

Se recogen en este e-book, 3 artículos sobre Foucault, recogidos de la Red, en los que se incide sobre los planteamientos de tipo anarquista del filósofo francés.

Dichos artículos son:

FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA Y ANARQUÍA, de Sergio Villalobos-Ruminott

LA CLAVE ANARQUISTA EN EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT, de Diego Fernando Rodríguez Casallas

y

DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNO MISMO COMO SUJETO ANÁRQUICO, de Reiner Schürmann

VV AA

**MICHEL FOUCAULT.
ARQUEOLOGÍA Y ANARQUÍA**

Compilación y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html



Michel Foucault

ÍNDICE DE CONTENIDO

Sergio Villalobos–Ruminott:

FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA Y ANARQUÍA

Diego Fernando Rodríguez Casallas:

LA CLAVE ANARQUISTA EN EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

Reiner Schürmann:

DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNO MISMO COMO SUJETO
ANÁRQUICO

Sergio Villalobos–Ruminott

FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA Y ANARQUÍA

Publicado en *Ficción de la Razón*

ficciondelarazon@inventati.org

Llamaré archivo no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, ni al conjunto de las huellas que han podido salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados, su persistencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y cosas. Analizar los hechos de discurso en el elemento general del archivo es considerarlos no como documentos (de una significación oculta o de una regla de construcción), sino como monumentos, es –al margen de cualquier metáfora geológica, sin ninguna atribución de origen, sin el menor gesto hacia el comienzo de una arjé– hacer lo que podríamos llamar, según los derechos lúdicos de la etimología, algo parecido a una arqueología.

Michel Foucault, Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología (1968).

Sea cual sea la variante de la arqueología–genealogía de Foucault que se

examine el yo práctico no sale bien parado. En cuanto “hombre” en la episteme moderna es recibido con una “risa filosófica” y comparado con una “figura dibujada en la arena en el límite del mar” que pronto será borrada. Como originario hacedor de eventos acaba siendo destronado por el descubrimiento de dispositivos epistémicos y de poder en la historia que sufren incesantes mutaciones. “Preservar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto” fue una obsesión típica del siglo XIX. No puede haber una historia significativa –es decir, lineal– sin el sujeto como su agente duradero y como su otorgador sintético de sentido. “La historia continua es el correlato indispensable de la función fundante del sujeto”. Nada sorprendente que corran algunas lágrimas cuando se descubren umbrales y rupturas en la formación de nuestro pasado: “Lo que de ese modo es lamentado con tanta vehemencia no es la desaparición de la historia sino el borramiento de aquella forma de historia que estaba, secreta y enteramente, referida a la actividad sintética del sujeto”.

Reiner Schürmann, *Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico* (1986).

1. – De la ocasión

En la invitación al encuentro *Tracking Infrapolitics*, Alberto Moreiras definía así la ocasión:

La pretensión es ambiciosa, tal vez desorbitada, pero no nos apena: la infrapolítica es una posición nueva en la historia del pensamiento, y nos ha tocado en suerte desarrollarla. Es nueva no porque la infrapolítica sea nueva: la infrapolítica es la actividad humana más antigua, más antigua que la política, más antigua que la religión, y es posiblemente la actividad –la forma de actividad– que define lo humano como tal. Pero su tematización es nueva. Y su novedad sólo es relevante porque, en tanto que nueva, toca lo que ha quedado sin pensar, sin tematizar: lo que ha sido impensado históricamente y lo que nunca ha alcanzado una articulación adecuada en los lenguajes conocidos.

Nos interesa mantener este texto, que funciona al modo de una declaración, como subtexto que justifica y prefigura la intención con la que me propongo, en lo que sigue, elaborar un comentario sobre la relación entre arqueología

y anarquía en el pensamiento de Michel Foucault. Parto por advertir entonces que no pretendo producir una nueva síntesis relativa a su trabajo, cuestión que se ha hecho con relativa eficacia en los últimos años, gracias a la sistemática publicación de sus *Cours au Collège du France* (1970–1984). Tampoco intento elaborar una contra-lectura sistemática de un obra que todavía no termina de definir sus contornos ante nosotros, aunque, como tal, no deje de interpelarnos constantemente.

