* ou dimensions qui organisent un sens, une raison d'être ou finalité déterminés pour ces pratiques ; et, finalement, le rapport dynamique caractérisé par les *rappports stratégiques* qui permet de rendre compte des conditions de formation et transformation de ces ordres d'expérience.

Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à

---

<sup>1790</sup> DE1.4, 187.

<sup>1791</sup> Dans le prologue à *Histoire de la folie*, Foucault citait celles-ci : Orient et Occident, l'apparence et le rêve, la sexualité et le désir, la raison et la folie. DE1.4, 189.

travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.<sup>1792</sup>

En définitive, face à l'analyse en termes dialectiques, la transformation historique à partir du cadre de *l'ontologie historique* consiste à rendre compte des dynamismes qui connectent, séparent ou articulent ces différentes échelles. Face à la *logique dialectique* caractérisée comme celle qui fait fonctionner le contradictoire dans l'homogène, Foucault postule une *logique stratégique* caractérisée par la « connexion de l'hétérogène », en établissant ainsi « connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates »<sup>1793</sup>. De cette façon, il était possible de décrire comment se constituent des singularités, individuations, formes d'expérience qui émergent et disparaissent sans aucune logique téléologique à travers des processus contingents et historiques.

Rendre intelligible la constitution de ces formes d'expérience historique à travers la connexion de l'hétérogène implique le fait de placer au même niveau l'analyse du « haut » et du « bas », en refusant ainsi la verticalité dérivée, dans un sens ascendant ou descendant, de l'idéal ou le spirituel, et du pratique ou le matériel. De cette façon, nous essayions de déterminer comment le fait d'appréhender le jeu permanent de création de « systèmes de pensée » implique de faire attention aux modes de rapport qui articulent des dimensions aussi différentes que les règlements institutionnels, les pratiques médicales et judiciaires, artistiques ou philosophiques. Le scandale foucauldien consiste donc à déplacer ce débat suivant lequel il s'agit d'établir le caractère dérivé de la dimension spirituelle par rapport à la matérielle, ou vice-versa, afin d'interroger simultanément les formes de rationalité inhérentes aux pratiques et les effets matériels de la pensée. L'enjeu consistait, comme nous l'avons déjà signalé, non pas à formuler la question depuis les possibles du réel, mais au contraire à se demander comment le réel – déterminé de cette façon et au sein de ces rapports historiques – est possible. Il s'agissait de se demander alors comment les formes historiques sur la base de leurs conditions de possibilité et acceptabilité au sein desquelles nous faisons l'expérience de « nous-mêmes » et comment la problématisation de ces mêmes expériences impliquent la redéfinition des termes dans lesquels celles-ci se manifestent. Dans cette perspective, comme nous l'avons déjà dit, la distinction entre la « transformation réelle », comme action opposée à la critique, disparaît.

## Sortir de l'horizon anthropologique

La tentative de sortir de l'espace anthropologique qui avait caractérisé l'épistème moderne implique, par conséquent, le besoin de décentrer les catégories autour desquelles celle-ci se constituait. Ainsi, il s'agit d'explorer un mode de pensée qui, d'une part, n'affirme pas une essence déterminée de l'*Homme* comme fondement et qui, d'autre part, n'envisage pas l'*Histoire* comme une catégorie d'ordre du savoir.

Premièrement, la pensée foucauldienne s'inscrirait dans ce combat contre *l'humanisme* qui caractérise une grande partie de la pensée contemporaine. Dans cette perspective, nous

---

<sup>1792</sup> Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, 12.

<sup>1793</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, (1978-1979)*, eds. Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana (Paris: Seuil; Gallimard, 2004), 44.



pouvons nous apercevoir à quel point le défi assumé par Foucault a été d'acquérir un outillage conceptuel et méthodologiques qui évite toute catégorie venue de l'anthropologie. Ainsi, face à la recherche d'un élément qui permette de définir « l'essence de l'humain », soit le travail, soit le désir, la mort, la liberté ou la raison, Foucault essayait de mettre au jour comment « l'humain » se configure plutôt au sein de tout un ensemble de rapports qui ne dérivent pas les uns des autres. Par conséquent, à l'inverse du geste humaniste, l'homme apparaît alors, au sein de ce jeu permanent d'émergence de différentes formes d'expérience de soi, comme une création constante. Afin de déplacer le lieu du fondement où la pensée moderne inscrivait le *sujet de la connaissance*, Foucault proposait des catégories comme la volonté de savoir ou la volonté de vérité pour éclairer comment ces sujets de la connaissance se constituent au sein des régimes de vérité dont les conditions d'émergence peuvent être analysées.

Deuxièmement, face au *sujet politique* caractérisé par l'organisation sociale basée sur le maintien d'un mode de production déterminé et dérivé du travail comme catégorie définitoire de l'activité humaine, ou défini en vertu de sa confrontation à la mort sur la base d'une lutte pour la reconnaissance qui vise la liberté et l'égalité, Foucault développait une analyse des formes de gouvernementalité conçues à partir d'une dimension relationnelle qui adopterait, tout au long de l'histoire, différentes pratiques, différents objectifs et rationalités de gouvernement. Finalement, face à un *sujet éthique* qui cherche son fondement dans la capacité de se donner des lois, ou dans sa condition grégaire, ou dans la connaissance de soi, Foucault analysait comment le sujet se constitue éthiquement à partir de tout un ensemble de schèmes, règles et valeurs au sein desquels il se donne la « forme » d'un sujet à partir de tout un ensemble de pratiques. Ainsi, même s'il n'y a pas pour l'homme un rapport avec le monde dépourvu de modes de gouvernement mutuel, ni un rapport à soi dépourvu d'un horizon constitutif, on peut quand même voir comment au sein de ces rapports se créent différents modes d'Être où le sujet épistémologique, politique ou éthique se configure et se transforme historiquement.

De même, à un deuxième niveau, dépasser cet espace anthropologique implique, comme nous l'avons déjà mentionné, le fait de déplacer le mode dans lequel l'*Histoire* se développe comme une catégorie de la pensée moderne. Un débat qui mettait le travail foucauldien en rapport avec les philosophies de l'histoire et, parmi celles-ci, avec la pensée dialectique qui a rendu intelligible cette histoire même comme un mouvement en transformation. Par rapport donc à cette pensée dialectique, l'*ontologie historique* de Foucault peut être envisagée comme une tentative de rendre compte de la transformation de l'histoire en déplaçant tout « sujet de l'histoire » depuis lequel on pourrait la rendre intelligible. Par conséquent, elle n'est pas appréhensible ni du point de vue de l'Esprit qui se retrouverait avec lui-même dans l'absolu au moyen de son propre déploiement à travers l'histoire, ni du point de vue d'un sujet de classe qui déterminerait ces formes historiques sur la base de ses stratégies de domination ou sa souveraineté au sein même des modes de production déterminés. Les analyses développées sur la base des *rapports stratégiques* permettaient alors de rendre intelligibles les conditions d'émergence et de transformation de formes d'expérience historique déterminées et leur *problématisation* constante, et ceci en décrivant un jeu permanent de création de pensée et de pratiques qui répondraient aux limites que celles-ci organisent tout en les récréant. L'Histoire apparaît ainsi comme un processus ontologiquement ouvert de création constante sans un sujet « moteur » ni une téléologie définie.

Cette formulation de l'Histoire a aussi comme conséquence de délier le mode dans lequel, au sein de cette téléologie, s'articulent dans la pensée moderne le passé, le présent et l'avenir. Une temporalité où le présent reste enfermé entre les deux, appréhendé comme un moment d'évolution ou décadence, de progrès ou de retour en arrière. Cet homme qui concevait l'histoire comme le temps de son temps est aussi l'homme qui subordonne d'une façon permanente le présent à l'avenir. Une projection qui permettait également d'imaginer cet avenir dans sa condition d'utopie ou dystopie, capable de rendre compte aussi bien de la fin de l'histoire que de la menace de sa propre autodestruction. Sortir de cette temporalité implique donc, d'emblée, le fait de retenir tout chant élégiaque ou nostalgique pour redécouvrir le présent comme une ouverture permanente, et ceci parce qu'au moment même où nous transformons le temps en une mesure de valeur, on court le risque, comme le dirait Foucault, d'accepter la situation comme donnée, comme définitive :

Si vous acceptez la situation présente parce qu'elle est meilleure que la situation antérieure, vous êtes exposés à accepter une situation, la situation actuelle, comme si elle était définitive. Ou si vous opposez l'horrible situation présente à un paradis perdu, alors, je crois, vous vous privez de la possibilité d'un réel changement dans le contexte actuel.<sup>1794</sup>

Cette redécouverte du présent qui devient possible dès lors que l'*Histoire* est mise en suspens comme un ordre, c'est-à-dire comme la réinscription de ce qui arrive dans un mouvement dont la direction peut être décrite, implique une expérience de la temporalité différente où le passé et l'avenir se reformulent alors dans la mesure où le présent s'affranchit de sa position de point d'inflexion d'une direction que l'on ne peut appréhender qu'en regardant le passé et l'avenir. C'est d'ailleurs une question abordée par de nombreux auteurs (Lyotard ou Deleuze, par exemple) qui ont essayé de penser cet autre mode de temporalité et où la modernité baudelairienne permettait de mettre au jour comment, depuis la fin du XIX siècle, une temporalité qui n'est pas celle de la pensée moderne se configurait comme son défi. Foucault prônait pourtant pour la compréhension du débat entre modernité et postmodernité non pas comme un débat entre deux modes d'être du temps, mais en reliant l'Illustration et la Modernité à partir d'une problématisation commune autour du présent. Depuis cette perspective, les philosophies de l'histoire répondraient à cette question en réinscrivant le présent au sein même d'un mouvement qui pourrait être décrit dans sa raison d'être. Une réponse qui n'épuiserait pourtant pas le présent même dans la mesure où, de Kant à Baudelaire, celui-ci est aussi conçu à partir de la question de la « différence ». Dans cette perspective, le présent se définissait dans une relation de verticalité par rapport à lui-même où, comme nous l'avons déjà signalé, l'actualité pouvait être formulée comme la question de cette « différence » possible.

### **Le courage de la vérité**

La reformulation de cet espace anthropologique où l'*Homme* et l'*Histoire* se relient l'un à l'autre permet également de dénouer cette triple alliance que la pensée moderne traçait entre une anthropologie, une philosophie de l'histoire et la Révolution. Comme nous l'avons déjà mentionné, Kojève poussait, dans sa « lecture corrigée », cette articulation jusqu'à ses

---

<sup>1794</sup> DVSM, 279.

dernières conséquences en plaçant une anthropologie comme moteur de l'histoire – où l'homme s'affirmait dans la lutte pour la reconnaissance qui met sa vie en danger– qui permettait de postuler sa fin au moment même de son accomplissement. Dans ce cadre conceptuel, la révolution bourgeoise et la révolution ouvrière étaient, comme il a déjà été dit, réinscrites dans cette histoire linéaire de la lutte pour la reconnaissance, et ceci d'une façon telle que, en considérant la révolution ouvrière comme son événement culminant, c'était Staline et non pas Napoléon qui permettait de rendre compte de cette fin de l'histoire.

Au moment même où ces trois catégories se délient, l'Histoire se révèle comme une dimension en transformation constante qui ne se dirige pourtant pas vers une fin et qui, par conséquent, ne peut pas définir un moment final. Ce n'est qu'un sujet qui faisait de l'Histoire le temps de son temps et ce n'est que l'effet de son action qui peut faire de la Révolution son moment culminant. La question qui se pose alors est comment faut-il placer l'action humaine au sein des transformations qui, tout en se constituant à travers ladite action humaine, la réinscrivent au sein des rapports stratégiques qui empêchent qu'une telle action puisse se concevoir comme un acte de surdétermination qui les subsume au sein d'un projet d'unification. L'*ontologie historique* foucauldienne semble nous placer à nouveau dans cette « incapacité d'agir » que Nietzsche utilisait pour caractériser le héros tragique lorsqu'il faisait l'expérience de la vérité de l'Être. Or, l'*ontologie historique* de Foucault n'annule pas la capacité de transformation propre à l'action, mais, bien au contraire, elle permet de la libérer de l'espace dans lequel l'enfermait cette téléologie révolutionnaire pour la réinscrire dans un mouvement permanent des rapports stratégiques. S'il n'y a pas un « dehors » de ces rapports stratégiques et nous nous y trouvons toujours, notre action en leur sein est toujours possible dans la mesure où ils se configurent en un jeu ontologiquement ouvert de transformation permanente. Mais ceci à condition, dira Foucault, d'affronter le *courage* politique de les modifier :

Les situations peuvent toujours engendrer des stratégies. Je ne crois pas qu'on soit enfermé dans une histoire; au contraire, tout mon travail consiste à montrer que l'histoire est traversée de rapports stratégiques qui sont par conséquent mobiles et que l'on peut changer. À condition, bien entendu, que les agents de ces processus aient le courage politique de changer les choses.<sup>1795</sup>

Il n'y a donc pas de forme de domination qui épuise le réel, mais bien au contraire : si les stratégies de gouvernementalité sont changeantes, c'est parce que leur faillibilité est constitutive. Des dimensions inattendues apparaissent sans cesse, des réponses imprévues qui obligent à reformuler ces stratégies. C'est l'impuissance constitutive du pouvoir ce qui véhicule sa nécessité de transformation constante. D'ailleurs, vouloir rendre compte de la manière dont les formes d'expérience historique se constituent au sein de cette interaction entre *politeia*, *aletheia* et *ethos* octroie de l'autonomie à ces domaines qui, à un certain moment, peuvent véhiculer autour de soi des luttes contextualisées dont les effets peuvent pourtant provoquer, à leur tour, que ces soutiens réciproques entre eux déclenchent des altérations imprévues.

En déliant la Révolution de l'horizon téléologique de cette action transformatrice capable de diriger le réel vers un ordre prédéfini, il est possible du coup de replacer la question de la Révolution au sein même de cette temporalité définie comme l'émergence d'une

---

<sup>1795</sup> DE2. 353, 1510.

« différence » et non pas comme un « achèvement ». La Révolution – de même que l’Illustration – pouvait être pensée non pas comme « projet », mais comme *Ausgang*, comme sortie. La sortie d’un mode d’être du présent dans l’ouverture de cette « différence » possible conçue comme un espace de franchissement, d’expérimentation. Par conséquent, au lieu de placer l’action transformatrice au sein d’une intentionnalité qui doit trancher d’emblée vers où elle se dirige, il s’agit plutôt de la placer dans la forteresse de ce qui la constitue comme « sortie » de ce présent, le mode dans lequel s’ouvre, devant soi, l’exploration d’un changement possible.

Si est rejetée l’identification entre Révolution et transformation qu’effectuait la pensée moderne, la transformation du présent peut alors se redécouvrir comme l’ouverture de cette « différence » au sein de la pluralité des formes d’expérience historiques et contextualisées qui nous « font Être » et qui doivent être abordées depuis leur matérialité constitutive. Une « altérité » qui replace l’action politique conçue comme la prise du pouvoir au sein de la réouverture permanente de la question des limites qui font qu’une vie soit vivable. Par conséquent, dans cette perspective, la dichotomie entre « Révolution ou Réforme » disparaît dans la mesure où toute lutte politique inscrit potentiellement dans le présent un dépassement de ces limites et une redescription de ces mêmes limites. Dès que la Révolution ne s’enferme plus dans l’espace téléologique qui subsume toute action politique, la notion de Réforme, comprise comme une sorte d’action indemne et incapable de s’inscrire dans ces rapports stratégiques, perd sa place subsidiaire. La question de la transformation acquiert ainsi une dimension ontologique dans la mesure où elle s’inscrit dans une question sur les modes de penser cette « altérité » au sein du mode d’être du présent. Foucault traçait ainsi une double généalogie de cette altérité : face à la métaphysique qui véhiculait une conception d’un monde « autre » et d’une vie « autre » dans un espace de transcendance, cette transformation du présent s’inscrit dans une ontologie qui place la question de « l’autre monde » et de « l’autre vie » au sein d’une historicité critique. À l’intérieur de ce rapport, Foucault plaçait la critique comme une pratique de la vérité qui rendrait manifestes, dans son exercice même, les conditions de cette altérité. Une critique conçue comme le courage d’une vérité qui doit s’énoncer sans cesse pour mettre au jour comment et pourquoi, à ce moment historique, sous des conditions précises, cette vie ne peut pas se concevoir comme une véritable vie. Une volonté de vérité qui s’affirme ontologiquement dans son altérité constitutive de telle façon que, comme le notait Foucault lui-même dans le manuscrit de son dernier cours, « la vérité, ce n’est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre »<sup>1796</sup>.

La dimension tragique qui accompagne cette histoire sans téléologie ni fin, qui crée et détruit sans cesse des formes d’expérience historiquement changeantes, est alors le fait que les rapports stratégiques qui les constituent engendrent, de façon permanente, des formes de vie non-vivables face auxquelles devient nécessaire l’émergence d’une vérité, toujours « autre », qui nomme les modes et les formes contextualisés de cette impossibilité et, du coup, redécrit l’horizon politique des luttes. C’est la force de cette vérité qui institue une altération permanente de ce qui les « fait être ». Le composant révolutionnaire s’inscrit ainsi dans cette vérité qui émerge de certaines conditions de vie contextualisées qui, dans la critique de ce qui

---

<sup>1796</sup> Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, eds. Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana (Paris: Gallimard/Seuil, 2009), 311.

les « fait être », redéfinit le cadre qui détermine comment une vie doit être vécue, ce qui peut et ce qui ne peut pas, sa portée, sa forme. Par conséquent, loin d'une transformation politique conçue comme l'idéation de ce projet de vie en commun qui permettrait d'en finir une fois pour toutes avec les luttes politiques, le courage de la vérité s'inscrit plutôt dans l'horizon d'une action politique qui devra sans cesse nommer le mode historiquement contextualisé dans lequel la vie se constitue comme une impossibilité. Il n'y a pas, en définitive, un jour final pour la lutte politique, de même qu'il n'y a pas une fin de l'histoire.

Le *courage de la vérité* s'affirme ainsi dans la force d'une vérité qui, contre tout calcul utile et contre toute annonce de transcendance, assure que ce qui constitue une vie digne ne peut pas être défini seulement dans un rapport aux conditions matérielles, mais dans les termes d'une vraie vie. Par conséquent, non seulement une vie qui trouve le mode de vivre au sein de ce *nomos* (au sens des cadres historiques qui déterminent la forme que prend cette vie en commun), mais une vie qui vise à constituer un principe affirmatif de ce qu'est une vraie vie. Et il faudra peut-être écouter, dans ces mobilisations qui font irruption sans cesse dans l'espace public, la force d'une vérité qui, de la Tunisie à Paris, manifeste dans quelles conditions historiquement inscrites la vie est devenue insoutenable. Une vérité qui, tout en se manifestant comme limite et critique du présent, véhicule une transformation qui va au-delà des stratégies politiques qui proviennent d'elle, et ceci dans la mesure où ladite transformation modifie la vérité de ce que nous sommes. Par conséquent, par rapport à la question sur le comment et le pourquoi les hommes effectuent tout au long de l'histoire ce passage à la limite qui met leur vie en danger au-delà de tout calcul, ce n'est peut-être pas, comme l'affirme une réponse à Hegel et à Kojève, la peur de la mort ce qui détermine les conditions de servitude ou de souveraineté des uns par rapport aux autres ; ce n'est peut-être pas non plus le désir d'être reconnu par cet Autre dont le cadre normatif de vie nous a constitué comme des sujets subalternes. Il va sans dire qu'une vie servile et une vie subalterne ne peuvent pas être considérées comme une vraie vie, mais c'est pourtant la force de la vérité qui énonce les conditions historiques conformant notre position servile ou subalterne qui permet de rendre visible le mode d'être du monde qui les constitue en tant que telles. Ce passage à la limite incarne donc, d'une façon inscrite historiquement, la vérité des vies qui affirment dans cette irruption l'irréductibilité d'un geste politique ; un geste qui, sans cesse, se constitue dans l'affirmation des limites de l'intolérable. Et c'est le courage d'énoncer les conditions matérielles et historiquement données du monde qui les « fait Être » de cette façon, qui inscrit l'altération possible de ce mode d'être du monde.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA DE MICHEL FOUCAULT

#### Libros

- Maladie mentale et personnalité.* Paris: Presses Universitaires de France, 1954. Traducción: *Enfermedad mental y personalidad.* Traducción de Emma Kestelboim. Barcelona: Paidós, 1984.
- Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique.* París: Plon, 1961.
- Histoire de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Gallimard, 1972. Traducción: *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols.* Traducción de Juan José Utrilla. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Introduction à l'Anthropologie de Kant.* París: Vrin, 2008. Traducción: *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático.* Traducción de Arien Dillon. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.
- Maladie mentale et psychologie.* Paris: Quadrige/PUF, 2011.
- Naissance de la Clinique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963. Traducción: *El Nacimiento de la clínica.* Traducción de Francisca Perujo. México D.F: Siglo Veintiuno, 2001.
- Raymond Roussel.* París: Gallimard, 1963. Traducción: *Raymond Roussel.* Traducción de Patricio Canto. México D.F: Siglo Veintiuno, 2012.
- Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines.* París: Gallimard, 1966. Traducción: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1968.
- L'Archéologie du savoir.* Paris: Gallimard, 1969. Traducción: *La Arqueología del saber.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo Veintiuno, 2005.
- Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon Frère. Un cas de parricide au XIX Siècle.* París: Gallimard-Julliard, 1973. Traducción: *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano.* Traducción de Joan Vinyoli. Barcelona: Tusquets, 1976.
- Surveiller et punir. Naissance de la Prison.* Paris: Gallimard, 1975. Traducción: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo Veintiuno, 2008.
- La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I.* Paris: Gallimard, 1976. Traducción: *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de saber.* Traducción de Ulises Guinazú. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.
- Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 1978. Traducción: *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Traducción de Antonio Serrano. Madrid: Talasa, 2007.
- Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille.* Paris : Gallimard/Julliard, 1982
- L'Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II.* París: Gallimard, 1984. Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres.* Traducción de Martí Soler. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.
- Le souci de soi. Histoire de la sexualité, Tome II.* París: Gallimard, 1984. Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí.* Traducción de Tomás Segovia. Madrid: Siglo Veintiuno, 2006.

## Principales cursos y conferencias

- La grande étrangère : A propos de littérature.* París: EHESS, 2013. Traducciones: *La gran extranjera: Para pensar la literatura.* Traducción de Horacio Pons Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015; *De lenguaje y literatura.* Traducción de Isidro Herrera. Barcelona: Paidós, 1996.
- L'ordre du discours.* París: Gallimard, 1971. Traducción: *El orden del discurso.* Traducción de Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets, 2008.
- Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971).* Daniel Defert, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil/ Gallimard, 2011. Traducción: *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2012.
- Théorie et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972).* Bernard E. Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil/ Gallimard, 2015.
- La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973).* . Bernard E. Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil;Gallimard, 2013.
- Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974).* . Jacques Lagrange, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil;Gallimard, 2003. Traducción: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975).* Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil;Gallimard, 1999. Traducción: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976).* . Mauro Bertani, Alessandro Fontana y François Ewald, eds. París: Seuil/ Gallimard, 1997. Traducción: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2001.
- Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, (1977-1978).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. París: Seuil; Gallimard, 2004. Traducción: *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2006.
- Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, (1978-1979).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil; Gallimard, 2004. Traducción: *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Du gouvernement des vivants Cours au Collège de France (1979-1980).* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil;Gallimard, 2012. Traducción: *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981).* . Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Seuil; Gallimard, 2014.
- L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980.* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. París: Vrin, 2013
- Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981.* . Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, eds. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982).* Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. París: Gallimard/Seuil, 2001.
- Traducción: *Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982).* Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2005.
- Dire vrai sur soi-même.* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. París: Vrin, 2017

- Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil; Gallimard, 2008. Traducción. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Discours et vérité*. Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2016. Traducción: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción de Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós/UAB, 2004.
- Qu'est-ce que la critique ?* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2015. Traducción: « ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung] ». Traducción de Javier de la Higuera. *Daimon*, 11 (1995).
- Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. Traducción: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires. FCE: 2011.
- Dits et écrits I. 1954-1975*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Dits et écrits II. 1976-1988*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1999.
- Obras esenciales II. Estrategias del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona: Paidós, 1999.
- Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- De lenguaje y literatura*. Traducción de Isidro Herrera. Barcelona: Paidós, 1996.
- Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1980.
- Saber y verdad*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1985.
- ¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la Arqueología y su método*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Medicina e Historia. El pensamiento de Michel Foucault*. Organización Panamericana de la salud: Washington D. C., 1978.
- La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2000.
- La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Traducción Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La plata: Altamira,
- El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- El yo minimalista y otras conversaciones*. Traducción de Graciela Staps. Buenos Aires: La marca, 2003.
- La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE MICHEL FOUCAULT

- Abraham, Thomas. *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. Paris: Kimé, 1996.



- Álvarez Yáquez, Jorge. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.
- Amar Díaz, Mauricio. "Cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida". *Fragmentos de filosofía*, 10 (2012): 33-52.
- Arribas, Sonia, Germán Cano Cuenca, y Javier Ugarte Tellería, eds. *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*. Madrid: CSIC; Los Libros de la Catarata, 2010.
- Artières, Philippe, y Bert, Jean-François, eds. *Un succès philosophique: l'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. Caen; [Saint-Germain-la-Blanche-Herbe]: Presses universitaires de Caen ; IMEC, 2011.
- y Potte-Bonneville, Matthieu. *D'après Foucault : gestes, luttés, programmes*. Paris : Les prairies ordinaires, 2007.
- , Bert, Jean-François, Gros, Frédéric y Revel, Judith, eds. *Cahier de L'Herne 95 : Michel Foucault*. Paris : L'Herne, 2011.
- , et. al., eds. *Historie de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-20011*. Caen : IMEC, 2011.
- , et. al., eds. *Les Mots et Les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Caen : IMEC, 2009.
- , et. al., eds. *Surveiller et Punir de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Caen : IMEC, 2010.
- , et. al., eds. *La Volonté de savoir de Michel Foucault. Regards Critiques 1976-1979*. Caen : IMEC, 2013.
- Badinter, Robert. *Michel Foucault: une histoire de la vérité*. Paris: Syros, 1985.
- Baudrillard, Jean. *Olvidar a Foucault*. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Bermúdez i Roses, Josep A. *Foucault, un il·lustrat radical?*. Valencia: Universidad de Valencia, 2003.
- Bernauer, James William. *Michel Foucault's force of flight: toward an ethics for thought*. Atlantic Highlands (N.J.): Humanities press, 1990.
- y Rasmussen, David, eds. *The final Foucault*. The MIT Press: Cambridge-Massachusetts, 1987.
- Bert, Jean-François. *Introduction à Michel Foucault*. Paris: La Découverte, 2016.
- y Elisabetta Basso, eds. *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*. Paris: EHESS, 2015.
- Blanchot, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Boehringer, Sandra, Daniele Lorenzini, eds. *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Editions Kimé, 2016.
- Brossat, Alain. *Abécédaire Foucault*. Paris : Demopolis, 2014.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes de la Arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- . *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- . *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom, 2008.

