

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2004

ESTUDIOS Y TESTIMONIOS
PARA LA DISCUSIÓN



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL
2004

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 22
2004

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Austral de Chile, de Los Andes, de Chile, de Concepción, Adolfo Ibáñez, del Mar, Diego Portales y de La República.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2004

ESTUDIOS Y TESTIMONIOS PARA LA DISCUSIÓN

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2003 - 2005)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Joaquín García-Huidobro Correa, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325, Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

El presente número del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* corresponde a 2004 y, en su parte principal, contiene 13 estudios sobre los temas que pueden ser consultados en el índice. De esos *Estudios*, destacamos “Formación de conceptos y aplicación del derecho en el Derecho Penal”, de Max Grünhut, traducido por José Luis Guzmán Dávora, y “Creación judicial del derecho y seguridad jurídica”, de la profesora de la Universidad Carlos III de Madrid, María Isabel Garrido.

A continuación de *Estudios*, la sección *Testimonios* incluye la traducción castellana de “Religión y religiosidad”, de Norberto Bobbio, que efectuó para nuestra publicación el profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Aldo Topasio. La siguiente sección, *Presentación de Libro*, incluye el texto que el sociólogo Ernesto Ottone leyó con motivo del lanzamiento de “Norberto Bobbio: un hombre fiero y justo”, de Agustín Squella, que Fondo de Cultura Económica publicó en 2005.

Por último, la sección *Recensiones* incluye reseñas de libros recientes de Alasdair MacIntyre, Robert Dahl y Santiago Legarre.

Cabe anticipar que el número de nuestro Anuario correspondiente a 2005 aparecerá en octubre de 2006 e incluirá la versión escrita de las ponencias que autores chilenos presentaron en 2004 en la Primera Jornada Argentino Chilena de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, que tuvo lugar ese año en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En octubre de 2006 tendrá lugar la segunda de tales jornadas, en Santiago, con el auspicio de la Universidad Diego Portales. Interesados en participar en ella pueden dirigirse a asquella@vtr.net

De esta manera, a través de publicaciones y jornadas, la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social procura cumplir los objetivos que se puso al constituirse como tal en 1981.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ESTUDIOS

EN TORNO A MICHEL FOUCAULT

(Tentativas y desalejamientos) *

Primera Parte

MARIO ROSSEL CONTRERAS **

Una taxonomía que provoca risa... luego asombro y turbación

Michel Foucault en el Prefacio de las “Palabras y las Cosas” expresa que esta obra ha sido motivada por un texto de Jorge Luis Borges, “Otras Inquisiciones”, en el cual vierte una taxonomía de los animales que aparece en “cierta enciclopedia china”: “los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen mosca” (1).

* Este texto se publicó en la revista de la Escuela de Derecho de la Universidad del Mar, año 2005, Sede Valparaíso.

** Profesor de la asignatura Historia de la Cultura Occidental, en la Escuela de Derecho, de la Universidad del Mar y de Derecho Internacional Público, en la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso.

1. “Las Palabras y las Cosas”, Michel Foucault, Prefacio, pág. 1, Siglo XXI, Editores S.A. decimonovena edición en español, 1989, México.

Surge “la risa que sacude”, se trastorna, lo familiar, lo nuestro, se trastornan “todas las superficies ordenadas y todos los planos”.

Es el asombro “ante el encanto exótico de otro pensamiento, (que) es el límite de lo nuestro: la imposibilidad de pensar esto”. Y sobre el asombro y la búsqueda de su inteligibilidad anota que la taxonomía distingue con todo cuidado los animales reales y los que sólo tienen su

Advirtamos que “Las palabras y las Cosas”, texto con el que primordialmente trabajamos en este párrafo, en la dirección ya anotada, ve la luz en 1966 y lleva por subtítulo “Una arqueología de las ciencias humanas” y uno de cuyos núcleos es indagar en qué momento de nuestra cultura surge el hombre como objeto del saber. Cada época, sostendrá Foucault posee un a priori histórico que denomina *epistémé* la que se singulariza por una configuración subterránea que perfila su cultura, unas pautas del saber que hacen posible cualquier producción de enunciación. En la *epistémé* clásica (ésta, elaboración teórica propia de Foucault y cuyo núcleo lo sitúa a fines del siglo XVI, siglo, XVII, siglo XVIII y parte del siglo XIX, elaboración por lo demás cuestionable), distingue tres campos del conocimiento: la gramática general, el análisis de las riquezas y la historia natural. Estos ámbitos se desplazan en el siglo XIX a la filología, la economía política y la biología. Foucault destaca cómo en sus diversas expresiones se instala el hombre como objeto del conocimiento, encontrando las “ciencias humanas” su lugar de nacimiento, pretendiendo un verdadero estatuto científico, en esta *epistémé*, pero sin lograrlo. Sostiene Foucault que en esta obra está lejos de caracterizar el espíritu clásico en general, pero que pretende organizar de “forma coherente toda una región del conocimiento empírico”. Señala el autor que en esta investigación encuentra dos grupos de resultados bien diferenciados que denomina: por un lado los “saberes invertidos” y por otro “la existencia de un nivel particular al que propongo (señala) llamar el del saber. Este saber, “el saber a secas”, no sólo se encarna en unos textos teóricos o en unos instrumentos de experimentación, sino en todo un conjunto de prácticas e instituciones”...comportando “unas reglas que le son propias, caracterizando de este modo su existencia, su funcionamiento y su historia”. Agrega que “el desarrollo de este saber y sus transformaciones ponen en juego unas relaciones de causalidad complejas”. Estas expresiones —“relaciones de causalidad compleja”—, que no sólo no habría empleado en otro lugar, sino fustigado.

Esta distinción precedente es esencialísima para comprender la gran crítica de Foucault a nuestra cultura del conocimiento y a la compleja proposición que él formula como correcta. Texto, éste último, redactado por Michel Foucault “para la candidatura al Collège de France”, reproducido en apéndice de la obra de Didier Eribon “Michel Foucault”, pág. 423 y sgtes. Editorial Anagrama Compactos, primera edición, 2004, España.

sitio en lo imaginario. Añade que no hay monstruosidades en el bestiario, tampoco son los animales fabulosos los que son imposibles, ya que están incluidos en la clasificación y “no se trata de extravagancias de encuentros insólitos”. A juicio de Foucault “la monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración, consiste, ... en que el espacio común del encuentro se halla el mismo en ruinas”. “Lo imposible no es la vecindad de las cosas...”, no el encuentro desconcertante de los extremos.

Del asombro ante “ese espacio en ruinas”, expresa Foucault, ha surgido también el “reír durante mucho tiempo” amalgamado con “un malestar cierto y difícil de vencer”.

Pero queremos centrarnos en lo que primeramente advierte Foucault; “lo otro”, “el límite de lo nuestro”, “la imposibilidad de pensar lo otro”. Y ello nos lleva a “lo nuestro”, a “lo mismo”, “a los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, las jerarquías de sus prácticas”, códigos “que fijan de antemano para cada hombre sus órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”. Esos códigos cifran “lo nuestro”, conforman nuestra familiaridad en la cultura y “las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón este orden y no aquel otro”. Y ello generará “la mirada codificada” de

Hemos proporcionado esta información algo lata sobre “Las Palabras y las Cosas”, porque todo el ámbito que hemos denominado “operación desbrozamiento” posee por trasfondo esa distinción que formula Foucault en el texto citado, entre “saberes invertidos”, que no se sostienen, y el “nivel particular” “del saber” a secas, que a juicio de Foucault conformaría el real espacio del saber, desplegándose en toda su complejidad “genealógica”, desde la intrincada red de los “bajos fondos”, en un tratamiento “arqueológico” y “no originario”. Particular importancia posee “Las Palabras y las Cosas” en el ámbito relativo al desbrozamiento de “humanismo” y al lastre que este espacio implica en el desenvolvimiento del conocimiento en nuestra cultura, como lo señalaremos.

Pero esta obra, “Las Palabras y las Cosas”, requerirá, según Foucault, un mayor despliegue teórico y fundamentaciones que no han sido dadas, para dar cuenta de los “saberes invertidos” y “el nivel particular, al que propongo llamar el del saber”, dirá Foucault. Esas puntualizaciones las abordará en *Arqueología del Saber*, 1969.

nuestra cultura y que se verterá en el logos de la misma, "ese Logos, expresará en otro texto, que es como el acta de nacimiento de toda la razón occidental". Así, hay un orden en nuestra cultura, y "a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras".

Esa taxonomía nos arranca del logos, de los códigos que ordenan, cifran y hacen posible nuestra inteligibilidad y nos sitúan fuera del orden de las cosas por dichos códigos prescrito. Esa clasificación, que se nos muestra también como perteneciente "al emporio celeste de las cosas benévolas", no calza, no tiene cabida en el "gran orden", es absurda, carente, por tanto de racionalidad, es "lo ajeno", "lo otro".

Pero Foucault insistiendo en el por qué del asombro expresa que el texto de Borges genera una sospecha, y es "la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo heteróclito...". Late rumorosa una dispersión de realidades, que nos deja confusos, múltiplemente escindidos. Y ese no es el ámbito de las utopías. "Las utopías consuelan". Se desarrollan en espacios maravillosos y no tienen lugar real, pero suponen "lo real" o mejor, un estado de cosas que se rechaza. En ese orden las utopías están sostenidas por ausencias y anhelos. Pareciera entonces que la taxonomía que preocupa es el de las heterotopías, que inquietan, enmarañan, minan secretamente el lenguaje, secan el propósito... En las heterotopías, el lenguaje está arruinado, hay una pérdida de lo común del lugar y del nombre. Y esa ruina, pareciera tener su origen en un no calzar con los códigos de nuestra cultura ni proyectar inteligibilidad y sentido alguno según ellos. Las heterotopías implican un no ver o sólo ver un "caos" (?).

Pero Foucault desecha la sospecha de las heterotopías y parece concluir que la taxonomía en cuestión nos conduce a un "pensamiento sin espacio, a palabras y categorías sin fuego ni lugar, que reposan empero, en el fondo de un espacio solemne, sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y

comunicaciones imprevistas; existiría así, en el otro extremo de la tierra que habitamos, una cultura dedicada por entero al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de seres en ningún espacio en el que nos es posible nombrar, hablar, pensar".

Foucault afirmará que en toda cultura "entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entregar el orden en su ser mismo". En esa región intermedia, se da una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. Y es lo que nuestro autor se propone indagar mediante una "investigación arqueológica".

Y más adelante, en espacio similar, y ahora a partir de "lo otro" en nuestra cultura (no de una cultura diferente como la china) y desde el ámbito epistemológico, Foucault se preguntará "¿A partir de qué a priori histórico ha sido posible definir el gran tablero de identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?".

Como se percibirá, Foucault, ahora, "al gran tablero de identidades claras y distintas" que conforman nuestro "logos", añade un subsuelo, "un fondo revuelto, indefinido, sin rostro... sobre el que está sostenido ese "Logos" de lo "nuestro", de "lo mismo", fondo que ese logos no sólo parece encubrir. (La idea de fondo la recogerá de Nietzsche, el que utiliza la expresión "bajos fondos" y de Freud, quizás también de Marx). Y desde el espacio "lo mismo" y "lo otro" a propósito de la investigación de la historia de la locura, expresa que ésta, la historia de la locura, sería la historia de lo Otro. Y lo Otro que en una cultura es a la vez interior y extraño debe, ("para conjurar un peligro interior") excluirse, pero encerrándolo ("para reducir la alteridad"), ya que no se puede suprimir. Entonces "la historia del orden de las cosas" sería la historia de lo Mismo y que debe "distinguirse mediante señales y recogerse en identidades", que darán cuenta "del sentido", "de la racionalidad", en suma del "logos". La historia de la sexualidad y la genealogía del poder, de la moral, también develará esa dinámica de ocultamiento de "lo otro". Y para su investigación propondrá una epistemología ascendente, desde el fondo revuelto, indefinido y sin rostro, en un quehacer "arqueológico" y "genealógico", no originario.

Señala Foucault, casi a manera de preámbulo de su crítica a nuestra cultura: "Ese Logos que es algo así como el acta de nacimiento de

2. "Las Palabras y las Cosas", ob. cit. pág. 3.

toda la razón occidental” no sin antes referirse a “la transición de un lenguaje en que el sujeto está excluido” (3).

Y “nos encontramos de repente ante una hiancia que durante mucho tiempo se nos había ocultado: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”.

Y surge así el pensamiento del “afuera”, al margen de toda su objetividad y aparecerán sus límites, brillará su dispersión y el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, sus huellas, su origen y su dirección. Sostiene Foucault que “la primera desgarradura por donde el pensamiento del “afuera” se abre paso hacia nosotros, es, paradójicamente, en el “monólogo insistente de Sade””. En Sade sólo habla “la desnudez del deseo”, quizás despojado de los ídolos de nuestra cultura. En Hölderlin, coetáneo de Sade, se manifiesta “la ausencia resplandeciente de los dioses” y emergerá “como una nueva ley la obligación de esperar, sin duda hasta el infinito” sólo sustentado en “la enigmática ayuda de la ausencia de Dios”. Tanto Sade como Hölderlin expresan “en cierta manera la experiencia del afuera”, que para “lo mismo” o el “adentro”, será delirio y desamparo. Pero también Hölderlin y Sade expresan el delirio desnudo, en un discurso “más allá de todo lenguaje, silencio más allá de todo ser, nada”, al margen de los códigos de nuestra cultura, más allá de su peculiar regularidad y de los “modos de ver” que esos códigos subrepticamente prescriben (4).

El “afuera” se integra en dualidad con “el adentro”, y “el adentro” será el espacio de nuestra cultura, espacio que también lo expresa en “Las Palabras y las Cosas”, como “lo mismo” frente “a lo otro”. Y nuestra cultura se despliega desde el ámbito de una peculiar verdad, que supone un sujeto trascendente, un logos en su multidireccionalidad —sentido, razón de ser, sustento, verdad, inteligibilidad, racionalidad— y ello en el horizonte de la conciencia.

“Lo mismo”, “el adentro” conforma, lo conocido, lo habitual, la manera predominante de ver, el estatuto del conocer y sentir, en buenas

3. “Pensamiento del Afuera”, Michel Foucault, pág. 15, ediciones Pre-Textos, cuarta edición año 1997, España.

4. “Pensamiento del Afuera”, ob. cit. pág. 18 y 19.

cuentas el suelo de “la verdad” según nuestros cánones. Ese es su espacio y esos sus límites. La interioridad de nuestra cultura importa “lo mismo” y su “adentro” y por tanto su clausura, su estado de cierre. Pero “lo mismo”, “el adentro” se mostrará en su hojarasca, en su espuma, en su piel, pero esa espuma, hojarasca y piel, se entenderá como el fondo, las raíces, el origen y devendrá según Nietzsche “la invención del conocimiento”, según más adelante lo examinaremos. La moral de nuestra cultura, su visión y explicación del poder, su entendimiento del derecho, su institucionalidad, querrán expresar el fondo, pero sólo mostrarán la superficie. La moral, el poder y el derecho se entretejerán subterráneamente, “desde los bajos fondos” y de manera complejísima, en una “suerte de microfísica”, que la superficie oculta. Nuestra cultura se ve a sí misma sólo desde su piel, lo demás es “lo otro”, “el afuera”. Nuestro pretendido Logos, “será” según Nietzsche una mera invención.