Me interesa, por el contrario, detenerme en *La arqueología del saber* (1969), como instancia auto-reflexiva, para sugerir que dicha arqueología de las ciencias humanas, lejos de limitarse a un socavamiento del suelo epistemológico en el que se encumbra, al menos epocalmente, la relación entre saber y poder, llega incluso a converger con la misma cuestión de la anarquía ontológica que Reiner Schürmann desarrolla a partir de Martin Heidegger. En efecto, más allá de los parentescos temáticos o conceptuales, arqueología y anarquía convergerían en una suerte de desarticulación de las relaciones entre teoría y práctica a partir de las cuales, modernamente y bajo la forma de un cierto imperativo político, se procedía (y aun se procede) a evaluar y ponderar el valor o la importancia de un determinado pensamiento. En otras palabras, si bajo el supuesto normativo de una relación ‘necesaria’ entre teoría y práctica no solo se impone sobre la teoría un cierto criterio de utilidad pragmática, sino que la misma práctica tiende

todavía a ser pensada desde una determinada organización teleológica, entonces no es casual que el pensamiento foucaultiano sea leído como un síntoma de mayo de 1968.

Pero al leer a Foucault desde esta coyuntura, se produce una doble reducción, la de su trabajo a la condición de síntoma de las revueltas del 68, por un lado, y por otro lado, la reducción de las mismas revueltas a un proceso más o menos convencional de movilización, abastecido por el imperativo de la politización. En efecto, la reducción del pensamiento foucaultiano a la condición de una nueva teoría política o de una nueva fundamentación de las ('infundadas') prácticas de resistencia, no puede evitar domesticar el alcance de sus cuestionamientos, devolviéndonos la imagen de una intervención que se inscribiría entre las formas micro-políticas de una militancia no convencional y la convergencia tendencial de la gubernamentalidad moderna con las formas del cuidado securitario y biopolítico total.

De esta reducción se sigue que, ya sea de parte de sus entusiastas seguidores o de sus férreos detractores, el trabajo de Foucault haya sido recibido a partir de su supuesto rendimiento político o politizador. Efectivamente, muchas de las lecturas y comentarios sobre su pensamiento están motivadas por dicho imperativo, e intentan restituir una cierta sutura entre teoría y práctica, entre historia y razón, entre crítica y verdad. De esto se desprende que

aquello que hemos llamado el 'efecto Foucault' se muestre como un hiato que interrumpe la misma sutura entre teoría y práctica; interrupción que, como era fácil de suponer, ha sido caracterizada habitualmente como una renuncia o un 'retiro' conservador desde la política, como un debilitamiento de la relación entre sujeto y verdad, y como un extravío del sentido racional de la historia.

En el fondo proponemos, aunque sea de manera preliminar, que la arqueología leída anárquicamente implica una suspensión de la economía moderna y metafísica de la presencia, permitiendo abrir el hiato por el cual se deja ver la *ocasión infrapolítica*, la que no implica una nueva organización paradigmática de las relaciones entre teoría y práctica, sino una suspensión de la misma sutura que reduce el pensamiento a la condición de una narrativa que funciona como vehículo de politización. Esto nos exige, a su vez, cuestionar el aristotelismo implícito en la concepción moderna de la acción, ya siempre archeo–teleológicamente estructurada, desde una interrogación más amplia relativa al estatus y las limitaciones de la filosofía política contemporánea (desde la cual Foucault es recibido como un pensador 'regional' del poder o de la biopolítica), a partir de lo que podríamos denominar, siguiendo a Maddalena Cerrato, una nueva comprensión de la filosofía práctica foucaultiana (*La filosofía pratica di Michel Foucault. Una critica del processi di soggettivazione*, 2015), esto es, una nueva concepción de

las relaciones entre filosofía y vida, teoría y práctica, más allá del imperativo de la politización y de sus efectos sintéticos y totalizadores.