- y Salinas, Adán, eds. *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016.
- y Joaquín Fortanet Fernández, eds. *Foucault desconocido*. Murcia: Universidad de Murcia, 2011.
- Castro, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Siglo del Hombre; Universidad Santo Tomás, 2010.
- Giard, Luce, ed. *Michel Foucault: lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Chevallier, Philippe. *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille. Un philosophe en question*. Nantes: Éd. Pleins feux, 2004.
- Colombel, Jeannette. *Michel Foucault: la clarté de la mort*. Paris: O. Jacob, 1994.
- Couzens, David, ed. *Michel Foucault, lectures critiques*. Traducción de Jacques Colson. Paris ; Bruxelles: Éd. universitaires De Boeck université, 1989.
- Dastooreh, Kaveh. *Le dilemme de la continuité et de la discontinuité. La diversité méthodologique foucauldienne. Saint Denis: CS, 2016*.
- Davidson, Arnold, ed. *Foucault and his interlocutors*. London: The University of Chicago press, 1997.
- Davila, Jorge y Frédéric Gros. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida- Venezuela: Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, 1998.
- Dean, Mitchell. *The signature of power. Sovereignty, governmentality and biopolitics*. London: Sage, 2013.
- . *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*. London: Routledge, 1994.
- De Lagasnerie, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault*. Paris: Fayard, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- . *Curso sobre Foucault I. El saber*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- . *Curso sobre Foucault II. El poder*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- . *Curso sobre Foucault III. La subjetivación*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Díaz, Esther. *La filosofía de Michel de Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Díaz Marsá, Marco. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- . *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault 1978-1984*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016.
- Djaballah, Marc. *Kant, Foucault, and forms of experience*. New York: Routledge, 2008.
- Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México D.F: UNAM, 1988.
- Dumm, Thomas L. *Michel Foucault and the politics of freedom*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- During, Simon. *Foucault and literature: towards a genealogy of writing*. London; New-York: Routledge, 1992.
- Egginton, William. "From the End of History to history to the death of man", *Analecta Husserliana*, 50 (1996): 33-44.

- Elden, Stuart. *Mapping the present: Heidegger, Foucault and the project of spatial history*. New York: Continuum, 2001.
- . *Foucault's last decade*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Traducción de Thomas Kauf. Madrid: Anagrama, 2004.
- . *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva visión, 1995.
- Favreau, Jen-François. *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*. París: ENS, 2012.
- Fernández Liria, Carlos. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Madrid: Libertarias, 1992.
- Fimiani, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*. Buenos Aires: Herramienta, 2005.
- Fortanet, Joaquín. *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2010.
- . “La cuestión de la experiencia en el primer Foucault”. *A Parte Rey* 55 (2008): consultado el 22 de abril de 2010, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fortanet55.pdf>.
- Gabilondo, Ángel. *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Galván, Valentín. *De vagos y maleantes: Michel Foucault en España*. Barcelona: Virus, 2010.
- . *El evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*. Edición: 1. Biblioteca nueva, 2013. [versión kindle]
- García del Pozo, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- Gros, Frédéric. *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Nueva visión, 2000.
- , coord. *Foucault. El coraje de la verdad*. Traducción de Antonio Sánchez. Madrid: Arena Libros, 2010.
- y Lévy, Carlos, eds. *Foucault et la philosophie Antique*. Kimé: Paris, 2003.
- Gutting, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- .ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge university press, 1994.
- Halperin, David. *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Traducción de Mariano Serrichio. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004.
- . *La vie descriptible de Michel Foucault*. Paris : Cahiers de l'Unebévue, 2011.
- Han, Béatrice. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Million, 1998.
- Heyes, Cressida J. *Self-Transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Higuera, Javier de la. *Michel Foucault: la filosofía como crítica*. Granada: Comares, 1999.
- Hintermeyer, Pascal, ed. *Foucault Post mortem en europe*. Strasbourg: PUS, 2015.
- Huisman, Denis. “Note sur l'article de Michel Foucault”. *Revue internationale de Philosophie* 44, 73, (1990).
- Kendall, Gavin, y Gary Wickham. *Using Foucault's methods*. London: Sage Publications, 1999.

- Koopman, Colin. *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2013.
- Kremer-Marietti, Angèle. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie générale française, 1985.
- Lanceros, Patxi. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.
- . “El ‘proyecto general’ de Michel Foucault.” *Revista de Filosofía* 18 (1997): 159. doi:10.5209/rev\_RESF.1997.v18.11654.
- Larrauri, M. *Anarqueología: Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme, 1999.
- Laval, Christian; Paltrinieri, Luca y Taylan, Ferhat, eds. *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris : La Découverte, 2015.
- Le Blanc, Guillaume. *La pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2006.
- y Terrel, Jean. *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- Lemke, Thomas. *Foucault, governmentality, and critique*. Boulder: Paradigm publishers, 2011.
- , et. al. *Marx y Foucault*. Buenos Aires : Nueva Visión, 2006.
- Lorenzini, Daniele, Ariane Revel, y Arianna Sforzini, eds. *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Paris: Vrin, 2013.
- Macey, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Traducción de Carmen Martínez. Madrid: Cátedra, 1995.
- Macherey, Pierre. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires : Amorrortu, 2011.
- . *¿En qué piensa la literatura?* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, 2003.
- . “Las fuentes de la historia de la locura: una rectificación y sus límites.” *Revista de la Universidad Nacional* 2, no. 10 (1987): 39 -51. <http://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11831>.
- Mandosio, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture, Michel Foucault suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*. Paris: Encyclopédie des nuisances, 2010.
- Mauer, Manuel. “Foucault y Kojève: Post-historia e hiper-historicidad”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. XXXVI, 2 (2010) 265-284.
- May, Todd. *The philosophy of Foucault*. Chesham: Acumen, 2006.
- Merquior, Jose Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Traducción de Stella Mastrangelo. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Miceli, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*. Traducción de Oscar Luís Molina. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995.
- Moreno Pestaña, José. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos, 2006.
- . *Foucault y la política*. Madrid: Tierra de nadie, 2011.
- Morey, Miguel. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983.
- . *Escritos Sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014.
- . “Prólogo”. En *Diálogos sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 1981.

- \_\_\_\_\_. "La Cuestión del Método". En Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Nichols, Robert. *The world of freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology*. Stanford: Stanford university press, 2014.
- Nilson, Herman. *Michel Foucault and the games of truth*. New York: St.Martin's Press, 1998.
- Novella, Enric J. "El Joven Foucault Y La Crítica de La Razón Psicológica: En Torno a Los Orígenes de La Historia de La Locura." *Isegoría* 40 (2009): 93–113.
- O' Leary, Timothy. *Foucault: the art of ethics*. New York: Continuum, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Foucault and fiction: The experience book*. London: Continuum, 2009.
- \_\_\_\_\_, Timothy J. y Falzon, Christopher, eds. *Foucault and Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- Paltrinieri, Luca. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. París: Publications de la Sorbonne, 2012.
- Poster, Mark. *Foucault, el marxismo y la historia*. México D.F: Paidos, 1991.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Traducción de Hilda H. García. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Prado, Carlos González. *Searle and Foucault on truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Quintanas, Anna. *Michel Foucault. Filosofia de la transgressió*. Barcelona: Portic, 2002.
- Raffnsøe, S., Gudmand-Høyer, M., Sørensen Thaning M. *Michel Foucault : A Research Companion*. Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2016.
- Rajchman, John. *Michel Foucault : la liberté de savoir*. Paris: PUF, 1987.
- Revel, Judith. *Michel Foucault, expériences de la pensée*. Paris : Bordas, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin, 2016.
- Sabot, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Le même et l'ordre Michel Foucault a l'âge classique*. Lyon : ENS, 2015.
- \_\_\_\_\_. « De Kojève à Foucault. La " mort de l'homme " et la querelle de l'humanisme ». *Archives de Philosophie*, 72 (2009), 523-540. Consultado el 3 de marzo de 2016.  
<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-523.htm>.
- Salinas, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Madrid: Cenaltes, 2015.
- Sardinha, Diogo. *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*. Traducción de Martha Lucía Pulido. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Sauquillo, Julián. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Traducción de German Cano. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Senellart, Michel. "Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ?" *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 7 (2013). doi:10.4000/cem.12872.

- Sheridan, Alan. *Michel Foucault: the will to truth*. London; New York: Tavistock, 1980.
- Terrel, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- . *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza, 2001.
- Tazzioli, Martina. *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*. Verona: Ombre Corte, 2011.
- Tanke, Joseph J. *Foucault's Philosophy of Art: A Genealogy of Modernity*. London: Continuum, 2009.
- Vázquez, Francisco. “La teoría de la historia de las ciencias de G. Canguilhem” Tesina, Universidad de Sevilla, 1984.
- . *Foucault: la historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos, 1995.
- . *Foucault y los historiadores*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1988.
- V.V.A.A. *Michel Foucault: du monde entier. Critique*, 471-472 (1986).
- VVAA. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- V.V.A.A. *Michel Foucault. Un héritage critique*. Paris : CNRS Éditions, 2014.
- V.A.A. *Michel Foucault. L'islam et la révolution iranienne*. Milano: Mimesis, 2005.
- V.V.A.A. *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1970.
- Veyne, Paul. *Cómo se escribe la Historia: Foucault revoluciona la Historia*. Madrid: Alianza, 1984.
- . *Foucault, pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós, 2014.
- Yuing, Tuillang y Karmy, Rodrigo, eds. *Biopolíticas, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial*. Santiago de Chile: Ocho libros-Universidad de Chile, 2014.
- Zamora, Daniel y Behrent, Michael C. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity, 2016
- Zancarini, Jean-Claude, ed. *Lectures de Michel Foucault. Volume 1 : À propos de « Il faut défendre la société »*. Traducción de Paul André Claudel, Emmanuel Da Silva, y Emanuela Pace. Lyon: ENS, 2014.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Altamira, César. *Los marxismos del nuevo siglo*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Althusser, Louis. *Escritos*. Barcelona: Laia, 1974.
- Austin, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 1990.
- Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010.
- . *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Badiou, Alain. *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Balakian, Anna. *André Breton: mago del surrealismo*. Caracas: Monte Ávila, 1976.
- Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura: seguido de Nuevos ensayos críticos*. Traducción de Nicolás Rosa. Madrid: Siglo XXI, 2000.

- . *Mitologías*. Traducción de Héctor Schmucler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Bataille, George. *La experiencia interior*. Traducción de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1973.
- . *El culpable*. Traducción de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1981.
- . *Nietzsche y la voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1972.
- . *La oscuridad no miente: Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*. Traducción de Ignacio Díaz de la Serna. Madrid: Taurus, 2002.
- . *La conjuración sagrada*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- . *Escritos sobre Hegel*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2005.
- . *Acéphale*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2015.
- . “El "viejo topo" y el prefijo "super" en las palabras "superhombre" y "superrealista"”. *Cuaderno gris*, 1 (1991), 52-62.
- Baugh, Bruce. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. New York: Psychology Press, 2003.
- Bello, Eduardo. *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia: Universidad de Murcia, 1979.
- Bertholet, Denis. *Claude Lévi-Strauss*. Traducción de Inmaculada Miñana y Josep Agudo. Valencia: Universitat de València, 2005.
- Binneti, M. J. “Hegel y el neo-hegelianismo francés: una nueva identidad”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII (2008), pp. 295-311.
- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Traducción de Vicky Palant y Jorge Jinkis. Barcelona: Paidós, 1992.
- . *Lautréamont et Sade*. París: Minuit, 1963.
- Boulez, Pierre. *Hacia Una Estética Musical*. Traducción de Jorge Musto y Hugo García Robles. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- Breton, André. *Manifiestos del surrealismo*. Traducción de Andrés Bosch. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Breton, André. *Antología (1913-1966)*. México D.F: Siglo XXI, 1979.
- Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducción de Elena Luján. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Campbell, Edward. *Boulez, Music and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Campillo, Antonio. *Contra la economía: ensayos sobre Bataille*. Granada: Comares, 2001.
- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Traducción de Ricardo Potschart. México D.F: Siglo XXI, 1986.
- Cruz, Manuel. *Filosofía de la historia: el debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Barcelona: Paidós, 1991.
- . *¿A quién pertenece lo ocurrido?: acerca del sentido de la acción humana*. Madrid: Taurus, 1995.

- . *Filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- . *Ser sin tiempo: el ocaso de la temporalidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Herder, 2016.
- De la Maza, Luis Mariano. “La interpretación antropológica de la Fenomenología del Espíritu. Aportes y problemas”. *Revista de Filosofía*, 68, (2012) 79 – 101.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- . *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- y Guattari, Félix *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Denise, Noelia y Taurel, José. “Bajo materialismo y surrealismo El debate Bataille-Breton” *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 223 (2015), 171-190.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra, 1982.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1990.
- Esquirol, Josep M. *La frivolidad política del final de la historia*. Madrid: Caparrós, 1998.
- Ferraris, Maurizio. *Nietzsche y el nihilismo*. Traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles. Madrid: Akal, 2000.
- Fukuyama, Francis. *El Fin de la historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta de Agostini, 1994.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México D.F: FCE, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: RBA, 2004.
- Hollier, Denis, ed. *El Colegio de Sociología*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1982.
- Huisman, Denis. “Note sur l’article de Michel Foucault ”. *Revue internationale de Philosophie*” 44, 73, 2 (1990).
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Alianza, 2001.
- Husserl, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Altaya, 1999.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974.
- . *Figures de la pensée philosophique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- Ingala Gómez, Emma. “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”. *Ontology Studies* 10, (2010): 233-244.
- Jaspers, Karl. *Genio artístico y locura: Strindberg y Van Gogh*. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado, 20012.



- Kleinberg, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. New York: Cornell University Press, 2007.
- Klossowski, Pierre. *La moneda viviente*. Traducción de Axel Gasquet. Córdoba: Alción, 1998.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Koyré, Alexandre. "Hegel à Iéna". En *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.
- . *Pensar la ciencia*. Traducción de Antonio Beltrán. Barcelona: Paidós/UAB, 1994.
- . *Estudios Galileanos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- . *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo*. Traducción de Alfonso Diez. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Marie Thèrese Cevasco. Barcelona: Paidós, 1969.
- López Petit, Santiago. *El Infinito y la nada: el querer vivir como desafío*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- . *Entre el ser y el poder: una apuesta por el querer vivir*. Filosofía. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- . *La movilización global: breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2009.
- Lyotard, Jean-François. *La Posmodernidad: explicada a los niños*. Traducción de Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Traducción de María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- Malabou, C., "Negativos de La Dialéctica. Entre Hegel y Heidegger. Hyppolite, Koyré, Kojève". *Revista Pensamiento Político*, no.5 (2014), <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/edicion-5/> (Consultado el 12 de julio de 2014).
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I- Tomo I*. Traducción de Vicente Romano. Madrid: Akal, 2007.
- y Friedrich Engels. *Obras Escogidas. Tomo III*. Moscú: Progreso, 1980.
- Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. *André Breton y el surrealismo: 1 de octubre-2 de diciembre de 1991*. Madrid: Ministerio de Cultura. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, cop. 1991
- Nadeau, Maurice. *Historia del surrealismo*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- . *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1985.
- . *Ecce Homo: cómo llegar a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- . *Aurora*. Traducción de Genoveva Dieterich. Barcelona: Alba, 2009.
- . *Más allá del bien y el mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997

- . *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997.
- . *El crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- . *Poemas*. Traducción de Txaro Santoro y Virginia Careaga. Madrid: Hiperión, 1979.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Prieto, Luis J. *Principes de noologie. Fondements de la théorie fonctionnelle du signifié*, Londres-La Haya-París : Mouton, 1964
- . *Messages et signaux*. Paris: PUF, 1966.
- Roudinesco, Elisabeth. *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia 1885-1939*. Traducción de Ignacio Gárate. Madrid: Fundamentos, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Barcelona: RBA, 2004.
- Surya, Michel. *Georges Bataille, la muerte obra*. Traducción de Meritxell Martínez. Madrid: Arena libros, 2014.
- Whal, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.
- Whorf, Benjamin Lee. *Lenguaje pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral, 1970.

## ANEXO

### “Foucault Chronologique”. Inventario cronológico de Michel Foucault

Ester Jordana Lluçh  
Universidad de Barcelona

El presente inventario organiza de modo cronológico el trabajo de Michel Foucault. El interés del mismo reside en la posibilidad de aprehender el complejo y múltiple trabajo de investigación realizado a lo largo de treinta años como un Archivo desde el que rastrear problemáticas y vías abiertas en el seno de esas investigaciones que de otro modo permanecen invisibles. Reseguir el trabajo de Foucault acompañándolo a lo largo del tiempo nos permite dar cuenta de continuidades y discontinuidades a distintos niveles, encontrar las claves de por qué ciertas vías se abandonan o se retoman de otro modo. Nuestro objetivo es facilitar un acercamiento al pensamiento de Foucault que pueda dar cuenta de sus transformaciones, recobrando el carácter de acontecimiento que permite comprender su trabajo filosófico desde su posición intempestiva. “Pensar de otro modo” es, más allá de una consigna, el *leitmotiv* de una infatigable tensión entre pensamiento y experiencia. Creemos que este inventario puede facilitar un acercamiento a la lectura de Foucault que atienda ese constante ejercicio de violentar el propio pensamiento.

El criterio cronológico intenta seguir con la mayor fidelidad posible una ordenación secuencial de los textos. Para ello hemos tenido en cuenta la fecha en que el “acontecimiento discursivo” (sea un libro, un curso, una conferencia, un artículo o una entrevista) tuvo lugar. En los textos publicados hemos alterado la ordenación en base a la fecha de publicación en aquellos casos en que ha podido establecerse la fecha de escritura. Sin embargo, hemos eliminado de la cronología algunas de las publicaciones parciales de las clases impartidas por Foucault en el *Collège de France*, en vista a que la edición de los cursos ha sido completada. Dado que la mayor parte de las referencias han sido tomadas de la compilación efectuada por Daniel Defert y François Ewald (en colaboración con Jacques Lagrange) en *Dits et Écrits*, la cronología ha sido establecida en francés.

Este inventario fue realizado en su mayor parte durante la estancia de investigación realizada en 2012 en la Universidad Paris-Est Créteil bajo la dirección de Frédéric Gros gracias a una beca de viaje otorgada en el marco programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU-2009). Por tanto, no ha sido incorporado el reciente fondo documental adquirido por la Biblioteca Nacional de Francia. Quisiéramos agradecer a Frédéric Gros y a Jean-François Bert la ayuda brindada en la elaboración del mismo así como al personal del IMEC (tanto en Caen como en París). Por último, quisiéramos agradecer muy especialmente a Daniel Defert su generosa colaboración en la revisión.

## **Fuentes principales**

El inventario es el resultado de cruzar varios inventarios y compilaciones documentales del trabajo de Foucault cuyas fuentes principales han sido:

- La compilación de entrevistas, artículos, etc. realizada por Daniel Defert y François Ewald recogida en *Dits et Écrits*.
- El material compilado en el *Cahier de L'Herne*
- La Cronología establecida por Daniel Defert en *Dits et écrits*.
- El complemento bibliográfico establecido por Lagrange en *Dits et écrits*.
- El Catálogo del Fondo Foucault disponible en el IMEC.
- El inventario de la Biblioteca Saulchoir
- El material recopilado en portal “Les Archives Foucault”
- El material recopilado en el portal “La Bibliothèque foucauldienne”
- El inventario de los archivos disponibles en Berkeley establecido por Alain Beaulieu, Université Laurentienne.
- La compilación del “Grupo de Información sobre las prisiones”.

## **Fuentes audiovisuales**

- El material de audio de los Archivos de Berkeley disponible on-line.
- Los archivos de la Bibliothèque Nationale de France (BNF)
- Los archivos disponibles en el INA (Institut National de l'audiovisuel)
- Otros materiales disponibles en la red

## **Compilaciones bibliográficas**

- Bibliografía establecida por Machiel Karskens
- Bibliografía establecida por Richard A. Lynch
- Bibliografía establecida por David Macey
- Bibliografía establecida por James Bernauer
- Bibliografía establecida por Michael Clark

## CODIFICACION

El lector encontrará la siguiente información en cada una de las entradas bibliográficas:

1. FECHA: La fecha de ordenación es la facilitada por la fuente documental. En caso de que la información no provenga de la fuente sino de la Cronología establecida por Daniel Defert, se ha consignado al lado de la fecha como [CR]

DATE	Selon font des documents
DATE [CR]	Selon « Chronologie » par Daniel Defert

2. EDICIÓN: Indica si el material señalado está editado [E] o es un material inédito [IN]. En el caso de estar editado en *Dits et écrits*, está consignado directamente con los dígitos DE. y el número correspondiente a esta publicación. Ejemplo DE.1

E	Édité
DE.	Digit correspondant à Dit et Écrits
IN	Inédit

3. TIPO DE MATERIAL: El tipo de material del que se trata (Si es un libro, un artículo, una entrevista, una intervención radiofónica, etc.)

L(F)	Livres Foucault
TR(F)	Traductions Foucault
E(F)	Éditions Foucault
M	Manuscrits
CL	Chapitres livres, préfaces, introductions
A	Articles, essais
LT	Lettre
CR	Comptes-rendues
R	Réponses
C	Cours, conférences, séminaires, colloques
RC	Résumés cours
D	Débats, discussions, conversations, tables rondes
E	Entretiens
ER	Emissions radiophoniques
ET	Emissions télévisées
AU	Autres

4. **PRECISIÓN BIBLIOGRÁFICA:** Precisión sobre la fuente documental de la que se ha tomado la referencia en el caso de que constituya una nueva aportación.

CR	Précisions du « Chronologie » établie par D. Defert
CB	Précisions du « Complément bibliographique » établie par J. Lagrange
KRS	Bibliografía establecida por Machiel Karskens
LNC	Bibliografía establecida por Richard A. Lynch
MCY	Bibliografía establecida por David Macey
BRN	Bibliografía establecida por James Bernauer
CLK	Bibliografía establecida por Michael Clark
NA	Nouvel Aport

5. **LOCALIZACIÓN:** En el caso de los materiales no editados se indica el inventario referencia del documento.

SAULCH	Bibliothèque Saulchoir
IMEC	Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine
BK	Archives Berkeley
AF	Archives Foucault
INA	Institut National de l'Audiovisuel
BNF	Bibliothèque Nationale de France

6. **SOPORTE:** Al lado del código, entre paréntesis, se indica el tipo de material.

(p)	Papier
(a)	Audio
(v)	Vidéo
(n)	Document numérique

## FOUCAULT CHRONOLOGIQUE

<b>1953</b>			
Fin 1952- Début 1953 [CR]	A	DE.2	«La psychologie de 1850 à 1950», in Huisman, D. et Weber, A., <i>Histoire de la philosophie européenne, t. II: Tableau de la philosophie contemporaine</i> , Paris, Librairie Fischbacher, 1957, 33, rue de Seine, pp 591-606.
Fin 1952- début 1953 [CR] 1953[CR]	L(F)	E	<i>Maladie mentale et personnalité</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1954.  Cours « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale » et quelques leçons sur Nietzsche (Lille).
<b>1954</b>			
1954	M	IN	IMEC(p) « Problèmes de l'anthropologie » Cours donné à l'École Normale 1954-1955.
avril 1954 [CR]	CL	DE.1	« Introduction » à Ludwig Binswanger, in <i>Le Réve et l'Existence</i> , trad. De J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128.
octobre1954 [CR]	C	IN	Cours sur « Phénoménologie et psychologie ».
<b>1955</b>			
décembre 1955 [CR] 1955	C	IN	Conférences sur « Histoire et existence » et « Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine » (Uppsala).
	CR	E	« Histoire de la philosophie américaine » compte rendu Deledalle, Gérard in <i>Histoire de la philosophie américaine</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1954. - <i>Moissons de l'esprit</i> , bulletin d'activité des Presses Universitaires de France, 1955. - <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011 p.107.
<b>1956</b>			
1956 [CR]	C	IN	Conférences sur « L'amour de Sade à Genet » (Uppsala).
<b>1957</b>			
10 aout 1957	LT	IN	AF(n) Lettre le 10 aout 1957. "Michel Foucault et la Pologne 1958" Disponible en ligne: <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Foucault-a-Uppsal-Lettre-a-Stirn">http://michel-foucault-archives.org/?Foucault-a-Uppsal-Lettre-a-Stirn</a>
1957	A	DE.3	«La recherche scientifique et la psychologie», in Jean- Édouard Morère, éd., <i>Des chercheurs français s'interrogent</i> , Presses Universitaires de France, Orientation et organisation du travail scientifique en France, Toulouse, Privat, coll. «Nouvelle Recherche», no 13, 1957, pp. 173-201.
<b>1958</b>			
février 1958 [CR]	TR(F)	E	Weizsäcker, Viktor von. <i>Le cycle de la structure</i> . Traduit par Michel Foucault et Daniel Rocher. Bibliothèque neuropsychiatrique de langue française. Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
<b>1959</b>			
1959 [CR]	C	IN	Conférences sur Apollinaire à Cracovie et Gdansk.
<b>1960</b>			
décembre 1960	CL	DE.12	«Wächter über die Nacht der Menschen» («Veilleur de la nuit des hommes»; trad. J. Chavy), in Szegg H. L. éd., <i>Unterwegs mit Rolf Italiaander</i> , Hambourg, Freie Akademie der Künste, 1963, pp. 46-49. Lettre privée de Noël 1960, publiée en 1963 dans un recueil d'hommages à Rolf Italiaander pour son cinquantième anniversaire; rééditée in Fried, P.G., <i>Die Welt des Rolf Italiaander</i> , Christians Verlag, 1973.
<b>1961</b>			
20 mai 1961[CR]	L(F)	E	<i>Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique</i> , Paris, Plon, 1961. - 1963 : <i>Folie et déraison. histoire de la folie à l'âge classique</i> , Paris, UGE, 1963 (Édition abrégée). - 1972 : <i>Histoire de la folie à l'âge classique</i> suivi de « Mon corps, ce papier, ce feu » et « La folie, l'absence d'œuvre », Paris, Gallimard, 1972.
20 mai 1961 [CR]	CL	DE.4	« Préface » in Foucault, M., <i>Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique</i> , Paris, Plon, 1961, pp. I-XI. Cette préface ne figure dans son intégralité que dans l'édition originale. À partir de 1972, elle disparaît des trois rééditions.
20 mai 1961 [CR]	L	E	Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres: Introduction à l'anthropologie de Kant. Directeur d'études: Jean Hyppolite. - 1964 : «Notice historique», in Kant (E.), <i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i> (trad. M. Foucault), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964, pp. 7-10. [Voir DE.4] - 2008 : (Texte complet) Kant I. <i>Anthropologie d'un point de vue pragmatique</i> . Edité par Defert D, Ewald F et Gros F. Paris, J. Vrin; 2008.

31 mai 1961	ER	IN/E	IMEC (a) INA (a)	« Trois entretiens autour de l'Histoire de la folie » Entretien avec Nicole Brisse à propos de « Folie et déraison ». Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/PHD99257251/histoire-de-la-folie-a-l-age-classique.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHD99257251/histoire-de-la-folie-a-l-age-classique.fr.html</a> - "No existe cultura sin locura", in Valentín Galván, <i>El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura</i> , Biblioteca Nueva, 2013, [Versión Kindle]
16 juin 1961	ER	IN	INA(a)	« Thèse de M. Michel Foucault » littérature et esthétique : thèses en Sorbonne.
22 juillet 1961	E	DE.5		« La folie n'existe que dans une société » (entretien avec J.P. Weber), <i>L'Esprit</i> , no 5135, 22 juillet 1961, p. 9.
septembre 1961	ER	IN	INA(a)	« Folie et raison » L'émission <i>Thèmes et controverses</i> est consacrée au thème de la folie à l'occasion de la sortie du livre de Michel Foucault <i>Histoire de la Folie à l'âge classique</i> . Disponible en ligne <a href="http://www.ina.fr/audio/PHD89001636/folie-et-raison.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHD89001636/folie-et-raison.fr.html</a>
20 septembre 1961	ER	IN	IMEC (a) INA(a)	« Trois entretiens autour de l'Histoire de la folie » Entretien avec Pierre Sandahl à propos de « Folie et déraison ». Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/PHD99257252/michel-foucault.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHD99257252/michel-foucault.fr.html</a>
20 octobre 1961	ER	IN	IMEC (a) INA(a)	Interventions et entretiens à la radio : « L'idée de civilisation au XVIIIe siècle ». Débat avec Louis Althusser, Georges Gusdorf, Jean Cazeu et Pierre Sipriot dans le cadre de l'émission radiophonique intitulée <i>Analyse spectrale de l'Occident</i> .
11 novembre 1961	ER	IN	IMEC (a) INA(a)	« Trois entretiens autour de l'Histoire de la folie » « Raison et folie » un entretien-débat avec Henri Baruk et Serge Jouhet. Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/PHZ04018895/raison-et-folie.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHZ04018895/raison-et-folie.fr.html</a>
1 <sup>er</sup> décembre 1961	CR	DE.6		« Alexandre Koyré <i>La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli, La Nouvelle Revue française</i> , 9 <sup>e</sup> année, no 108, 1 <sup>er</sup> décembre 1961, pp. 1123-1124. (Sur A. Koyré, op. cit. Paris, Hermann, coll. « Histoire de la pensée », 1961.