Adelantados en la exploración del “afuera” y develación del “adentro”, en tanto restituirlo a su dimensión espacial que traerá consigo la desarticulación del discurso de la modernidad, serán, Nietzsche, Marx y Freud (5). Advirtamos que los vaivenes de Foucault en cuanto a Marx y a Freud serán frecuentes en el curso de su pensamiento, más embates que reconocimientos, no así respecto de Nietzsche.

Esa clasificación perteneciente “al imperio de las cosas benévolas”, que se nos muestra con la celeste holgura de lo ingenuo, con el desgarramiento de lo disperso, conformará una gran campanada de alerta, en una cultura que se esfuerza “por establecer continuidades”, por racionalizar todos los espacios, por inventar significados y “sentidos”, por imponer sistematizaciones y mostrarlas como naturales y emanadas de la realidad misma, con halos de incuestionables verdades. En una oportunidad dirá Foucault “soy pluralista”. Mi problema consiste en sustituir la forma abstracta, general y monótona del “cambio” a través de la cual se sistematiza ingenuamente la sucesión, por el análisis de los tipos diferentes de transformación. Esto implica dos cosas: poner entre paréntesis todas las viejas formas de blanda continuidad mediante las cuales con frecuencia se amortigua la irrupción súbita del cambio (tradición, in-

5. “Nietzsche, Marx y Freud”, Michel Foucault, Ediciones Cielo por Asalto, Colombia, 1995.

fluencia, hábitos de pensamiento, grandes formas mentales, orientaciones del espíritu) y hacer surgir, por el contrario, con tesón, toda la viveza de la diferencia: establecer meticulosamente la dispersión" (6). Como veremos más adelante esa denuncia de Nietzsche, en tanto nuestra cultura es diestra en sustanciales invenciones, late muy señera y potente en toda la obra de Foucault.

Una caja de herramientas muy especial

"Todos mis libros, ya sea la Historia de la locura o Vigilar y castigar, son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor". Y no sin antes haber advertido Foucault que "un libro está hecho para servir fines no definidos, por quien lo ha escrito" (7). Y en ese mismo orden, añadirá "las gentes que amo, las utilizo" y respecto a su gran admiración por Nietzsche: "La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar". Los comentaristas asumen una actitud estática "si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés" (8). Esa actitud "de los comentaristas" importa además situarse en un supuesto inconmovible que hay que develar; "la verdad de un autor", "el sentido de un texto", etc., criterio que insistentemente estará rechazando Foucault y que es muy propio de nuestra cultura.

En las palabras precedentes hay ausencia de trascendencia en el mirarse, es el artesano al que le preguntan por su oficio y se sitúa en la

6. La función política del intelectual, Michel Foucault, en "Saber y Verdad", pág. 52, Ediciones de La Piqueta, Madrid.

7. De los suplicios a las celdas, Michel Foucault, en "Saber y Verdad", pág. 88, ob. cit.

8. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método, Michel Foucault, en "Microfísica del poder", pág. 101, ediciones de La Piqueta, Madrid.

plasticidad de lo funcional, del hacer, del "servirse", ¿para qué?, para cualquier cosa, es decir, a la inútil mirada estática opone una actitud viva, liberada de los lastres que se señalarán, proyectando una multiplicidad de espacios, técnicas, elementos, que operarán siempre en un "estado de abierto" e inconcluso y por tanto ajeno a la infinidad de códigos de nuestra cultura que estatuyen alegremente saberes definitivos.

Esa metáfora, "caja de herramientas", a más de la modesta autovaloración implícita que conlleva, también deja reverberando que los problemas del conocimiento no se insertan en los celestes lugares de los espacios míticos, sino en el entretejido silencioso y doméstico que genera en un momento dado un cúmulo de prácticas sociales, desde "los bajos fondos", y que implica una cuestión metodológica y también un cuestionamiento a la pretendida naturaleza del conocimiento según nuestra cultura, como se examinará. Añadamos que en el fondo de esa "caja de herramientas" late de un modo imperceptible uno de los núcleos gravitantes en la reflexión de Foucault, "la cuestión del poder", porque toda su obra de una u otra manera roza o apunta a esos parajes, parajes donde "las invenciones" abundan.

Pero esa "caja de herramientas", en la inmediatez, como en alguna medida se ha adelantado, importa un uso y Foucault tiene primordial cuidado de cómo habérselas con el discurso, como que toda investigación importa una epistemología, y surge todo ese paraje que es importantísimo en la obra de Foucault.

La operación metodológica previa conforma una especie de desbrozamiento de los lugares por donde se va a transitar y que Foucault en algún texto, denomina "operación crítica". Y en ese orden expresa que "hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad...". La noción de tradición, la asignación indefinida a un origen misterioso, a actos míticos de fundación, las nociones de "desarrollo" y "evolución", las nociones de "mentalidad" o de "espíritu" "que permiten establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanzas y espejos, o que hacen surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva". "Es preciso —añade— revisar esas síntesis fabricadas, esos agrupamientos que se admi-

ten de ordinario, antes de todo examen, esos vínculos cuya validez se reconoce al entrar en el juego. Es preciso desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras que pretenden ligar los discursos de los hombres". "Hay que arrojarlas de las sombras donde reinan" (9). Es menester liberarnos del a priori "de verdades que no podrían ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia" (10).

Y agregará "lo esencial: liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental", "dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental (imponga) la forma del sujeto; abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora" (alusión a nuestro parecer, conscientemente equívoca a la obra de Nietzsche, *Aurora*), "despojarla de todo narcisismo trascendental", "liberarla de ese círculo del origen perdido y recobrado en que estaba encerrada", mostrar "que la historia del pensamiento no podía desempeñar ese papel revelador del mundo trascendental que la mecánica racional no tiene ya desde Kant", liberarnos de la "historia continua, abierta al trabajo de una teleología y a los procesos indefinidos de causalidad" (11).

Y también el desbrozamiento debe emprenderlas contra uno de los propósitos que la historia siempre realza cual es el "reconstruir las raíces de nuestra identidad". Al contrario dirá Foucault, hay que "encarnizarse en disiparlas" (12).

Y en el ámbito de la liberación de toda "sujeción trascendental" en el "Nacimiento de la Clínica" expresará: "La enfermedad se desprende de la metafísica del mal con la cual, desde hacía siglos, estaba

9. "Arqueología del Saber", Michel Foucault, pág. 33 a 35, Siglo XXI Editores S. A. México, 1970, primera edición en español. Esta obra importa el despliegue teórico necesario, según Foucault, para esclarecer los complejos parajes del saber abordados en las "Palabras y las Cosas".

10. "Arqueología del Saber", Michel Foucault, ob. cit. pág. 216.

11. "Arqueología del Saber", Michel Foucault, ob. cit. págs. 340 y sgtes.

12. Nietzsche, la genealogía, la historia, Michel Foucault, en "Microfísica del poder", pág. 27, ob. cit.

emparentada; y encuentra en la visibilidad de la muerte la forma plena en la cual su contenido aparece en términos positivos" (13).

Operación desbrozamiento

Abordaremos algunos parajes donde opera el desbrozamiento reseñado:

1. Hay que desembarazarse del humanismo. El humanismo importa un cúmulo de suposiciones y conformará una de las grandes denuncias que formulará Nietzsche, partiendo del "conocimiento como invención de nuestra cultura", según lo analizaremos más adelante. Foucault de una u otra forma insistirá en desarmar todos los supuestos que implica el humanismo y una de esas proyecciones es inscribir el conocimiento en dicha naturaleza —lo que importa considerar al hombre como animal dotado de privilegios trascendentes— y advertirá que no sólo "el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana", sino que "no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen de conocimiento". El conocimiento es efecto de superficie, "efecto de superficie que no está limitado de antemano en la naturaleza humana" (14).

Según lo hemos adelantado en nota primera de este trabajo, Foucault en su obra "Las Palabras y las Cosas" (1966) denuncia la pretensión de nuestra cultura, en lo que el denomina "época clásica" de instalar al hombre como objeto del conocimiento creyendo fundar las "ciencias humanas", es decir, confiriéndole estatuto "científico" al conocimiento del hombre. Pero ese pretendido saber sobre el hombre, advertirá en otro lugar, (señalado en la cita 1), será "un saber invertido", y no un "particular saber".

Como lo iremos percibiendo, todos esos parajes en los que se despliega esta "operación de desbrozamiento" inciden en nutrir lo que Foucault ha denominado "saber invertido".

13. "Nacimiento de la Clínica", Michel Foucault, pág. 277, Siglo XXI Editores, decimosegunda edición, 1987, España.

14. "La Verdad y las Formas jurídicas", Michel Foucault. págs. 23 y 30, Gedisa Editorial, tercera edición, Barcelona, España 1992.

De múltiples maneras, de distintos ángulos y en diversas oportunidades, Foucault las emprenderá en contra del “humanismo” y de su compleja retórica, como una fuente no sólo de “no saber”, sino además perturbadora del conocimiento.

Desde el ámbito del poder el humanismo se muestra como “el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: “si bien tú no ejerces el poder, puedes ser sin embargo soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuando más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano”. Agrega Foucault: “El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías positivas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y “adaptada a su destino”). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual se ha obstruido el deseo de poder, en Occidente...”. Añade: “En el corazón del humanismo está la teoría del sujeto (en el doble sentido del término)...”. En el crucigrama “de la individualidad como soberanía sometida” y en “el sistema de propiedad privada que implica esta concepción” se “institucionalizó el humanismo”. Para el humanismo no es posible abordar el problema del poder si no es al interior de una teoría política, es decir, desde estructuras sustentadas en los núcleos precedentemente reseñados y conforma “un sistema ideológico sin tocar la institución”, es decir, (creemos) manteniendo siempre las raíces del poder. Como lo examinaremos, Foucault emprende una larga investigación sobre el problema del poder que requerirá el desbrozamiento radical del ámbito de la concepción humanista en este paraje ⁽¹⁵⁾.

A juicio de Foucault “el humanismo es la herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX”. A su juicio es ese siglo el de la invención de las ciencias humanas y esa invención “era en apariencias hacer del hombre el objeto de un saber posible”. “Significaba constituirlo en objeto del conocimiento”. En ese mismo siglo “se soñaba, con el gran

15. “Más allá del bien y del mal”, Michel Foucault, págs. 31 y sgtes. en “Microfísica del poder”, ob. cit.

mito escatológico de esa época...actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí...”. Y añade “...este famoso hombre, esa naturaleza humana, lo propio del hombre, eso nunca se encontró”. “Las ciencias humanas se van a desarrollar ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre...”. Y cita a Feuerbach: “Hay que recuperar en la tierra los tesoros que han sido regalados a los cielos”. Y reivindica a Nietzsche en tanto la llegada del superhombre “anuncia en realidad la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese dios cuya imagen encarna” ⁽¹⁶⁾.

“El humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podía resolver en absoluto”. “El humanismo finge resolver problemas que no se puede plantear...los problemas de las relaciones del hombre y del mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, y todas las obsesiones que no merecen en absoluto ser consideradas como problemas teóricos...”. “Mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo y en ese sentido mi empeño es un trabajo político...”. Y denuncia los distintos “tráficos” del humanismo contemporáneo, entre otros la forzada hermandad que se busca entre marxismo y cristianismo (conciliación de Marx con Teilhard de Chardin). También pueden recordarse los diversos rescates humanistas “del joven Marx” o del Marx feuerbacheriano y los piadosos esfuerzos desplegados en ese orden, entre otros, por Erich Fromm. (Recordemos de este autor sólo “Marx y su concepto del hombre”, 1961).

16. Foucault responde a Sartre, Michel Foucault, págs. 39 y sgtes. en “Saber y Verdad”, ob. cit.

El humanismo para Foucault conforma un cúmulo de mistificaciones inútiles. “Todos los suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real”. Pero además denuncia la tremenda carga de piedad y de narcisismo que posee. “¡Quién se atrevería hablar mal del hombre!”. Y las emprende contra ese no bien disimulado sentimentalismo muy propio del humanismo actual de “reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica” cuando hay que mostrar que “nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías del mundo científico y técnico”. En esa compleja urdimbre subyace una suerte de asignación de subjetividad y conciencia malévolas y misteriosas “del saber y la técnica”, contra la cual el humanismo con sus blancos ropajes las emprende. Los actuales movimientos contra la globalización parecen nutrirse de esas vertientes ⁽¹⁷⁾.

En el Prefacio de “Las Palabras y las Cosas” insistirá que desde la búsqueda del conocimiento del hombre “nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre”. Pero añade que “reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”.

Y concluye Foucault en “Las Palabras y las Cosas”, al gran estilo, con clarinadas crepusculares y de nuevas auroras a la vez, apostando “a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. (Éstas, las últimas palabras de la obra). Y no sin antes haber expresado que lo que afirma Nietzsche “no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre...se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos”. Y añade, “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 identi-

17. A propósito de “Las palabras y las Cosas”, Michel Foucault, págs. 31 y sgts. en “Saber y Verdad”, ob. cit.

dad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre”. Esta retórica más que se asemeja a la de Ludwig Feuerbach, entusiasta “humanista” de la “izquierda hegeliana”, envuelto ya en la sensibilidad romántica, (pensador a quien tanto fustiga) en sus largas disquisiciones sobre la alienación del hombre por Dios, lo que vierte una paradoja que más que habría disgustado a nuestro autor de haberla advertido. Observemos que ya se reprocha a sí su exceso de retórica en la relectura de Historia de la Locura. Reseñemos al pasar que Foucault, pensador vasto y profundo, quizás también disperso, no enriquece sus reflexiones críticas con las varias implicancias de la “sensibilidad romántica” tanto en los parajes del “humanismo” del siglo XIX, como en los parajes relativos al sujeto y al delirio que luego trataremos. No hay un trabajo con la cultura romántica, (ausencia de Goethe, sólo alusiones a Hölderlin) a diferencia de lo que hace con algunas proyecciones, sobre todo de cierta literatura contemporánea. En el tratamiento de la locura, como advertiremos, hay casi total ausencia de referencia a la “sensibilidad barroca”, (la que incluye en la discutible nomenclatura que él formula, “época clásica”, en apoyo de su elaboración teórica) que es por excelencia sensibilidad de delirio y muerte, de fiesta y de martirio, sensibilidad vital que a veces triza (quizás como ninguna lo ha hecho) todos los espejos de la “continuidad”, “el orden”, “lo mismo” y “lo normal”, parajes que Foucault tanto fustiga. Las alusiones al Quijote, a las Meninas de Velásquez, (en las “Palabras y las Cosas”) son casi puntuales (y además con un sesgo marcadamente estructuralista, es decir, desvitalizado, formal, en la geometría insulsa de un haz de relaciones). Nada en su obra sobre las proyecciones de la música, expresión pululante de enigmas, donde quizás nunca pueda acceder la fuerza de la palabra, (ámbito cuyas fronteras a éste tanto le preocupan) que cautivaba y envolvía más allá de todo límite, al pensador que Foucault más admiraba, Nietzsche. Y no resistimos la tentación de preguntar al que tanto seduce el delirio: ¿Y qué del delirio, de la disolución abisal y desgarrada de la interioridad y del último clamor de vida, en los postreros cuartetos de Beethoven, cuando sordo ya estaba plenamente más allá de todas las palabras, en ese umbral que Foucault anhelaba tanto penetrar?