2. – De la arqueología y sus resistencias

Me detengo ahora en los dos epígrafes que legislan el comienzo de nuestro ensayo, en tanto que en ellos se delata de entrada nuestro propósito, a saber, la posibilidad de volver específicamente a *La arqueología del saber* de Michel Foucault, para insistir en la relevancia que este texto tiene no solo como reflexión metodológica, sino como formalización de una determinada manera de relacionarse con la historia, el saber, las ciencias humanas, y el poder de las instituciones constituidas en el entramado de las epistemes modernas y contemporáneas. En efecto, me gustaría sostener que *La arqueología* es un texto de naturaleza compleja, es decir, un texto que no puede ser fácilmente tomado como un libro monográfico, un tratado filosófico, un manual metodológico o un ensayo especulativo. Por el contrario, convergen en sus páginas una serie de desplazamientos que, solo de manera tentativa, podemos nombrar como ontológicos, epistemológicos, metodológicos e históricos. Pero es muy importante insistir en que esta es una división meramente analítica, no

substantiva, pues la escritura foucaultiana, su modo de exposición, no acepta ser confundida con operaciones categoriales fuertes, con divisiones y clasificaciones aparentemente operativas, o con el carácter sistemático de una arquitectura conceptual eficiente.

Tampoco se trata de subsumir las reflexiones elaboradas por Foucault a una noción más o menos generalizada (e igualmente inespecífica) de *écriture* o de ensayo teórico, puesto que, como intentaremos mostrar, *La arqueología* reúne y clarifica una serie de desplazamientos constitutivos del procedimiento foucaultiano presentes en lo que eran hasta ese momento sus intervenciones más relevantes: *Historia de la locura en la época clásica* (1961); *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1963); y, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966), para no mencionar sus ensayos sobre enfermedad mental, sobre Raymond Roussel, o su introducción y traducción a la antropología de Kant. En otras palabras, *La arqueología del saber* no solo se presenta como una sistematización de las premisas metodológicas y analíticas que han informado el trabajo de Foucault hasta ese momento, sino como una auto-explicación, no sin elementos autocríticos, de lo que parecía ser más bien un camino constituido en base a intuiciones no plenamente formalizadas. Efectivamente, *La arqueología* sistematiza y corrige algunas de las operaciones anteriores de Foucault, echa luz sobre ciertas

decisiones de lectura y, sobre todo, cuestiona los presupuestos naturalizados en la producción de narrativas históricas estandarizadas.

Al hacer esto, lo que ya había sido esgrimido contra su trabajo al modo de una sospecha: esto es, el que éste debilitaba la historia, suspendía su racionalidad, atentaba contra su unidad y coherencia, ahora se muestra como una acusación directa. Pero, ¿qué es lo que se desestabiliza y qué es lo que se interrumpe con su trabajo? No se trata de preguntas menores, como intentaremos mostrar, porque en ellas se juega la posibilidad de dimensionar lo que hemos llamado el 'efecto Foucault', a contrapelo de sus múltiples recepciones y canonizaciones contemporáneas. En este sentido, a las críticas provenientes de la historiografía más empirista o convencional, aquellas que denuncian las limitaciones de su archivo, de su muestra o de sus recortes geográficos, temporales y objetuales, habría que sumar las críticas que le acusan de haber debilitado el vínculo entre historia y racionalidad, entre devenir y emancipación, entre los acontecimientos y el sentido mismo de la historia. Y como si esto no fuese suficiente, todavía tendríamos que agregar aquellas críticas que lo acusan de un olvido de la materialidad histórica, de una desconsideración de las determinaciones socio-económicas de los procesos sociales o, incluso, de una denegación del papel central de la lucha de clases como motor de la historia.

Por todo esto, quizás sea pertinente presentar *La arqueología del saber* no solo como una extensa formalización de las premisas implícitas en los libros anteriores del mismo Foucault, sino también como parte de una constelación de textos que, respondiendo *desenfadadamente* a las acusaciones políticas en su contra, constituyen un cuestionamiento sostenido, aunque no suficientemente explorado, de las relaciones entre saber y verdad, discurso y poder, facticidad y enunciación; en suma, de las relaciones entre teoría y práctica, que parecieran abastecer un concepto más o menos estandarizado, humanista y moral, de compromiso político e intelectual. Me refiero a algunos textos tales como su *Respuesta al Círculo de Epistemología* (1968), su conversación con Gilles Deleuze, *Un diálogo sobre el poder* (1972), su lección inaugural en el Collège de France, *El orden del discurso* (1970), cuando le tocó reemplazar a Jean Hyppolite en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*; para no mencionar la serie de entrevistas e intervenciones compiladas en español en los libros *La microfísica del poder* (1977), *Saber y verdad* (1985) o, sus conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, *La verdad y las formas jurídicas*, que esbozan lo que luego será el volumen monográfico sobre la experiencia carcelaria y los saberes criminalísticos modernos, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975). Todo esto, para no mencionar sus *Dits et écrits*, los que al estar organizados cronológicamente, se prestan mejor para tal apreciación.