<b>1962</b>				
1962	L(F)	E		<i>Maladie mentale et psychologie</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1962. [Nouvelle édition modifiée]
1962	CL	DE.7		« Introduction » à <i>Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues</i> , Paris, A. Colin, coll. « Bibliothèque de Cluny », 1962, pp. VII-XXIV.
23 février 1962	ER	IN	IMEC(a) INA (a)	« L'Allemagne Romantique » Collection <i>Analyse spectrale de l'Occident</i> . Interventions de Michel Foucault dans le programme radiophonique de ce titre.
mars 1962	CR	DE.8		« Le « non » du père », <i>Critique</i> , no 178, mars 1962, pp. 195-209. (Sur J. Laplanche, <i>Hölderlin et la question du père</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1961).
24 mars 1962	D	IN	IMEC(a)	« Sade ou la dialectique du bien et du mal ; L'usage de la parole, les langages de la folie » Débat entre Michel Foucault, Pierre Klossowski, Gilbert Lely, Robert Mauzi et René de Sollier, dans l'émission <i>Analyse spectrale de l'Occident</i> .
juin 1962	CR	DE.9		« Le cycle des grenouilles », <i>La Nouvelle Revue française</i> , 10 <sup>e</sup> année, no 114, juin 1962, pp. 1159-1160. (Sur J.-P. Brisset, <i>La Science de Dieu ou la Création</i> , Paris, Charmuel, 1900).
juillet 1962	A	DE.11		« Un si cruel savoir », <i>Critique</i> , no 182, juillet 1962, pp. 597-611. (Sur C. Crébillon, <i>Les Égaréments du cœur et de l'esprit</i> , texte établi et présenté par Étienne, Paris, A. Colin, 1961, et J.A. de Révéroni Saint-Cyr, <i>Pauliska ou la Perversité moderne</i> , Paris, 1798).
été 1962	A	DE.10		« Dire et voir chez Raymond Roussel », <i>Lettre ouverte</i> , no 4, été 1962, pp. 38-51. Variante du premier chapitre de <i>Raymond Roussel</i> , Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963.
21 novembre 1962	ER	IN	INA(a) IMEC(a)	« Photographes Raymond Roussel » radio présentation and discussion on La Chaîne Nationale, 21 Novembre 1962. Une émission de 1962 intitulée « Raymond Roussel par Michel Foucault » [émission radiophonique « Photographes » du 21/11 1962]. Disponible en ligne : <a href="http://www.arcane-17.com/pages/surrealisme-sonore/raymond-roussel-par-michel-foucault.html">http://www.arcane-17.com/pages/surrealisme-sonore/raymond-roussel-par-michel-foucault.html</a>

<b>1963</b>				
1963	ER	E		<i>L'Usage de la parole : langages de la folie</i> . Émission radiophonique. Michel Foucault, Jean Doat : « La folie et la fête ». « Le silence des fous », « La persécution », « Le corps et ses doubles », « Le langage en folie » 7, 14 21, 28 janvier et 4 février. - <i>La grande étrangère : A propos de littérature</i> . Paris: EHESS, 2013.
1963				« La littérature et la folie », trans. Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, in <i>Critique</i> , 835, 2017, 965-981
avril 1963[CR]	L(F)	E		<i>Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1963 -1972 : <i>Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical, par Michel Foucault. [2<sup>e</sup> édition.]</i> . Paris, Presses Universitaires de France, 1972. [Édition modifiée]
avril 1963[CR]	L(F)	E		<i>Raymond Roussel</i> , Paris, Gallimard, 1963.
avril 1963	A	E		'La métamorphose et le labyrinthe' in <i>La Nouvelle Revue française</i> , no. 124, Avril 1963, pp. 638-661. - Chapitre cinq de <i>Raymond Roussel</i> , Paris, Gallimard, 1963.
août-septembre 1963	A	DE.13		« Préface à la transgression », <i>Critique</i> , no 195-196: Hommage à G. Bataille, août-septembre 1963, pp. 751-769.
septembre 1963	D	DE.22		« Débat sur le roman » (dirigé par M. Foucault, avec G. Amy, J.-L. Baudry, M.-J. Durry, J.P. Faye, M. de Gandillac, C. Ollier, M. Pleyne, E. Sanguinetti, P. Sollers, J. Thibaut, J. Tortel), <i>Tel quel</i> , no 17, printemps 1964, pp. 12-54. (Cerisy-la-Salle, septembre 1963; débat organisé par le groupe de <i>Tel quel</i> sur le thème « Une littérature nouvelle? »)



septembre 1963	D	DE.23	«Débat sur la poésie» (avec J.-L. Baudry, M.-J. Durry, J. P. Faye, M. Pleyne, E. Sanguinetti, P. Sollers, J. Tortel), <i>Tel quel</i> , no 17, printemps 1964, pp. 69-82. (Cerisy-la-Salle, septembre 1963; débat organisé par le groupe de <i>Tel quel</i> sur le thème «Une littérature nouvelle?»)
automne 1963	A	DE.14	«Le langage à l'infini», <i>Tel quel</i> , no 15, automne 1963, pp. 44-53.
28 octobre 1963	A	DE.16	«L'eau et la folie», <i>Médecine et Hygiène</i> , 21e année, no 613, 23 octobre 1963, pp. 901-906.
octobre 1963	CR	DE.15	«Guetter le jour qui vient», <i>La Nouvelle Revue française</i> no 130, octobre 1963, pp. 709-716. (Sur R. Laporte, <i>La Veille</i> , Paris, Gallimard, coll. «Le Chemin», 1963)
novembre 1963	CR	DE.17	«Distance, aspect, origine», <i>Critique</i> , no 198, novembre 1963, pp. 931-945. (Sur J.-L. Baudry, <i>Images</i> , Paris, Éd du Seuil, 1963; M. Pleyne, <i>Paysages en deux: les lignes de la prose</i> , Paris, Éd. du Seuil, 1963; P. Sollers, <i>L'Intermédiaire</i> , Paris, Éd. du Seuil, 1963, et <i>Tel quel</i> , nos 1-14, 1960-1963)
novembre 1963[CR]	C	IN	Conférences à Lisbonne et à Madrid.
12 décembre 1963	CR	DE.18	«Un "nouveau roman" de terre», <i>France-Observateur</i> , 14e année, no 710, 12 décembre 1963, p. 14. (Sur J.-É. Hallier, <i>Les Aventures d'une jeune fille</i> , Paris, Éd. du Seuil, 1963)

## 1964

1964	CL	DE.20	Postface à Flaubert (G.), <i>Die Versuchung des Heiligen Antonius</i> , Francfort, Insel Verlag, 1964, pp. 217-251. - 1967 : Le même texte, en français, a été publié, avec les gravures ici reproduites, in <i>Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault</i> , no 59, mars 1967, pp. 7-30 sous le titre de «Un fantastique de bibliothèque». - 1970 : M. Foucault publia une nouvelle version de cet article en 1970 (DE. 75). Les passages entre crochets ne figurent pas dans la version de 1970. Les différences entre les deux textes sont signalées par des notes.
23 janvier 1964	ER	IN	IMEC. (a) INA (a)
mars 1964	A	DE.21	«La prose d'Actéon », <i>La Nouvelle Revue française</i> , no 135, mars 1964, pp. 444-459.
avril 1964	A	DE.24	«Le langage de l'espace», <i>Critique</i> , no 203, avril 1964, pp. 378-382.
avril 1964 [CR]	C	IN	Conférences à Ankara, à Istanbul « Le désenchantement oriental ».
mai 1964	A	DE.25	«La folie, l'absence d'œuvres», <i>La Table ronde</i> , no 196: Situation de la psychiatrie, mai 1964, pp. 11-21.
juillet 1964	C	DE.46	«Nietzsche, Freud, Marx », <i>Cahiers de Royaumont</i> , t. VI, Paris, Éd. de Minuit, 1967, Nietzsche, pp. 183-200. (Colloque de Royaumont, juillet 1964.)
22 août 1964	A	DE.26	«Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne», <i>Le Monde</i> , no 6097, 22 août 1964, p. 9.
août 1964	CR	DE.27	«Les mots qui saignent», <i>L'Express</i> , no 688, 29 août 1964, pp. 21-22. (Sur la traduction, par P. Klossowski, de L'Énéide, de Virgile, Paris, Gallimard, 1964)
septembre 1964 [CR]	L(F)	E	<i>Folie et déraison. histoire de la folie à l'âge classique</i> . 2 vols. <i>Le Monde</i> en 10-18 169-170. Paris, Union générale d'éditions, 1964. (Édition abrégée)
septembre-octobre 1964	CR	DE.28	«Le Mallarmé de J.-P. Richard», <i>Annales. Économies, sociétés, civilisations</i> , no 5, septembre-octobre 1964, pp. 996-1004. (Sur J.-P. Richard, <i>L'Univers imaginaire de Mallarmé</i> , Paris, Éd. du Seuil, 1962.)
11-17 novembre 1964	E	DE.29	«L'obligation d'écrire», in «Nerval est-il le plus grand poète du XIXe siècle?», <i>Arts: lettres, spectacles, musique</i> , no 980, 11-17 novembre 1964, p. 7. (Fragment d'une enquête menée auprès de plusieurs écrivains à l'occasion de rééditions d'œuvres de Nerval)
décembre 1964 [CR]	CL	DE.19	«Notice historique», in Kant (E.), <i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i> (trad. M. Foucault), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964, pp.7-10.
décembre 1964 [CR]	C	E	« Littérature et langage » <i>Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles</i> . - <i>La grande étrangère : A propos de littérature</i> . Paris: EHESS, 2013.

## 1965

27 février 1965	E	DE.30	«Philosophie et psychologie» (entretien avec A. Badiou), <i>Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire</i> , 27 février 1965, pp. 65-71. Cette discussion, ainsi que le débat qui figure au numéro suivant, proviennent d'émissions produites par la radio-télévision scolaire en 1965-1966, conçues par Dina Dreyfus et réalisées par Jean Fléchet.
27 mars 1965	D	DE.31	«Philosophie et vérité» (entretien avec A. Badiou, G Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P.Ricoeur), <i>Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire</i> , 27 mars 1965, pp. 1-11.
juillet -août 1965	A	DE.32	«Les Suivantes», <i>Le Mercure de France</i> , no 1221-1222, juillet-août 1965, pp. 368-384. Une version du premier chapitre des <i>Mots et les Choses</i> .

1966				
janvier 1966[CR]	M	IN/E	BNF (p)	<i>L'archéologie du savoir</i> [Manuscrit inédit] [E] « Le livre et le sujet » (1966) Première version de l'Archéologie du savoir. Introduction. Transcription réalisée par Frédéric Gros in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011. [pendant que <i>Les Mots et les Choses</i> sont sous presse].
8 janvier 1966	ER	IN	IMEC. (a) INA(a)	Interventions de Michel Foucault dans des émissions radio : A propos de « la folie de Nietzsche ».
4 février 1966	ER	IN	IMEC(a)	<i>Analyse spectrale de l'Occident</i> . Interventions de Michel Foucault dans le programme radiophonique de ce titre.
janvier -mars 1966	A/CL	DE.33		«La prose du monde», <i>Diogenes</i> , no 53, janvier-mars 1966, pp. 20-41. Prépublication, avec quelques différences, du chapitre II des Mots et les Choses, demandée par Roger Caillois. Voir DE.292.
31 mars-6 avril 1966	E	DE.34		«Michel Foucault, Les Mots et les Choses» (entretien avec R. Bellour), <i>Les Lettres françaises</i> , no 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3-4.
avril 1966 [CR]	L(F)	E		<i>Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines</i> . Bibliothèque des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966.
25 avril- 1 mai 1966	CR	DE.35		«A la recherche du présent perdu», <i>L'Express</i> , no 775, 25 avril - 1 <sup>er</sup> mai 1966, pp. 114-115. (Sur J. Thibaut, Ouverture, Paris, Éd. du Seuil, coll. « <i>Tel quel</i> », 1966)
mai 1966	A	DE.36		« L'arrière-fable », <i>L'Arc</i> , no 29: Jules Verne, mai 1966, pp. 5-12.
25 mai 1966	LT	DE.292		« À Roger Caillois » Lettre à Roger Caillois in <i>Hommage à Roger Caillais</i> , Paris, Centre Georges-Pompidou, coll. « Cahiers pour un temps », 1981, p. 228.
16 mai 1966	E	DE.37		« Entretien avec Madeleine Chapsal », <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 5, 16 mai 1966, pp. 14-15.
juin 1966	A	DE.38		«La pensée du dehors», <i>Critique</i> , no 229, juin 1966, pp. 523-546. (Sur M. Blanchot.) -Réédité : <i>La pensée du dehors</i> , Montpellier, Fata Morgana, 1986. Voir [CB].
4 juin 1966	LT	E		« Lettre à René Magritte » 4 Juin 1966, in <i>Magritte</i> , R. <i>Écrits complets</i> , André Blavier, éd., Paris, Flammarion, 1972, p. 521. [KRS, MCY]
15 juin 1966	ET	IN	INA (v)	Michel Foucault à propos du livre "les mots et les choses" Interview de Michel Foucault par Pierre Dumayet pour son livre "les mots et les choses". Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html">http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html</a>
15-21 juin 1966	E	DE.39		« L'homme est-il mort? » (entretien avec C. Bonnefoy), <i>Arts et Loisirs</i> , no 38, 15-21 juin 1966, pp. 8-9.
21 juin 1966	ER	IN	INA(a)	« Inter actualités de 13H00 » Interview de Michel Foucault par Jean Bouvier à l'occasion de la sortie de son ouvrage philosophique "Les mots et les choses".
1- 15 juillet 1966	CR	DE.40		«Une histoire restée muette», <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 8, 1er- 15 juillet 1966, pp. 3-4. (Sur E. Cassirer, <i>La Philosophie des Lumières</i> , trad. P. Quillet, Paris, Fayard, coll. «L'Histoire sans frontières», 1966)
15 septembre 1966	E	DE.41		«Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entretien avec C. Jannoud), <i>Le Figaro littéraire</i> , no 1065, 15 septembre 1966, p. 7.
automne 1966	E	DE.42		« Qu'est-ce un philosophe? » (entretien avec M-G Foy), <i>Connaissance des hommes</i> , no 22, automne 1966, p. 9.
5-11 octobre 1966	E	DE.43		« C'était un nageur entre deux mots » (entretien avec C. Bonnefoy), <i>Arts et Loisirs</i> , no 54, 5-11 octobre 1966, pp. 8-9.
22 octobre 1966	C	DE.44		« Message ou bruit? », <i>Concours médical</i> , 88e année, 22 octobre 1966, pp. 6285-6286. (Colloque sur la nature de la pensée médicale.)
octobre 1966	E	E		« Une archéologie des idées » (entretien avec Minon, J.-M.), <i>Synthèses</i> , Octobre 1966, no. 245, pp. 45-49. (propos cités par J.-M. Minon.) (Voir [CB])
novembre 1966	E	E		« La critique littéraire en question » Questions posées par Jean-Michel Minon à S. Doubrovsky, M. Foucault, R. Barthes et R. Picard in <i>Synthèses</i> , Novembre 1966, no. 246, pp. 28-37. [NA]
novembre 1966 [CR]	C	IN		Cours sur « Discours philosophique » à Tunis.
novembre 1966 [CR]	C	IN		Cours public sur la culture occidentale à Tunis.
7 décembre 1966	ER/L	E	IMEC (a) INA (a)	« Les Utopies réelles ou lieux et autres lieux » Deuxième volet d'une série radiophonique consacrée à « <i>L'utopie et la littérature. Littérature sur l'utopie</i> ».
21 décembre 1966	ER/L	E	IMEC (a) INA(a)	« Le Corps utopique » Quatrième volet d'une série radiophonique consacrée à « <i>L'utopie et la littérature. Littérature sur l'utopie</i> ». - 2009 : <i>Le corps utopique suivi de Les hétérotopies</i> . Fécamp: Nouvelles éd. Lignes, 2009.

1967				
1967	CL	DE.45		« Introduction générale » (avec G. Deleuze) aux <i>Œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche</i> , Paris, Gallimard, 1967, t. V : <i>Le Gai Savoir</i> . Fragments posthumes (1881-1882), hors-texte, pp 1-IV.
1967	LT	IN	SAULCH (p)	« Lettre à Michel Amiot ». Lettre de 1967, sur <i>Les Mots et les choses</i> , en réponse à un article paru dans <i>Les Temps modernes</i> .
4 février 1967	C	E	IMEC (a) BK(a) SAULCH (p)	« Structuralisme et analyse littéraire » Conférence au club Tahar Haddad de Tunis in <i>Cahiers de Tunisie</i> (Les), 39, 1989, pp. 21-41. Extrait : in <i>Mission culturelle française. Informations</i> , Tunis, 10 avril-10 mai 1987, pp.11-13. Voir [CB].
5 février 1967	ER	IN	INA(a)	« Les idées et les jours ». <i>Analyse spectrale de l'Occident</i> . Michel Foucault: ce qu'il a voulu faire dans son livre : "Les mots et les choses", origine récente de la question : qu'est-ce que l'Homme ? Les réponses données à cette question au 18ème et au 19ème siècle. Interview par Pierre Serra, enregistré à Tunis.
14 mars 1967	C	DE.360		(Conférence) « Des espaces autres » (conférence au <i>Cercle d'études architecturales</i> , 14 mars 1967), <i>Architecture, Mouvement, Continuité</i> , no 5, octobre 1984, pp. 46-49
12 avril 1967	E	DE.47		« La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » (entretien avec G Fellous), <i>La Presse de Tunisie</i> , 12 avril 1967, p. 3.
8 mai 1967	ER	IN	INA (a) IMEC(a)	« Les idées et l'Histoire du 8 mai 1967 » <i>Les idées et l'Histoire</i> Dialogue entre Michel Foucault et Raymond Aron autour de Montesquieu. Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/P12009148/dialogue-entre-michel-foucault-et-raymond-aron-autour-de-montesquieu.fr.html">http://www.ina.fr/audio/P12009148/dialogue-entre-michel-foucault-et-raymond-aron-autour-de-montesquieu.fr.html</a>
24 mai 1967	E	IN		« Sur Nietzsche » Entretien avec Jacqueline Piatier. <i>Le Monde</i> 24 Mai 1967 in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011 p.108.
7 juin 1967	X	E		« Mises au point Beaufret – Foucault » <i>Le Monde</i> 7 juin 1967 in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011, p. 111.
15-21 juin 1967	E	DE.48		« Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), <i>Les Lettres françaises</i> , no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9.
11 juillet 1967	ER	IN	IMEC(a)	Interventions de Michel Foucault dans des émissions radio : Réponse à la question « Pourra-t-on un jour expliquer la loi du développement simultané des différentes branches du savoir ? ».
septembre 1967	A	DE.49		« La Grammaire générale de Port-Royal », <i>Langages</i> , no 7 : Linguistique française, théories grammaticales, septembre 1967, pp.7-15. -1969 : Une variante plus développée de ce texte sert en 1969 de préface pour une réédition de la <i>Grammaire générale de Port-Royal</i> . Voir DE.60.
28 septembre 1967	E	DE.50		« Che cos'è Lei Professor Foucault? » (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » ; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), <i>La Fiera letteraria</i> , année XLII, no 39, 28 septembre 1967, pp.11-15. - 1969 : Le texte entre crochets ne figure pas dans l'entretien publié en 1967, mais dans sa reprise in Caruso (P), <i>Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan</i> , Milan, Mursia, 1969, pp.91-131. Voir DE.61.
25 octobre 1967	CR	DE.51		« Les mots et les images », <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 154, 25 octobre 1967, pp 49-50. (Sur E. Panofsky, <i>Essais d'icnologie</i> , Paris, Gallimard, 1967, et <i>Architecture gothique et Pensée scolastique</i> , Paris, Éd. de Minuit, 1967.)
14-19 novembre 1967[CR]	C	IN		Conférence sur Manet en Italie.
1968				
10 janvier 1968	ER	IN	INA (a) IMEC(a)	« Le Structuralisme » <i>Inter-Actualités de 13H</i> . Michel Foucault, auteur de <i>Les Mots et les choses</i> , Jean-Marie Auzias, auteur de <i>Clefs pour le structuralisme</i> , Jean-Pierre Elkabbach, journaliste : entretien sur le Structuralisme.
15 janvier 1968	A/L	DE.53		« Ceci n'est pas une pipe », <i>Les Cahiers du chemin</i> , no 2, 15 janvier 1968, pp. 79-105. (Hommage à R. Magritte, décédé le 15 août 1967.) - Une version augmentée de ce texte, suivie de deux lettres et de quatre dessins de Magritte, a été publiée par les éditions Fata Morgana, Montpellier, 1973. -
17 janvier 1968	ER	IN	INA(a)	<i>À voix haute, à voix basse</i> « Ce qu'est le structuralisme, qui n'est pas une philosophie mais une méthode d'analyse. »
février 1968[CR]	C	IN		Cours public à Tunis sur la tradition picturale italienne.
3 mars 1968	E	DE.54		« En intervju med Michel Foucault » (« Interview avec Michel Foucault »; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), <i>Bonniers Litterära Magasin</i> , Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211.
1-15 mars 1968	E	DE.55		« Foucault répond à Sartre » (entretien avec J.-P. Elkabbach), <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 46, 1er-15 mars 1968, pp. 20-22.
15-31 mars 1968	AU	DE.56		« Une mise au point de Michel Foucault », <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 47, 15-31 mars 1968, p.21.
23 mars 1968	E	E		« Rendre à Sartre ce qui est à Sartre », <i>Le Monde</i> , n° 7214, 23 mars. Publié sans l'autorisation de M. Foucault dans <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 46 (Voir DE.55 et [CB])
27-30 mai 1962	C	DE.52		« Les déviations religieuses et le savoir médical », in Le Goff (J.), éd., <i>Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. XIe-XVIIIe siècle</i> , Paris, Mouton et É.H.É.S.S, 1968, pp. 19-29. (Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962)
mai 1968	A	DE.58		« Réponse à une question », <i>Esprit</i> , no 371, mai 1968, pp. 850-874.

été 1968	A	DE.59	«Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», <i>Cahiers pour l'analyse</i> , no 9: Généalogie des sciences, été 1968, pp 9-40. - Extrait : « Réponse au Cercle d'épistémologie », <i>Les Lettres françaises</i> , n° 1240, 10 juillet, pp. 3-6 (Voir [CB])
mars 1968	D	DE.70	«Linguistique et sciences sociales», <i>Revue tunisienne de sciences sociales</i> , 6e année, no 19, décembre 1969, pp. 248-255; discussion avec N. Bou Aroudj, naturaliste, A. El-Ayed, linguiste, E. Fantar, historien, S. Garmadi, linguiste, Naccache, économiste, M. Seklani, démographe, H. Skik, linguiste, F. Stambouli, sociologue, M. Zamiti, sociologue, A. Zghal, sociologue, pp. 272-287. (Conférence et débat organisés par la section de linguistique du Centre d'études et de recherches économique et sociales -C.E.R.E.S. -de l'université de Tunis, mars 1968.)
mars 1968	E/L	IN/ E IMEC (p)	Entretien avec Claude Bonnefoy [Inédit/Fragment publié]. - 2011 : Foucault, Michel, y Claude Bonnefoy. <i>Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy</i> . Édité par Philippe Artières. Audiographie 1. Paris, Éd. de l'EHESS, 2011.
mai-juin 1968	LT	DE.57	« Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust », <i>La Pensée</i> , no 139, mai-juin 1968, pp. 114-117.

<b>1969</b>			
1969	CL	DE.60	Introduction, in Arnauld (A.) et Lancelot (C.), <i>Grammaire générale et raisonnée</i> , Paris, Republications Paulet, 1969, pp. III-XXVII.
1969	E	DE.61	« Conversazione con Michel Foucault » («Conversation avec Michel Foucault»; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), in Caruso (P.), <i>Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan</i> , Milan, Mursia, 1969, pp. 91-131. (Voir DE.50)
1er trimestre 1969	A	DE.62	« Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle », <i>Médecine de France</i> , no 200, 1er trimestre 1969, pp. 121-128.
8-14 janvier 1969	CR	DE.63	« Maxime Defert », <i>Les Lettres françaises</i> , no 1265, 8-14 janvier 1969, p. 28. (Sur l'exposition de M. Defert à la galerie Daniel Templon.)
19 janvier 1969	A	DE.67	« Jean Hyppolite. 1907-1968 », <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 74e année, no 2, avril-juin 1969, pp. 131-136. (Reprise de l'hommage à J. Hyppolite rendu à l'École normale supérieure, 19 janvier 1969.)
19 janvier 1971	C	DE.84	« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », <i>Hommage à Jean Hyppolite</i> , Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Épiméthée», 1971, pp. 145-172.
février 1969 [CR]	C	IN	Cours « Sexualité et individualité » et cours sur « Nietzsche et la généalogie » [Vincennes].
22 février 1969	C	DE.69	« Qu'est-ce qu'un auteur ? », <i>Bulletin de la Société française de philosophie</i> , 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104. (Société française de philosophie, 22 février 1969 ; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.) En 1970, à l'université de Buffalo (État de New York), M. Foucault donne de cette conférence une version modifiée publiée en 1979 aux États-Unis (voir DE. 258). Les passages entre crochets ne figuraient pas dans le texte lu par M. Foucault à Buffalo. Les modifications qu'il avait apportées sont signalées par une note. M. Foucault autorisa indifféremment la réédition de l'une ou l'autre version, celle du Bulletin de la Société française de philosophie dans la revue de psychanalyse Littoral (no 9, juin 1983), celle de <i>Textual Strategies</i> dans <i>The Foucault Reader</i> (éd. P. Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984).
13 mars 1969 [CR]	L(F)	E	<i>L'archéologie du savoir</i> . Bibliothèque des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1969.
31 mars - 6 avril 1969	CR	DE.64	« Ariane s'est pendue », <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 229, 31 mars - 6 avril 1969, pp. 36-37. (Sur G. Deleuze, <i>Différence et Répétition</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1969.)
31 mars - 6 avril 1969	AU	DE.65	« Précision », <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 229, 31 mars - 6 avril 1969, p. 39
2 mai 1969	D	IN INA(a) IMEC(a)	« Les sciences et les techniques » <i>Les Matinées de France-Culture</i> . Georges Charbonnier reçoit Jean Duvignaud, Jean-Claude Pecker et Michel Foucault à l'occasion de la sortie de son livre "L'archéologie du savoir". Jean Duvignaud, Professeur au Collège de France ; Jean-Claude Pecker, Directeur de l'Observatoire de Nice. Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/PHD94040862/michel-foucault.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHD94040862/michel-foucault.fr.html</a>
3 mai 1969	E	DE.68	« La naissance d'un monde » (entretien avec J.-M. Palmier), <i>Le Monde</i> , supplément: <i>Le Monde des livres</i> , no 7558, 3 mai 1969, p. VIII.
avril - mai 1969	E	DE.66	« Michel Foucault explique son dernier livre » (entretien avec J.-J. Brochier), <i>Magazine littéraire</i> , no 28, avril - mai 1969, pp. 23-25.
30-31 mai 1969	D	DE.76	In Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, t. XXIII, no 1, janvier-mars 1970, pp. 61-62. (Sur l'exposé de F. Dagognet, «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie», ibid., pp. 49-60, journées Cuvier, Institut d'histoire des sciences, 30-31 mai 1969.)
30-31 mai	C	DE.77	Conférence : «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie», Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, t. XXIII, no 1, janvier-mars 1970, pp. 63-92 (journées Cuvier, Institut d'histoire des sciences, 30-31 mai 1969)
3 juillet 1969	LT	E SAULCH (p)	« Lettre à Pierre Klossowski » Michel Foucault. In <i>Cahiers pour un temps</i> , 1986. Sur « Nietzsche et le cercle vicieux » du 3 juillet 1969. - Pierre Klossowski. <i>Cahiers pour un temps</i> 8. Paris, Centre Georges-Pompidou, 1985, pp.85-90 [MCY,KRS]
10 juillet 1969 17 juillet 1969	ER	IN INA(a)	« L'histoire » <i>Les sciences humaines : recherches actuelles</i> . Raymond Bellour : présentation. Emmanuel Le Roy Ladurie, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études ; Jacques Le Goff, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études ; Michel Foucault, professeur de philosophie à l'université de Vincennes.