Advirtamos que en las postrimerías de su vida, en un curso dado en el Collège de France, entre los años 81 y 82, Foucault aborda lo que

llamó "Hermenéutica del Sujeto", (curso vertido en nuestra lengua en Fondo de Cultura Económica, año 2001) pero desde una perspectiva muy diferente a la concepción del humanismo que él critica y más bien orientada desde "la inquietud de sí", a mostrar según qué técnicas y prácticas, en un momento dado, un sujeto ético se constituye en una relación determinada consigo mismo. Tampoco esa investigación tiene relación directa (pero sí oblicua) con lo que hemos denominado en el punto 3º, "desbrozamientos relativos al sujeto".

Advirtamos que en la década del 60 se desata una apasionada polémica "en torno al humanismo", y varios de los núcleos de la crítica al humanismo se querrán situar al interior de la ideología, pero Foucault se resistirá a hacer del humanismo una mera reducción ideológica, en tanto considerarlo como ideología implica no liberarse de otras de las ataduras radicales de nuestra cultura: el juego "mentiroso y arrogante" (en la mirada nietzscheana) de "verdad y no verdad". Dirá Foucault "los discursos no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos". Pero advertirá otro inconveniente en tanto el ámbito ideológico siempre está suponiendo algo como un sujeto y ya veremos "la operación desbrozamiento" referente al sujeto.

2. Hay que desembarazarse del a priori del "sentido". Nuestra cultura desde los más variados e inimaginables modos, va en pos de la búsqueda del sentido, de ese sentido oculto, que pulula en lejanías o desalejamientos y que hay que desentrañar, desocultar.

No nos resistimos a prescindir del sentido. Y esa búsqueda sigue imperando. Foucault expresará "Sartre ha querido mostrar...que todo tiene sentido". (Ob. cit, "Verdad y Saber", pág. 32). Y "hay sentido" era a la vez una comprobación y una orden, una prescripción...". "Hay sentido, quiere decir, es preciso que demos sentido a todo. Sentido dotado en sí mismo de una gran ambigüedad ya que era a la vez el resultado de un desciframiento, de una lectura, y también la trama oscura que atravesaba, a pesar nuestro, nuestros actos...se descubría el sentido y se era guiado por él". Sartre se enfurecerá y responderá que Foucault en vez de "arqueología" del saber, hace geología, que "Las Palabras y las Cosas", es una obra ecléctica que muestra la imposibilidad de la reflexión histórica y que no conforma un pensamiento original, porque original es lo que no se espera y que el éxito de esa obra (hoy lleva más de cien

mil ejemplares) demuestra con creces que se le estaba esperando, acusándolo de querer sustituir el cine por la linterna mágica (la dinámica abrogada por una continuidad o serie de inmovilidades). Foucault con elegante ironía y muy a la francesa, espetará que Sartre es un hombre ocupado en tareas muy importantes, como para preocuparse de él y que no cree por tanto que haya leído su obra.

Y al respecto señala Foucault los aportes de Lèvi Strauss y Lacan, quienes demostraron, el primero para las sociedades y el segundo para el inconsciente "que el "sentido" no es probablemente más que un efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema". Añadirá luego que "la tarea de la filosofía actual...es la de sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema...ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante...". Advirtamos que en la década del sesenta Foucault está fascinado por los hallazgos del estructuralismo, particularmente los de Lèvi Strauss desde su "Antropología Estructural". Al final del Prefacio del Nacimiento de la Clínica, año 1963, expresará: "Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma". "Las Palabras y las Cosas", año 1966, así también lo demuestran, pero después negará rotundamente esta adscripción (no obstante confesión expresa), sin embargo perdurará en su reflexión la crítica tanto a la búsqueda de "sentido" como al núcleo subjetivista de nuestra cultura.

La búsqueda del "sentido" va ligada a la suposición de "una determinada verdad", al igual que la cuestión del humanismo, pero también a la idea de "fin". Y Nietzsche espetará en el "Ocaso de los Ídolos" (Los Cuatro Grandes Errores, párrafo 8): "Ha sido el hombre el que ha inventado la idea de fin, pues en la realidad no hay finalidad alguna...". Y sin piedad en "Voluntad de Poderío", párrafo 753: "No hay derecho ninguno ni a la existencia, ni al trabajo, ni a la felicidad: el destino del hombre no se distingue del destino del más vil gusano", cita ésta, que vale para el desbrozamiento relativo al "humanismo".

Reseñemos que en una multiplicidad de expresiones del arte contemporáneo "los parajes del sentido", que ya con anterioridad estaban

siendo erosionados (pensamos en el Ulises de Joyce —nimia historia de la jornada de un hombre común—, en Proust, en Kafka), se van cuestionando, transformando, cuando no diluyendo. Sin adentrarnos en la multiplicidad rupturista de los “ismos” —surrealismo, dadaísmo, cubismo, también la vertiente existencialista con el teatro de Sartre y la obra de Camus— en la inmediatez, en los círculos intelectuales de la Francia de Foucault en los 50, irrumpe con escándalo el rumano Eugène Ionesco con “La cantante calva” —la denominará antipieza—. ¿Y ese bombero y esa cantante que nunca aparece? Desde la farsa emergiendo de una medianía intrascendente se trastocan los parajes de “lo mismo” (Las Sillas, La lección. El porvenir está en los huevos). Y en el 50 también Jean Genet, al que Sartre nominará como “San Genet, comediante y mártir”, que comienza haciendo una apología de sus crímenes en una búsqueda alucinada del mal y del castigo, según Sartre nueva forma de santidad, y luego las endilga también por el teatro del absurdo, a quien la intelectualidad de derecha calificará de elocuente “pederasta y presidiario”, gran amigo de Foucault. En dirección similar el teatro de Jean Anouilh, década del 50 y siguientes, que las emprende contra las convenciones sentimentales e ideológicas que satisfacen la delicada sensibilidad de la burguesía tradicional. En el párrafo siguiente aludiremos a la obra de Samuel Beckett en análogo sentido, es decir, en la “a-subjetividad del sin sentido”.

3. Y muy vinculado a los parajes precedentes: Hay que liberarse del “sujeto”. Nuestra cultura juega con plasticidad con esa “sujeción trascendente”. Un sujeto oculto o “a la luz” genera “sentidos”, provoca dinámicas, confiere unidad e intencionalidad, aclara lo “confuso”, elimina lo “disperso”, disipa tinieblas, es componente esencial en las condiciones o supuestos que permiten el conocer, “es motor de la historia”, etc. “El “yo” ha estallado” dice Foucault (18), “estamos ante el descubrimiento del “hay”. Hay un “se”. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...”. No hay un sujeto trascendente ni una

18. A propósito de “Las palabras y las Cosas”, pág. 33, en “Saber y Verdad”, ob. cit.

conciencia oculta. Y como ya lo hemos reseñado el desaparecimiento del hombre “no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad”.

Advierte Foucault que la búsqueda de una historia global —historia continua— pretende “salvar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y del humanismo”. Esa historia “es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto, la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta, la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de conciencia histórica— apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia —entendemos discontinuidades o desajustes que toda historia global tiende a suprimir o ignorar— restaurará su poderío y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada” (19).

Y desde el ángulo del rechazo “al origen misterioso” y a su sustitución por “una genealogía” del saber, insistirá en “el sacrificio del sujeto”, “origen misterioso” a la vez muy vinculado a la pretendida neutralidad de la “conciencia histórica”.

En “La Verdad y las Formas Jurídicas”, texto que vierte cinco conferencias que Foucault diera el año 1973 en la Universidad Católica de Río de Janeiro, y en el que se ocupa desde la tragedia de Edipo de estudiar “un procedimiento de investigación de la verdad” inserto en las prácticas judiciales griegas, expresa que tratará “de una investigación estrictamente histórica, o sea: ¿cómo se formaron dominios del saber, a partir de las prácticas sociales?”, allí expresa: “Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revela la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad” y que no obstante el aporte del psicoanálisis en el dominio de la epistemología “la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana, muy kantiana” y añadirá que en su investigación que-

19. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, pág. 20 y 22, ob. cit.

dará “excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente”, no sin antes advertir que en Europa y en el marxismo universitario en Francia los análisis tienen un defecto muy grave “que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión”, es decir, las mismas formas del conocimiento se dan en el sujeto humano de “un modo previo y definitivo” “y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva”. Con ello Foucault está situando al marxismo en la tradicional teoría del sujeto o a lo menos como expresión neokantiana y, por tanto, como otra vertiente del humanismo, lo que naturalmente exasperará a cierta izquierda francesa. Y en esa Primera Conferencia laborando con varios textos de Nietzsche (“el conocimiento es una invención”, el mundo “es un caos eterno”, “ausencia de orden, de encadenamiento, de formas”, “¿cuándo cesaremos de ser oscurecidos por todas esas sombras de Dios”, “no hay ser en sí, ni conocimiento en sí”) sostendrá que “el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana”, “que no hay, naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento”, que el conocimiento “no es una facultad ni una estructura universal” y que por tanto no existe un sujeto del conocimiento (y por tanto tampoco “clase”, ni “conciencia de clase” “ni motor de la historia” en ese sentido —la inferencia es nuestra—) que tenga inscrito en su naturaleza la facultad de conocer. Y siguiendo a Nietzsche insiste; “No hay conocimiento en sí”. “La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche”, dirá Foucault y no con Descartes ni con Kant, como tradicionalmente y casi como verdad incuestionable se ha sostenido en nuestra cultura, al menos en la vertiente laica.

En “Vigilar y Castigar” expresará: “En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos, las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento”.

En el “proyecto de enseñanza” que postula en su Memoria para la candidatura como académico al Collège de France, después de dejar

con cautela a salvo “el saber de la herencia” señala: “El problema teórico que se plantea entonces es el de un saber social y anónimo que no toma como modelo o fundamento el conocimiento individual y consciente” (20).

Como en alguna medida lo hemos señalado el estructuralismo importa claramente una superación del sujeto y “Las Palabras y las Cosas” se inscriben en no menor medida en aquella dirección, aunque lo niegue Foucault. Que el Quijote se reduzca a “haces de relaciones” y que sólo en forma de combinaciones de estos haces sus unidades constitutivas adquieren una función significante, puede que constituya ello otra mirada, (dentro de las mil miradas que aún esperan para el Quijote) pero...ésta... ¡pobre mirada! El estructuralista Roland Barthes en el análisis de texto anuncia “la muerte del autor”, el que no es más que un “constructo cultural”, “el resultado menor de una época, una clase un sexo, de expectativas y apetitos socialmente determinados” y el lenguaje, “efecto de superficie montado sobre una estructura escondida de supuestos”.

En esa inquietud y persistencia de la disolución del sujeto a la conclusión de la Introducción a la Arqueología del Saber dirá: “No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo”. (Quizás más acá de la eternidad del sujeto inmóvil, ese que se busca y se pretende siempre idéntico a sí mismo, sino en esa inmediatez del mirar y reír y... “sólo escribir para no morir”, como lo expresará en otra parte). Y luego de referirse a la preparación del laberinto “por donde aventurarme...donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar”, añadirá: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy ni me pidan que permanezca invariable”. (Recordamos, el retrato de un hombre sin rostro o de rostro en blanco de René Magritte, pintor al que admiraba Foucault). (Irgitur, en el deambular de su delirio no tiene rostro y se debate en “las horas vacías” en el silencio anonadado e inútil de las

20. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Michel Foucault, pág. 27, en “Microfísica del poder”, ob. cit. “La Verdad y las Formas Jurídicas”, Michel Foucault, págs. 13 y sgtes. ob. cit. “Vigilar y Castigar”, Michel Foucault, pág. 34, Editorial Siglo XXI S. A., vigésima primera edición, 1993, España.

cosas en una extraña proyección hegeliana de la muerte —poema de Stéphane Mallarmé del cual Foucault también se ocupa—. (El extranjero de Camus, también es un hombre sin rostro que en la medianía expresa un dolor anónimo y sordo, como que K. en El Proceso de Kafka no sólo carece del rostro del nombre, nada allí tiene rostro, menos la justicia. El Leviatán ha perdido también el rostro). (Quesada, Quijanes o Quijada, antes del delirio carece de nombre cierto y de rostro. Ya inserto en el delirio como don Quijote abundará en rostros y en nombres y Foucault lo tratará de desobjetivar reduciendo —en “Las Palabras y las Cosas”— sus múltiples delirios a una red estructural repetitiva).

Reverbera acá, además, ese reproche a nuestra cultura cartesiana, siempre en pos de “ideas claras y distintas”, exigiendo sujetos grises y unívocos en los páramos monótonos y quietos de lo que Foucault denominará el “saber invertido”. Admirará a Antonin Artaud, el que en sus poemas cruelmente escudriña con minucia y puntualidad su delirio y el destrozamiento de su interioridad: “Reencontrarse en un estado de extrema conmoción, esclarecida de irrealidad, con trozos del mundo real en un rincón de sí mismo” (El Pesarnervios, A. Artaud). Y desde lejanías próximas Nietzsche espetará desde la música: “Hacerse dueño del caos propio; integrar el propio caos hasta que devenga forma...” (Voluntad de Poderío, párrafo 837).

En este orden, la disolución del sujeto y todo lo que esa disolución proyecta, Samuel Beckett cautivará a la generación de Foucault: ¿Acaso la gran espera de Estragón y Vladimiro (Esperando a Godot) expresa también la multidireccionalidad de las variadas e inútiles esperas de nuestra cultura siempre adornadas con uno u otro sentido? A la conclusión de “Esperando a Godot” en una suerte de humor agrio y grotesco se diluye el mínimo sentido; la espera y lo que se espera (pero sin desesperación alguna, en gris medianía). Bueno, que importa todo “nos ahorcaremos mañana. A no ser que venga Godot” —“¿Y si viene?” —“Estaremos salvados” —“Entonces ¿nos vamos?” —“Súbete los pantalones”. —“¿Qué me los quite?” —“Que te los subas” —“Es verdad” —“Entonces ¿nos vamos? “Vámonos”. (Los pantalones de Estragón habían caído, al quitarse la cuerda que utilizarían en el ahorcamiento).