12 novembre 1969 E E « Che cosa ci resta, signor Foucault ? », *La Nazione*, 12 novembre, p. 3 (propos cités par P.F. Listri. Voir [CB])

1970			
1970	A	DE.75	«La bibliothèque fantastique», in Debray-Genette (R), éd. Flaubert, Paris, Firmin-Didot / Didier, coll. «Miroir de la Critique», 1970, pp 171-190. (Voir DE.20)
1970	CL	DE.72	«Foreword to the English Edition» («Préface à l'édition anglaise»; trad. F. Durand-Bogaert), in Foucault (M.), <i>The Order of Things</i> , Londres, Tavistock, 1970, pp. IX-XIV.
1970	M	IN IMEC (p)	« Préface à l'édition anglaise de Les Mots et les choses » Version inédite. D'après la date de publication de l'édition anglaise.
1970	TR(F)	E	« Art du langage et linguistique », in Leo Spitzer, <i>Etudes de style</i> , trad. par A. Coulon, E. Kaufholz et M. Foucault, Paris, Gallimard, 1970, pp. 45-78.
1 février 1970	ER	IN INA(a)	« Mode - effet – tournure » <i>Atelier de création radiophonique</i> .
9-15 février 1970	E	DE.78	« Le piège de Vincennes » (entretien avec P. Loriot), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 274, 9-15 février 1970, pp. 33-35.
mars 1970 [CR]	C	IN/E	Conférences à l'Université d'État de New York, à Buffalo, sur la recherche de l'absolu dans Bouvard et Pécuchet et sur Sade. « Conférence sur Sade », in <i>La grande étrangère : A propos de littérature</i> . Paris: EHESS, 2013. - pages choisies disponibles en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Sade">http://michel-foucault-archives.org/?Sade</a>
mars 1970 [CR]	C	DE.258	« What is an Author? » («Qu'est-ce qu'un auteur? »), in Harari (J. V.), éd. <i>Textual Strategies</i> , Ithaca, Cornell University Press, 1979, pp. 141-160. (Conférence donnée à l'université de Buffalo, État de New York, en 1970.)
avril 1970 [CR]	AU	DE.71	« Titres et Travaux », Paris, 1969. Plaquette, Paris, s. é. (Présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France.)
mai 1970 [CR]	CL	DE.74	Présentation, in <i>Bataille (G), Œuvres complètes</i> , Paris, Gallimard, 1970, t. I : Premiers Écrits 1922-1940, pp. 5-6.
1970 [MCY]	CL	DE.73	«Sept propos sur le septième ange», in Brisset (J.-P.), <i>La Grammaire logique</i> , Paris, Tchou, 1970, pp. 9-57. -Extrait : « le bruit des choses dites », <i>Le Monde</i> , n 8053, 4 décembre, p.22 (Voir [CB]) -Réédit : <i>Sept propos sur le septième ange</i> , Montpellier, Fata Morgana, 1986 (Voir [CB])
juillet 1970	C	E	« Les Ménines de Picasso » in <i>Michel Foucault. Cahiers de l'Herne 95</i> . Paris, l'Herne, 2011, p. 14-32.
7 -13 septembre 1970	CR	DE.79	« Il y aura scandale, mais... », <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 304, 7-13 septembre 1970, p. 40. (Sur P. Guyotat, Eden, Eden, Eden, Paris, Gallimard, 1970.) Lettre privée à Pierre Guyotat rendue publique dans l'espoir de prévenir l'interdiction d'Eden, sorti en septembre aux éditions Gallimard.
septembre- octobre 1970 [CR]	C	IN/E	Trois conférences au Japon : « Manet » (IN), « Folie et société » (Voir DE.83 et DE.222) et « Retour à l'histoire » (Voir DE.103)
29 septembre 1970	C	DE.83	«Kyōki to shakai» («La folie et la société»; trad. R. Nakamura), <i>Misuzu</i> , décembre 1970, pp. 16-22. (Conférence donnée le 29 septembre 1970 à l'Institut franco-japonais de Kyoto.)
octobre 1970	C	DE.222	«Kyōki to shakai» («La folie et la société»), in Foucault (M.) et Watanabe (M.), <i>Tetsugaku no butai</i> , Tokyo, Asahi-Shuppansha, 1978, pp. 63-76. (Conférence à la faculté des arts libéraux de l'université de Tokyo, en octobre 1970, dont un résumé avait été publié in Tōdai Kyōyōgakubu-hō, 20 novembre 1970, p. 1.)
9 octobre 1970	C	DE.103	«Rekishi heno kaikō» («Revenir à l'histoire»), <i>Paidéia</i> , no II: Michel Foucault, 1er février 1972, pp. 45-60. (Conférence prononcée à l'université de Keio le 9 octobre 1970. Texte établi à partir d'un dactylogramme revu par M. Foucault.)
septembre- octobre 1970 [CR]	E	DE.82	«Kyōki, bungaku, shakai» («Folie, littérature, société»; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), <i>Bungei</i> , no 12, décembre 1970, pp. 266-285.
septembre- octobre 1970 [CR]	E	IN IMEC(a)	Entretien au Japon Entretien avec le journal japonais « Yomiuri »
8 novembre 1970	AU	E	[Une pétition en support du Pierre Guyotat] <i>Le Monde</i> , 8 novembre 1970. In Pierre Guyotat, <i>Littérature interdite</i> . Paris, Gallimard, 1972 [CLK]
15-16 novembre 1970	CR	DE.81	«Croître et multiplier», <i>Le Monde</i> , n° 8037, 15-16 novembre 1970, p 13 (Sur F. Jacob, <i>La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité</i> , Paris, Gallimard, 1970)
novembre 1970	E	DE.85	«Entrevista com Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), <i>O Homen e O Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)</i> , Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42 (Le texte de cet entretien a été soumis à M. Foucault qui, cependant, n'a pas pu le corriger.)
novembre 1970	CR	DE.80	«Theatrum philosophicum», <i>Critique</i> , no 282. novembre 1970, pp. 885-908. (Sur G. Deleuze, <i>Différence et Répétition</i> . Paris. PUF, 1969, et <i>Logique du sens</i> , Paris, Éd. de Minuit, coll. «Critique», 1969.)
novembre 1970 [CR]	C	IN	Conférence à Florence sur <i>Le Bar des Folies-Bergère</i> de Manet.
2 décembre 1970	C/L	E	<i>L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970</i> . Paris, Gallimard, 1971.
9 décembre 1970 – 17 mars 1971	C/L	E	<i>La volonté de savoir</i>

- *Leçons sur la volonté de savoir suivi de Le savoir d'Oedipe: cours au Collège de France, 1970-1971*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Daniel Defert. Hautes études. Paris, Gallimard le Seuil, 2011.

1971				
1971	M	IN	IMEC.GIP	« Lettre à George Kiejman »
1971	AU	E	SAULCH(p)	[Introduction à la brochure du G.I.P.] /Anonyme (Michel Foucault). – In <i>Groupe Information Prisons</i> . Paris, Champ Libre, 1971. – p. 3-5 (sur deux pages) ; Texte non signé, rédigé par M. Foucault.
hiver 1970-1971	LT	E		« Lettre à Pierre Klossowski » Michel Foucault. In <i>Cahiers pour un temps</i> , 1986. Sur « La Monnaie vivante », hiver 1970-1971. - 1985 Pierre Klossowski. <i>Cahiers pour un temps</i> 8. Paris, Centre Georges-Pompidou, 1985, pp.85-90 [MCY,KRS]
8 février 1971	AU	DE.86		86 (Manifeste du G.I.P.) Manifeste ronéotypé, signé J.-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet, lu par M. Foucault et distribué à la presse, le 8 février 1971, à la chapelle Saint-Bernard de Montparnasse, lors de l'arrêt de la grève de la faim des militants de la Gauche prolétarienne emprisonnés et de celle de leur comité de soutien.
17 février 1971	AU	E	SAULCH(p)	[Groupe d'Information sur les prisons]. Jean Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet. - In <i>La Cause du peuple</i> n° 35, 17 février 1971. Déclaration de création du G.I.P. Suivi de: Le Groupe d'Information sur les prisons vient de lancer sa première enquête... / Groupe d'Information sur les Prisons. In <i>J'accuse</i> n° 3,15 mars 1971.
février 1971	M	E	IMEC.GIP(p)	« La situation dans les prisons est intolérable » in Artières, Philippe, Michelle Zancarini-Fournel, y Laurent Quéro, eds. <i>Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte, 1970-1972</i> . Pièces d'archives. Paris, Éd. de l'IMEC, 2003, pp.50-51
hiver 1971	R	DE.100		«Foucault Réponds» («Foucault répond»; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Diacritics</i> , t. I, no 2, hiver 1971, p. 60. (Réplique à la réponse de G. Steiner ; voir DE. 97.)
15 mars 1971	A	DE.87		(Sur les prisons) In <i>J'accuse</i> , no 3, 15 mars 1971, p. 26.
18 mars 1971	AU	DE.88		«Enquête sur les prisons brisons les barreaux du silence» (entretien de C. Angeli avec M. Foucault et P Vidal-Naquet), <i>Politique-Hebdo</i> , no 24, 18 mars 1971, pp. 4-6
mars 1971	AU	E	SAULCH(p)	Création d'un groupe d'information sur les prisons / Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal Naquet. – In <i>Esprit</i> , No.401, mars 1971.
24 avril 1971	C	E	IMEC (a) BK (a) SAULCH (p)	'Folie et Civilisation' 24 Avril au Club Tahar Haddad, Tunisie, in <i>La Presse</i> 10 Avril 1987, p. iv. 7. 1989 'Folie et civilisation. Foucault en Tunisie' in <i>Cahiers de Tunisie</i> (Les), 39, 1989, pp. 43-59.
avril 1971	C	E		'Leçon sur Nietzsche's lecture at McGill University (Canada) Avril 1971, in <i>Leçons sur la volonté de savoir suivi de Le savoir d'Oedipe: cours au Collège de France, 1970-1971</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Daniel Defert. Hautes études. Paris, Gallimard le Seuil, 2011, pp. 195-214. [partie de 3-4 leçons inédites]
21 avril1971	ER	E		[Entretien pour l'émission Format 30 de Radio Canada sur la prison en France et les activités du G.I.P.] « Non, ce n'est pas une enquête officielle... » transcription de l'entretien à Radio Canada, avril 1971 in Artières, Philippe, Michelle Zancarini-Fournel, y Laurent Quéro, eds. <i>Le Groupe d'information sur les prisons : archives d'une lutte, 1970-1972</i> . Pièces d'archives. Paris, Éd. de l'IMEC, 2003, pp. 65-68.
avril-juin 1971	E	DE.89		«A conversation with Michel Foucault» («Conversation avec Michel Foucault»; entretien avec J. K. Simon ; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Partisan Review</i> , vol. 38, no 2, avril-juin 1971, pp. 192-201.
5 mai 1971	A	DE.90		«La prison partout», <i>Combat</i> , no 8335, 5 mai 1971, p. 1.
20 mai 1971	C/L	E		« La peinture de Manet » Conférence in Tunisie, 20 Mai 1971au Club Haddad in <i>Cahiers de Tunisie</i> (Les), 39, 1989, pp. 61-89. [KRS] - <i>La peinture de Manet</i> . Paris, Seuil, 2004, pp.21-47.[KRS] - « La peinture de Manet. » in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011 p.108
mai 1971	M	E		« Le noir et la surface » notes de la conférence « La peinture de Manet » au Club Haddad. Transcription réalisée par Jean-François Bert in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011 pp.378-395.
28 mai 1971	CL	DE.91		Préface à Enquête dans vingt prisons, Paris, Champ libre, coll. «Intolérable», no 1, 28 mai 1971, pp. 3-5.
3 juin 1971	A	DE.92		(Intervention) «L'article 15», <i>La Cause du peuple-j'accuse</i> , numéro spécial' Flics. L'affaire Jaubert, 3 juin 1971, pp. 4-5.
21 juin 1971	AU	E	SAULCH (p) IMEC.GIP	Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert présentés à la presse, le 21 juin 1971.
21 juin 1971	ER	IN	INA (a)	« L'affaire Alain Jaubert ». Michel Foucault, professeur au Collège de France, est interviewé : Les conclusions de son enquête sur les sévices dont a été victime Alain Jaubert.
28 juin 1971	A	DE.93		«Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert», supplément à <i>La Cause du peuple-j'accuse</i> , 28 juin 1971, pp. 1-3. Voir supra, no 92.
juin 1971	RC	DE.101		«La volonté de savoir», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 71 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971, 1971, pp. 245-249.

5 juillet 1971	LT	E		"Questions à Marcellin" lettre ouverte signée par Foucault, Gilles Deleuze, Denis Langlois, C. Mauriac et Deni Perrier-Daville, <i>Le Nouvel Observateur</i> , 5 juillet 1971, p.15. [MCY]
24-25 juillet 1971	E	DE.94		«Je perçois l'intolérable» (entretien avec G Armleder), <i>Journal de Genève : Samedi littéraire («cabier 135»)</i> , no 170, 24-25 juillet 1971.
12 août 1971	E	DE.95		«Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal» (entretien avec J. Hafsia), <i>La Presse de Tunisie</i> , 12 août 1971, p. 3.
septembre-octobre 1971	R	DE.96		«Lettre de M. Michel Foucault», <i>La Pensée</i> , no 159, septembre-octobre 1971, pp. 141-144. (Réponse à l'article de j.-M. Pelorson, «Michel Foucault et l'Espagne», <i>La Pensée</i> , no 152, août 1970, pp. 88-89.)
10-15 octobre 1971	LT	E		« Lettre ouverte à Monsieur le Ministre de l'Intérieur », <i>La Cause du peuple-J'accuse</i> , 10-15 octobre 1971, p.12 [MCY]
novembre 1971	E	DE.98		«Par-delà le bien et le mal» (entretien avec les lycéens Alain, Frédéric, Jean François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recueilli par M.-A. Burnier et P. Graine), <i>Actuel</i> , no 14, novembre 1971, pp. 42-47. - Rééd. : in Bursnier (M : A), <i>c'est demain la veille</i> , Paris, Ed. du Seuil, pp. 19-43 (Reprise avec quelques différences. Voir [CB])
novembre 1971[CR]	C	IN		Cours au Collège de France « Théories et institutions pénales »
novembre 1971	D	DE.132		«Human Nature : Justice versus Power» («De la nature humaine, justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971 ; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., <i>Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind</i> , Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197. (Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École supérieure de technologie d'Eindhoven, novembre 1971.) Disponible en ligne : - Transcription : <a href="http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm">http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm</a> - Vidéo : <a href="http://www.openculture.com/2011/10/chomsky-foucault_debate_1971.html">http://www.openculture.com/2011/10/chomsky-foucault_debate_1971.html</a>
automne 1971	R	DE.97		«Monstrosities in Criticism» («Les monstruosités de la Critique»; trad., F Durand-Bogaert). <i>Diacritics</i> , t. I, no 1, automne 1971, pp 57-60 (Sur les articles de J.-M. Pelorson, «Michel Foucault et l'Espagne», <i>La Pensée</i> , no 152, août 1970, pp 88-89, et de G. Steiner, «The Mandarin of the Hour. Michel Foucault», <i>The New York Times Book Review</i> , no 8, 28 février 1971, pp. 23-31)
13 décembre 1971	A	E		« Des intellectuels aux travailleurs arabes » <i>La Cause du peuple- j'accuse</i> , 14, 13 décembre 1971[MCY]
27 décembre 1971	A	DE.99		«Le discours de Toub», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 372, 27 décembre 1971-2 janvier 1972, p. 15.
1971	M	IN	IMEC.GIP	Sans titre [« Pour échapper à leur prison les détenus de Toul... »] Le dernier feuillet est une partie de la réponse à Jaques Derrida pour la réédition de l'intégrale de l'Histoire de la folie, chez Gallimard en 1972
fin 1971 – début 1972	M	E		« Pour échapper à leur prison... », manuscrit, fin décembre 1971-début janvier 1972 in Artières, Philippe, Michelle Zancarini-Fournel, y Laurent Quéro, eds. <i>Le Groupe d'information sur les prisons : archives d'une lutte, 1970-1972. Pièces d'archives</i> . Paris, Éd. de l'IMEC, 2003, pp.151-155

1972				
1972	E(F)	E		<i>L'assassinat de George Jackson</i> . Édité par Michel Foucault et le Groupe d'information sur les Prisons. Paris, Gallimard, 1972
1972	CL	DE.256		«Préface de Michel Foucault», in Brückner (P.) et Krovoza (A.), <i>Ennemis de l'État</i> , Claix, <i>La Pensée sauvage</i> , 1979, pp. 3-4 (Staatsfeinde. Innerstaatliche Feinderklärung in der Bundesrepublik, Berlin, Wagenbach, 1972).
1972 [CB]	AU	IN	IMEC.GIP	Sans titre [« Le G.I.P constate sans surprise la carence de la commission Pleven... »] Tract exigeant l'abolition du cahier judiciaire. Signé par Jean-Marie Domenach, Michel Foucault et Pierre Vidal-Naquet. Jointe double page de <i>J'accuse</i> n° 2 avec l'impr. du manifeste. (Voir [CB])
17 janvier 1972 [CR]	A	IN		« Les Prisons de Pleven », <i>Le Nouvel Observateur</i> , n° 375, 17-23 janvier 1972, (« Sur la création du G.I.P, propos cités par K.Kraupp et F-O Giesbert. [CB]. Voir [CB])
février 1972	A	DE.104		«Michel Foucault Derrida e no kaino» («Réponse à Derrida»), <i>Paideia</i> , no II: Michel Foucault, février 1972, pp. 131-147.
février 1972	CL	DE.102		«Mon corps, ce papier, ce feu», in Foucault (M.), <i>Histoire de la folie</i> , Paris, Gallimard, 1972, appendice II, pp. 583-603. (M. Foucault avait donné une première version de ce texte à la revue japonaise Paideia. Voir DE.104)
5 février 1972	D	DE.108		«Sur la justice populaire. Débat avec b» (entretien avec Gilles et Victor ; 5 février 1972), <i>Les Temps modernes</i> , no 310 bis : Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie, juin 1972, pp. 355-366.
9 février 1972	ER	IN	IMEC(a)	A propos de la lobotomie Participation de Michel Foucault à deux émissions de Radio Canada : intervention dans l'émission <i>Connaissance d'aujourd'hui</i>
4 mars 1972	E	DE.106		«Les intellectuels et le pouvoir» <i>L'Arc</i> , no 49 : Gilles Deleuze, 2e trimestre 1972, pp. 3-10. (Extraits de l'entretien avec G Deleuze, 4 mars 1972. Voir [CB])
25 mars 1972	E	DE.105		«Die grosse Einsperrung» («Le grand enfermement»; entretien avec N. Meienberg; trad. J. Chavy), <i>Tages Anzeiger Magazin</i> , no 12, 25 mars 1972, pp. 15, 17, 20 et 37.
7 avril 1972	C	E	SAULCH(p)	'Cérémonie, théâtre et politique au XVIIIe siècle' In <i>Acta, Proceedings at the Fourth Annual Conference of the XVIIth Century French Literature</i> , vol. I. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972, pp. 22-23. Résumé établi par S. Davidson d'une conférence à l'université du Minnesota, 7 avril 1972. Voir [CB])

21 avril 1972 [CR]	E	DE.137	«Michel Foucault on Attica» («À propos de la prison d Attica»; entretien avec J.K. Simon; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Telos</i> , nos 19, printemps 1974, pp 154-161. (Entretien traduit et mis en forme à partir d'une conversation enregistrée sur bande magnétique après une visite à la prison d'Attica, en avril 1972.)	
avril-mai 1972 [CR]	D	DE.107	«Table ronde» (entretien avec J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P.Thibaud, J-R. Tréanton, P. Virilio), <i>Esprit</i> , no 413 : Normalisation et Contrôle social (Pourquoi le travail social?), avril-mai 1972, pp. 678-703.	
mai 1972	E	DE.129	«Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?» (entretien avec F. Fourquet et F. Guattari, réalisé en mai 1972), <i>Recherches</i> , no 13 : Généalogie du capital, t.1 : Les Équipements du pouvoir, décembre 1973, pp. 27-31.	
juin 1972[CR]	L(F)	E	<i>Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu La folie, l'absence d'œuvre.</i> [Nouvelle édition. Bibliothèque des histoires 8. Paris, Gallimard, 1972.	
juin 1972	RC	DE.115	«Théories et institutions pénales», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 72 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1971-1972, 1972, pp. 283-286.	
9 juin 1972	AU	E	« Michel Foucault, animateur du GIP, dénonce la « tactique de l'accusation », <i>L'Est républicain</i> , 9 juin, p. 3 (Cit. Voir [CB])	
29 juin 1972	C	DE.110	«Les grandes fonctions de la médecine dans notre société», <i>Psychiatrie aujourd'hui</i> , no 10 : <i>La Fante du docteur Carpentier</i> , septembre 1972, pp. 15-16. (Intervention de M. Foucault à la conférence de presse du Dr J. Carpentier, 29 juin 1972.)	
21 août 1972	ER	IN	INA(a)	« Face à la folie » <i>Le Monde</i> Asilaire. Michel Foucault, auteur de « Histoire de la folie à l'âge classique » : le contenu de son livre. Les rapports entre l'homme fou et l'homme raisonnable. La folie dans la société de la renaissance au 19 <sup>ème</sup> siècle. L'aspect philosophique de la folie. Le discours dit rationnel et le discours de la folie. Lecture d'un poème d'Antonin Artaud.
septembre 1972	E	DE.130	«Le Discours du plan : Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des "catégories logiques" » (entretien avec M. Foucault, G. Deleuze et F. Guattari, réalisé en septembre 1972), <i>Recherches</i> , no 13 : Généalogie du capital, t.1 : Les Équipements du pouvoir, décembre 1973, pp. 183-186.	
8 septembre 1972	ER	IN	INA(a)	« Sciences et techniques » Professeur Michel Foucault, auteur du livre « histoire de la folie à l'âge classique », est interviewé.
27 septembre 1972	E	DE.119	«Archeologie Kara dynastique he» («De l'archéologie à la dynastique»; entretien avec S. Hasumiréalisé à Paris le 27 septembre 1972), <i>Umi</i> , mars 1973, pp. 182-206.	
30 septembre 1972	A	DE.111	«Piéger sa propre culture», in «Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre», <i>Le Figaro littéraire</i> , no 1376, 30 septembre 1972, p. 16.	
octobre 1972[CR]	C	E/IN	Conférenciers à Cornell sur « Le savoir de Œdipe de Sophocle », sur « La littérature et le crime » et sur « La société punitive »	
2 octobre 1972	ET	IN	INA(v)	« Michel Foucault : Gaston Bachelard. Un certain regard » Michel Foucault situe la pensée de Bachelard dans l'évolution des connaissances scientifiques des années 20. Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/media/entretiens/video/I06268520/michel-foucault-gaston-bachelard.fr.html">http : //www.ina.fr/media/entretiens/video/I06268520/michel-foucault-gaston-bachelard.fr.html</a>
novembre 72	LT	E	« Retour sur la Première Méditation de Descartes » Lettre à Jean-Marie Beyssade, in <i>Michel Foucault. Cahiers de l'Herne</i> 95. Paris, l'Herne, 2011, pp. 92-94.	
6 novembre 1972[CR]	C	IN	Début du séminaire « Pierre Rivière et ses œuvres » au Collège de France.	
24 novembre 1972	C	DE.112	(Intervention) «Meeting Vérité-justice. 1500 Grenoblois accusent», Vérité Rhône-Alpes. Journal du Secours rouge Rhône-Alpes (supplément de <i>J'accuse</i> ), no 3, décembre 1972, p. 6.	
septembre-décembre 1972	D	DE.109	«I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti» («Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti»; entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki ; trad. A. Ghizzardi), <i>Il Bimestre</i> , nos 22-23, septembre-décembre 1972, pp. 1-4. G.Preti est l'auteur de <i>Praxis e Empirismo</i> (Turin, Einaudi, 1967) et de <i>Retorica e Logica</i> (Turin, Einaudi, 1968).	
1 décembre 1972	A	DE.113	«Une giclée de sang ou un incendie», <i>La Cause du peuple – J'accuse</i> , no 33, 1 <sup>er</sup> décembre 1972, p. 6.	
4 -10 décembre 1972	A	DE.114	«Les deux morts de Pompidou», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 421, 4-10 décembre 1972, pp.56-57 - Extrait : « Deux calculs », <i>Le Monde</i> , n 8676, 6 décembre, p.20 et « Justice à la française » in <i>Le Nouvel Observateur</i> , Témoin de l'histoire (textes réunis et présentés par N. Muchnik), Paris, Pierre Belfond, pp. 1 (Voir [CB])	
octobre-décembre 1972	A	E	'Médecine et lutte de classe' in : <i>La Ref</i> , 1972, no. 49, pp. 67-72. Médecine et lutte de classes. Michel Foucault et les membres du G.I.S. – In <i>La Ref</i> n° 49, octobre décembre 1972. – p. 67-73 ; « Vers une anti-médecine ».	
décembre 1972	RP	E	«Réponse», <i>Le Nouvel Observateur</i> , n°422, p. 63 [MCY]	

## 1973

3 janvier 1973[CR]	C	IN	Cours au Collège de France « La société punitive »
22 février 1973	E	DE.117	«Pour une chronique de la mémoire ouvrière» (entretien avec José et un journaliste de Libération), <i>Libération</i> , n° 00, 22 février 1973, p. 6. M. Foucault avait proposé à <i>Libération</i> , alors en préparation, d'ouvrir une chronique de la mémoire ouvrière.
mars 1973	A	DE.118	«La force de fuir», <i>Derrière le miroir</i> , no 202 : Rebeyrolle, mars 1973, pp. 1-8.