Y no por nada la clase inaugural de Foucault, 1970 en el Collège de France la iniciará desde “Lo innombrable” de Beckett; “... hay que pronunciar palabras mientras las haya, hay que decir las hasta que me encuentren...” aunque por último no nos lleven a nada. En el auditorio estaban Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Gilles Deleuze, Francois Jacob, escuchando gozosos a Foucault.

Y cuando se le solicita que prologue la reedición de “Historia de la Locura”, consecuente con “el sacrificio del sujeto” (aunque él lo sea) expresa que la idea de prologar le desagrada, aunque advierte que “grande es la tentación, para quien escribe el libro, de imponer su ley a toda esa profusión de simulacros, de prescribirle una forma, de darles una identidad, de imponerles una marca que dé a todos cierto valor constante. “Yo soy el autor: mirad mi rostro o mi perfil, esto es a lo que deben parecerse todas esas figuras calcadas que van a circular con mi nombre; aquellas que se le aparten no valdrán nada; y es por su grado de parecido como podréis juzgar el valor de las demás. Yo soy el nombre, la ley, el alma, el secreto, el equilibrio de todos esos dobles míos”. Añadirá que no es honrado “justificar este libro viejo, ni de reinscribirlo en el presente. La serie de acontecimientos a los cuales concierne y que son su verdadera ley, está lejos de haberse cerrado”.

Y en otro lugar en la prescindencia del sujeto poéticamente dirá: “Qué importa quien habla; alguien ha dicho: qué importa quien habla” (21).

Los parajes del delirio, como lo hemos adelantado ya, que tanto inquietan y seducen a Foucault, más que se vinculan (y en un policromatismo muy complejo) a la disolución del sujeto.

Y antes de concluir este párrafo expresemos a manera de contrapunto o vaivenes en las inquietudes de nuestro autor, que en la década del 70 Foucault se interioriza en la filosofía Zen en afán de conocer sus prácticas de “disolución de la individualidad”, frente al cristianismo que fortalece el conocimiento y cultivo de nuestro interior. El denominado

21. “Historia de la Locura”, Michel Foucault, Tomo I, págs. 7 y 8, Fondo de Cultura Económica S. A. 1986, Colombia y “La función política del intelectual”, Michel Foucault, pág. 74, en “Saber y Verdad”, ob. cit.

“último Foucault”, las emprenderá por éste último paraje, el fortalecimiento del “cuidado de sí”. (Es de observar que en la ascesis de Bernardo de Claraval el individuo se diluye como una gota en el vaso de vino que es Dios y el hombre mientras menos individuo es más se aproxima a Aquel —idebemos perdernos para ganarnos en El!—).

4. Hay que liberarse de las “totalizaciones”. Otro desbrozamiento que debe operar es la liberación de las “totalizaciones”. Advierte, y pudo ir mucho más atrás, que “la filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido esencialmente una empresa de totalización, totalización que, si no se quiere hacer extensiva al mundo y al saber, sí debe ser admitida en lo que se refiere a la experiencia humana”. Y es que siempre en la raíz de las “totalizaciones” hay discutibles presupuestos que la sostienen y en ese orden advierte: “la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley del progreso de la razón, no es la conciencia humana o la razón humana quien detenta las leyes de la historia. Existe por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma algo que desconoce, y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones”. Esas “totalizaciones” conforman espuma, efectos de superficie, verdaderas invenciones que ocultan la compleja urdimbre de una suerte de “inconsciente”. “He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el inconsciente de las ciencias, el inconsciente del saber...”. Y contra las “totalizaciones” sostiene que “existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica interior a las matemáticas, a la lingüística, a la etiología o a la economía política, si existe una filosofía libre de todos esos terrenos se la podría definir del modo siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir que es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía” (22).

Y en los parajes de la historia en “La Arqueología del Saber” comienza advirtiendo: “Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar

22. Foucault responde a Sartre, pág. 42, en “Saber y Verdad”, ob. cit.

a la luz, los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos”. Y añade que una diversidad de instrumentos ha permitido sustituir las sucesiones lineales “por un juego de desgajamientos en profundidad”, multiplicándose los “niveles de análisis”, cada uno con sus específicas rupturas —historia de las vías marítimas, de la sequía, del trigo, de la irrigación, de la rotación de cultivos—, desplazándose la atención “de las vastas unidades que se describían como “épocas” o “siglos”, hacia fenómenos de ruptura”. “Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones”. Y más adelante expresa que “el tema y la posibilidad de una historia global comienzan a borrarse, y se ve esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una historia general. El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio —material o espiritual— de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el “rostro” de una época” (23). Y más adelante añade que la historia global —que Foucault claramente la muestra como otra invención forzada de nuestra cultura— tiene el mérito virtuoso de “que todas las diferencias de una sociedad podrían ser reducidas a una forma única, a la organización de una visión del mundo, al establecimiento de un sistema de valores, a un tipo coherente de civilización”. Y Nietzsche espetará en Aurora; “se habla de “historia universal”, de esta ridícula pequeña fracción de la existencia humana” (24).

23. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, págs. 3 y sgtes. y 15, ob. cit.

24. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, pág. 21, ob. cit. Aurora, Federico Nietzsche, párrafo 18, pág. 81, Editorial EDAS S. A. 1996, España.

Y añade Foucault respecto de su generación como ese “gran horizonte” (de “totalizaciones”), definido por Husserl y más precisamente por Sartre, en la década del cincuenta “por razones difíciles de desenmarañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo”, “se nos vino abajo” y “nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales”.

Pero antes de abandonar este ámbito observemos que “las totalizaciones” sostienen, o conllevan “la máscara de lo universal”. Y en la confección de esa máscara, dirá Foucault: “Del mismo modo que el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible”, sosteniéndose todo ello en “la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología”. Y citando a Nietzsche, el historiador, “sin rostro y sin nombre”, borrando “su propia individualidad” pasa entonces a integrar la familia de los ascetas, para “mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior” (25).

5. Hay que liberarse del mito de la continuidad en la historia... y de dos mitos más. Advirtamos en todo caso que las totalizaciones o “Historia global” convergen en un mismo paraje.

Denuncia Foucault que “existe una especie de mito en la Historia entre los filósofos”. Para ellos la historia “es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se tocan alguno de esos grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulaciones de la libertad individual con las determinaciones sociales, cuando se atenta contra esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia”. Y añade que la historia (con minúscula) no muere pero cómo le gustaría concluir con la historia de los filósofos, no sin antes haber advertido que “los filósofos —él se excluye parece— son muy ignorantes respecto de todas las disciplinas que no son las suyas” (26).

25. Nietzsche, genealogía, historia, Michel Foucault, págs. 23 y 24, en “Microfísica del poder”, ob. cit.

26. Foucault responde a Sartre, Michel Foucault, pág. 44 en “Saber y Verdad”, ob. cit.

En el Nacimiento de la Clínica —“4. Antigüedad de la clínica”—, Foucault advierte cómo a fines del Siglo XVIII la constitución de la ciencia médica se inserta en la mitología de la continuidad, dando así “un estatuto universal e histórico a una reciente colocación de las instituciones y de los métodos clínicos”. “Así se trama una continuidad fecunda que asegura a la patología “la uniformidad ininterrumpida de esta ciencia en los diversos siglos””.

Esa suerte de a priori de la “continuidad histórica” se suele expresar con las nociones de “desarrollo” y “evolución”, las que “permiten reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, referido a un mismo y único principio organizador, someterlos al poder ejemplar de la vida (con sus juégos de adaptación, su capacidad de innovación, la correlación incesante de sus diferentes elementos, sus sistemas de asimilación y de intercambio), descubrir, en obra ya en cada comienzo, un principio de coherencia y el embozo de una unidad futura, dominar el tiempo por una relación perpetuamente reversible entre un origen y un término jamás dado, siempre operantes”. Así, al igual que la “tradición”, las categorías de “desarrollo y “evolución”, poseen una múltiple funcionalidad; garantizar la unidad histórica, desembarazarse de las odiosas “dispersiones” y “discontinuidades”, asegurar “totalizaciones” y “sentidos” (27).

Otra garantía de armonía y continuidad la conforman las nociones de “mentalidad” y “espíritu”, “que permiten establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época, un juego de semejanzas y de espejo, o que hacen surgir como principio de unidad y explicación la soberanía de una conciencia colectiva” (28).

Otra noción que posee múltiple funcionalidad y que apunta a garantizar la “continuidad” y la “unidad” histórica, dotándola de “secreta racionalidad” y “sentido”, es la noción de “tradición”. Foucault advierte que hay que liberarse de “la noción de tradición, la cual trata de proveer de un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o al menos análogos)” lo que “permite

27. “Arqueología del Saber”, pág. 33, ob. cit.

28. “Arqueología del Saber”, pág. 34, ob. cit.

repensar la dispersión de la historia en la forma de la misma” y “autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen”. Añade que gracias al recurso de la tradición “se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia, y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos” (29).

“La discontinuidad —expresa en la “Arqueología del Saber”— era ese estigma del desparramiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia...” (30). Y “se gritará, pues, que se asesina la historia cada vez que en un análisis histórico —y sobre todo si se trata del pensamiento, de las ideas, o de los conocimientos— se vea utilizar de manera demasiado manifiesta la categoría de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral, de ruptura y de transformaciones, la descripción de series y de los límites” (31). Y en general todo lo que desmiente o pone en duda el armonioso y alegre devenir histórico.

“Filósofo de la discontinuidad”, así se pretenderá encasillarse, en una simplificación malévolamente Foucault rechazará con indignación.

6. Hay que liberarse del tratamiento y valor que se le ha conferido tradicionalmente al “documento”. Integrado éste a los desbrozamientos precedentes, Foucault expresa que “desde que existe una disciplina como la historia se ha utilizado documentos, se les ha interrogado, interrogándose también sobre ellos; se les ha pedido no sólo qué querían decir, sino si decían bien la verdad, y con qué título podían pretenderlo; si eran sinceros o falsificadores, bien informados o ignorantes, auténticos o alterados”, concluyendo que todo este cúmulo de asedios perseguían un mismo fin: “reconstituir, a partir de lo que dicen esos documentos —y a veces a medias palabras— el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos”. El documento se trataba “como el lenguaje de una voz reducida ahora al silencio: su

29. “Arqueología del Saber”, pág. 33, ob. cit.

30. “Arqueología del Saber”, pág. 13, ob. cit.

31. “Arqueología del Saber”, pág. 23.

frágil rastro, pero afortunadamente descifrable”. El documento era “esa materia inerte a través de la cual trataba ésta (la historia) de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho”, queriéndose extraer de los mismos la complaciente “imagen” de una época o de un momento. El documento era “el instrumento afortunado de la historia” que poseía su secreta “memoria”. “La historia, en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros” (32). Los documentos así se tratan como “signo de otra cosa, como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad importuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de lo esencial...en busca del discurso escondido” (33).

Añade que hoy día la historia “transforma los documentos en monumentos” y que hoy “la historia, tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento”. “La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo”. Y “no incita a la búsqueda de ningún comienzo”, es decir, de ningún origen mítico (34). Y esta es su proposición, como veremos, en tanto emprenderlas por senderos desbrozados y con nueva cartografía que Foucault llamará “arqueología del saber”, donde el complejo ámbito que él denomina “archivo”, en gran medida desplazará a las silenciosas e inciertas voces de esos enigmáticos documentos, que ocultan “una verdad” que se resiste y como sea hay que extraer o mejor “inventar”, como denunciará incansablemente Nietzsche (35).

7. Hay que desembarazarse de los misteriosos e inciertos parajes del “origen”. En su lugar debe imperar la “genealogía”. No al “azul vacío del origen”, espeta Nietzsche, en “Contribución a la Genealogía de la Moral” y Foucault en homenaje al antecesor de su cátedra, en el Co-

32. “Arqueología del Saber”, págs. 9 y 10, ob. cit.

33. “Arqueología del saber”, págs. 233 y 234, ob. cit.

34. “Arqueología del Saber”, pág. 223, ob. cit.

35. “Arqueología del Saber”, pág. 219, ob. cit.

legio de Francia (Jean Hyppolite), desarrolla ese desbrozamiento oponiéndose también, “al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos”. No a la búsqueda del “origen” (Ursprung), que nuestra cultura siempre suele exhibir como el mítico espacio fundacional, remontando el tiempo “para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido” (36). El espacio fundacional es inmóvil, homogéneo, misterioso y expresa el alma oculta de los parajes del saber. Foucault expresa que “hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen” (37). Pero además: “Buscar un tal origen, es intentar encontrar “lo que estaba ya dado,” “lo aquello mismo”. Y cita a Nietzsche: “Se busca hacer despertar el sentimiento de soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino”. Así los espacios míticos del “origen” tendrán una múltiple direccionalidad y funcionalidad: La “verdad” poseerá ya el amparo de un lugar cierto de nacimiento, asignándose topográficamente el espacio desde donde emerge la luz de la “verdad”; la verdad será “verdad” cierta y situada, desde allí se desplegará toda una hermenéutica, que permitirá diseñar la compleja urdimbre del “sentido”. El “origen” conformará garantía de continuidad y unidad, permitirá develar claramente las dinámicas de “desarrollo” y “evolución”, y por tanto permitirá claras concepciones totalizantes en la cual se apoyará toda concepción de “historia universal”; la “verdad” tendrá un “status” trascendente, una nobilísima prosapia; se esfumarán las torpezas de la historia, sus discontinuidades, se erradicarán o ignorarán “las verdades insignificantes”, los desajustes y los componentes que no calzan, también sus pretendidos bajos orígenes, la caótica dispersión de los espacios donde todos los “sentidos” se diluyen, el humanismo recobrará sus fueros y su “rostro”, los “documentos” podrán descifrarse y entregar armónicamente sus ocultos mensajes.

Pero esos espacios “sagrados” del “origen”, conforman otra invención en nuestra cultura y los caminos del saber, deben ser desbrozados de ellos.

36. Nietzsche, genealogía, historia, Michel Foucault, págs. 7 y sgtes. en “Saber y Verdad”, ob. cit.

37. Nietzsche, genealogía, historia, Michel Foucault, pág. 12, en “Saber y Verdad”, ob. cit.

Sustentándose fuertemente en Nietzsche, Foucault propone liberarnos del “azul vacío” del origen y optar, como lo exige Nietzsche, por “la gris genealogía”. “La genealogía es gris, meticulosa y paciente-mente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescrita”. Añadirá que la tarea indispensable de la genealogía es: “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor; la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de ausencia, el momento en el que no han tenido lugar”. “La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia”, tratamiento investigativo que en varios textos Foucault denominará “microfísica” o “micromecánica”. La genealogía pertenece según Nietzsche al espacio de “los bajos fondos” pensador que en Aurora también expresará: “Los grandes problemas están tirados en la calle”, lo que ya había sido advertido por Teresa de Ávila: “Dios anda entre las ollas”, y en un andar modesto, juguetón y silencioso (38).

Y los “monumentos ciclópeos” (del saber) no serán derribados a golpes de “grandes errores”, sino de “pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo” (39). Y añade Foucault: “El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias...” y se esfumará “la fidelidad a la obediencia metafísica”.