13-19 mars 1973	A	DE.120		«En guise de conclusion», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 435, 13-19 mars 1973, p. 92. (Sur Dr D.L.Rosenhan, «Je me suis fait passer pour fou», <i>ibid.</i> , pp. 72-92.)
28 mars 1973	C	E	SAULCH(p)	'Le pouvoir et la norme' Cours su 28 mars 1973 au Collège de France. Transcription pirate, mais parue ultérieurement in « Power and Norms. Notes » in Meaghn Morris et Paul Patton éd. <i>Power, Truth, Strategy</i> . Svdney: Feral Publications, 1979. (Voir [CB]) -1975 : in Deleuze, G. et Foucault. M. <i>Mélanges : pouvoir et surface</i> . Paris, s.e. 1973.
mars 1973	E	IN	IMEC(a)	« L'Anti-psychiatrie ; La Psychiatrie versus l'Anti-psychiatrie » Entretien avec J. Charbonnier à propos de la réédition de l'Histoire de la folie pour l'émission <i>Connaissance d'aujourd'hui</i> de Radio Canada en mars 1973.
2 avril 1973[CR]	CL	DE.116		Préface, in Livrozet (S.), <i>De la prison à la révolte</i> , Paris, Mercure de France, 1973, pp. 7-14.
9 mai 1973	C	E		'Histoire de la folie et antipsychiatrie'. Conférence 9 mai 1973, Montréal. In Eon, Isabelle, y Cristina Ion, eds. <i>Voyages inédits dans la pensée contemporaine</i> . Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
(prob.) mai 1973	C	IN	AF(a)	-2011: 'Histoire de la folie et antipsychiatrie' in <i>Michel Foucault</i> . Cahiers de l'Herne 95. Paris, l'Herne, 2011, p.95-102. Intervention de Foucault sur la lobotomie lors de son voyage au Canada en 1973. -Disponible en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?L=usage-de-la-lobotomie-deux">http://michel-foucault-archives.org/?L=usage-de-la-lobotomie-deux</a>
(probl.) mai 1973	C	IN	IMEC(a)	« La Psychiatrie versus l'anti-psychiatrie » Intervention de Michel Foucault aux journées scientifiques de l'Hôtel-Dieu.
21-25 mai 1973	C	DE.139		«A verdade e as formas jurídicas» («La vérité et les formes juridiques»), trad. J. W.Prado Jr., <i>Cadernos da P.U.C.</i> , no 16, juin 1974, pp. 5-133. (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)
26 mai 1973	E	DE.122		«Emtorno de Édipo» («Autour d'Oedipe» ; entretien avec R.O. Cruz, H. Pelegrino et M.J. Pinto), <i>Jornal do Brasil, cahier B</i> , 26 mai 1973, p. 4. (Extrait d'un entretien qui a suivi la série de conférences sur « la vérité et les formes juridiques ». Voir DE.139 et [CB])
26 mai 1973	E	DE.123		«L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier» (entretien avec José, ouvrier de Renault, de Billancourt, et J.-P. Barrou), <i>Libération</i> , no 16, 26 mai 1973, pp. 2-3. Voir DE. 117.
29 mai 1973	C	DE.124		«Foucault, o filósofo, está falando. Pense» («Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pense»; trad. S. de Souza), <i>Estado de Minas</i> , 30 mai 1973, p. 5. (Fragments d'une conférence tenue à Belo Horizonte le 29 mai 1973.)
30 mai 1973 [CR]	C	IN	IMEC(a)	Conférence à Belo Horizonte sur les institutions psychiatriques.
mai-juin 1973	A	DE.121		«Un nouveau journal ?», <i>Zone des tempêtes</i> , no 2, mai-juin 1973, p. 3.
juin 1973	E	DE.125		«Gefängnisse und Gefängnisrevolten» («Prisons et révoltes dans les prisons» ; entretien avec B.Morawe ; trad J Chavy), <i>Dokumente : Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit</i> , 29 <sup>e</sup> année, no 2, juin 1973, pp 133-137.
juin 1973	RC	DE.131		«La société punitive», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 73 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, 1973, pp. 255-267
16 juin 1973	A	DE.126		«O mundo é um grande hospício» («Le Monde est un grand asile» ; propos recueillis par R.G. Leite ; trad. P.W.Prado Jr.), <i>Revista Manchete</i> , 16 juin 1973, pp. 146-147.
septembre 1973[CR]	E(F)	E		Foucault M, (éd.) <i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle</i> . Paris, Gallimard Julliard ; 1973.
1 octobre 1973	A	E		'Un crime fait pour être raconté' in : <i>Le Nouvel Observateur</i> , 1 Octobre 1973, no. 464, pp. 80-112. Extrait de la présentation à Moi, Pierre Rivière (Voir [CB])
29 octobre 1973	A	DE.128		«Convoqués à la P.J.» (texte signé par M. Foucault, A. Landau et J.-Y. Petit), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 468, 29 octobre- 4 novembre 1973, p. 53.
octobre 1973	E	DE.127		«A propos de l'enfermement pénitentiaire» (entretien avec A. Krywin et F. Ringelheim), <i>Pro Justitia. Revue politique de droit</i> , t. I, nos 3-4 : La Prison, octobre 1973, pp. 5-14.
octobre 1973[CR]	C/L	E		<i>Ceci n'est pas une pipe : deux lettres et quatre dessins de René Magritte</i> . Montpellier : Fata Morgana, 1973.
8 octobre 1973	ER	IN	INA(a)	« Jean Daniel « Le temps qui reste » » Les lundis de l'histoire
7 novembre 1973 – 6 février 1974	C/L	E		<i>Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Jacques Lagrange. Hautes études. Paris, Gallimard Seuil, 2003.

## 1974

18 janvier 1974	ER	IN	INA(a)	« Dario Fo à Paris » Programme <i>Les après-midi de France Culture</i>
31 janvier 1974	E	DE.133		«Sur La Seconde Révolution chinoise» (entretien avec K.S. Karol et un journaliste de <i>Libération</i> ), 1 <sup>re</sup> partie, <i>Libération</i> , no 157, 31 janvier 1974, p. 10. (Sur K.S. Karol, <i>La Seconde Révolution chinoise</i> , Paris, Robert Laffont, 1973.)
1 février 1974	E	DE.134		«La Seconde Révolution chinoise» (entretien avec K.S. Karol et un journaliste de <i>Libération</i> ), 2 <sup>e</sup> partie, <i>Libération</i> , no 158, 1 <sup>er</sup> février 1974, p. 10, DE. 133. (Sur K.S. Karol, <i>La Seconde Révolution chinoise</i> , 1973.)
1 février 1974	A	E	SAULCH(p)	« Les Rayons noirs de Byzantios » In <i>Le Nouvel Observateur</i> n°483, 1 février 1974
15 février 1974	CR	DE.135		(Présentation) <i>Galerie Karl Flinker</i> , Paris, 15 février 1974. (Présentation de l'exposition de D. Byzantios «30 dessins, 1972-1973».)

mars-avril 1974[CR]	C	IN		Conférences à l'université de Montréal.
3 mars 1974	E	DE.136		«Carceri e manicomino del potere» («Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir»; entretien avec M. D'Erano; trad. A Ghizzardi), <i>Avanti</i> , 78 <sup>e</sup> année, no 53, 3 mars 1974, pp. 26-27.
27-28 avril 1974	C	DE.138		(Intervention) «Sexualité et politique», <i>Combat</i> , no 9274, 27-28 avril 1974, p. 16. (Sur les poursuites contre <i>Recherches</i> , no 12 : Grande Encyclopédie des homosexualités. Trois milliards de pervers, mars 1973.)
22 mai 1974	LT	E		« Lettre à Claude Mauriac », 22 mai 1974 in Mauriac, C. <i>Et comme l'espérance est violente</i> , Paris, Librairie générale française, 1986 1986, pag.454. [BRN, MCV]
juin 1974	RC	DE.143		«Le pouvoir psychiatrique», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 74 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974, 1974, pp. 293-300
11 juillet 1974	ER	IN	INA(a)	« Pierre François Lacenaire » Deux cents minutes pour comprendre
juillet-août 74	E	DE.140		«Anti-Rétro» (entretiens avec P. Bonitzer et S. Toubiana), <i>Cahiers du cinéma</i> , no 251-252, juillet-août, pp 6-15.
28-29 juillet 1974	A	E	SAULCH(p)	« L'Association de défense des droits des détenus demande au gouvernement « la discussion en plein jour du système pénitentiaire ». Michel Foucault, Jean-Marie Domenach, Claude. – In <i>Le Monde</i> , n° 9186, 28-29 juillet 1974.
octobre 1974[CR]	D	DE.142		«Table ronde sur l'expertise psychiatrique» (avec A. Bompard, psychiatre-psychanalyste, L. Cossard, d'Actes, avocat, Diederichs, expert-psychiatre, F. Domenach, psychologue, H. Dupont-Monod, d'Actes, avocat, P. Gay, psychiatre, J. Hassoun, directeur de Garde-Fous [«journal des psychiatisés en lutte»], J. Lafon, médecin-chef à l'hôpital Sainte-Anne, expert-psychiatre, M. Laval, auteur de «Magie noire et robe blanche» in Actes, no 5-6, H Masse-Dessen, avocate, P. Sphyras, avocat à la cour d'appel de Paris, 1. Terrel, avocate, F. Tirloq, médecin-psychiatre), <i>Actes, Cahiers d'action juridique</i> , no 5-6, décembre 1974 –janvier 1975, pp. 46-52. - Extrait in <i>Délinquances et Ordre</i> , Paris, Maspero, « Petite Collection », n° 213, pp. 313-228 (Voir [CB])
octobre 1974	A	DE.170		«Crisis de un modelo en la medicina?» («Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?», trad. D. Reynié), <i>Revista centroamericana de Ciencias de la Salud</i> , n° 3, janvier-avril 1976, pp. 197-209. (Première conférence sur l'histoire de la médecine, Institut de médecine sociale, université d'État de Rio de Janeiro, Centro biomedico, octobre 1974.)
octobre 1974	C	E	SAULCH(p)	« Historia de la medicalizacion » In <i>Educación médica y salud</i> , Vol. 11, 1977, n° 1. – p. 3-25; Deuxième de trois conférences en octobre 1974 à l'Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Rio de Janeiro. Pour une version légèrement différente de la même conférence, voir <i>El Nacimiento de la medicina social</i> .
octobre 1974	C	DE.229		Rééd : « Histoire de la médicalisation », <i>Hermès, II : Mades et Politique</i> , Éd. du C.N.R.S., pp. 13-40 (Voir [CB]) (Conférence) «Incorporación del hospital en la tecnología moderna» («L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne»; trad. D. Reynié), <i>Revista centro-americana de Ciencias de la Salud</i> , no 10, mai-août 1978, pp. 93-104, (Conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro, octobre 1974.)
octobre 1974	C	DE.196		(Conférence) «El nacimiento de la medicina social» («La naissance de la médecine sociale»; trad. D. Reynié), <i>Revista centroamericana de Ciencias de la Salud</i> , no 6, janvier-avril 1977, pp. 89-108. (Deuxième conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro, octobre 1974.)
octobre-novembre 1974[CR]	C	IN/E		Séminaires à Rio de Janeiro sur « Urbanisation et santé publique » et « Généalogie de la psychanalyse au sein des pratiques de la psychiatrie du XIX <sup>e</sup> siècle ». Six conférences. Certaines seulement ont été publiées.
12 novembre 1974	C	DE.141		«Loucura, uma questão de poder» («Folie, une question de pouvoir»; propos recueillis par S.H.V. Rodrigues; trad. P. W.Prado), <i>Jornal do Brasil</i> , 12 novembre 1974, p. 8.

1975				
1975	ER	IN	IMEC(a) SAULCH (p)	Radioscopie de Michel Foucault .Entretien avec Pierre Dumaïet
1975	CL	DE.144		Préface, in Jackson (B.), <i>Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains</i> , Paris, Plon, 1975, pp. I-VI.
1975	LT	DE.145		« Lettre » In Clavel (M.), <i>Ce que je crois</i> , Paris, Grasset, 1975, pp. 138-139.
1975	AU	IN	IMEC(p)	« Proposition de création d'une chaire intitulée Sémiologie littéraire (destinée à Roland Barthes) »
1975	CL	DE.146		«La casa della follia» («La maison des fous»), in Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), <i>Crimini di pace</i> , Turin, Einaudi, 1975, pp. 151-169. (Ce texte reprend en lui ajoutant des développements le résumé du cours de l'année 1974 du Collège de France; voir DE.143.)
1975	AU	IN	IMEC(p)	« Histoire de l'apparition de la notion d'habitat dans la pensée et la pratique architecturale aux XVIII <sup>e</sup> et XIX <sup>e</sup> siècles » Dossier Recherche.
6 janvier 1975[CR]	C	IN		Reprise du séminaire sur l'expertise médico-légale au Collège de France.
8 janvier 19 mars 1975	C/L	E		<i>Les anormaux : cours au Collège de France, 1974-1975</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni. Hautes études. Paris, Gallimard le Seuil, 1999.
13-19 janvier 1975	CR	DE.147		«Un pompier vend la mèche», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 531, 13-19 janvier 1975, pp. 56-57. (Sur J.-J. Lubrina, L'Enfer des pompiers, Paris, Syros, 1974.)
28 janvier 1975	E	DE.149		«À quoi rêvent les philosophes?» (entretien avec E. Lossowsky), <i>L'Imprévu</i> , no 2, 28 janvier 1975, p. 13
27 janvier 1975	E	DE.148		«La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens» (entretien avec B-H. Lévy), <i>L'Imprévu</i> , no 1, 27 janvier 1975, p 16.
février 1975[CR]	A	DE.150		«La peinture photogénique», <i>Le désir est partout. Fromanger</i> , Paris, Galerie Jeanne Bucher, février 1975, pp. 1-11.

février 1975	L(F)	E		<i>Surveiller et punir : naissance de la prison</i> . Bibliothèque des histoires. Paris, Gallimard, 1975.
17 février 1975	A	E		'La naissance des prisons' in : <i>Le Nouvel Observateur</i> , 17 Février, 1975, no. 536, pp. 68-86. Extraits de <i>Surveiller et Punir</i> . Voir [CB].
21 février 1975	E	DE.151		«Des supplices aux cellules» (entretien avec R.-P. Droit), <i>Le Monde</i> , no 9363, 21 février 1975, p. 16. (À l'occasion de la parution de <i>Surveiller et punir</i> ).
10 mars 1975	ER	DE.161	INA(a)	«Radioscopie de Michel Foucault» (entretien avec J. Chancel, 10 mars 1975), Paris, Éd. Radio France, 3 octobre 1975, pp. 1-14. <a href="http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/audio/PHD86002120/michel-foucault.fr.html">http ://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/audio/PHD86002120/michel-foucault.fr.html</a>
17-23 mars, 1975	E	DE.152		«Sur la sellette» (entretien avec J.-L. Ezine), <i>Les Nouvelles littéraires</i> , no 2477, 17 -23 mars 1975, p. 3.
26 mars 1975	ER	IN	INA(a)	« Les après midi de France Culture » Programme Les après-midi de France Culture
3 avril 1975	E	DE.153		«Il carcere visto da un filosofo francese» («La prison vue par un philosophe français»); entretien avec F. Scianna ; trad. A. Ghizzardi), <i>L'Europeo</i> , no 1515, 3 avril 1975, pp. 63-65.
7-13 avril 1975	AU	E		« Les grands prêtres de l'Université française », <i>Le Nouvel Observateur</i> , n° 543, 7-13 avril, p.54-55 (propos cités par G.Petitjean. Voir [CB])
25 avril 1975	E	DE.154		«La fête de l'écriture» (entretien avec J. Almira et J. Le Marsand), <i>Le Quotidien de Paris</i> , no 328, 25 avril 1975, p. 13. (Sur J. Almira, <i>Voyage à Naucratis</i> , Gallimard, Paris, 1975.)
30 avril 1975	E	DE.155		«La mort du père» (entretien avec P. Daix, P.Gavi, J. Rancière et I. Yannakakis), <i>Libération</i> , no 421, 30 avril 1975, pp 10-11.
avril-mai 1975[CR]	C	IN		Conférences à Berkeley sur « Discours et répression » et « La sexualité infantile avant Freud »
8 mai 1975	E	E	BK (p) SAULCH(p)	«Lecture at Berkeley: Discourse and Repression». Une version préliminaire de cette conférence a été prononcée à l'Université Columbia à New York et a paru en anglais sous le titre «Schizo-Culture: Infantile Sexuality» dans Sylvère Lotringer, <i>Foucault Live. Collected Interviews, 1961-1984</i> , New York, Semiotext(e), 1989, 154-167.
(probl.) mai 1975	C	IN	SAULCH.(p)	« Sartre » Tapuscrit, extraits d'une conférence à Berkeley.
mai 1975	E	DE.221		«Dialogue on Power» («Dialogue sur le pouvoir»; entretien avec des étudiants de Los Angeles ; trad. F. Durand-Bogaert), in Wade (S.), éd., <i>Chez Foucault</i> , Los Angeles, Circabook, 1978, pp. 4-22.
22 juin 1975	ER	IN	INA(a)	"Mâle sans savoir qu'en faire", Atelier de Création Radiophonique en France Culture, 22 juin 1975.
juin 1975	E/L	E	IMEC(a/p)	Entretiens avec Roger-Pol Droit [Quelques fragments publiés] - 'La fonction de la littérature' / 'Se débarrasser de la philosophie' interview by Droit, J.P., 20 Juin 1975, in : <i>Le Monde</i> 16 Septembre 1986 ; 'Je suis un artificier' / 'Les confessions de Michel Foucault' Entretien Droit, J.P., juin 1975, in <i>Le Point</i> , <i>Le Point</i> N°1659 p.821 Juillet 2004 - Droit, Roger-Pol, y Michel Foucault. <i>Michel Foucault, entretiens</i> . Paris, O. Jacob, 2004.
juin 1975	E	DE.156		«Entretien sur la prison : le livre et sa méthode» (entretien avec J.- J. Brochier), <i>Magazine littéraire</i> , no 101, juin 1975, pp. 27-33.
juin 1975	RC	DE.165		« Les anormaux », <i>Annuaire du Collège de France</i> , 75 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1974-1975, 1975, pp. 335-339.
juillet 1975	A	E		«La machine à penser s'est-elle détraquée ? » , <i>Le Monde</i> diplomatique, no 256, juillet, pp. 18-21(propos cités par M.Maschino. Voir [CB])
24 septembre 1975	A	DE.158		«Aller à Madrid» <i>Libération</i> , no 358,24 septembre 1975, p. 7(propos cités par P. Benoit. Voir [CB])
septembre 1975	ER	IN	IMEC(a)	« Le rôle du philosophe » [Très court extrait d'une enquête auprès des intellectuels « Jeunesse en transition. La prise de la parole » réalisée par l'émission Format 30 de Radio Canada
29 septembre-5 octobre	AU	E		« L'appel des Sept », <i>Le Nouvel Observateur</i> , n° 538, 29 septembre-5 octobre, p.41 (sur l'expulsion de sept personnalités françaises de Madrid. Déclaration signée par Costa-Gavras, R. Debray, M. Foucault, J. Lacouture, R.P. Mandouze, C. Mauriac, Y. Montand. Voir [CB])
septembre-octobre 1975	E	DE.157		«Pouvoir et corps», <i>Quel corps?</i> , no 2, septembre-octobre 1975, pp. 2-5. (Entretien de juin 1975.)
16 octobre 1975	CR	DE.162		« Faire les fous », <i>Le Monde</i> , no 9559, 16 octobre 1975, p. 17. (Sur le film de R. Féret, <i>Histoire de Paul</i> , 1975.)
octobre 1975	E	DE.159		« À propos de Marguerite Duras » (entretien avec H. Cixous), <i>Cahiers Renaud-Barrault</i> , no 89, Octobre 1975, pp. 8-22.
5 octobre-18 novembre 1975[CR]	C	IN	BK (a)	«La psychiatisation et l'anti-psychiatrie» Université de São Paulo.
octobre 1975	C	DE.160		« Hospícios. Sexualidade. Prisoês » (« Asiles Sexualité. Prisons »)entretien avec M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M Taffarel-Faerman; propos recueillis à São Paulo par C. Bojunga; trad P W.Prado Jr), <i>Revista Versus</i> , no 1, octobre 1975, pp. 30-33. (M Foucault donnait alors une série de conférences sur «La psychiatisation et l'anti-psychiatrie» à l'université de São Paulo)
1 novembre 1975	E	DE.163		« Michel Foucault. El filósofo responde » («Michel Foucault. Les réponses du philosophe»; entretien avec C. Bojunga et R. Loba; trad. P. W.Prado Jr), <i>Jornal da Tarde</i> , 1er novembre 1975, pp. 12-13.

19 novembre 1975[CR]	C	E	IMEC(p)	« Table-ronde : Michel Foucault » Michel Foucault, Ronald David Laing. Participation de Michel Foucault à un débat sur la schizoanalyse organisé à New York par la revue <i>Semiotext(e)</i> . In <i>Semiotext(e)</i> , novembre 1978.
19 novembre 1975	C	E		« Réponse à Ronald Laing » in <i>Michel Foucault. Cahiers de l'Herne</i> 95. Paris, l'Herne, 2011, p. 103-104
19 novembre 1975	C	E		“Schizo-Culture: On Prisons and Psychiatry” Conference at Columbia University, November 1975, en <i>Foucault Live (Interviews, 1961-1984)</i> . ed.by Sylvère Lotringer, New York, Semiotext(e), 1989, pp.168-180. [LYN, KRS]
19 novembre 1975	C	E	SAULCH(p)	“Schizo-Culture: Infantile Sexuality” Conference at Columbia University, November 1975, en <i>Foucault Live (Interviews, 1961-1984)</i> . Éd. par Sylvère Lotringer (New York, Semiotext(e), 1989) pp.154-167. [KRS] Une version de cette conférence a été prononcée à Berkeley : « Discourse and Repression »
décembre 1975	E		DE.164	«Sade, sergent du sexe» (entretien avec G. Dupont), <i>Cinématographe</i> , no 16, décembre 1975-janvier 1976, pp. 3-5.

1976				
1976	ER	IN	SAULCH (p)	'L'expertise médico-légale' Entretien Radiophonique.
1976	A	DE.166		«Une mort inacceptable», préface à Cuau (B.), <i>L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime</i> , Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1976, pp. VII-XI.
1976	A	DE.167		«Les têtes de la politique», in <i>Wiaz, En attendant le grand soir</i> , Paris, Denoël, 1976, pp. 7-12.
1976	A	DE.168		«La politique de la santé au XVIIIe siècle», <i>Les Machines à guérir</i> , Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents, Paris, Institut de l'environnement, 1976, pp. 11-21. - 1979 : Réédition «La politique de la santé au XVIIIe siècle», <i>Les Machines à guérir</i> . Aux origines de l'hôpital moderne, Bruxelles, Pierre Mardaga, coll.«Architecture-Archives», 1979, pp. 7-18. Réédition de l'ouvrage paru en France en 1976 (voir DE. 168). Le texte de M. Foucault comporte ici de nouvelles pages. (DE.257)
1976	AU	E		<i>Généalogie des équipements de normalisation. Les Équipements sanitaires</i> Sous la direction de Michel Foucault. Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles. Paris, CERFI, 1976 [CLK,BRN]
7 janvier 76 17 mars76	C/L	E	IMEC (a) BK(a)	«Il faut défendre la société»: cours au Collège de France, 1975-1976. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Mauro Bertiani y Association pour le Centre Michel Foucault. Hautes études. Paris, Seuil, 1997. Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/ds.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/ds.html</a>
7 janvier 1976		DE.193		«Corso del 7 gennaio 1976» («Cours du 7 janvier 1976»), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., <i>Microfisica del potere: interventi politici</i> , Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177.
8-15 janvier 1976				« Le pouvoir pris en flagrant délit par Foucault », <i>Les Nouvelles littéraires</i> , n° 2515, 8-15 janvier, pp.6-7 (citations du séminaire du Collège de France, 5 janvier 1976, et du cours au Collège de France, anné 1975-1976, « Il faut défendre la société », 7 janvier 1976. Voir [CB])
14 janvier 1976		DE.194		«Corso del 14 gennaio 1976» («Cours du 14 janvier 1976»), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., <i>Microfisica del potere: interventi politici</i> , Turin, Einaudi, 1977, pp.179-194.
21 et 28 janvier 1976	C	E		Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte, Berlin, Merve Verlag (cours du Collège de France, anné 1975-1976, « Il faut défendre la société » cours des 21 et 28 janvier 1976, trad. W. Scitter. Voir [CB])
26 janvier-1 février 1976	E	DE.172		Michel Foucault: «Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs...» (entretien avec K. S, Karol), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 585, 26 janvier- 1er février 1976, pp. 34-37.
janvier 1976	E	DE.171		«Sur Histoire de Paul» (entretien avec R. Féret), <i>Cahiers du cinéma</i> , nos 262-263, janvier 1976, pp. 63-65.
janvier-mars 1976	E	DE.169		«Questions à Michel Foucault sur la géographie», <i>Hérodote</i> , n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85.
3 février 1976			INA (a)	« Les après midi de France Culture » Programme <i>Les après-midi de France Culture</i>
4-10 mars 1976	E	DE.173		« L'extension sociale de la norme» (entretien avec P. Werner), <i>Politique Hebdo</i> , n° 212: Délier la folie, 4-10 mars 1976, pp. 14-16. (Sur T. Szasz, Fabriquer la folie, trad. M, Manin et J.-P. Cottereau, Paris, Payot, 1976.)
15 mars 1976	C	E	SAULCH(p)	[Conférence sur les mesures alternatives à l'emprisonnement] Conférence à l'Université de Montréal. Précédé d'un résumé. -1990 : « Mesures alternatives à l'emprisonnements», Actes: Cahiers d'Action Juridique, Ti, décembre1990, pp.7-15. [MCY] -1993 : « Alternatives to Prison: Diffusion or Diminution of Social Control » in <i>Criminologie</i> 26 (1993) pp. 13-34. [KRS]
19 mars 1976	C	E		'Faire vivre et laissez mourir: la naissance du racisme.' <i>Les Temps modernes</i> , 46 <sup>e</sup> année, n° 535, février 1991 pp. 37 – 61 (extrait du cours du Collège de France, année 1975-1976, « Il faut défendre la société », 19 mars 1976. Voir [CB])
29 mars 1976	C	DE.177		«Points de vue», <i>Photo</i> , nos 24-25, été-automne 1976, p. 94. (Extrait de la conférence donnée le 29 mars 1976 à l'université de Montréal, dans le cadre de la Semaine du prisonnier, sur le sujet des alternatives à la prison.)
(prob.) mars 1976	RE	IN	IMEC(a)	Interventions à Radio Canada. Michel Foucault, P. Jancard.. Entretien avec P. Jancard à propos de « Surveiller et Punir »pour l'émission Des livres et des hommes de Radio Canada.
(prob.) mars 1976	ER	IN	IMEC(a)	Interventions à Radio Canada. Michel Foucault, P. Jancard. Très court extrait d'une enquête auprès des intellectuels « Jeunesse en transition. La prise de la parole » réalisée par l'émission Format 30 de Radio Canada.
3 avril 1976	E	DE.175		«Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir» (entretien avec G. Tarrab, <i>La Presse</i> , n° 80, 3 avril 1976, pp. 2 et 23).