En el texto “La Verdad y las Forma Jurídicas”, (Primera Conferencia) Foucault a manera preambular, desplegará latamente la reflexión

38. Nietzsche, genealogía, historia, Michel Foucault, págs. 7 y 8, en “Saber y Verdad”, ob. cit. Aurora, Federico Nietzsche, párrafo 127, pág. 176, ob. cit.

39. Humano demasiado Humano, Federico Nietzsche, párrafo 3°. “Estimación de las verdades sin apariencia” pág. 19, Editorial Libertador, 2004, Argentina.

sobre la cuestión del "origen", inserto éste en toda la problemática de la teoría del conocimiento y sosteniéndose firmemente en las denuncias que Nietzsche formula en diversos textos (la *Gaya Ciencias*, *Contribución a la Genealogía de la Moral*, la *Voluntad de Poderío*); rechazo del sujeto y su pretendida unidad como núcleo central del conocimiento no sólo en la proyección kantiana, el conocimiento "como invención" con lo que se cuestiona todo el tradicional criterio de "verdad", negación del conocimiento como inserto en la naturaleza humana, rechazo a un cierto espacio "originario y trascendente" del conocimiento, negación del conocimiento como adecuación al objeto, denunciándose que "la filosofía occidental...siempre caracterizó el conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión" (40).

40. Nietzsche, *genealogía, historia*, Michel Foucault, págs. 11,12, 21, en "Saber y Verdad", ob. cit. "La Verdad y las Formas Jurídicas", Michel Foucault, págs. 13 y sgtes. ob. cit. En este último texto Foucault interpretando los términos "invención" y "origen" vertidos en "Contribución a la Genealogía de la Moral" y el famoso texto de 1873, los opone, entendiéndolo por invención lo "fabricado, (lo) producido por una serie de mecanismos," "lo sin origen", no quedando bien establecido que "la invención" se refiere al criterio de "verdad", algo que se fabrica con falseamiento, en contraposición a lo "genealógico" que expresaría la compleja urdimbre que desde "los bajos fondos" generaría la moral, la política, el conocimiento, etc. en contraposición "al origen", lugar celeste de invenciones. Parece al tenor de los mismos textos de Nietzsche, particularmente "Contribución a la Genealogía de la Moral", que la dualidad contrapuesta se daría con mayor claridad entre invención-origen por un lado y genealogía por otro, expresando "invención-origen" en nuestra cultura todo el falseamiento de un supuesto conocimiento en contraposición a "lo genealógico" que sí daría cuenta de cómo se gesta el conocimiento en sus raíces. La distinción reflexionada por Nietzsche con mucha claridad, particularmente en la *Genealogía* es entre "origen" y "genealogía". Se preguntará Nietzsche sobre "el origen del bien y del mal". "¿Qué origen se debe atribuir en definitiva, a nuestras ideas acerca del bien y del mal?" y luego añadirá "¿En qué condiciones ha inventado el hombre, para su uso, estas dos apreciaciones: el bien y el mal?" (Prefacio III). Y la respuesta será clara en el Prefacio VII, en orden a que sólo la "genealogía" puede dar cuenta de cómo surge la invención del bien y del mal, utilizando en la *Primera Disertación*, párrafo 2, esa expresión tan cara a Foucault "bajo fondo humano", que da cuenta del gris y paciente tratamiento "genealógico" en contraposición al "azul origen" de la invención.

Advirtamos desde ya que "la genealogía" y "la arqueología" no sólo conformarán componentes metodológicos complejos fundamentales en la investigación de Foucault, sino también expresarán el rechazo radical al abordamiento y concepción del saber por nuestra cultura.

8. "Borrar las oposiciones poco pensadas". Denuncia Foucault que en nuestra cultura se despliega un conjunto de dicotomías impen-sadas y que se vierten en los diversos "saberes"; "la oposición entre la viveza de las innovaciones y la gravedad de la tradición..."; "la oposición entre las formas medianas del saber (que representan la mediocridad cotidiana) y sus formas desviantes (que manifestarían la singularidad o la soledad propia del genio)"; "la oposición entre los períodos de estabilidad o de convergencia universal y los momentos de ebullición en los que la conciencia entra en crisis, cuando las sensibilidades se metamorfosean, cuando todas las nociones se ven revisadas, trastocadas, revivificadas o caen en desuso por un tiempo indefinido". A estas dicotomías Foucault opone "el análisis de campo de las diferencias simultáneas (que definen en una época determinada la dispersión posible del saber) y el de las diferencias sucesivas (que definen el conjunto de transformaciones, su jerarquía, su dependencia, su nivel)". Busca "la historia de la perpetua diferencia", esto es, "contar la historia de las ideas en tanto que conjunto de las formas especificadas y descriptivas de la no identidad", en vez de "contar la historia de la tradición y de la invención, de lo antiguo y de lo nuevo, de lo muerto y de lo vivo, de lo cerrado y de lo abierto, de lo estático y lo dinámico". Expresa en este orden que su anhelo "es liberar a esta historia de la triple metáfora que la embaraza desde hace más de un siglo (la evolucionista que le impone la repartición entre lo regresivo y lo adaptivo; la biológica que separa lo inerte de lo viviente; la dinámica que opone el movimiento y la inmovilidad)" (41).

En el proceso que hemos denominado "desbrozamientos" hemos diseñado, casi arbitrariamente, ocho parajes (pudieron ser dos o tres o más de ocho) que de ningún modo conforman espacios límites, sino más bien ciertos núcleos (o pre-textos) cuyas radiaciones se entrecruzan y amalgaman, conformando una compleja urdimbre pertene-

41. La función política del intelectual, Michel Foucault, pág. 61, en "Saber y Verdad", ob. cit.

ciente a ese vasto espacio que en algún momento nuestro autor ha denominado "saber y verdad".

Pero advirtamos también que de la que podríamos denominar "operación de desbrozamiento" surge una suerte de "catálogo "tremens"" de nuestra cultura, ("naturaleza humana", "origen", "esencia", "sentido", "misión", "tradicción", "evolución", "progreso humano", "objetivos" y todas "las sujeciones trascendentes") conformado por todos esos parajes que darán pábulo a lo que en el párrafo siguiente hemos dado en llamar "pavorosa y astuta invención" y que expresa la "gran denuncia" nietzscheana.

Una pavorosa y astuta invención

"En un apartado rincón del universo, en el que centellean innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocimiento. Ese fue el minuto más altivo y mentiroso de la historia universal...".

Este texto de Nietzsche, que data de 1873 y se publicó después de su muerte, que bien pudo constituir el prelude del ámbito anterior, por diversas razones, hemos preferido utilizarlo como su corolario. Y le hemos dado una singular ubicación porque comporta un gravitante soporte de toda la reflexión de Foucault. (Antes lo había utilizado Heidegger). En las postrimerías de su vida (1984) Foucault expresará: "Soy sencillamente nietzscheano y he tratado de ver, en numerosas cuestiones en la medida en que eso es posible con la ayuda de los textos de Nietzsche, lo que puede hacerse en este o en aquel dominio" (42). Será quizás el único pensador del cual expresará un reconocimiento irrestricto. Dirá: "Ahora, permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor hice con frecuencia cursos sobre él, pero hoy no lo haría. Si fuera pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral (y ello en alusión a una de las obras que Foucault estima capitales de Nietzsche "Contribución a la Genealogía de la Moral", y

42. "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault", H. Dreyfus, pág. 87, en Michel Foucault, filósofo, varios autores, Editorial Gedisa, 1999, Barcelona, segunda reimpresión.

en la cual sostiene Foucault parte gravitante de su pensamiento). Y agrega "Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo". Y añade: "la única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar". No es un asunto de fidelidades ingenuas. "Si se es o no fiel" a un pensador, agregará "es cosa que no tiene ningún interés" (43). Los componentes basales de la reflexión de Foucault, en torno al conocimiento, al poder, a la moral, a la historia, a la crítica de las pretensiones ilusas de nuestra cultura relativo a esos ámbitos y al saber se sostienen en Nietzsche. Uno de los títulos de sus obras, *Voluntad de Saber, Historia de la Sexualidad, Tomo I*, conforma una alusión directa a Nietzsche (44).

Nietzsche, a más de ser un filósofo hastiado por la saturación a que había llegado la metafísica de su tiempo, es también, un poeta envuelto en la sensibilidad del "romanticismo tardío", sensibilidad crepuscular y apocalíptica, de gran formato, como la música de Wagner (que tanto le cautivara), de Bruckner, de Mahler y de Brahms, también del Verdi de Aida y de Othello y de Richard Strauss (no por nada éste puso música al Zaratustra).

Pero es un poeta al estilo Goethe, un poeta de raíces, donde la creación artística da cuenta de manera intensa y profunda de problemas o parajes que dentro de nuestra cultura han pertenecido tradicionalmente a la filosofía. En "Voluntad de Poderío" expresará Nietzsche: "¡El arte y nada más que el arte!". "El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente". "El

43. La función política del intelectual, Michel Foucault, pág. 101, en "Microfísica del Poder", ob. cit.

44. Adviértase en la reflexión "Nietzsche, genealogía, historia", en "Saber y Verdad", reflexión acá tantas veces citada, la profunda deuda que Foucault reconoce en Nietzsche.

arte es la auténtica misión de la vida, el arte es la actividad metafísica de la vida...” “...más “divino” que la verdad: esto es, el Arte” (45). Y en “Ensayo de una crítica a sí mismo”, V, refiriéndose 15 años después (1886) a su obra “Genealogía de la Moral”, expresará: “En el prólogo a Ricardo Wagner se coloca ya el arte —y no la moral— como la actividad propiamente metafísica del hombre” (46). Y en dicho prólogo había advertido: “el arte es el asunto más elevado y la verdadera actividad metafísica de esta vida...”. Fink expresará que “el arte se le presenta a Nietzsche como el órgano verdadero de la filosofía pues el fondo primordial del ser mismo, que es el “Artista originario”, juega formando mundos” (47). Y citándolo: “Siempre que el hombre intuitivo, como ocurría en la antigua Grecia, sabe luchar y vencer, puede crear en circunstancias favorables, una cultura y consolidar el dominio del arte sobre la vida”. Incide en la honda preocupación del que se ha denominado “segundo Heidegger”. (48). Y advirtamos a propósito del arte y de filialidades la intensa activi-

45. “Voluntad de Poderío, Federico Nietzsche”, párrafo 848, pág. 461, Editorial EDAF, S. A. 1990, España.

46. Ensayo de una crítica a mí mismo, Federico Nietzsche, prefacio posterior a “Origen de la tragedia”, párrafo V, pág. 12, “El Origen de la tragedia o helenismo y pesimismo”, F. Sempre y Compañía, editores, España.

47. “La filosofía de Nietzsche”, Eugen Fink, págs. 40 y 41, Alianza Editorial, España 1982.

48. Foucault también rendirá tributo a Heidegger: “Para mí Heidegger fue siempre el filósofo esencial... Toda la evolución de mi pensamiento estuvo determinada por mi lectura de Heidegger”. Y aún más: “Tal vez no habría leído a Nietzsche si no hubiera leído primero a Heidegger”. En este orden sospechamos que el pensamiento de Heidegger orientado hacia el misterio del lenguaje en tanto expresión del ser y más precisamente hacia la poesía, tiene que haber tocado a Foucault. Pensamos en “Hölderlin y la esencia de la poesía” y la honda reflexión en torno “al habitar poético”, como también en la serie de conferencias que en la década del 50 diera Heidegger y que se han recopilados bajo la denominación “De camino al habla” y en especial la exégesis que hace del poema “La Palabra” de Stefan George, (“que nada sea sin la palabra”) pág. 119 de dicha recopilación, Colección Estrella Polar, Tercera Edición 2002, España, Barcelona. Las reverberaciones nietzscheanas de estas orientaciones, tanto en Heidegger como en Foucault, en tanto situar las búsquedas radicales o últimas en el arte, (sea música, poesía u otra expresión) no nos parecen peregrinas (pensemos en las reflexio-

dad de Foucault en el ámbito de la crítica literaria y de la reflexión estética sobre Hölderlin, Artaud, Mallarmé, Blanchot, Flaubert, Raymond Roussel, y de tantos otros, de manera vital entroncada a su filosofía. Su admiración por Borges posee múltiples proyecciones. En el “Orden del Discurso” expresará: “El autor es lo que da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nidos de coherencia, su inserción en lo real”, afirmación que en alguna medida desmiente en el último Prefacio de Historia de la Locura (49).

Y en ese trozo de Nietzsche relativo a “la pavorosa invención”, que bien podría conformar una sustanciosa frase musical de uno de esos compositores, murmuran las lejanías siderales, perdidas en ignotos rincones, y en esa amalgama, en “la más silenciosa de todas las horas” reverbera lo nimio, lo ignorado, lo más intrascendente en el infinito espacio cósmico, la cuasi nada titilando en la totalidad inmensa. Y se produjo ese destello, esa invención y se desata la mascarada. Se desata el contraste grotesco, una suerte de macabra paradoja, (diseñada a “martillazos”) donde en el magnífico horizonte cósmico unos animales astutos encubriendo sus nimiedades, empinándose sobre ellas y sus miserias, no les resta más que mentir, en una altivez que no sólo carece de sentido sino que se proyecta como otro componente del humor grotesco. (Esa amalgama de heroica grandeza contrastada con nimiedades grotescas, en remedos casi expresionistas se advierten en la música de su coetáneo Mahler). Y en ese orden en “Aurora” expresará: “Quizás, cuando lleguemos a fraternizar con habitantes de otras estrellas con el fin de alcanzar el conocimiento y cuando hayamos estado unos cuantos siglos comunicando el conocimiento, de estrella a estrella... ita vez entonces

nes al final de la Tercera Parte de Historia de la Locura, Tomo II, Círculo Antropológico, en tanto “el hombre arrojado a su noche”). Realcemos con insistencia nuevamente la advertencia nietzscheana en “El Ocaso de los Ídolos”, alejada de toda retórica; “la vida no tendría sentido sin el arte”.

49. En el “Orden del Discurso”, Michel Foucault, sobre el oficialismo cultural expresará: “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje, pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de los discursos”, pág. 38. Fábula UsQuet Editores, 2002, Barcelona. Es de advertir esta interesante distinción entre “decir la verdad” sin “estar en la verdad”.

el entusiasmo del conocimiento alcance una pleamar tan suprema!". En "Ecce Hommo" exclamará: "¡ya no hablo con palabras sino con rayos!" (50).

Heidegger también tomará carta en esta grotesca mascarada.

Este quizás sea uno de los golpes más demoledores asestados a la pompa de nuestra cultura, a las convicciones "trascendentes" que diseñan sus raíces. Y ese golpe la herirá toda.

En el preámbulo de "la invención" está "la astucia", las destrezas para mostrar, para diseñar máscaras, simulaciones y disimulaciones, para generar convicciones y revestirla con ropajes de "verdad" y de razón, para diseñar orígenes, espacios fundacionales, para atribuir "esencias" y tender puentes imperceptibles y fabricar sentidos entre las palabras y las cosas, sea atribuyéndolo a Dios, al Hombre, a la naturaleza de éste, a una pretendida "historia universal", a la "verdad escondida" desde siempre esperando oculta ser develada, todo en el celeste espacio "de la sujeción trascendental", todo el sentido de lo humano, de su quehacer, de su dolor o bienaventuranza. Nietzsche erigirá como lema de elemental modestia, pero también de honestidad: "no divinizar lo desconocido" (51).

Y en "Voluntad de Poderío", párrafo 1008: "Hemos superado el miedo de la "raison" —espectro del siglo XVIII— y de nuevo nos atrevemos a ser absurdo, pueriles, líricos: quizás, en una palabra, "somos músicos". Y en otro lugar espetará "la vida no tendría sentido sin la música" ("El Ocaso de los Ídolos", máximas y dardos, párrafo 33).

E inserto en el misterio expresará en "Voluntad de Poderío": "El hecho que la mentira se necesite para vivir forma parte de este terrible y enigmático carácter de la existencia" (52).

En "La Ciencia Jovial", párrafo 115, (53) advertirá: "El hombre ha sido educado mediante sus errores: en primer lugar, él siempre se

50. "Aurora", Federico Nietzsche, párrafo 45, pág. 104, ob. cit. "Ecce Homo", Federico Nietzsche, pág. 72, Alianza Editorial, primera edición, Madrid, España 1971.

51. "Voluntad de Poderío", Federico Nietzsche, ob. cit. párrafo 1004.

52. "Voluntad de Poderío", Federico Nietzsche, ob. cit. párrafo 848.

53. "La Ciencia Jovial", Federico Nietzsche, párrafo 115, Monte Ávila Editores, 1992, segunda edición, Venezuela.

veía a sí mismo solo incompletamente; en segundo lugar, se adscribía propiedades imaginadas; en tercer lugar se asentía a sí mismo en una falsa jerarquía respecto de los animales y a la naturaleza; en cuarto lugar él siempre inventó nuevas tablas de valores y se considera a sí mismo durante un largo tiempo como eterno e incondicionado, de tal manera que tan pronto uno como luego otro instinto y estado humano se encontraron en el primer lugar y fueron ennoblecidos, a consecuencia de esta valoración. Si uno descuenta el efecto de estos cuatro errores, entonces elimina lo humano, la humanidad y "la dignidad humana".

En "Ecce Hommo": "Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo —todos los conceptos "Dios", "alma", "virtud", "pecado", "más allá", "verdad", "vida eterna"... Pero en ello se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su "divinidad" (54). Y más adelante: "Todo lo que hasta ahora se llamó "verdad" ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira..." "¡El concepto de "Dios" inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto de "más allá", "mundo verdadero", inventado para desvalorizar el único mundo que existe— para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea!" "¡El concepto de "alma", "espíritu" y por fin incluso "alma inmortal" inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar —hacerle "santo—"... "¡El concepto de "pecado" inventado juntamente con el correspondiente instrumento de tortura, el concepto de "voluntad libre" para extraviar los instintos, para convertir en una segunda naturaleza la desconfianza frente a éstos!" (55).

En el fondo "el conocimiento" se nos muestra como una cruel y amarga ironía, como una invención paradójica, en el sentido como tradicionalmente lo ha abordado nuestra cultura, al margen de la vida y de la "voluntad de poderío", desde luego en el sentido nietzscheano.

54. "Ecce Homo", Federico Nietzsche, ob. cit. pág. 53.

55. "Ecce Homo", Federico Nietzsche, ob. cit. págs. 131 y 132.

Nada quedará fuera de esta invención. Expresará en la "Voluntad de Poderío", párrafo 848: "La metafísica, la moral, la religión, la ciencia, son consideradas en este libro como diversas formas de mentira" (56).

Tocando nuevamente algunos parajes del ingenioso hallazgo:

a). Que en un remoto y pequeño planeta unos diestros animales presuman, importa una grotesca falta de perspectiva de esos diestros animales y una vuelta a varios momentos de encumbrada trascendencia: momento del antropocentrismo geocéntrico, momento del teocentrismo etc., despreocupándose de la prudente advertencia de Epicuro, en orden a que los dioses no sólo no se inmiscuyen en las cosas de los hombres, sino además ignoran su existencia.

b). Esos diestros animales han desplegado la invención sin límites aplicando sus destrezas a todos los ámbitos que los tocan o comprometen: filosofía, política, religión, moral, etc.

c). La invención (Erfindung) se ha sustentado en múltiples subinvenciones: "Esencia", "naturaleza humana", "sentido", historia del hombre como "un fin y una misión" que despliega su armoniosa continuidad por cauces misteriosos y trascendentes, "origen" de la moral, del conocimiento, en suma de todo, que se expresan en diversas "totalizaciones" como "historia de las ideas", "historia del pensamiento", diversas "historias de las cumbres", etc.

Pero como en gran medida lo hemos anotado, Nietzsche no sólo proporcionará los basamentos críticos de la investigación de Foucault, sino también los pilares de los nuevos caminos del conocimiento: "Es claro que para el genealogista de la moral hay un color cien veces preferible al azul, el color gris, es decir, todo lo que se funda en documentos, todo lo que consta que existió, todo el largo texto jeroglífico, laborioso, casi indescifrable del pasado de la moral humana". Texto este del cual extrae Foucault su gravitante noción de "archivo" (57). Y cuando agrega

56. "Voluntad de Poderío", Federico Nietzsche, ob. cit. párrafo 848.

57. "Contribución a la Genealogía de la Moral", Federico Nietzsche, Prefacio VII, Rafael Caro Raggio, Editor, Madrid, 1929.

Nietzsche, también en "Contribución a Genealogía de la Moral": "¡Adelante nuestra vieja moral entra también en el dominio de la comedia", habremos descubierto para el drama trágico de los destinos del alma una nueva intriga, una nueva posibilidad...". No es peregrino inferir que no sólo el ámbito de la "vieja moral", entra en el ámbito de la comedia, sino también todos los parajes que conforman los diversos pretendidos saberes de nuestra cultura.

Los textos de Nietzsche que nos preocupan, relativos a "la astuta invención" y sus amplios despliegues, son trabajados por Michel Foucault como un soporte gravitante de toda su reflexión sobre el conocimiento y particularmente como presupuesto del análisis histórico. Todos los ámbitos de lo que hemos denominado en Foucault "operación de desbrozamiento", suponen la denuncia golpeadora de Nietzsche, a las diversas presunciones "arrogantes y mentirosas" de nuestra cultura.

Pero Foucault también se cuida de la gran crítica que Nietzsche formula a los historiadores (y no sólo de la moral): "Pero les falta espíritu histórico, les falta la inteligencia del pasado. Tienen, según es vieja tradición en los filósofos, una manera de pensar esencialmente antihistórica" (58). ("Contribución a la Genealogía de la Moral").

Pero detrás de la gran denuncia nietzscheana reverbera tenue su complementación; "el olvido del misterio del ser", que lo abordará Heidegger y que lo recogerá Hölderlin en una suerte de pavorosa síntesis; "poéticamente habita el hombre sobre la tierra", advertencia centelleante que ocupará a Heidegger en la reflexión, "Hölderlin y la esencia de la poesía".

Pero Foucault no sólo recogerá el desprecio de deidad que vierte Nietzsche sobre varias vertientes de nuestra cultura occidental, sino también cultivará la convicción, al igual que aquel, que sólo en los espacios de delirio y del arte es posible lograr algunas aproximaciones que nuestra cultura cree encontrar en sus tantas "invenciones" (historia, ciencia, moral, etc.). Expresará su admiración por la obra de Raymond Roussel, "construida sobre un andamiaje de secretos que se gobiernan unos a otros sin que ninguno de ellos tengan un valor universal o absoluta-

58. "Contribución a la Genealogía de la Moral", Federico Nietzsche, Prefacio II, ob. cit.

mente liberador...". "Al dar una clave a último momento...(y) abrir en su arquitectura más exterior, ciertos textos, pero indicar que estos requieran para sí y para los otros una serie de claves-llaves que abrirían, cada una, su propia caja y no la otra caja más pequeña, más que preciosa, más protegida que está contenida en ella". Y ello, "en una inquietud, amorfa, divergente, centrífuga, orientada no hacia el secreto más reticente, sino hacia el desdoblamiento y transmutación de las formas más visibles: (donde) cada palabra está a la vez animada y destruida, llenada y vaciada por la posibilidad que haya una segunda —ésta o aquella— o ni una ni la otra, sino una tercera o nada". Y en otro lugar dirá: "El discurso, en su determinación más profunda ¿será sólo una "traza"?; ¿No será su murmullo más que un lugar de las inmortalidades sin sustancia?; ¿Habrá que admitir que el tiempo del discurso no es el tiempo de la conciencia trasplantado a las dimensiones de la historia, o el tiempo que la historia presenta en la forma de conciencia?; ¿debo suponer que mi discurso no concierne a mi supervivencia, y que hablando no conjuro tanto mi muerte cuanto la establezco? O, más bien ¿debo suponer que suprimo toda interioridad en ese exterior tan indiferente de mi vida, y tan neutro que no existe ninguna diferencia entre mi vida y mi muerte?" (59). Y también sus diversas reflexiones en ensayos literarios, siendo siempre capturado por las brumas inciertas, en flujos y reflujos que late "bajo la superficie de las cosas", los juegos ad-infinitum especulares que se vierten sin límites ciertos y que torna difuso, múltiple, disperso, policromático y equívoco "lo pretendidamente real", donde el boceto de un rostro se vierte en un laberinto, el conocimiento en "un libro de arena" que al cerrarse esfumará una página que nunca más volverá a encontrarse, o en la delirante biblioteca de dios donde podría estar todo y como así mismo nada. Y por ello su admiración por Borges (al que hemos aludido en la inmediatez) el que en "juego, utopía o angustia" (dirá Foucault de Borges en "El Orden del Discurso") en relatos breves deja reverberando poéticamente dinámicas ininteligibles o absurdas para "nuestro oficialismo cultural", oficialismo que en más de

59. Raymond Roussel, Michel Foucault, págs. 16, 17 y 21, Siglo XXI Editores S. A. segunda edición, 1992, España. Y "La función política del intelectual", Michel Foucault, pág. 73, en "Saber y Verdad", ob. cit.

alguna oportunidad ha motejado a Foucault de "nihilista", en discreta injuria (60).

"Esas curiosas unidades"

En el anhelo de buscar (o "inventar") unidades racionales, "claras y distintas", nuestra cultura siempre las emprende en alas de la sistematización y en ese orden Nietzsche espetará en el "Ocaso de los Ídolos": "Desconfío de todos los sistemáticos y me alejo de ellos. El ansia de sistema constituye una falta de honradez" (61).

"Cuando se habla de la psiquiatría, de la medicina, de la gramática, de la biología o de la economía, ¿de qué se habla? ¿Cuáles son esas curiosas unidades que creemos reconocer a primera vista pero que nos resultan embarazosas al definir sus límites?", se pregunta Foucault en el despliegue del cuestionamiento ya perpetrado por Nietzsche (62).

Esa multiplicidad de "unidades" tienen diferencias también en su desenvolvimiento. Unas "parecen provenir del fondo de nuestra historia (la medicina no menos que las matemáticas)". Otras "han aparecido recientemente (la economía, la psiquiatría), y otras posiblemente han desaparecido (la casuística)". Pero añade que hay "unidades extrañas", y son "las que indefinidamente se inscriben (en) enunciados nuevos y que se ven modificadas así sin cesar" y "que desde su nacimiento no han cesado de recomenzar", es decir, se encuentran en permanente estado fundacional.

60. El lenguaje al infinito, en "Entre Filosofía y Literatura", Michel Foucault, págs. 181 y sgtes. Editorial Paidós, 1999. Dirá, citando a Blanchot; "escribir para no morir". Y "El Orden del Discurso", Michel Foucault, pág. 27, ob. cit. Sobre algunas reflexiones en torno al nihilismo de Foucault véase "Michel Foucault, Filósofo", diversos autores, Gedisa Editorial, ob. cit. págs. 332 y sgtes.

61. El "Ocaso de los Ídolos", Federico Nietzsche, máximas y dardos, párrafo 26, pág. 43, M.E Editores, 1993, España.

62. La función política del intelectual, en "Saber y Verdad", Michel Foucault, pág. 49, ob. cit.

a). “Esas curiosas unidades”, qué tienen de unidad, se pregunta Foucault, señalando su preocupación fundamental por la “individualización de los discursos”. Advierte que “para individualizar los discursos existen criterios conocidos y seguros (más o menos): el sistema lingüístico al que pertenecen, la identidad de los sujetos que los ha articulado”, pero añade que también en el diseño de la “individualidad” juegan otros criterios que “resultan mucho más enigmáticos” y en ese orden, formulando una gran síntesis observa que perviven dos recursos tradicionales:

“El recurso histórico trascendental: que intenta encontrar más allá de toda manifestación y de todo nacimiento histórico, una fundación originaria, el panorama de un horizonte inagotable, un proyecto distante de cualquier suceso, que mantendría a través de la historia el esbozo persistente de una unidad que no tiene fin”. Este recurso lo rechaza porque “es tautológico”, no conforma conocimiento.

“El recurso empírico-psicológico: buscar al fundador, interpretar lo que quiso decir, detectar las significaciones, contar las tradiciones y las influencias, fijar el momento de las innovaciones, de los olvidos, de las tomas de conciencia, de las crisis, de los cambios en el pensamiento, la sensibilidad o el interés de los hombres”. De una plumada rechaza este recurso por considerarlo “extrínseco e inesencial”. Esos dos recursos conforman una argamaza que pretende conferirle unidad a esas “curiosas unidades”, lo hemos desarrollado en este estudio bajo el rótulo general de “desbrozamientos” en tanto querer identificar un gran “proceso catártico” que emprende Foucault en “la problemática del conocimiento” (63).

b). Pero como lo reseñábamos, esas “curiosas unidades” poseen, en tanto unidad, diversas graduaciones, encontrando en la etapa más inferior algunas que se caracterizan por su gran plasticidad y que al parecer aún no logran esbozar su objeto y que Foucault las designa como “extrañas unidades”, —la sociología y la psicología— y que dentro de los parámetros habituales de nuestra cultura se les cuestionaría su carácter de “ciencia” o de “disciplina”.

63. La función política del intelectual, en “Saber y Verdad”, Michel Foucault, pág. 49, ob. cit.

Foucault concluye que la búsqueda que preocupa, es más modesta. Y es la búsqueda que permite individualizar un tipo de discurso y no es la búsqueda de la unidad del objeto de esas “curiosas unidades”. Tampoco la de una estructura formal, porque esa pretendida unidad no posee la virtualidad de conferir “una arquitectura conceptual coherente”.