23 avril 1976	E	DE.176		«Sorcellerie et folie» (entretien avec R. Jaccard), <i>Le Monde</i> , no 9720, 23 avril 1976, p. 18. (Sur T. Szasz, Fabriquer la folie, Paris, Payot, 1976.)
avril 1976	E	DE.174		Le savoir comme crime «Hanzai toshire no chishiki» («Le savoir comme crime»; entretien avec S. Terayama; trad. R. Nakamura), Jyôkyô, avril 1976, pp. 43-50.
mai 1976	AU	DE.186		«Le discours ne doit pas être pris comme...», <i>La Voix de son maître</i> , 1976, pp. 9-10. (Dactylogramme sur <i>La Voix de son maître</i> , projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, collaborateurs de R. Allio pour Moi, Pierre Rivière...) - Extrait in Mordillat (G.) et Philibert (N.), <i>Ces patrons éclairés qui craignent la lumière</i> , Paris, Albatros, pp. 135-136 (rééd. De l'article sur un projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, 1976. Voir [CB])
mai 1976[CR]	C	IN		Conférences à Berkeley et à Stanford.
13 juin 1976	ER	IN	INA (a)	« Mâle sans savoir qu'en faire » Atelier de création radiophonique
juin 1976	E	DE.192		«Intervista a Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzari), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., <i>Microfisica del potere: interventi politici</i> , Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28. - Extrait : Vérité et pouvoir' in <i>L'Arc</i> , 1977, no. 70, pp. 16-26. (Voir [CB])
juin 1976	RC	DE.187		«Il faut défendre la société», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976, 1976, pp. 361-366.
juillet 1976	E	E		Contributions anonymes à Thierry Voeltzel, <i>Vingt ans et après</i> , Le Seuil, 1978. Transcriptions de dialogues enregistrés à dater de juillet 1976. [LYN, MCY]
juillet-septembre 1976	A	DE.178		«Des questions de Michel Foucault à Hérodote», <i>Hérodote</i> , no 3, juillet-septembre 1976, pp. 9-10.
7,8 octobre 1976.	ER	IN	INA(a)	« Punir ou guérir : justice et psychiatrie » <i>Les chemins de la connaissance</i> Le crime et le criminel/ D'une société de la loi à une société de la norme.
17-18 octobre 1976	A	DE.179		«Bio-histoire et bio-politique», <i>Le Monde</i> , no 9869, 17-18 Octobre 1976, p. 5. (Sur J. Ruffié, De la biologie à la culture, Paris, Flammarion, coll. «Nouvelle Bibliothèque scientifique», no 82, 1976.)
5 novembre 1976	A	DE.181		«L'Occident et la vérité du sexe», <i>Le Monde</i> , no 9885, 5 novembre 1976, p. 24.
9 novembre 1976	RE	IN	INA (a)	Radio-interview by P.Jacques on the film <i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère</i> , by R. Allio in <i>Après-midi de France</i> , France Culture, 9 Novembre 1976.
10-16 novembre 1976	E	DE.182		«Pourquoi le crime de Pierre Rivière?» (entretien avec F. Châtelet), Paris poche, 10-16 novembre 1976, pp. 5-7. (Sur le film <i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère</i> , de R. Allio, 1976.)
23 novembre 1976	A	DE.183		«Ils ont dit de Malraux», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 629, 29 novembre - 5 décembre 1976, p. 83. (Propos recueillis au téléphone le 23 novembre 1976, lors de la mort d'André Malraux.)
29 novembre-5 décembre 1976	E	DE.184		«La fonction politique de l'intellectuel», <i>politique-Hebdo</i> , 29 novembre - 5 décembre 1976, pp. 31-33. Agencement d'extraits de l'«Entretien avec Michel Foucault» qui paraîtra en Italie en 1977. Voir DE. 192.
1 novembre 1976[CR]	C	DE.297		«As malhas do poder» (c Les mailles du pouvoir»; 1° partie; trad. P. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), <i>Barbárie</i> , no 4, été 1981, pp. 23-27.
novembre 1976	C	DE.315		«As malhas do poder» («Les mailles du pouvoir»; 2e partie; trad. p. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), <i>Barbárie</i> , no 5, été 1982, pp. 34-42. Voir DE. 297.
novembre 1976	E	DE.180		«Entretien avec Michel Foucault» (entretien avec P. Kané), <i>Cahiers du cinéma</i> , no 271, novembre 1976, pp. 52-53, (Transcription d'un entretien avec p. Kané dans un court-métrage réalisé par ce dernier sur le film de R. Allio <i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma saur et mon frère</i> , 1976.)
13 décembre 1976	ER	IN	INA(a) IMEC(a)	Interventions de Michel Foucault dans des émissions radio Commentaire de Michel Foucault à propos de l'élection de Pierre Boulez à la chaire de création musicale du Collège de France.
17 décembre 1976	D	IN	INA(v)	"Quel avenir pour l'homme ? Apostrophes Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/art-et-culture/gastronomie/video/CPB76065074/quel-avenir-pour-l-homme.fr.html">http://www.ina.fr/art-et-culture/gastronomie/video/CPB76065074/quel-avenir-pour-l-homme.fr.html</a>
décembre 1976	E	DE.185	SAULCH(p)	«Le retour de Pierre Rivière» (entretien avec G. Gauthier), <i>La Revue du cinéma</i> , no 312, décembre 1976, pp. 37-42. (Sur le film <i>Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma Soeur et mon frère</i> , de R. Allio, 1976.)
décembre 1976[CR]	L(F)	E		<i>Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir</i> . Bibliothèque des histoires. Paris, Gallimard, 1976.

## 1977

1977	CL	DE.188		Préface à <i>My secret Life</i> , [Anonyme] Paris, Les Formes du secret, 1977, pp. 1-3.
1977	CL	DE.190		«Sexualität und Wahrheit» («Sexualité et vérité»; trad. J. Chavy) in Foucault (M.), <i>Der Wille zum Wissen</i> , Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, pp.7-8. Nouvelle introduction à <i>La Volonté de savoir</i> .
1977	CL	E	SAULCH(p)	« Vorwort zur deutschen Ausgabe: [Préface à l'édition allemande de l'Histoire de la sexualité (Sexualität und Wahrheit)] » Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. In <i>Sexualität und Wahrheit</i> , vol. I. /Michel Foucault. Francfort: Suhrkamp Verlag, 1983. - p. 7-8; 30 cm. - Edition de poche 1983 (1° éd. 1977).
1977	AU	IN	IMEC (p)	« Résistances à la médecine et démultiplication du concept de santé » Dossier Recherche » Michel Foucault et al.

11 janvier 1977	ER	IN	INA (a)	« Michel Foucault » Paula Jacques s'entretient avec Michel Foucault, philosophe et professeur au collège de France, à propos de son livre "Histoire de la sexualité", tome 1 "La volonté INA de savoir", 1er tome d'une série de 6 ouvrages sur la sexualité : les relations entre pouvoir et interdits sexuels. Bref historique de la sexualité. Disponible en ligne : <a href="http://www.ina.fr/audio/PHY12000222/michel-foucault.fr.html">http://www.ina.fr/audio/PHY12000222/michel-foucault.fr.html</a>
1-15 janvier 1977	E	DE.197		«Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entretien avec L. Finas), <i>La Quinzaine littéraire</i> , no 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.
15 janvier 1977	E	DE.198		« La vie des hommes infâmes », Les Cahiers du chemin, n° 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29.
15 janvier 1977	ER	IN	IMEC (a)	Interventions de Michel Foucault dans des émissions radio : Commentaire de Michel Foucault à propos de Vladimir Boukovski
24-30 janvier 1977	A	E		« A bas la dictature du sexe » Propos recueillis par Madeleine Chapsal. In <i>L'Express</i> n° 1333, 24-30 janvier 1977. - p. 56-57
janvier 1977 [CR]	CL	DE.189		Préface (trad. F. Durand-Bogaert), in Deleuze (G.) et Guattari (F.), <i>Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia</i> , New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV.
février-mars 1977	D	DE.206		«Le jeu de Michel Foucault» (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), Ornica?, <i>Bulletin Périodique du champ freudien</i> , no 10, juillet 1977, pp. 62-93.
7 mars 1977	A	DE.199		«Le poster de l'ennemi public no 1», <i>Le Matin</i> , no 6, 7 mars 1977, p. II. (Sur J. Mesrine) - « Foucault et Le Matin » <i>Le Matin</i> , n° 2274, 26 juin 1984, p.24 (propos cités par J.-P. Kauffmann sur la réaction de Mesrine à l'article que Michel Foucault avait consacré à son livre, <i>L'Instinct de mort</i> , Paris, Jean-Claude Lattès, 1979, dans <i>Le Matin</i> , 7 mars 1977, p.11 (Voir [CB])
12 -21 mars 1977	E	DE.200		«Non au sexe roi» (entretien avec B.- H. Lévy), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130.
23 mars 1977	A	DE.201		«Les matins gris de la tolérance», <i>Le Monde</i> , no 9998, 23 mars 1977, p. 24. (Sur le film de P.P. Pasolini <i>Comizi d'amore</i> , produit en 1963, sorti en 1965 en Italie)
28 mars 1977-3 avril	A	DE.202		«L'asile illimité», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 646, 28 mars-3 avril 1977, pp. 66-67. (Sur R. Castel, <i>L'Ordre psychiatrique</i> , Paris, Éd. de Minuit, 1977.)
31 mars 1977	A	DE.195		«L'œil du pouvoir» (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), <i>Le Panoptique</i> , Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.
14 avril 1977	ER	IN	IMEC(a)	A propos de l'« Histoire de la sexualité » Participation de Michel Foucault à deux émissions de Radio Canada : entretien pour l'émission Des livres et des hommes.
28 avril -4 mai 1977	E	DE.203		Présentation Paris, Galerie Bastida-Navazo, Présentation d'une exposition du peintre Maxime Defert. - Extrait : « la géométrie fantastique de Maxime Defert », <i>Les Nouvelles littéraires</i> , n° 2582, 28 avril-4 mai, p.13 (Voir [CB])
9-15 mai 1977	CR	DE.204		«La grande colère des faits», <i>Le Nouvel Observateur</i> no 652, 9-15 mai 1977, pp. 84-86. (Sur A. Glucksmann, <i>Les Maîtres penseurs</i> , Paris, Grasset, 1977.) - Extrait in Bourgeois (D.) et Bouscasse (S.), éd., <i>Faut-il brûler les nouveaux philosophes ? Le dossier du « procès »</i> , Paris, Nouvelles Éditions Oswald, pp. 63-70 (Voir [CB])
19 mai 1977	A	E		'Michel Foucault à Goutelas: la redéfinition du "judiciable"' intervention at a seminar of the Syndicat de la magistrature at Goutelas on 19 Mai, in <i>Justice. Syndicat de la magistrature</i> no.115, juin 1987, pp. 36-39. (Voir [CB])
23 mai 1977	ER	IN	IMEC (a) INA (a)	« Surveiller et punir, surveiller et guérir » Débat entre Michel Foucault, Michelle Perrot, Jean-Claude Perrot, Bruno Fortier, Arlette Farge et Roger Chartier pour l'émission radiophonique « Les Lundis de l'histoire »
30 mai- 6 juin 1977	E	DE.205	SAULCH (p)	«L'angoisse de juger» (entretien avec R. Badinter et J. Laplanche), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 655, 30 mai-6 juin 1977, pp. 92-96, 101, 104, 112, 120, 125-126.
3 juin et 20 novembre 1977	LT	E		« Comentaires sur la science-fiction. » 3 juin et 20 novembre 1977 in Bogdanoff, G. en I., <i>L'effet science-fiction</i> (Paris 1979), p. 35. [MCY,KRS]
juin 1977	ET	IN	AF/INA(v)	« Meeting en faveur des dissidents soviétiques » Au théâtre Récamier, en juin 1977, meeting en faveur des dissidents soviétiques auquel participent Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Michel Foucault. Disponible en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Meeting-en-faveur-des-dissidents">http://michel-foucault-archives.org/?Meeting-en-faveur-des-dissidents</a>
4 juillet 1977	ET	IN	AF/INA(v)	« Dans une cuisine assis autour d'une table » Dans une cuisine, assis autour d'une table prenant le café, Michel Foucault, Maurice Clavel, Christian Jambet, André Glucksmann discutent. Disponible en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Dans-une-cuisine-assis-autour-d">http://michel-foucault-archives.org/?Dans-une-cuisine-assis-autour-d</a>
juillet 1977	D	IN	IMEC(a)	« Débat » Discussion avec la Ligue Communiste Révolutionnaire destinée au journal Rouge. Disponible en ligne : <a href="http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1-1.pdf">http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1-1.pdf</a>
12-18 septembre 1977	A	DE.207		«Une mobilisation culturelle», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 670, 12-18 septembre 1977, p. 49.
13 octobre 1977	E	DE.216		«Kenryoku to chi» («Pouvoir et savoir»; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), <i>Umi</i> , décembre 1977, pp. 240-256.
22-23, octobre 1977	D	DE.209		«Enfermement, psychiatrie, prison: Dialogue avec Michel Foucault et David Cooper » Jean-Pierre Faye. - In <i>Change</i> , n° 22-23, octobre 1977, p. 76-110

octobre 1977	E			"De la psychiatrie comme moyen d'invalider toute pensée libre", In <i>La Quinzaine littéraire</i> , n° 265, octobre 1977 (Voir [CB])
24-26 octobre 1977[CR]	C	DE.220		L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIXe siècle Conférence «About the Concept of the «Dangerous Individual» in 19th Century Legal Psychiatry» («L'évolution de la notion d'individu dangereux», dans la psychiatrie légale du XIXe siècle), <i>Journal of Law and Psychiatry</i> , vol. I, 1978, pp. 1-18. Communication au symposium de Toronto «Law and Psychiatry», Clarke Institute of Psychiatry, 24-26 octobre 1977.
14-20 novembre 1977	A	DE.210		«Va-t-on extraire Klaus Croissant?», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 679, 14-20 novembre 1977, pp. 62-63.
18 novembre 1977	E	DE.211		«Michel Foucault: "Désormais, la sécurité est au-dessus des lois"» (entretien avec J.-P. Kauffmann), <i>Le Matin</i> , no 225, 18 novembre 1977, p. 15.
19-25 novembre 1977	E	DE.212		«El poder, una bestia magnífica» («Le pouvoir, une bête magnifique»; entretien avec M. Osorio), <i>Quadernos para el dialogo</i> , no 238, 19-25 novembre 1977.
24-30 novembre 1977	A	DE.213		«Michel Foucault: la sécurité et l'État» (entretien avec R. Lefort), <i>Tribune socialiste</i> , 24-30 novembre 1977, pp. 3-4.
28 novembre- 4 décembre 1977	LT	DE.214		«Lettre à quelques leaders de la gauche», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 681, 28 novembre 4 décembre 1977, p. 59.
1 décembre 1977,	CL	DE.191		Préface, in Debard (M.) et Hennig (J.-L.), <i>Les Juges kaki</i> , Paris, A. Moreau, 1977, pp. 7-10.
19 décembre 1977	A	DE.217		«Wir fühlten uns als schmutzige Spezies» («Nous nous sentions comme une sale espèce»; trad. J. Chavy), <i>Der Spiegel</i> , 31e année, no 52, 19 décembre 1977, pp. 77-78.
décembre 1977	E	DE.215		«Die Folter, das ist die Vernunft» («La torture, c'est la raison»; entretien avec K. Boesers; trad. J. Chavy), <i>Literaturmagazin</i> , no 8, décembre 1977, pp. 60-68.
décembre 1977 [CR]	AU	E		Comité de la recherche et du développement en architecture <i>Politiques de l'habitat : 1800-1850</i> . Collège de France, Équipe de recherches de la chaire d'histoire des systèmes de pensée, CODA [Comité de la recherche et du développement en architecture]; étude réalisée par J.M. Alliaume, B. Barret-Kriegel, F. Béguin, D. Rancière... [etc.] sous la direction de M. Foucault. [CL,K,BRN]
décembre 1977[CR]	CL	E		« Préface » in <i>Politiques de l'habitat (1800-1850)</i> . Paris, Comité de la Recherche et du Développement en Architecture, 1977
4e trimestre 1977	A	DE.208		«Le supplice de la vérité», <i>Chemin de ronde</i> , no 1: La Torture, 4e trimestre 1977, pp. 162-163. (Sur l'observation XXII de l'ouvrage de F. Leuret, <i>Du traitement moral de la folie</i> , Paris, Baillière, 1840, pp. 429-435, publiée dans ce même numéro de <i>Chemin de ronde</i> , pp. 158-161.)
hiver 1977	E	DE.218		«Pouvoirs et stratégies» (entretien avec J. Rancière), <i>Les Révoltes logiques</i> , no 4, hiver 1977, pp. 89-97.
fin 1977	A	E		« Il aurait pu aussi bien m'arriver tout autre chose », <i>Libération</i> , n° 963, 26 juin 1984, p.4 (propos cités par J.-P. Barou, entretien fin 1977. Voir [CB])

<b>1978</b>				
1978 ([CB])	E	E	SAULCH (p)	« Du Pouvoir : Un entretien inédit avec Michel Foucault / Michel Foucault ; propos recueillis par Pierre Boncenne. – In <i>L'Express</i> n° 1722, du 6 au 12 juillet 1984. (Voir [CB]) - Rééd. In Boncenne (P.), <i>Écrire, lire et en parler</i> , Paris, Robert Lafont, pp. 355-363 (Voir [CB])
1978	E	E	SAULCH(p)	« [Interview par J. Le Bitoux] Original français de « Vijftien vragen van homoseksuele zijde van Michel Foucault » in M. Duyves et T. Maasen, <i>Interviews met Michel Foucault</i> . Utrecht : De Woelrat 1982. p. 13-23. Publié en Français avec des remaniements.
11 janvier- 5 avril 1978	C/L	E	IMEC(a)	<i>Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart. Hautes études. Paris, Gallimard Seuil, 2004. Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/stp.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/stp.html</a>
9 janvier 1978[CR]	C	IN		Séminaire sur la crise de la pensée juridique au début du XIXe siècle et d'un séminaire distinct sur « La généalogie des sociétés de sécurité » animé par François Ewald.
janvier 1978[CR]	CL	DE.219		«Introduction by Michel Foucault» («Introduction par Michel Foucault»), in Canguilhem (G.), <i>On the Normal and the Pathological</i> , Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX. (Voir DE. 361)
12-19 janvier 1978	CR	DE.224		«Eugène Sue que j'aime», <i>Les Nouvelles littéraires</i> , 56e année, no 2618, 12-19 janvier 1978, p. 3. (Sur E. Sue, <i>Les Mystères du peuple</i> , préface de F. Mitterrand, Paris, Régine Deforges, 1978.)
20 janvier 1978	CR	DE.225		«Une érudition étourdissante», <i>Le Matin</i> , no 278, 20 janvier 1978, p. 25. (Sur P. Ariès, <i>L'Homme devant la mort</i> , Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1977.)
23 -29 janvier 1978	A	DE.226		(Intervention) «Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 689, 23-29 janvier 1978, p. 25.
23 janvier 1978	RP	E	SAULCH (p)	« Affaire Croissant: Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond » Alain Peyrefitte et Michel Foucault. - In <i>Le Nouvel Observateur</i> no. 689, 23 janvier 1978. - p 25
1 février 1978	C	DE.239		«La gouvernementalité» («La gouvernementalité»; cours du Collège de France, année 1977-1978: «Sécurité, territoire et population», 4e leçon, 1er février 1978), <i>Aut-Aut</i> , nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29. 8. 1989 : Extrait in <i>Le Magazine littéraire</i> , n° 269, septembre 1989, pp. 97-103 (Voir [CB])

2 mars 1978 [CR]	E	DE.227		«La grille politique traditionnelle», <i>Politique-Hebdo</i> , no 303: Spécial Élections, 6-12 mars 1978, p. 20.
22 mars 1978	A	DE.228		«Attention: danger», <i>Libération</i> , no 1286, 22 mars 1978, p. 9.
4 avril 1978	D	DE.263		«La loi de la pudeur» (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, journaliste à <i>Gai Pied</i> , et G. Hocquenghem, Dialogues, France-Culture, 4 avril 1978), <i>Recherches</i> , no 37: Fous d'enfance, avril 1979, pp. 69-82.
4 avril 1978	ER	IN	INA (a) SAULCH.	«La loi de la pudeur» <i>Dialogues</i> . Michel Foucault et Guy Hocquenghem, philosophes ; Jean DANET, juriste.
3 avril 1978	E	E	BK (p)	« Entretien enregistré le 3 avril 1978» Colin Gordon, Paul Patton et Michel Foucault <sup>1797</sup> - : "Considerations on Marxism, Phenomenology and Power." Entretien avec Colin Gordon, et Paul Patton (en anglais) en <i>Foucault Studies</i> , No. 14 (Sept. 2012) pp. 98-114, version française in <i>Cités</i> , No.52 (Dec. 2012) Disponible en ligne: <a href="http://rauli.cbj.dk/index.php/foucaultstudies/article/view/3894/4239">http://rauli.cbj.dk/index.php/foucaultstudies/article/view/3894/4239</a> - «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir» en <i>Cités</i> , no 52, Déc. 2012, p. 103-126
13 avril 1978	D	DE.236		«M. Foucault to zen: zendera taizai-ki» («Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen»; propos recueillis par C. Polak), <i>Umi</i> , no 197, août-septembre 1978, pp. 1-6.
20 avril 1978	C	DE.233		«Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir»; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), <i>Gendai-shisô</i> , juillet 1978, pp. 58-77.
21 avril 1978	D	IN	IMEC (p) SAULCH (p)	« Débat avec Michel Foucault au centre culturel de l'Athénée français (Tokyo, 21 avril 1978) » Autour du film de R. Allio sur Pierre Rivière.
22 avril 1978	E	DE.234		«Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie»; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), <i>Sekai</i> , juillet 1978, pp. 312-332.
25 avril 1978	E	DE.235		«Sekai-ninshiki no hôhō: marx-shugi wo dô shimatsu suruka» («La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme»; entretien avec R. Yoshimoto, 25 avril 1978; trad. R. Nakamura), <i>Umi</i> , juillet 1978, pp.302-328.
27 avril 1978	E	DE.230		«Sei to seiji wo Kataru» («Sexualité et politique»; entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe, le 27 avril 1978, au journal <i>Asahi</i> ), <i>Asahi jaanaru</i> , 20e année, no 19, 12 mai 1978, pp. 15-20.
27 avril 1978	C	DE.232		«Gendai no Kenryoku wo tou» («La philosophie analytique de la politique»), <i>Asahi Jaanaru</i> , 2 juin 1978, pp. 28-35. (Conférence donnée le 27 avril 1978 à l'Asahi Kodo, centre de conférences de Tokyo, siège du journal <i>Asahi</i> .)
Sans date. prob. avril 1978	ET	IN	IMEC	« Entretien pour la télévision japonaise N.H.K »
12 mai 1978	C	DE.231		«La société disciplinaire en crise», <i>Asahi Jaanaru</i> , 20e année, no 19, 12 mai 1978. (Conférence à l'Institut franco-japonais de Kansai, à Kyoto, le 18 avril 1978.)
20 mai 1978	D	DE.278		«Table ronde du 20 mai 1978», in Perrot (M.), éd., <i>L'Impossible Prison. Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle</i> , Éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 40-56
27 mai 1978	C	E	SAULCH(p)	'Qu'est-ce que la Critique' [Critique et Aufklärung]. Conférence 27 mai 1978. <i>Société Française de Philosophie in Bulletin de la Société Française de la Philosophie</i> , LXXXIV, 1990, pp.35-63. (Voir [CB])
mai 1978 [CR]	E(F)	E		Barbin A. <i>Herculine Barbin, dite Alexina B.</i> : [Mes souvenirs]. Foucault M, (ed.)Paris, Gallimard; 1978.
mai 1978	A	E		'Développement de la diversité et de l'indépendance des individus' in <i>Cesalu Newspaper</i> 20e, nr. 19, Mai 1978. [KRS]
mai 1978- décembre 1979 ?	LT	IN	IMEC	« Lettre à Christian Polak »
mai 1978	CL	DE.223		« Présentation » in <i>Herculine Barbin, dite Alexina B.</i> , Paris, Gallimard, coll. «Les Vies parallèles», 1978.
juin 1978	RC	DE.255		«Sécurité, territoire, population», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 78e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978, 1978, pp. 445-449.
juin 1978	C	E		« Sakabie » in Michel Foucault, numéro spécial de <i>Gendai-Shiso</i> , Tokyo, <i>Seidosha</i> , juin, pp. 79-80 (résumé du discours d'ouverture de Michel Foucault pour le symposium « Evolution de la philosophie ») (Voir [CB])
27 juillet 1978	E	E		« Propos cités » in Samuelson (F.M.), Il était une fois « <i>Libération</i> » <i>Reportage historique</i> , Paris, Éd. du Seuil, pp. 99 et 167 (citations d'un entretien avec M. Foucault, 27 juillet 1978. Voir [CB])
5 août 1978	E	DE.237		«Il misterioso ermafrodito» («Le mystérieux hermaphrodite»; entretien avec E. Guicciardi ; trad. C. Lazzetti), <i>La Stampa, supplément littéraire</i> , 4e année, no 30, 5 août 1978, p. 5. Cet entretien ayant été résumé par la journaliste, n'ont été retenus que les rares propos prêtés directement à Michel Foucault.
11 septembre 1978	CR	DE.240		«Du bon usage du criminel», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 722, 11 septembre 1978, pp. 40-42. (Sur G. Perrault, <i>Le Pull-Over rouge</i> , Paris, Ramsay, 1978.)
28 septembre 1978	A	DE.241		«L'esercito, quando la terra trema» («L'armée quand la terre tremble»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 228, 28 septembre 1978, pp. 1-2.



1 octobre 1978	A	DE.243		«La scia ha cento anni di ritardo» («Le chah a cent ans de retard»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 230, 1 <sup>er</sup> octobre 1978, p. 1.
8 octobre 1978	A	DE.244		«Téhéran : la fede contro la scia» («Téhéran : la foi contre le chah»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 237, 8 octobre 1978, p. 11.
16-22 octobre 1978	A	DE.245		«A quoi rêvent les Iraniens ?», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 727, 16-22 octobre 1978, pp. 48-49. Cet article, le seul du reportage iranien publié en France, correspond à celui du <i>Corriere</i> intitulé «Ritorno al profeta», paru le 22 Octobre, augmenté d'un emprunt à l'article no 241 et de deux à l'article no 244. -Extrait in in <i>Le Nouvel Observateur</i> , Témoin de l'histoire (textes réunis et présentés par N. Muchnik), Paris, Pierre Belfond, pp. 325-329 (Voir [CB])
21-22 octobre 1978	A	DE.246		«Le citron et le lait», <i>Le Monde</i> , no 10 490, 21-22 octobre 1978, p. 14. (Sur Le Ghetto judiciaire, Paris, Grasset, 1978.)
22 octobre 1978	A	E	SAULCH(p)	«Retour au prophète ?» Traduit de l'italien par Christian Lazzeri. – In <i>Corriere della sera</i> , Vol. 103, n° 249, 22 octobre 1978.
30 octobre 1978	A	DE.247		«Ein gewaltiges Erstaunen», («Une énorme surprise»; trad. J. Chavy), <i>Der Spiegel</i> , 32 <sup>e</sup> année, no 44, 30 octobre 1978, p. 264.
octobre 1978	D	DE.242		«M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le structure del potere.» («M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir»»; entretien avec J. Bauer; trad. A. Ghizzardi), <i>Playmen</i> , 12 <sup>e</sup> année, no 10, octobre 1978, pp. 21-23, 26, 29-30.
5 novembre 1978	A	DE.248		«Una rivolta con le mani nude» («Une révolte à mains nues»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 261, 5 novembre 1978, pp. 1-2.
7 novembre 1978	A	DE.249		«Sfida all'opposizione» («Défi à l'opposition»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 262, 7 novembre 1978, pp. 1-2.
12 novembre 1978	A	DE.250		«I «reportages» di idee» («Les "reportages" d'idées»; trad. C. Lazzeri), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 267, 12 novembre 1978, p. 1.
13-19 novembre 1978	A	DE.251		«Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 731, 13-19 novembre 1978, p. 26.
19 novembre 1978	A	DE.252		«La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette» («La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 273, 19 novembre 1978, pp. 1-2.
19 novembre 1978	D	E	SAULCH (p)	« Polemiche furiose : Michel Foucault e i comunisti italiani : Retrogrado ! Prepotenti ! Piagnone ! Gulaghisti ! » A cura di Pasquale Pasquino. – In <i>L'Espresso</i> n° 46, 19 novembre 1978. – 4 p. ; 30 cm. – Polémique avec Massimo Cacciari, précédée d'un chapeau signé R. V. Intitulé du texte de Foucault : « Avete una sola verità : la bugia ». Paru également sous le titre <i>Precizioni sul potere. Riposta ad alcuni critici</i> », in <i>Aut-Aut</i> , n° 167-168, septembre-décembre 1978. p. 3-11. Article contesté.
19 novembre 1978	D	IN	IMEC(p)	Table-ronde : Michel Foucault, Ronald Laing, David Cooper . Participation de Michel Foucault à un débat sur la schizoanalyse organisé à New York par la revue <i>Semiotext(e)</i> . In « <i>SemiotextFrance</i> », novembre 1978.
26 novembre 1978	A	DE.253		«Il mitico capo della rivolta dell'Iran» («Le chef mythique de la révolte de l'Iran»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 103, no 279, 26 novembre 1978, pp. 1-2.
septembre -décembre 1978	E	DE.238		«Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici» («Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques»; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), <i>Aut-Aut</i> , nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.
1 décembre 1978	RP	DE.254		«Lettera di Foucault all'Unità» («Lettre de Foucault à L'Unità»); trad. A. Ghizzardi», <i>L'Unità</i> , 55 <sup>e</sup> année, no 285, 1 <sup>er</sup> décembre 1978, p. 1. Protestation au sujet de l'article paru dans <i>L'Espresso</i> n° 46, 19 novembre 1978.
7 décembre 1978	LT	E		«Un letter» Lettre collective en défense de Martha Frayde, prisonnière en Cuba. <i>New York Review of Books</i> , 7 December 1978, p.2 [LYN, CLK]
11 décembre 1978	D	IN	IMEC (a) INA (a)	« A propos de « La peur en Occident » de Jean Delumeau » Discussion entre Michel Foucault, Jean Delumeau, Roger Chartier, Jean Fourastié et Jacques Le Goff dans l'émission radiophonique <i>Les Lundis de l'histoire</i> .
juillet 1978	E	IN	IMEC(p)	« Interview Michel Foucault ». Entretien avec Jean Le Bitaux, concernant principalement « La Volonté de savoir » et « La question homosexuelle »
15 décembre 1978	LT	IN	IMEC	« Lettre à J.P Dumont »
décembre 1978 [CR]		DE.281		«Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), <i>Il Contributo</i> , 4 <sup>e</sup> année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84.