Esas “curiosas unidades”, de una u otra manera las someterá desde los más diversos ángulos, a una incansable e inagotable crítica (epistemológica, ontológica, histórica, morfológica, conceptual), desde la vasta denuncia nietzscheana, que conformará quizás una de las críticas más profundas y radicales a los pilares de la cultura occidental, donde nada quedará incólume y ello desde los presuntos ámbitos fundacionales que pretenden sostenerla hasta abarcar todo el complejo haz de sus proyecciones e implicancias.

No rehuirá esas “curiosas unidades”. Y le arrojará inquisidoras preguntas: “¿Habrá que tenerlas por ilusiones, por construcciones sin legitimidad, por resultados mal adquiridos? ¿Habrá que renunciar a tomar todo apoyo, incluso provisional, sobre ellos y a darles jamás una definición?...” ¿Qué son?... Y luego formulará una enunciación que asume los contornos de un verdadero “manifiesto” de su quehacer: “Y yo mismo, a mi vez, no haré otra cosa. Indudablemente, tomaré como punto de partida unidades totalmente dadas (como la psicopatología, o la medicina, o la economía política); pero no me colocaré en el interior de esas unidades dudosas para estudiar su configuración interna o sus secretas contradicciones. No me apoyaré sobre ellas más que el tiempo de preguntarme qué unidades forman, con qué derecho pueden reivindicar un dominio que las individualiza en el tiempo; cuáles son los acontecimientos discursivos sobre cuyo fondo se recortan, y si, finalmente, no son, en su individualidad aceptada y casi institucionalmente, el efecto de superficie de unidades más consistentes. No aceptaré los conjuntos que la historia me propone más que para examinarlos al punto, para desenlazarlos y saber si es posible recomponerlos legítimamente, para saber si no hay que reconstituir otros con ellos; para llevarlos a un espacio más general que, disipando su aparente familiaridad, permita elaborar su teoría” (64).

64. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, págs. 41 y 42, ob. cit.

Y refiriéndose a esas pretendidas unidades que se llaman historia de las ideas, o del pensamiento, o de las ciencias observará; “esas disciplinas tan inciertas en cuanto a sus fronteras, tan indecisas en su contenido...”, “que no tienen, sin duda, una estructura conceptual rigurosa”, añadiendo luego que respecto de ellas “hay que realizar ante todo un juego negativo”, lo que nosotros en alguna medida hemos denominado “operación de desbrozamiento”. Pero advertirá Foucault que esos inciertos parajes sí poseen una función precisa, garantizar lo que él denomina “las continuidades irreflexivas”, es decir, “continuidades” no reflexionadas ni comprobadas con rigor, (sostenidas en las nociones de “tradicición”, “desarrollo”, “evolución”, “mentalidad”, “espíritu”, etc). Y las abordará, como lo hemos señalado, no sólo para denunciarlas, mostrarlas, desarticularlas y deshacerlas como sostén de “unidades” y “totalizaciones”, sino para emprenderlas por otros caminos del conocimiento ya desbrozados de esas rumorosas y atrayentes “invenciones” (65).

Y Foucault continuará acosando de manera más puntual: “He tenido cuidado de no admitir como valedera ninguna de esas unidades que podían serme propuestas y que el hábito ponía a mi disposición. Tengo el propósito de no descuidar ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite”. Y las emprenderá sometiendo a prueba a esas unidades, a esas “grandes familias de enunciado”, para determinar qué son. ¿Y qué especies de relaciones hemos de reconocer valederas entre todos esos enunciados que forman, sobre un modo a la vez familiar e insistente, una masa enigmática?”. Y analizará cuatro hipótesis: Primera hipótesis: los enunciados de esas unidades “constituyen un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto”. Segunda hipótesis; estudiar “forma y tipo de encadenamiento” de los enunciados. Tercera hipótesis: recurrir a su “sistema de conceptos permanentes y coherentes que en ellos se encuentran en juego”. Cuarta hipótesis de reagrupación de los enunciados: “la identidad y permanencia de los temas”. Y concluirá Foucault; “cuatro hipótesis y cuatro fracasos”. “Lo que he descubierto son más bien series con lagunas, y entrecruzadas, juegos de dife-

65. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, pág. 33, ob. cit.

rencias, de desviaciones, de sustituciones, de transformaciones”, vale decir un conjunto de dispersiones (66).

Y retornando a aquella taxonomía que provoca risa...luego asombro y turbación

Para concluir retornaremos a la taxonomía de Borges, señalada en el ámbito preambular de “esta tentativa” y que en su multidireccionalidad también expresa “el afuera”, “lo anormal”, “la exclusión”, “la sin razón”, “lo que no se sostiene”, “heteróclito”.

En la mirada múltiple y dispersa de Foucault pareciera que las sociedades, los grupos humanos, en los estadios por él investigados, silenciosa e imperceptiblemente van generando (en un complejo proceso “genealógico”, no “originario”, en la expresión nietzscheana “desde los bajos fondos”), la mirada y el estatuto “de lo propio”, “lo mismo”, “lo normal”, mirada y estatuto de la cual emerge “lo otro”, “lo extraño”, “el afuera”, “el delirio”, “lo disperso y sin sentido”. En este orden no podemos dejar de advertir con que inequívoca claridad y fuerza Sócrates se resiste al final “al afuera”, “a lo extraño”, al “ostracismo” y prefiere la certera muerte (El Critón o del deber, Platón).

Desde el ángulo precedente señalemos que en la relativa dispersión de las investigaciones emprendidas por Foucault, (que como Nietzsche es un pensador “asistemático”) abundan los estudios sobre los parajes de “exclusión de lo anormal”, casi todos o todos vinculados de una u otra manera el problema del poder o mejor, integrante de esta problemática.

En Curso emprendido en 1975 en el Collège de France, denominado “Los anormales”, Foucault despliega el estudio de “la anormalidad” en ciertos estadios de nuestra cultura: Lo grotesco en la mecánica del poder, la locura y el crimen, la exclusión de los leprosos e inclusión de los apestados, lo monstruoso (el monstruo moral y el monstruo político), el paso de lo monstruoso a lo “anormal” y lo “anormal”, como patológico, morboso y desorganizado. Así “la gran familia indefinida y

66. “Arqueología del Saber”, Michel Foucault, págs. 50 y sgtes. ob. cit.

confusa de los anormales” “dará lugar a un conjunto de instituciones de control, toda una serie de mecanismos de vigilancia y distribución” lo que a su vez generará “elaboraciones teóricas irrisorias”. Para dicha investigación, como es habitual en Foucault, se valdrá de una diversidad de fuentes muy acotadas (médicas, jurídicas, religiosas) para capturar, no ya desde la periferia de la especulación o de inciertos documentos ni del evanescente espacio de los “orígenes”, sino desde fuentes específicas insertas en un peculiar ámbito histórico, que expresan en prácticas sociales de la inmediatez, lo que él denominará la “microfísica o micromecánica” del poder (67).

En Curso dado en el año 1976, en el Collège de France, denominado Defender la sociedad, Foucault continúa investigando la compleja amalgama de saber-poder, dinámica que necesariamente concluye en lo que él denominará “la sociedad disciplinaria”, o “el funcionamiento global de lo que llamaría (dice Foucault) sociedad de normalización” (el destacado es suyo), en cuyo proceso se inserta “lo anormal” y su exclusión y los complejos mecanismos de control, vigilancia, castigo, que conforman lo que le da título al curso, “defender la sociedad” (68). Insistirá en el rechazo de la “teoría política jurídica de la soberanía” para explicar el problema del poder, como en la necesidad de abordar este paraje, desde su “microfísica”, mediante el método “genealógico”. Y ello para captar “el poder en sus extremos”, “donde se vuelve capilar” y donde “el poder de castigar cobra cuerpo...en cierta cantidad de instituciones locales, regionales materiales, ya fuera del suplicio o la prisión, y esto en el mundo a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos concretos de castigo...captar el poder por el lado del extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio”. Estudiarlo “por el lado de su cara externa...donde se implanta y produce sus efectos reales...”. En “Historia de la Sexualidad”, Volumen 1 —“La voluntad de saber”— expresará: “Cien veces he repetido que la historia de las sociedades occidentales

67. “Los anormales”, Michel Foucault, Fondo de Cultura Económica. S. A. primera edición, año 2000, Argentina.

68. “Defender la sociedad”, Michel Foucault, pág. 46, Fondo de Cultura Económica S. A. primera edición, 2000, España.

en los últimos siglos no mostraba demasiado el juego de un poder esencialmente represivo” (69).

El racismo lo insertará como otra expresión de “exclusión”. Así el “poder disciplinario se aplica singularmente a los cuerpos, mediante técnicas de vigilancia, las sanciones normalizadoras, la organización panóptica de las instituciones punitivas”, esbozándose al final del curso lo que Foucault llama el biopoder, esto es “lo que se aplica globalmente a la población, a la vida y a los seres vivientes” (70).

En “Vigilar y Castigar” también la investigación de Foucault sobre “la sociedad disciplinaria”, se despliega desde los parajes de la “exclusión” de lo “anormal”. La peste, casi como una expresión originaria y múltiple de lo “anormal”, traerá el terror y la fiesta de la anomia: “Las leyes suspendidas, los interdictos levantados, el frenesí del tiempo que pasa, los cuerpos mezclándose sin respeto, los individuos que se desmascaran, que abandonan su identidad estatutaria...”. Así, “la peste será expresión real e imaginaria del desorden”, de ese desorden provocado por lo “anormal” (71). Y en el siglo XVIII —siglo que abomina del delirio barroco, una de cuyas expresiones es la peste— regulará minuciosamente en peculiar reglamento “el estado de peste” (estricta división espacial, prohibición de salir de la zona de peste, cada calle vigilada, cierre de todos los lugares habitados) (72).

Y en la Edad Media el núcleo vasto de “exclusión” de lo “anormal”, junto al delirio de la peste, será la lepra y Europa, a más de sus enhiestas catedrales, se poblará de cientos de leprosarios, y los leprosos, junto con los vagabundos, los locos, los violentos y otros, integrarán “los espacios de exclusión”. La “sociedad disciplinaria” en el siglo XIX diseñará “el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el estableci-

69. “Defender la sociedad”, Michel Foucault, págs. 36 y 37. E “Historia de la Sexualidad”, Volumen 1 —“La voluntad de saber”—, Michel Foucault, pág. 99. Siglo XXI, Editores S. A. décima edición, 1984, España.

70. “Defender la sociedad”, Michel Foucault, pág. 245, ob. cit.

71. “Vigilar y Castigar”, Michel Foucault, ob. cit. pág. 201.

72. Ibid. pág. 199.

miento de educación vigilada, y por una parte los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan del doble modo: el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal)" (73).

Y se desplegará un cúmulo de mecanismos capilares de poder en torno a lo "anormal" para regular, vigilar, controlar, castigar y donde el Panóptico de Bentham será la figura arquitectónica que expresará en las raíces, el querer y el quehacer de la "sociedad disciplinaria" —el placer de espiar y castigar— (74). Y surgirá la modalidad panóptica del poder, que garantiza economía (material y en el tiempo) prevención y un funcionamiento eficaz, continuo y automático, en una peculiar racionalización (vigilancia, control automático, confinamiento, soledad, trabajo forzado, instrucción). El Panóptico, dirá Bentham, es una manera de obtener poder "en una cantidad hasta entonces sin ejemplo", "un grande y nuevo instrumento de gobierno...; su excelencia consiste en la gran fuerza que es capaz de imprimir a toda institución a que se lo aplica" (75).

En la dirección que nos ocupa en "Verdad y las Formas Jurídicas", Quinta Conferencia, señala Foucault que el panoptismo "es uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad; una forma que se ejerce sobre los individuos a la manera de vigilancia individual y continua, como control de castigo y recompensa y como corrección, es decir, como método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas". Y añade: "Estos tres aspectos del panoptismo —vigilancia, control y corrección— constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad". "Hoy día vivimos una sociedad programada por Bentham, una sociedad panóptica, una estructura social en la que reina el panoptismo" (76).

73. Ibid. pág. 203.

74. Ibid. pág. 203.

75. Ibid. pág. 209.

76. "La Verdad y las Formas Jurídicas", Michel Foucault, ob. cit. pág. 117.

A la arquitectura de espectáculo de la cultura griega, sucedería en actualidad "una arquitectura de la vigilancia, que haga posible que una única mirada pueda recorrer el mayor número de rostros, cuerpos, actitudes, la mayor cantidad posible de celdas" (77).

La "sociedad normal" requiere el panoptismo y el panoptismo es una de las tantas respuestas a lo "anormal". La prisión como expresión panóptica, "es la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestros creada en el siglo XIX...". Y agrega: "Y en el gran panoptismo social, cuya función es precisamente la transformación de la vida de los hombres en fuerza productiva, la prisión cumple un papel mucho más simbólico y ejemplar que económico, penal o correctivo. La prisión es la imagen de la sociedad, su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza" (78).

A la conclusión de las cinco conferencias que conforman el texto "La Verdad y las Formas Jurídicas", en respuesta a preguntas que se le formulan, Foucault expresa que "las relaciones de poder pasan por nuestra carne, nuestro cuerpo, nuestro sistema nervioso" (79). Y añadirá: "Las relaciones de poder son sutiles, múltiples y se dan en distintos niveles; no podemos hablar de un poder sin describir las relaciones de poder...". Y más adelante expresará: "Hay toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo cual viene a probar que el poder no sólo es opresivo", como lo pretende en el fondo la teoría de la soberanía (80). Foucault en varias oportunidades rechazará el circunscribir los parajes del poder sólo a la "represión".

En "Vigilar y Castigar", en la preocupación precedente, expresa: "Que los castigos en general y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo, quizás sea menos la historia la que me lo ha enseñado que la época presente" (81).

77. Ibid. pág. 120.

78. Ibid. pág. 137.

79. Ibid. pág. 166.

80. Ibid. pág. 169.

81. "Vigilar y Castigar", Michel Foucault, ob. cit. pág. 36.

En "Historia de la Locura", obra que se califica como "el libro de todas las soledades", pareciera que "la nave de los locos" (Jerónimo del Bosco) (*Stultifera navis*)⁽⁸²⁾ a más de formar la idea de "exclusión-inclusión", "lo otro", el "afuera", "lo anormal", expresa la dispersión y complejidad de este paraje, "la locura", (que se nos suele mostrar a veces como un núcleo unitario, claro y redondo de lo "anormal"), en una nave de la cual ignoramos su rumbo y que como los caminos del Quijote pudiera ir ad-infinitum, como los caminos de Dios, a cualquier parte. Y el paraje de la locura se va vertiendo "genealógicamente", como lo trata Foucault de las más diversas maneras. Primero el grupo de los leprosos conformará "los anormales" y vendrá la floración de los leproarios donde la exclusión de lo normal se aborará con las técnicas del encierro. A finales de la Edad Media, "la lepra desaparece del mundo occidental" y le sucede, como por herencia, las enfermedades venéreas, pero será la locura la que formará uno de los núcleos de exclusión más complejos e importantes, en el que se irán incluyendo los insensatos, el loco moral, el estúpido, el tonto, el idiota, el criminal, libertino, el dilapidador, etc.. Y la locura tendrá así "muchos rostros". Pero también la locura será envuelta por sensibilidades y tratamientos diversos, como todo "lo anormal", "lo otro" o "lo ajeno". Advertirá Foucault que en el mundo de comienzos del siglo XVII "es extrañamente hospitalario para la locura"⁽⁸³⁾; "la amable y dulce demencia del rey Lear", "el suave go-

82. "Historia de la Locura", Michel Foucault, ob. cit. Tomo I. págs. 13 y sgts. "Michel Foucault" de Didier Eribon, ob. cit. págs. 157 y sgtes. en texto que sigue.