1979			
1979	A	DE.257	«La politique de la santé au XVIIIe siècle», <i>Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne</i> , Bruxelles, Pierre Mardaga, coll.«Architecture-Archives», 1979, pp. 7-18. Réédition de l'ouvrage paru en France en 1976 (DE. 168). Le texte de M. Foucault comporte ici de nouvelles pages.
1979	AU	E	« Pour la défense libre », <i>Actes. Les cahiers d'action juridique</i> , n 24-25 ; Spécial Police, novembre, supplément, pp. 5-6 (texte rédigé par M. Foucault et cosigné par H. Juramy, J. Lapeyrie, D. Nocandie, C.Revon, J.Vergès. Voir [CB])
10 janvier – 4 avril 1979	C/L	E IMEC(a) BK (a)	<i>Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart. Hautes études. Paris, Gallimard Seuil, 2004. Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/nb.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/nb.html</a>
5 -11 février 1979	A	DE.260	«Manières de justice», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 743, 5-11 février 1979, pp. 20-21.
13 février 1979	A	DE.261	«Una polvetiera chiamata islam» («Une poudrière appelée islam»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 104, no 36, 13 février 1979, p. 1.
1979	E	DE.259	«L'Esprit d'un monde sans Esprit» (entretien avec P. Blanchet et C. Brière), in Blanchet (P.) et Brière (C.), <i>Iran : la révolution au nom de Dieu</i> , Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'Histoire immédiate», 1979, pp. 227-241.
24 mars 1979	A	DE.262	«Michel Foucault et l'Iran», <i>Le Matin</i> , no 647, 26 mars 1979, p. 15. (Réponse à C. et J. Broyelle, «À quoi rêvent les philosophes ?», <i>Le Matin</i> , no 646, 24 mars 1979, p. 13.)
mars 1979	C	IN	Colloque « Le nouvel ordre intérieur » Partie 3 : « Le nouveau contrôle social » avec les interventions de Hubert Dalle, Louis Casamayor, Louis Joinet et Michel Foucault. Disponible en ligne : <a href="http://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=111">http://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=111</a>
14 -20avril 1979	A	DE.265	«Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 753, 14-20 avril 1979, p. 46.
23-29 avril 1979	A	DE.266	«Pour une morale de l'inconfort», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 754, 23-29 avril 1979, pp. 82-83. (Sur J. Daniel, L'Ère des ruptures, Paris, Grasset, 1979.)
25 avril 1979	A	DE.267	«Michel Foucault : le moment de vérité», <i>Le Matin</i> , no 673, 25 avril 1979, p. 20. (Sur la mort de M. Clavel.)
30 avril -6 mai 1979	A	DE.268	«Vivre autrement le temps», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 755, 30 avril – 6 mai 1979, p. 88. (Sur M. Clavel.)
11 -12 mai 1979	A	DE.269	«Inutile de se soulever ?», <i>Le Monde</i> , no 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2.
24 mai 1979	C	E	Me Christian Gury, « Le congrès au fil des jours », <i>Arcadie. Mouvement homosexuel de France</i> , n° 307-308, juillet-août, pp. 505-506 (extrait de la conférence de M. Foucault au congrès d'Arcadie, Paris, 24 mai 1979. Voir [CB])
28 mai-3 juin 1979	A	DE.270	«La stratégie du pourtour», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 759, 28 mai-3 juin 1979, p. 57. 1988: «The Catch-all Strategy» Traduit par Neil Duxubury, in <i>International Journal of Sociology of Law</i> , n 16, 1988, p. 1959- 1962.
29 mai 1979	E	E IMEC(p) BK(p)	Interview with Frank Mort and Roy Peters» Frank Mort, Roy Peters et Michel. Cet entretien a été publié dans <i>New Formations</i> en 2005 sous le titre «Foucault Recalled : Interview with Michel Foucault» Disponible en ligne : <a href="http://www.lwbooks.co.uk/journals/newformations/archive/newformations55.html">www.lwbooks.co.uk/journals/newformations/archive/newformations55.html</a>
juin 1979	C	DE.274	«Naissance de la biopolitique», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 79 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979, 1979, pp. 367-372.
23 juillet 1979	D	DE.283	«Le Nouvel Observateur e l'Unione della sinistra» («Le Nouvel Observateur et l'Union de la gauche» ; entretien avec J. Daniel), <i>Spirali, Giornale internazionale di cultura</i> , 3 <sup>e</sup> année, no 15, janvier 1980, pp. 53-55. (Extrait d'un débat sur J. Daniel, L'Ère des ruptures, Paris, Grasset, 1979, dirigé par D. Richet, <i>Les Lundis de l'histoire</i> , France-Culture, 23 juillet 1979.)
17 août 1979	E	DE.271	«Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daidô no zenchô da» «Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXIe siècle.» Interview exclusive du philosophe français M. Foucault ; entretien avec H. Uno ; trad. R. Nakamura), <i>Shûkan posuto</i> , 17 août 1979, pp. 34-35.
10 et 16 octobre 1979	C	DE.291	«Omnes et singulatum» : Towards a Criticism of Political Reason» («Omnes et singulatum» : vers une <i>Critique</i> de la raison politique» ; trad. P. E. Dauzat; université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), in McMurrin (S.), éd., <i>The Tanner Lectures on Human Values</i> , t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254.
11 octobre 1979	D	IN IMEC(a) BK (a)	« Discussion at Stanford »
15 octobre 1979	E	IN IMEC(a)	Interview Michel Foucault. Entretien à Berkeley
16 octobre 1979	E	IN IMEC(a)	« Interview Michel Foucault. » Entretien à Berkeley
17 octobre 1979	E	IN IMEC(a)	« Comments on second lecture (Rabinow) » Entretien avec Paul Rabinow
19 octobre 1979[CR]	C	IN	Conférence à l'université de Sacramento : "The history of sexuality: a prison of discourse" Video. Cal State University, Sacramento. [CLK]
21 octobre 1979	E	IN IMEC(a)	« Interview Michel Foucault. » Entretien à Berkeley
21 octobre 1979	D	IN IMEC(a)	« Discussion » Débat à Berkeley
23 octobre 1979	D	IN BK (a) IMEC (a)	Cognitive Science Group discussion. Michel Foucault in discussion with Hubert Dreyfus, Raul Rabinow and John Searle; Cognitive Science Group discussion, UC, Berkeley.

24 octobre 1979	A	DE.272		«Foucault Examines Reason in Service of State Power» («Foucault étudie la raison d'État» ; entretien avec M. Dillon ; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Campus Report</i> , 12 <sup>e</sup> année, no 6, 24 octobre 1979, pp. 5-6. -1980 : <i>The Three Penny Review</i> , 1 <sup>re</sup> année no 1, hiver-printemps 1980, pp. 4-5. (Version modifiée de cet entretien. Voir DE.280.)
1979 : D'après les dates du séjour de Michel Foucault	E	IN	FCL	«Phone call with Paul Rabinow» Entretien.
novembre 1979	E	DE.273	SAULCH(p)	«Luttes autour des prisons» (entretien avec F. Colcombet, A. Lazarus et L. Appert), <i>Esprit</i> , no 11 : Toujours les prisons, novembre 1979, pp. 102-111.
<b>1980</b>				
1980	A	DE.277		«La poussière et le nuage», in Perrot (M), éd., <i>L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle</i> , Paris, Éd. Du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 29-39. (Réponse à un article de J. Léonard, «L'historien et le philosophe. À propos de Surveiller et Punir. Naissance de la prison», <i>ibid.</i> , pp. 9-28.)
1980	CL	DE.279		Postface, in, Perrot (M), éd., <i>L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle</i> , Paris, Éd. Du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 316-318. (Réponse à la postface de M. Agulhon, <i>ibid.</i> , pp. 313-316.)
1980	CL	DE.275		Préface, in Knobelspiess (R), <i>Q.H.S. : quartier de haute sécurité</i> , Paris, Stock, 1980, pp. 11-16.
	CL	DE.276		«Introduction» in <i>Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite</i> , New York, Pantheon Books, 1980, pp. VII-XVII. Voir DE. 287.
9 janvier 1980- 26 mars	C/L	E		<i>Du Gouvernement des vivants : Cours au Collège de France, 1979-1980. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart. Hautes études. Paris, Gallimard Seuil, 2012.</i>
24 janvier 1980 [CR]	C	IN		Séminaire sur la pensée libérale.
janvier 1980	AU	E	SAULCH(p)	«L'Affaire Suffert» Michel Foucault et al. In <i>Le Nouvel Observateur</i> n° 792, 14 Janvier 1980. – p 28. Co-signature d'un appel contre l'attribution d'une émission littéraire à Georges Suffert.
février 1980 [CR]	LT	E		« Une lettre » <i>New York Review of books</i> , 24 janvier 1980, p.49. Manifeste pour la défense des « universités volantes » polonaises. [LYN,CLK,MCY]
février 1980	D	DE.282		«Toujours les prisons», <i>Esprit</i> , 37 <sup>e</sup> année, no 1, janvier 1980, pp. 184-186, «Correspondance».
mars 1980	E	DE.285		«Le philosophe masqué» (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), <i>Le Monde</i> , no 10945, 6 avril 1980, <i>Le Monde-Dimanche</i> , pp. I et XVII.
	E	DE.284		«Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisses quotidiens» (entretien avec B. Sobel), <i>Cahiers du cinéma</i> , no 6, hors série : Syberberg, février 1980, pp. 95-96. (Sur le film de H.- J. Syberberg Hitler, un film d'Allemagne, 1977.)
	AU	DE.288		«Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980)», <i>Annuaire du Collège de France, 1979-1980</i> , pp. 61-62. Allocution prononcée par Michel Foucault au Collège de France en hommage à Roland Barthes après le décès de celui-ci.
hiver-printemps 1980,	C	DE.280		«Foucault Examines Reason in Service of State Power» («Foucault étudie la raison d'État» ; entretien avec M. Dillon ; trad. F. Durand-Bogaert), <i>The Three Penny Review</i> , 1 <sup>re</sup> année no 1, hiver-printemps 1980, pp. 4-5. (Version modifiée de l'entretien publié dans <i>Camper Report</i> ; voir DE.272.)
mai 1980 [CR]	AU	E		« Se défendre » Texte écrit par Michel Foucault pour les premières assises de la défense libre, à La Sainte Baume, en 1980. Cet inédit de Michel Foucault est publié en encadré dans « Stratégie judiciaire. Face à la répression il n'est pas interdit de se défendre », <i>Courant alternatif</i> , mai 2012. [MCY] Disponible en ligne : <a href="http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=6191">http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=6191</a>
juin 1980	C	DE.289		«Du gouvernement des vivants», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 80 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980, 1980, pp. 449-452.
(prob.) 1980	LT	IN	SAULCH(p)	[Voici le texte promis]. Michel Foucault. Lettre manuscrite à Paul Rabinow.
16 septembre 1980	LT	IN	SAULCH(p)	(A mon retour de vacances...) : Lettre à Paul Rabinow. Paris, 16 septembre 1980.
30 septembre 1980	A	DE.286		«L'immaginazione dell'Ottocento» («L'imagination du XIX <sup>e</sup> siècle»), <i>Corriere della sera</i> , vol. 105, no 223, 30 septembre 1980, p. 3.
20 et 21 octobre 1980	C	E		« Truth and Subjectivity » Howison Lectures, Berkeley Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html</a> - <i>L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2013
23 octobre 1980	D	E	IMEC.(a) BK(a)	« Discussion with philosophers » Débat à Berkeley. - <i>L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2013
octobre 1980	C	IN	IMEC (p)	« Christianity and Confession » Conférence à Berkeley.

24 octobre 1980	D	IN	IMEC (a)	« Discussion » Débat à Berkeley.
3 novembre 1980	E	E		« Power, Moral Values, and the Intellectual ». Entretien avec Michael D. Bess [Département of History, University of California, Berkeley]. Entretien publié dans <i>The Daily Californian</i> , le 10 novembre 1980. Version complete in History of the Present 1988 no. 4, pp.1-2,11-13. Disponible en ligne : <a href="http://anthropos-lab.net/wp/publications/2009/05/hotp1988.pdf">http://anthropos-lab.net/wp/publications/2009/05/hotp1988.pdf</a> « An interview with Michel Foucault », <i>Inside</i> (magazine hebdomadaire du Daily Californian, université de Berkeley), 10 novembre, p.15 (extraits d'un entretien avec M. Bess, San Francisco, 3 novembre 1980, cités par M.Bess. Voir [CB]) - <i>L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2013
17 novembre 1980	C	E	IMEC (p)	«Subjectivity and Truth» Conférence au Dartmouth College, New Hampshire. In <i>Political Theory</i> , vol. 21, n° 2, mai 1993, pp. 198-210. - "About the beginning of the hermeneutics of these self: two lectures at Dartmouth" in <i>Political Theory</i> 21:2, may 1993, pp. 198-227. - <i>Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College</i> . Milano: Cronopio, 2012
20 novembre 1980	C	DE.295		'Sexuality and Solitude' seminar avec Richard Sennet in New York (20 Novembre 1980), in <i>London review of books</i> , 21 mai -3 Juin 1981, pp. 3-7.
24 novembre 1980	C	E		«Christianity and Confession» Conférence au Dartmouth College, New Hampshire In <i>Political Theory</i> , vol. 21, n° 2, mai 1993 - <i>L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2013
26 novembre 1980	C	IN	SAULCH	'The Birth of Biopolitics' Conférence à Princeton.
novembre 1980	CL	DE.287		«Le vrai sexe», <i>Arcadie</i> , 27 année, no 323, novembre 1980, pp. 617-625. Ceci est, avec quelques ajouts, le texte français de la préface à l'édition américaine d'Herculine Barbin, dite Alexina B.
automne 1980	E	E		« Michel Foucault's New Clothes », <i>The Village Voice. The Weekly Newspaper of New York</i> , vol. 26, n° 18, 29 avril-5 mai, pp. 1 et 40-42 (extraits d'un entretien avec C. Romano, New York, automne 1980. Voir [CB])

<b>1981</b>				
1981	CL	DE.290		«Préface à la deuxième édition», in Vergès (J.), <i>De la stratégie judiciaire</i> , Paris, Éd. de Minuit, 1981, pp. 5-13.
1981	AU	IN	SAULCH	Déclarations éparses de Michel Foucault (1981-1983). Textes recueillis dans la presse internationale qui ne figurent pas dans DE
7 janvier- 1 <sup>er</sup> avril	C	E		<i>Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)</i> . Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil; Gallimard, 2014.
2 avril- 20 mai 1981	C/L	E	SAULCH (p) BK (p)	<i>Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice – Cours de Louvain, 1981</i> . Édition établie par Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt. Presses universitaires de Louvain, 2012. Le texte «Sexualité et solitude» (Dits et écrits, Vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 168-178 ; originalement paru en anglais dans London Review of Books, Vol. 3, No. 9, May/June 1981, p. 3-7 ) reprend presque textuellement le début de BK .1 :12. Voir DE.295
16-23 avril 1981	A	DE.294		«Le dossier «peine de mort». Ils ont écrit contre», <i>Les Nouvelles littéraires</i> , 59 <sup>e</sup> année, no 2783, 16-23 avril 1981, p. 17.
avril 1981	A	DE.293		«De l'amitié comme mode de vie» (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), <i>Gai Pied</i> , no 25, avril 1981, pp. 38-39.
7 mai 1981	E	E	SAULCH (p)	« Entretien de Michel Foucault avec André » - « Entretien avec Michel Foucault », <i>Le genre de l'histoire. Les cahiers du G.R.I.F.</i> , n° 37-38, printemps 1988, pp.1-2 et 11-13 (Voir [CB]) - <i>Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice – Cours de Louvain, 1981</i> . Édition établie par Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt. Presses universitaires de Louvain, 2012. Disponible en ligne : <a href="http://foucault.info/foucault/malfaire.html">http://foucault.info/foucault/malfaire.html</a>
14 mai 1981	E	DE.359		«L'intellectuel et les pouvoirs» (entretien avec C. Panier et P. Watté, 14 mai 1981), <i>La Revue nouvelle</i> , 40 <sup>e</sup> année, t. LXXX, no 10 : Juger... de quel droit ?, Octobre 1984, pp. 338-343.
22 mai 1981	E	DE.349		« Interview met Michel Foucault » (« Interview de Michel Foucault » ; entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981 ; trad. H. Merlin de Caluwé), <i>Krisis, Tijdschrift voor filosofie</i> , 14 <sup>e</sup> année, mars 1984, pp. 47-58.
22 mai 1981	E	E		« Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John De Wit » - 2012 : <i>Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice – Cours de Louvain, 1981</i> . Édition établie par Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt. Presses universitaires de Louvain, 2012.
30-31 mai 1981 [CR]	E	DE.296		«Est-il donc important de penser ?» (entretien avec D. Éribon), <i>Libération</i> , no 15, 30-31 mai 1981, p. 21.
juin 1981	C	DE.304		«Subjectivité et vérité», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 81 <sup>e</sup> année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981, 1981, pp. 385-389.
juin 1981	E	DE.355		(Intervention) «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», <i>Libération</i> , no 967, 30 juin- 1 <sup>er</sup> juillet 1984, p. 22.
Juin 1981	E			« Plonger sur place ou plonger du sommet chez Marc Aurèle : deux exercices spirituels (fin du cours 1981-1982). Transcription de Frédéric Gros in <i>Michel Foucault. Cahiers de l'Herne</i> 95. Paris, l'Herne, 2011 pp.105-106.

5 juillet 1981	A	DE.298		«Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison», <i>Libération</i> , no 45, 5 juillet 1981, p. 2.
11 septembre 1981	AU	DE.299		«Lacan, il «libérateur» della psicanalisi» («Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse» ; entretien J. Nobécourt ; trad. A. Ghizzardi), <i>Corriere della sera</i> , vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1.
18 septembre 1981	A	DE.300		«Contre les peines de substitution», <i>Libération</i> , no 108, 18 septembre 1981, p. 5.
28 septembre 1981	E	DE.301		«Punir est la chose la plus difficile qui soit» (entretien avec A. Spire), <i>Témoignage chrétien</i> , no 1942, 28 septembre 1981, p. 30.
20 octobre 1981	E	DE.313		«The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault» («Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault» ; entretien avec G. Barbedette, 20 octobre 1981), <i>Christopher Street</i> , vol. 6, no 4, mai 1982, pp. 36-41.
octobre 1981	E	E		Friedrich (O.) « France's Philosopher of Power », <i>Time</i> , t.118, n° 20, 16 novembre, pp. 58-59 (propos cités d'un entretien entre M. Foucault et S. Burton, Paris, octobre 1981. Voir [CB])
3 décembre 1981	C	DE.308		«Conversation avec Werner Schroeter» (entretien avec G. Courant et W. Schroeter, le 3 décembre 1981), in Courant (G.), <i>Werner Schroeter</i> , Paris, Goethe Institute, 1982, pp. 39-47.
15 décembre 1981	ER	E		« Les rendez-vous manqués », exposé rédigé par Foucault et Pierre Bourdieu, diffusée sur Europe 1, 15 décembre 1981. Publié dans <i>Libération</i> , 15 décembre 1981 [MCY]
16 décembre 1981	ER	IN	IMEC	Émission du 16 décembre 1981 concernant les événements en Pologne. Michel Foucault et Yves Montand
18 décembre 1981	A	DE.302		«Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault», <i>Libération</i> , no 185, 18 décembre 1981, p. 12.
19-25 décembre 1981	A	DE.303		«Notes sur ce qu'on lit et entend», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 893, 19-25 décembre 1981, p. 21.
20 décembre 1981	LT	IN	IMEC (p)	« Dossier Pologne. Lettre de Michel Foucault » Michel Foucault s'adresse à Philippe Boucher voulant des précisions sur un éditorial de Jacques Fauvet relatif à la situation en Pologne.
23 décembre 1981	AU	E		« Remarques sur la Pologne », <i>Libération</i> , n° 189-190, 23 décembre, p.9 (propos cités par D. Éribon dans son article « Des intellectuels en état d'urgence. Appel de soutien à la résistance polonaise avec la C.F.D.T ») Voir [CB]

1982				
1982	E	DE.306		«The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.
1982	A	DE.305		«Pierre Boulez, l'écran traversé», in Colin (M.), Leonardini (J.P.), Markovits (J.), éd., Dix an et après. Album souvenir du festival d'automne, Paris, Messidor, coll. «Temps actuels», 1982, pp. 232-236.
1982	A	DE.307		«La pensée, l'émotion», in Michals (D.), Photographier de 1958 d 1982, Paris, musée d'Art moderne de la ville de Paris, 1982, pp. III-VII.
1982	M	IN	SAULCH (p)	C'est dire que les relations de pouvoir... / Michel Foucault. - Notes manuscrites concernant le texte: "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In Michel Foucault, un parcours philosophique / Hubert Dreyfus et Paul Rabinow.
1982	E	E	BK	«Le Pouvoir, comment s'exerce-t-il?» Version française parue dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (dir.), Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, p. 308-321, puis reprise dans Dits et écrits, Vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 232-243; version anglaise parue sous le titre «How is Power exercised?» dans Hubert Dreyfus & Paul Rabinow (Éds), Michel Foucault. <i>Beyond Structuralism and Hermeneutics</i> , Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 216-226.
1982	C	E		«19th century imagination » in <i>Semiotext(e)</i> , 4, 1982, no. 2., pp. 182-190. [KRS]
2-3 janvier 1982	AU	E		«Tchèque- Connection : trois jours de prison pour Derrida », <i>Libération</i> , n° 198, 2-3 janvier, p.12 (propos cité par D. Eribon concernant l'arrestation de Derrida. Voir [CB])
6 janvier – 24 mars 1982	C/L	E	IMEC (a)	<i>L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Hautes études. Paris, Gallimard Seuil, 2001.
10 janvier 1982	E	IN	IMEC (a)	« Les Désordre des familles » Entretien de Michel Foucault et Arlette Farge pour l'émission radiophonique « Les Lundis de l'histoire »
17 janvier 1982	E	DE.309		«Rekishi heno kaiki» («Le premier pas de la colonisation de l'Occident»; entretien avec T. de Beaucé et C. Polak enregistré à Paris le 17 janvier 1982), <i>Chûô-Kôron</i> , mars 1982, pp. 45-60.
mars 1982	E	DE.310		«Space, Knowledge and Power» («Espace, savoir et pouvoir»; entretien avec P. Rabinow; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Skyline</i> , mars 1982, pp. 16-20.
13 avril 1982	D	IN	IMEC (a)	« Public discussion » Débat public à Berkeley
mai 1982	D	IN	IMEC (a)	« Discussion » Débat

18 mai 1982	C	DE.332	«Rêver de ses plaisirs. Sur l'OniroCritique d'Artémidore», Recherches sur la philosophie et le langage, no 3, 2e trimestre 1983, pp. 54-78. Variante du premier chapitre du Souci de soi.
mai 1982	C	E	« La parrésia » Conférence prononcée par Foucault en mai 1982 à l'université de Grenoble, in Michel Foucault, « La Parrésia », <i>Anabases</i> , 16, 2012, 157-188. [NA] - <i>Discours et vérité</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2016.
printemps 1982	E	DE.330	«Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme»; entretien avec G. Raulet), <i>Telos</i> , vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211.
1 juin 1982		DE.312	«Le combat de la chasteté», <i>Communications</i> , no 35: Sexualités occidentales, mai 1982, pp. 15-25.
31mai- 26 juin1982[CR]	E	DE.311	«Entretien avec M. Foucault» (entretien avec J.P. Joecker, M. Overd et A. Sanzio), <i>Marques</i> , no 13, printemps 1982, pp. 15-24.
31mai- 26 juin1982[CR]	A	DE.314	«Des caresses d'hommes considérées comme un art», <i>Libération</i> , no 323, 1er juin 1982, p. 27, (Sur J. Dover, Homosexualité grecque, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982.)
31 mai- 26 juin 1982	C	E	[Conférences à l'Université de Toronto] Trois conférences réalisées en 1982. Transcription corrigée par Foucault. - <i>Dire vrai sur soi-même</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2017
22 juin 1982	C	E	'Dire vrai sur soi-même' Séminaire tenu au Third International Summer Institute for Semiotic and Structural Studies à Victoria University, Toronto. - <i>Dire vrai sur soi-même</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2017
juin 1982		DE.336	«Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins» («Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Ethos</i> , vol. I, no 2, automne 1983, pp. 4-9.
3 septembre 1982	RC	DE.323	«L'herméneutique du sujet», <i>Annuaire du Collège de France</i> , 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, 1982, pp. 395-406.
20 septembre 1982	E	DE.358	«Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity» («Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité»; entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, Toronto, juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), <i>The Advocate</i> , no 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58. 1985 : « Que fabriquent donc les hommes ensemble ? » Propos recueillis par Bob Gallagher et Alexander Wilson; Traduction Jacques B. Hess. - In <i>Le Nouvel Observateur</i> , novembre 1985. Paru dans "The Advocate" de Los Angeles le 7 août 1984.
automne-hiver 1982	A	DE.316	«Le terrorisme ici et là» (entretien avec D. Éribon), <i>Libération</i> , no 403, 3 septembre 1982, p. 12
9-10 octobre 1982		INA (a)	« Les gladiateurs romains » Les lundis de l'Histoire. Le Goff, Jacques; Goudineau Christian; Foucault, Michel et Veyne, Paul.
9 octobre 1982	E	DE.317	«Sexual Choice, Sexual Act» («Choix sexuel, acte sexuel»; entretien avec J. O'Higgins; trad. F. Durand-Bogaert), <i>Salmagundi</i> , nos 58-59: Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics, automne-hiver 1982, pp. 10-24.
14 octobre 1982	E	DE.319	«Michel Foucault. Il n'y a pas de neutralité possible.» (entretien avec D. Eribon et A. Lévy-Willard), <i>Libération</i> , no 434, 9-10 octobre 1982, p. 3.
octobre 1982[CR]	E	DE.320	«En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes» (entretien avec P. Blanchet, B. Kouchner et S. Signoret), <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 935, 9-15 octobre 1982, p. 52.
octobre 1982	E	DE.321	«Michel Foucault: "L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée"» (entretien avec G. Anquetil), <i>Les Nouvelles littéraires</i> , no 2857, 14-20 octobre 1982, pp. 8-9.
15 octobre- 5 novembre 1982[CR]	E(F)	E	Farge, Arlette, y Michel Foucault, eds. <i>Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle</i> . Collection Archives 91. Paris, Gallimard Julliard, 1982.
15 octobre- 5 novembre 1982[CR]	E	DE.318	«Foucault: non aux compromis» (entretien avec R. Surzur), <i>Gai Pied</i> , no 43, octobre 1982, p. 9.
15 octobre- 5 novembre 1982[CR]	C	DE.363	«Technologies of the self» («Les techniques de soi»; université du Vermont, octobre 1982; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., <i>Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault</i> , Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49.
25 octobre 1982	C	E	"Afterword" in L. Martin, H. Gutman, et P. Hutton, eds., <i>Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault</i> . Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1988, p. 163. (Fin de la conférence à Vermont) [LYN]
26 novembre 1982	C	DE.364	«The Political Technology of Individuals» («La technologie politique des individus»; université du Vermont, octobre 1982; trad. P.-E. Dauzat), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L. H.), éd., <i>Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault</i> , Amherst, The University of Massachusetts, 1988, pp. 145-162.
26 novembre- 3 décembre		DE.322	«L'âge d'or de la lettre de cachet» (entretien avec Y. Hersant, de <i>L'Express</i> , et A. Farge), <i>L'Express</i> , no 1638, 26 novembre - 3 décembre 1982, pp. 83 et 85. (Sur Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille, présenté par A. Farge et M. Foucault, Paris, Gallimard, 1982.)
27 novembre 1982	E	DE.362	«Trurh, Power, Self» («Vérité, pouvoir et soi»; entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., <i>Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault</i> , Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15.
27 novembre 1982	D	IN	IMEC (a) « A propos des « lettres de cachet » Discussion entre Michel Foucault, Arlette Farge, Michelle Perrot et André Bejin dans l'émission radiophonique « Les Lundis de l'histoire »

## 1983

5 janvier – 9 mars 1983	C/L	E	IMEC(a) BK (a)	<i>Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Hautes études. Paris, Gallimard le Seuil, 2008. Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/nb.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/nb.html</a>
5 janvier 1983	C	DE.351		« Qu'est-ce que les Lumières? », <i>Magazine littéraire</i> , no 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France.)
10 janvier 1983	ER	IN	INA (a)	« Les lundis de l'Histoire du 10 janvier 1983 »
23 février	A	DE.327		« Ça ne m'intéresse pas », <i>Le Matin</i> , no 1825, 10 janvier 1983, p. 27. (Réponse à des questions sur la polémique autour du livre de J. Attali <i>Histoire du temps</i> , Paris, Fayard, 1982.)
21 janvier 1983	E	DE.328		« A propos des faiseurs d'histoire » (entretien avec D. Éribon), <i>Libération</i> , no 521, 21 janvier 1983, p. 22. (Sur J. Attali, <i>Histoire du temps</i> , Paris, Fayard, 1982.)
février 1983	A	DE.324		« Des travaux » (présentation de la collection « Des travaux » rédigée en commun avec P. Veayne et F. Wahl), in Veayne (P.), <i>Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?</i> , Paris, Éd. du Seuil, coll. « Des travaux », 1983, p. 9.
février 1983	A	DE.329		« L'écriture de soi », <i>Corps écrit</i> , no 5: L'Autoportrait, février 1983, pp. 3-23.
31 mars 1983	A	DE.331		« An Exchange with Michel Foucault » (« Échange avec Michel Foucault »), <i>The New York Review of Books</i> , 30e année, no 5, 31 mars 1983, pp. 42-44. (Échange de lettres avec L. Stone sur son compte rendu d' <i>Histoire de la folie: « Madness »</i> , ibid. 16 décembre 1982, pp. 2836.)
6 avril 1983	E	IN	IMEC(a)	« Corrections of politics interview » Entretien à Berkeley
6 avril 1983	E	IN	IMEC(a)	« Interview » Entretien à Berkeley
12 avril 1983	C	E	IMEC (a) BK (a)	“ The Culture of the Self? ” Regent’s lecture à Berkeley: Présenté par Leo Bersani. Zellerbach Disponible en ligne : <a href="http://www.sciy.org/2012/01/13/foucault-the-culture-of-the-self-lecture-at-berkeley/">http://www.sciy.org/2012/01/13/foucault-the-culture-of-the-self-lecture-at-berkeley/</a>
13 avril 1983	D	E		- <i>Qu'est-ce que la critique ?</i> Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2015. « Public Discussion of The Culture of the Self? » Débat public à partir de la conférence « The Culture of the Self » au département de philosophie de Berkeley - <i>Qu'est-ce que la critique ?</i> Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2015.
13 avril 1983	D	IN	BK (a) IMEC (a) SAULCH (p)	Michel Foucault débat avec Martin Jay, Leo Lowenthal, Paul Rabinow, Richard Rorty et Charles Taylor (“Politics and Ethics: An Interview”)
13 avril 1983	E	DE.341		« Politics and Ethics: An Interview » (« Politique et éthique: une interview »); entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380.
15 avril 1983		DE.326		« On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress » (« A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours »); entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert, in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault: <i>Beyond Structuralism and Hermeneutics</i> , 2e éd. 1983, pp. 229-252. Cf. no 306. Conversation libre en anglais à Berkeley, avril 1983. Lorsque Foucault lut la traduction française, il réélabora cet entretien (Voir DE.344). Extrait : « How we Behave ? Sex, Food and Other Ethical Matters », <i>Vanity Fair</i> , vol 46, n°), novembre, pp.62-69 (version abrégée. Voir [CB]) Extrait : 'Le sexe comme une morale,' in <i>Le Nouvel Observateur</i> n° 1021, 1r- 7 juin 1984 pp. 86-90 (Voir [CB])
15 avril 1983		DE.344		« On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault: un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346. Pour l'édition française de cet entretien (paru d'abord en anglais, en 1983, aux États-Unis; Voir DE.326 et DE.306), M. Foucault apporta un certain nombre de modifications.
15 avril 1983	D	IN	SAULCH (p)	Discussion with Michel Foucault: 15 April 1983
19 avril 1983	D	E		« Discussion » Débat à Berkeley. Département d'histoire. - <i>Qu'est-ce que la critique ?</i> Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2015.
21 avril 1983	D	IN	SAULCH (p) IMEC (a) BK (a)	« Discussion with Rabinow and Dreyfus » Débat à Berkeley. “Michel Foucault in discussion of politics with Robert Bellah, Hubert Dreyfus, Martin Jay, Leo Lowenthal, Paul Rabinow and Charles Taylor.”
22 avril 1983	AU	E		“The Power and Politics of Michel Foucault”, <i>Inside</i> , 22 avril, pp.7 et 20-22 (propos cites par P. Maas et D.Brock. Voir [CB])
26 avril 1983	D	E	SAULCH(p)	Discussion with Michel Foucault: 26 April 1983 / Michel Foucault; Propos recueillis par Paul Rabinow et Hubert Dreyfus. - Berkeley: 26 avril 1983. Cf. Entretien avec H. L. Dreyfus et P. Rabinow, Michel Foucault, Un parcours philosophique / H. Dreyfus et P. Rabinow

26 avril 1983	D	IN	IMEC(a)	« Discussion » Débat à Berkeley
26 avril 1983	D	IN	IMEC(a)	« Discussion with seminar of P. Rabinow »
26 avril 1983	E	IN	IMEC(a)	"Phone call with P. Rabinow" Entretien téléphonique avec Paul Rabinow (Berkeley)
avril 1983	E	IN	BK (p)	«Ethics and Politics» Université de Berkeley. Entretien complet inédit, version éditée voir BK.1:6
avril 1983	E	E	BK (p)	«Ethics and Politics» Université de Berkeley. La version anglaise a été publiée sous le titre «Politics and Ethics: An Interview» dans Paul Rabinow (Ed.), <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, p. 373-380; traduction française: «Politique et éthique: une interview», dans <i>Dits et écrits</i> , Vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 584-590.
avril 1983	E	IN	BK (p) SAULCH(p)	«Michel Foucault on Ethics and Politics». Université de Berkeley. Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty, Leo Lowenthal et Michel Foucault .
avril 1983	D	IN	IMEC (a)	«Talk at the French Department» Avril, Berkeley
(probl.) avril 1983	D	IN	SAULCH (p)	[The third thing is that this work on the self...] / Michel Foucault. - Berkeley: s . d . Décryptage d'une partie d'une discussion sur les thèmes de L'Histoire de la sexualité (le travail de soi).
(probl.) avril 1983	E	IN	SAULCH (p)	[Entretien de Berkeley sur l'esthétique de l'existence] / Michel Foucault. - Berkeley: s . d
(probl.) avril 1983	M	IN	SAULCH (p)	[Généalogie, archéologie, morale] / Michel Foucault. - Berkeley: s . d.
(probl.) avril 1983	E	IN	SAULCH (p)	[Conversation with Foucault] / Michel Foucault; Propos recueillis par Paul Rabinow. - Berkeley: s . d.
3 mai 1983	D	IN	IMEC (a) BK (a)	« Discussion in Rabinow's seminar » Débat à Berkeley Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830503.mp3">http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830503.mp3</a>
(probl.) mai1983	D	IN	(a)	Discussion avec Paul Rabinow Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rabinow1.mp3">http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rabinow1.mp3</a>
5 mai 83	D	IN	BK (a)	Visit of Michel Foucault to seminar of Paul Rabinow
(prob.) mai 1983	C	E	SAULCH (p)	[Qu'est-ce que les Lumières ?] / Michel Foucault. - Berkeley: s . d . Tapuscrit en français du début de What is Enlightenment ?. In <i>The Foucault Reader</i> / Edited by Paul Rabinow
8 mai 1983	E	IN	IMEC (a)	« Aufklärung » Entretien.
11 mai	D	IN	(a)	Discussion Biopouvoir avec Paul Rabinow Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830511.mp3">http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830511.mp3</a>
21 mai 1983	D	IN	(a)	Appel téléphonique Rabinow-Foucault (en français) Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830521.mp3">http://www.lib.berkeley.edu/videdir/foucault/rab830521.mp3</a>
mai –juin 1983	D	DE.333		«Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public», C.N.A.C. Magazine, no 15, mai-juin 1983, pp. 10-12. Rééd. : « Messieurs, faites vos jeux » <i>Le Débat</i> , n°41 : Michel Foucault, septembre-novembre 1986, pp. 179-188.
mai 1983	D	DE.334		«La Pologne, et après?» (entretien avec E. Maire), <i>Le Débat</i> , no 25, mai 1983, pp. 3-34.
mai 1983[CR]	E	DE.325		«Un système fini face à une demande infinie» (entretien avec R. Bono ), in <i>Sécurité sociale : l'enjeu</i> , Paris, Syros, 1983, pp. 39-63.
avril-mai 1983	D	IN	IMEC (a)	«Discussion with Jay, Rabinow, Dreyfus, Taylor, Bellah» (D'après les dates du séjour de Michel Foucault à Berkeley)
3 and 4 juin	C	DE.337		«...ils ont déclaré... sur le pacifisme, sa nature, ses dangers, ses illusions», <i>Géopolitique</i> , Revue de l'Institut international de géopolitique, no 4: Un colloque international de P.L.I.G. Guerre et paix: quelle guerre? quelle paix?, automne 1983, p. 76.
8 juin 1983	ER	IN	INA (a)	« Enquête sur le hold-up de Palaiseau » <i>Inter actualités de 07H30</i>
10 juin 1983	A	DE.335		«Vous êtes dangereux», <i>Libération</i> , no 639, 10 juin 1983, p. 20.
juin 1983	A	DE.338		«Usage des plaisirs et techniques de soi», <i>Le Débat</i> , no 27, novembre 1983, pp. 46-72.
juin 1983	C	E		« Le gouvernement de soi et des autres. » <i>Annuaire du Collège de France</i> , 83 <sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1982-1983, 1979, pp. 441 [BRN,MCY]
28 juillet 1983	LT	E	SAULCH(p)	Lettre à Hervé Guibert of 28 Juillet 1983 in <i>L'Autre Journal</i> , 10 Décembre 1985, p.5.
août1983 [CR]	CL	DE.340		«Preface to the History of Sexuality» («Préface à l'Histoire de la sexualité»), in Rabinow (P.), éd., <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339.
août1983 [CR]	CL	E	BK (p) SAULCH(f)	«Preface and Introduction to "Genealogy of Ethics" with notes» Version préliminaire de l'«Introduction» au 2 <sup>e</sup> volume de <i>Histoire de la sexualité</i> . Partiellement repris en anglais sous le titre «Preface to the History of Sexuality Volume II» dans Paul Rabinow (Ed.), <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, p. 333-339; ces versions préliminaires de l'«Introduction» au 2 <sup>e</sup> volume de <i>Histoire de la sexualité</i> ont pas parues en français.
9 septembre 1983	D	IN	IMEC (a)	« Discussion at Paul Rabinow's home »



15 septembre 1983	E	DE.343		«Archaeology of a passion» («Archéologie d'une passion»; entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault (M.), Raymond Roussel, Death and the Labyrinth, New York, Doubleday, 1984, pp. 169-186. - Rééd: <i>Magazine littéraire</i> , n° 221, juillet-août, pp. 100-105 1985 (Voir [CB])
24 octobre- 30 novembre 1983	C/L	IN	IMEC (a) BK (a) SAULCH(f)	Seminar on Parrhêsia [Séminaire sur la parrhêsia], Berkeley, 1983 "Discourse and Truth. The problematization of parrhesia" transcription et notes par Pearson, J., edited by Pearson, J., Blyth, T., Taylor, J. (Evanston, Illinois: Northwestern University, 1985). Disponible en ligne - Audio : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html</a> - Transcription: <a href="http://foucault.info/documents/parrhesia/">http://foucault.info/documents/parrhesia/</a> - <i>Discours et vérité</i> . Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2016.
27 octobre 83	E	IN	BK Reel 70 (a)	Interview of Michel Foucault by Jonathan Simon.
9 novembre 83	D	IN	BK Reel 74 (a)	"Michel Foucault discussion chez Paul Rabinow" Jean Cohen, Herbert Dreyfus, Todd Gitlin, Martin Jay, Jee Lowenthal, Rabinow.
9 novembre 83	C	IN	BK Reel 75 (a)	Séminaire du Michel Foucault: Présenté par Paul Rabinow.
15 novembre 1983	D	IN	IMEC.FCL.10 1(a)	«Discussion with Political Anthropology Departement" Débat avec le département d'Anthropologie politique de Berkeley
novembre 1983	E	E	BK 1 :7 (p)	«Polemics, Politics, and Problematizations: Interview with Paul Rabinow» : Paul Rabinow et Michel Foucault. La version anglaise a été publiée sous le titre «Polemics, Politics and Problematizations. An Interview with Michel Foucault» dans Paul Rabinow (Ed. The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984, p. 381-390; traduction française: «Polémique, politique et problématisation», dans Dits et écrits, Vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 591-598
novembre 1983	E	E		"Problematics: excerpts from conversations" R. Reynolds and T. Zummer, eds., <i>Crash: nostalgia for the absence of cyberspace</i> (New York: Thread Waxing Space, 1994), pp. 121-127. Entretien par Thomas Zummer novembre 1983. [LYN] - 1996: "Problematics" S. Lotringer, ed., <i>Foucault live (interviews, 1961-1984)</i> (New York: Semiotext(e), 1996), pp 416-422. [LYN]
novembre 1983	CL	DE.338		«Usage des plaisirs et techniques de soi», <i>Le Débat</i> , no 27, novembre 1983, pp. 46-72. Introduction générale de L'Usage des plaisirs, du Souci de soi et des Aveux de la chair que M. Foucault s'apprêtait à publier à quelques variantes près. Elle circule et est citée comme article jusqu'à la parution des livres en mai 1984.
8 décembre 1983	E	E		« À propos de Surveiller et punir » in <i>Michel Foucault. Cahiers de l'Herne</i> 95. Paris, l'Herne, 2011 p.112.
décembre 1983	E	DE.346		«Qu'appelle-t-on punir?», (entretien avec F. Ringelheim enregistré en décembre 1983, revu et corrigé par M. Foucault le 16 février 1984), <i>Revue de l'université de Bruxelles</i> , nos 1-3 : Punir, mon beau souci, Pour une raison Pénale, 1984, pp. 35-46.

#### 1984

1984	C	DE.339		«Was ist Aufklärung?» Traduction anglaise parue sous le titre «What is Enlightenment?» dans Paul Rabinow (Ed.), <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50; version française parue sous le titre «Qu'est-ce que les Lumières?» dans <i>Dits et écrits</i> , Vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 562-578 (Voir DE.351)
1 février – 28 mars 1984	C/L	E	IMEC.FCL.69(a) BK Reel 44-53(a)	<i>Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984</i> . Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. <i>Le gouvernement de soi et des autres, 2; Hautes études</i> . Paris, Gallimard le Seuil, 2009. Disponible en ligne : <a href="http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/cv.html">http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/cv.html</a>
17 février 1984	AU	DE.347		«Le souci de la vérité», <i>Le Nouvel Observateur</i> , no 1006, 17-23 février 1984, pp. 74-75. (Sur la mort de l'historien P. Ariès.)
20 janvier 1984	E	DE.356		«L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), <i>Concordia. Revista internacional de filosofia</i> , no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.
21 février 1984	E	DE.348		« Le style de l'histoire » (entretien avec A. Farge et les journalistes du <i>Matin</i> F. Dumont et J.-P. Iommi-Amunategui), <i>Le Matin</i> , no 2168, 21 février 1984, pp. 20-21.
26 mars 1984	ER	IN	INA.PHD9802 5261(a)	« Les lundis de l'Histoire » du 26 mars 1984
25 avril 1984	E	DE.352		« Alle fonti del piacere » (« Aux sources du plaisir »; entretien avec A. Fontana, 25 avril 1984), <i>Panorama</i> , no 945, 28 mai 1984, pp. 186-193. Extrait d'un entretien entre A. Fontana et M. Foucault dont la transcription a été contestée par A. Fontana. Cet entretien a été publié intégralement dans <i>Le Monde</i> en 1984 (voir DE.357).
avril 1984	E	DE.353		«Interview de Michel Foucault» (entretien avec C. Baker, avril 1984), <i>Actes: cahiers d'action juridique</i> , nos 45-46: La Prison autrement?, juin 1984, pp. 3-6.
avril 1984	A	DE.361		«La vie: l'expérience et la science», <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 90e année, no 1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, pp. 3-14. M. Foucault souhaitait donner un texte nouveau à la <i>Revue de métaphysique et de morale</i> qui consacrait un numéro spécial à son maître, Georges Canguilhem. Épuisé, il ne put que modifier la préface qu'il avait écrite pour la traduction américaine du <i>Normal et Pathologique</i> (voir DE.219). Il remit ce texte fin avril 1984; ce fut donc le dernier auquel il donna son imprimatur.
28 juin-5 juillet	E	DE.354		« Le retour de la morale » (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), <i>Les Nouvelles littéraires</i> , no 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.

16 juillet 1984	E	DE.357		«Une esthétique de l'existence» (entretien avec A. Fontana), <i>Le Monde</i> , 15-16 juillet 1984, p. XI. - Cet entretien parut d'abord sous le titre «Alle fonti del piacere», dans Panorama, no 945, du 28 mai 1984 tellement tronqué et arrangé qu'Alessandro Fontana dut faire une mise au point publique. Il écrivit alors à M. Foucault qu'il ferait paraître intégralement cet entretien.
mai 1984	E	DE.342		«Polemics, Politics and Problematizations» («Polémique, politique et problématisations»; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., <i>The Foucault Reader</i> , New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390.
mai 1984	E	DE.350		« Le souci de la vérité» (entretien avec F. Ewald), <i>Magazine littéraire</i> , no 207, mai 1984, pp. 18-23. - Extrait : « la dernière interview », <i>Le Matin</i> , n° 2274, 26 juin 1984, p.22 (Voir [CB])
mai 1984	C	E		« Un cours inédit » in <i>Magazine littéraire</i> , Mai 1984, no. 207, pp. 34-39. [KRS]
mai 1984	E	E	SAULCH.D35(p)	« Pour en finir avec les mensonges » Michel Foucault; propos recueillis par Didier Eribon. - In <i>Le Nouvel Observateur</i> , n° 2228, 21 au 27 juin 1985. - p. 76-77 (Voir [CB], mai 1984)
mai 1984[CR]	L(F)	E		<i>Histoire de la sexualité 2. L' Usage des plaisirs</i> . Bibliothèque des histoires. Paris, Gallimard, 1984.
juin 1984	M	IN	IMEC.FCL 1.27(p)	Préface au deuxième volume de l'Histoire de la sexualité (D'après la date de parution de l'ouvrage)
juin 1984[CR]	L(F)	E		<i>Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi</i> . Bibliothèque des histoires. Paris, Gallimard, 1984.
juin 1984	M	IN	IMEC.FCL 1.32(p)	<i>Histoire de la sexualité 4. Les Avençs de la chair</i> . Manuscrit du quatrième volume inédit de l'Histoire de la sexualité remis par Michel Foucault à Pierre Nora.
28 juin -5 juillet 1984	E	IN	IMEC.FCL 2.9(p) IMEC.FCL 2.10 (p)	« Entretien avec Michel Foucault » /« Du sujet au sujet moral » Version de l'entretien accordé par M. Foucault à G. Barbedette et A. Scala, concernant le projet de « L'Histoire de la sexualité » Une version élaguée publiée dans « <i>Les Nouvelles littéraires</i> », n° 2937, 28 juin -5 juillet 1984. Reprise dans Dits et Écrits, tome IV, 1984 (« Le retour de la morale »)
2 août 1984	E	E		« Don't cry for me Academia » Entretien avec Horvitz, P, in <i>The house of "K"</i> 2 Août 1984, pp. 78 – 81. [KRS]
1984	E	E	IMEC.FCL 2.11 (p)	« Entretien avec Paul Rabinow et Hubert Dreyfus » Concerne la parution des deux derniers volumes de « L'Histoire de la sexualité » (D'après la date attribuée dans Dits et Écrits) 9. H. Dreyfus, P. Rabinow : « Michel Foucault : un parcours philosophique », Gallimard, Paris, 1984. Repris dans Dits et Écrits, tome IV (« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours (1984) »)
1984	AU	DE.345		« Foucault », in Huisman (D.), éd., <i>Dictionnaire des philosophes</i> , Paris, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE., 1984, t. I, pp. 942-944.
27 juillet-12 août 1984	E	E	SAULCH.D19 5(p)	« A Last Interview with French Philosopher Michel Foucault » Michel Foucault; Propos recueillis par Jamin Raskin. - In <i>City Paper</i> , Tome 8, 27 juillet-12 août 1984, n° 30. - p. 18.
6 septembre 1986	E	E	SAULCH.D19 7(p)	« Foucault, passe-frontières de la philosophie » Propos recueillis par Roger-Pol Droit. In <i>Le Monde</i> , 6 septembre 1986 p. 12.
Sans date	ER	IN	AF(a)	"Ars erotica et scientia sexualis Michel Foucault et l'histoire de la sexualité" Disponible en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Ars-erotica-et-scientia-sexualis">http://michel-foucault-archives.org/?Ars-erotica-et-scientia-sexualis</a>
Sans date	ER	IN	IMEC.FCL.40(a)	« Le vol dans les grands magasins » Intervention de Michel Foucault avec Sylvie Marion. Archives centre Michel Foucault. Disponible en ligne : <a href="http://michel-foucault-archives.org/?Le-vol-dans-les-grands-magasins">http://michel-foucault-archives.org/?Le-vol-dans-les-grands-magasins</a>
Sans date	LT	E		« Lettre à Jean Daniel », in Michel Foucault. <i>Une histoire de la vérité</i> , Paris, Syros, p.108, 1986 (Voir [CB]). Lettre du 19 Janvier.

## RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS

### Fuentes documentales

Defert, Daniel. « Chronologie ». En *Dits et écrits I. 1954-1975*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001, 13-90.

Lagrange, Jacques. « Complément bibliographique ». En *Dits et écrits II. 1976-1988*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001, 1649-1663.

Artières, Philippe, Zancarini-Fournel, Michelle y Quéro, Laurent eds. «Table des documents reproduits », en *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte, 1970-1972*. Pièces d'archives. Paris : IMEC, 2003, 23-26.

Artières Philippe, Bert, Jean-François, Gros, Frédéric y Revel, Judith, eds. *Cahier de L'Herne 95 : Michel Foucault*. Paris : L'Herne, 2011.

## Fuentes digitales

*Hydra Humanities. Bibliographie Foucault Bibliothèque Saulchoir*, [online]. <http://hydra.humanities.uci.edu/foucault/biblio.html> (Consultado el 27 de junio 2013)

*IMEC : Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine. Fonds Michel Foucault: Inventaire*, [online]. [http://www.imec-archives.com/fonds\\_archives\\_fiche\\_medias.php?i=FCL](http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche_medias.php?i=FCL) (Consultado el 27 de junio 2013)<sup>1798</sup>.

*IMEC : Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine. Fonds Group d'Information sur les prisons (G.I.P): Inventaire*, [online]. [http://www.imec-archives.com/fonds\\_ir/GIP\\_20090518.pdf?a=2](http://www.imec-archives.com/fonds_ir/GIP_20090518.pdf?a=2) (Consultado el 27 de junio de 2013)

*Portail Michel Foucault. Inventaires*, [online]. <http://michel-foucault-archives.org/?-Inventaires>(Consultado el 27 de junio de 2013)

*La bibliothèque Foucauldienne. Complément des interventions audio de Michel Foucault (IMEC/INA)*, [online]. <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/pages/pdf/foucault-audio-cmf-ina.pdf> (Consultado el 27 de junio de 2013)

Beaulieu, Alain. *Les archives Foucault à Berkeley*, [online]. <http://michel-foucault-archives.org/sites/michel-foucault-archives.org/IMG/pdf/FT-Berkeley.pdf> (Consultado el 27 de junio de 2013)

## Fuentes audiovisuales

*University of Berkeley. Michel Foucault Audio Archive Home*, [online]. <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/mfaa.html> (Consultado el 27 de junio de 2013)

*INA. Institut national de l'audiovisuel. Site de l'Institut national de l'audiovisuel*, [online]. <http://www.ina.fr/> (Consultado el 27 de junio de 2013)

*BNF. Bibliothèque nationale de France. Catalogue général*, [online] <http://catalogue.bnf.fr> (Consultado el 27 de junio de 2013)

## Compilaciones Bibliográficas sobre Michel Foucault

Bernauer, James “The works of Michel Foucault 1954-1984”, en *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990, 231-254.

Clark, Michael. “Michel Foucault, an annotated bibliography: tool kit for a new age”, en *Garland reference library of the humanities*, 350; *Garland bibliographies of modern critics and critical schools*; 4. New York: Garland, 1983.

Karskens, Machiel “Chronological Bibliography of the works of Michel Foucault” *Bibliography established by Machiel Karskens*. [online] <http://foucault.info/foucault/Foucault-Bibliography-Nov2012.pdf> (Consultado el 27 de junio de 2013)

Lynch, Richard A. “Michel Foucault's shorter works in English” *Bibliography prepared by Richard Lynch*, 2008 [online] <http://www.michel-foucault.com/bibmf/mfbiblio.pdf> (Consultado el 27 de junio de 2013)

Macey, David. *Michel Foucault*, Traducción de Pierre-Emmanuel Dauzat. París : Gallimard, 1994, 543-565.

---

<sup>1798</sup> Hemos utilizado asimismo la versión más completa del mismo disponible en el IMEC- Paris.