"Historia de la Locura", (*Folie et déraison*) junto a "Antropología: Kant", surge como tesis de Foucault para obtener el doctorado (para tal efecto se exigían dos tesis). En su defensa expresará que en el "descubrir los signos de un debate perpetuo entre la razón y la insensatez" y de ahí la necesidad de bucear en los archivos, lo que le permitió concluir que "la locura no es un hecho de naturaleza", "sino un hecho de civilización". "La locura en una sociedad determinada, es siempre "una conducta otra", "un lenguaje otro". Y añade que no puede, por tanto, haber una historia de la locura "sin una historia de las culturas que la califican de tal y que la persiguen". Y espeta que hay que desprenderse para ello de los conceptos de psiquiatría actual, ya que la ciencia médica interviene sólo como "una de las formas históricas de la relación entre razón y la locura". La tesis fue informada por George Canguilhem y por M. Lagache. Canguilhem ya había escrito "Lo normal y lo patológico" y su informe es muy favorable.

83. Ibid. Tomo I, pág. 74.

zo que al final encuentra Ofelia", su canto insensato no conciliable con ninguna felicidad, la muerte apacible del Quijote, donde "la locura del caballero adquiere conciencia de sí y se convierte en tontería", pero la locura triunfa y el caballero se immortalizará en su demencia⁽⁸⁴⁾. La locura expresará "sin mayor discurso" "la separación visible —luminosa y nocturna— del ser y del no ser..."⁽⁸⁵⁾. Pero la locura luego "perderá aquella libertad imaginaria" y en menos de medio siglo se encontrará recluida, y ya "dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas"⁽⁸⁶⁾. Es lo que Foucault denomina "el gran encierro", que luego dará además paso al "mundo correccional", hasta llegar la locura a nuestra contemporaneidad: "La locura ahora habla un idioma antropológico, que tiende a la vez —por un equívoco de la cual saca, para el mundo moderno, sus poderes de inquietud— a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad, y en consecuencia a la verdad de esta verdad" (realce del autor)⁽⁸⁷⁾.

Expresará sobre los complejos parajes de lo "anormal": "la forma general de transgresión, cuyo rostro visible ha sido la locura desde si-

84. Ibid. Tomo I, págs. 66 y 67. Sobre la observación de Foucault en esta cita, en torno a que el Quijote en el umbral recobra "la razón y la verdad" y "de golpe la locura del caballero ha adquirido conciencia de sí misma, y ante sus ojos se ~~convierte en~~ tontería", añadiendo "esta brusca sabiduría de su locura, ¿no es una nueva locura que acaba de penetrarle en la cabeza?". Federico Nietzsche, inserto en ese mismo paraje, (y ahorrémosnos las preguntas relativas a estas similitudes) y sobre las palabras de Cristo en la Cruz, "¡Dios mío por qué me has abandonado!", "la más amarga de todas las palabras", expresa que comprendidas en toda su profundidad vierten "el testimonio de un desengaño general y una iluminación sobre la locura de su vida; en el instante del suplicio supremo alcanza la clarividencia sobre sí mismo, igual que el poeta cuenta del pobre don Quijote moribundo". No es del caso analizar acá las profundas y bellas reflexiones que a continuación infiere Nietzsche relativas al ofrecimiento de "consuelo a todas las seducciones al suicidio" y que "la continuación de la vida parezca al sufriente como supremamente condiciable" "y al desprecio" de ese sufriente por "el agradable cálido mundo de niebla en el que vaga sin escrúpulos el sano". Aurora, párrafo 114, pág. 163.

85. "Historia de la Locura". Tomo II, pág. 287.

86. Ibid. Tomo II, pág. 125.

87. Ibid. Tomo II, pág. 270.

glos" (88). Pero advertirá: "No hay una sola cultura en el mundo en que esté permitido hacerlo todo. Y se sabe desde hace largo tiempo que el hombre no comienza con la libertad sino con el límite y la línea de lo infranqueable. Bien conocidos son los sistemas a que obedecen los actos prohibidos" (89).

Roland Barthes dirá de "Historia de la Locura": "De hecho Michel Foucault no define nunca la locura; la locura no es un objeto del conocimiento, cuya historia hay que encontrar de nuevo; si se quiere, no es otra cosa que este conocimiento mismo: la locura no es una enfermedad, es un sentido variable y tal vez heterogéneo, según los siglos; Michel Foucault no trata nunca la locura como una realidad funcional, es, para él, mera función de un binomio formado por la razón y la insensatez, el que mira y es mirado". Añadirá es "algo más que un libro de historia", "algo como una pregunta catártica planteada al saber, a todo el saber, y no sólo al que se refiere a la locura". Pero, y era obvio, desde los ámbitos específicos de la psiquiatría deberá enfrentar envenenados dardos. Así el profesor Baruk denunciará en coloquios y conferencias el "papel nefasto de Foucault, al que en adelante considerará como el instigador, el padre fundador de la antipsiquiatría, de toda una corriente de gente "incompetente" que se afana en destruir la medicina humanista y liberadora que estructura Pinel" (90).

Pero Foucault concluirá que en estos complejos parajes del "afuera" no hay nada claro: "Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura. Su figura se habrá encerrado sobre sí misma no permitiendo descifrar los rastros que haya dejado. Esos trazos mismos, ¿serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? Cuando mucho formarán parte de configuraciones, que nosotros, el día de hoy, no sabríamos designar, pero que en el porvenir serán las rejas indispensables para hacer que resulten legibles nosotros y nuestra cultura". Y sobre los equívocos y brumosos deslindes entre "el afuera",

88. Ibid. Tomo II, pág. 332.

89. Ibid. Tomo II, pág. 332.

90. "Michel Foucault" de Didier Eribon, págs. 165 y 175, ob. cit.

"exterior" o "extraño" y el "adentro", "nuestro", o "normal" y sus ininteligibles amalgamas, añadirá: "Todo lo que hoy sentimos sobre el modo del límite o de la extrañeza, o de lo insostenible, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa el "exterior" un día acaso llegue a designarnos a nosotros". "Quedarán tan sólo el enigma de esta exterioridad. Entonces se preguntarán muchos, ¿cuál era esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el mundo de la Edad Media hasta el siglo XX, y acaso más allá? ¿Por qué ha rechazado la cultura occidental del lado de los confines aquello mismo en que ella habría podido reconocerse, o, en realidad, en que ella misma se ha reconocido oblicuamente? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo XIX, pero también desde la época clásica, que la locura era la verdad desnuda del hombre, y la ha colocado sin embargo en un espacio neutralizado e incoloro en que se daba como anulada?" "Así se marchitará la viva imagen de la razón en el fuego. El juego tan peculiar de mirarnos en el otro extremo de nosotros mismos en la locura, y ponernos a escuchar voces que, llegadas de muy lejos, nos dicen al oído lo que somos, ese juego con sus reglas, sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, ya no será, para siempre, más que un rito complejo cuyos significados habrán quedado reducidos a cenizas" (91).

Y a la conclusión de "Historia de la Locura", Foucault se irá aproximando a lo que le es lo más sensible del delirio: "El Goya de los Disparates y de la Casa del Sordo se dirige a otra locura. No a la de los locos arrojados a prisión, sino a la del hombre arrojado a su noche" (92).

A través de Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Raymond Roussel, Hölderlin y varios otros, en cuya existencia se amalgamó trágicamente arte y delirio, pareciera que Foucault quisiera dejar reverberando, que la locura, en esa oscura dirección ("la del hombre arrojado a su noche"), provoca resplandores en espacios radicales donde ni siquiera pudiera soñar aproximarse "la razón".

Y en los parajes del "hombre arrojado a su noche", en este párrafo que retorna al núcleo de "lo mismo" y lo "otro", aunque resulte qui-

91. "Historia de la Locura". Tomo II, págs. 328 y 329.

92. Ibid. Tomo II, pág. 292.

zás peregrino, ese “estar arrojado el hombre a su noche”, quizás vierta, y a propósito de la locura, que “lo mismo” y “lo otro”, yazga en nosotros mismos y que la experiencia de la locura abrevie todas las distancias. En un momento se le pregunta a Foucault: “Hablando de la locura, usted ha dicho que la experiencia de la locura era el punto más próximo al conocimiento absoluto... ¿Es eso realmente lo que ha querido decir?”— Foucault responde —“sí”—. E insistiendo el interlocutor: “¿No ha querido usted decir “conciencia” o “preciencia”, o presentimiento de la locura? ¿Cree usted realmente que se pueda tener..., que personajes importantes como Nietzsche puedan tener la “experiencia de la locura?””. Foucault contesta —“Sí, sí”— (93).

Nietzsche en “Contribución a la Genealogía de la Moral”, Prefacio I, repara: “Cada uno es el más extraño para sí mismo”. Y antes: “Nosotros que buscamos el conocimiento, no nos conocemos a nosotros mismos; nos ignoramos...”. “Si no nos hemos buscado nunca, ¿cómo podría llegar un día en que nos encontráramos? (el realce es de Nietzsche)” (94).

Algunos se preguntan, los más no lo han advertido, por qué Foucault en la última década de su vida afincó sus investigaciones en estos parajes, “la inquietud de sí”, el “cuidado de sí”, “la parresía”, la hermenéutica del sujeto en tanto inquietud de sí, pero advertimos también, siempre consecuente con su análisis genealógico, vale decir, desde la inmediatez, esto es desde la infinidad de prácticas sociales, de la penitencia, de la confesión, del controlarse día a día en una deontología de la cotidianidad, documentos que inciden en esas prácticas, funcionamiento de instituciones, y todo lo que conforma el tratamiento “arqueológico” del conocimiento entendido como “un acontecimiento” y no como una develación.

En “Historia de la Sexualidad”, Volumen 1, Voluntad de Saber, pretendía investigar la formación de la sexualidad como una forma de problematización del sujeto en nuestra modernidad, centrándose en las

93. “Michel Foucault” de Didier Eribon, pág. 205, ob. cit.

94. “Contribución a la Genealogía de la Moral”, Federico Nietzsche, Prefacio I, págs. 7 y 9, ob. cit.

relaciones de poder y el discurso que se genera en torno al dispositivo de la sexualidad. En el segundo volumen de “Historia de la Sexualidad”, —“el uso de los placeres”— explica el viraje, en tanto no continuar en esa línea, y dirá: “En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo” (95). Así Foucault deja de lado el plan original trazado para la historia de la sexualidad y las emprende en investigar la formación de una “hermenéutica de sí”, donde trabajará con una serie de autores de la cultura grecolatina y cristiana (Dión de Prusa, Luciano, Juliano, Diógenes el Cínico, Séneca, Marco Aurelio, Epicuro, Jámbrico, Proclo, Demetrio de Corinto, Epicteto, Plutarco). Como siempre en estos parajes acentuará su preocupación por la red que las prácticas sociales, desde “los bajos fondos” irán generando, apoyándose en una multiplicidad de “documentos” culturales (obras de Séneca, tragedias de Eurípides, diálogos de Platón). Esta nueva vertebración de la investigación dará lugar a lo que se denomina el “último Foucault”. En esta línea se sitúan el Curso dado en el Collège de France, año 1982, la Hermenéutica del Sujeto (96); Ciclo de conferencias dada en E.U.A, Universidad de Berkeley, 1983 sobre Discurso y Verdad en la Grecia Antigua, (97) cuyo núcleo será “la parresía y el cuidado de sí”; Volumen 3 de Historia de la Sexualidad —“la inquietud de sí”—, año 1984 (98).

95. “Historia de la Sexualidad”, Volumen 2, —“el uso de los placeres”— Michel Foucault, pág. 9. Siglo XXI, Editores. S. A. decimoquinta edición, 2003, España.

96. “Hermenéutica del Sujeto”, Michel Foucault, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 2003.

97. “Discurso y Verdad en la Antigua Grecia”, Michel Foucault, Ediciones Paidós Ibérica S. A. España, 2004.

98. “Historia de la Sexualidad”, Volumen 3 —“la inquietud de sí”—, Michel Foucault, Siglo XXI, Editores. S. A. décimo segunda edición, 2001, México.

En esta etapa de las postrimerías ya Michel Foucault está cogido y envuelto por las sombras del umbral último, donde quizás reverbera ahora con fuerza (para que no sea demasiado tarde) la frase de Nietzsche “cada uno es el más extraño para sí mismo”.

En próximo número continuaremos las “tentativas y desalejamientos” en torno a Michel Foucault y trataremos de abordar sus elaboraciones teóricas en torno al conocimiento, sus investigaciones relativas al poder y sus estudios de la “parresía”, o “cuidado de sí” o “inquietud de sí”, también denominado por él, como “hermenéutica del sujeto”.

NIETZSCHE CONTRA WAGNER: ¿música como simulación? *

CLAUS - ARTUR SCHEIER

Le agradezco, escribió Charles Baudelaire a Richard Wagner, el deleite musical más grande que jamás me llegó (1), y en su ensayo “Richard Wagner et Tannhäuser à Paris”, aparecido con ocasión de las representaciones rodeadas de escándalos, se dice: Wagner es, “en virtud

* Traducido del alemán por Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde.

El texto que sirve de base a la presente traducción fue presentado en una conferencia ofrecida en 2004. La revisión de la misma, para su publicación en alemán, está prevista para 2005 con el siguiente título: “Die Geburt der Musik aus dem Geist der Gebärde oder Was Nietzsche von Wagner gelernt hat” [El Nacimiento de la Música desde el Espíritu del Ademán o Qué aprendió Nietzsche de Wagner], en Lütge, Christoph y Meyer Torsten L. (Hrsg.), *Musik-Technik-Philosophie. Zur Ästhetik der Komposition im technologischen Zeitalter*, 2005, Freiburg-München. Agradecemos la autorización y datos del autor para la traducción y publicación castellana de la misma obra. Nota de los Traductores.

Una versión anterior de la conferencia se publicó en la traducción inglesa de Marcus Brainard, bajo el título “Nietzsche the Politics of Bayreuth”, publicado en: *Nietzsche and Politics*, Spindel Conference 1998, ed. J. Scott, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXVII, Supplement 1999, 73-86. Detalladamente sobre el problema: Claus-Artur Scheier: *Ästhetik der Simulation. Formen des Produktionsdenkens im 19. Jahrhundert*, Hamburg 2000.

1. “Avant tout, je veux vous dire que je dois la plus grande jouissance musicale que j'aie jamais éprouvée”, carta del 17 de febrero de 1860.