En tal caso, aún cuando *La arqueología* no responde a las características del tratado filosófico clásico, representa un momento de inflexión fundamental en el pensamiento foucaultiano, en la medida en que sistematiza y hace evidente la singularidad de sus investigaciones. Dicha singularidad es la que nos impide inscribirlo en el orden del discurso filosófico o historiográfico, como si estas categorías fuesen auto-evidentes. En la medida en que la arqueología supone un desfondamiento del suelo sobre el que se erigen los ordenes disciplinarios modernos, las ciencias humanas y sus presupuestos filosóficos naturalizados, esta no puede evitar un efecto anarquizante que hace vacilar todo aquello que parecía dado de antemano. Por supuesto, esta arqueología no debe ser confundida con la noción convencional que define una cierta disciplina, con sus objetos y métodos más o menos acotados, y con una serie de presupuestos relativos a la verdad, a su descubrimiento y a sus consecuencias ilustradoras. La arqueología foucaultiana, haciendo un uso lúdico del concepto –como él mismo nos indica en el epígrafe–, consiste en una suspensión de los principios que permiten y definen nuestra relación con el saber, la verdad y la historia.

Sin embargo, aun debemos abundar un poco más en lo que está en juego en esta formalización, para comprender la misma relación entre arqueología y anarquía. Foucault nos dice con relativa claridad que su trabajo no constituye ni un intento por reconstruir la historia de las ciencias

humanas, ni menos por complementar el cuadro propio de la historia de las mentalidades o de la historia de las ideas; que su noción de archivo, lejos del concepto convencional que define a la práctica historiográfica, se mueve a nivel de los sistemas de enunciación y sus regularidades, sus positivities y sus *a priori*; que su uso de la noción de arqueología no promete un acceso privilegiado a una verdad sumergida y a la espera de ser descubierta o des-enterrada, sino un socavamiento de todas aquellas nociones naturalizadas y universalizadas que están a la base no solo de nuestras formas históricas de saber, sino de nuestra misma relación con estos saberes y con la verdad. En suma, su arqueología supone la suspensión de los presupuestos trascendentales que definen los discursos del saber según una cierta economía de la presencia; economía para la cual las nociones de hombre, sujeto, totalidad, coherencia, sentido, historia, progreso, razón, conciencia, etc., resultaban indispensables.

3. – De La arqueología como método de la anarquía

La arqueología se muestra así como el método de la anarquía foucaultiana. Esta afirmación nos demanda sin embargo señalar que la palabra *método* lejos de referir a un procedimiento relativo a la producción de saberes, lejos de

constituir un medio neutral en la pesquisa de verdades incuestionables, se muestra ya como el contenido mismo de lo que está siendo pensado. El trabajo de Foucault no nos promete un acceso inédito a una verdad o a una serie de saberes, hasta ahora soterrados, ocultos, inaccesibles para los métodos y procedimientos convencionales, gracias a la aplicación de un procedimiento metodológico eficiente. No hay un contenido substantivo de la arqueología, esto es, un *corpus* o conjunto de datos y acontecimientos que emerjan gracias a una cierta ex-cavación forense. Por el contrario, lejos de asegurar el acceso a un contenido substantivo, la arqueología es la suspensión de los presupuestos que funcionan como condiciones de posibilidad para el saber moderno.

En otras palabras, la arqueología foucaultiana es un *método sustractivo* que neutraliza la economía principal de estos saberes, delatando el carácter *históricamente contingente* de sus pretensiones de verdad, de coherencia y continuidad. El que la verdad esté determinada por su carácter históricamente contingente demanda, sin embargo, retomar la condición específica de la cuestión de la contingencia en el trabajo foucaultiano, la que no puede ser devuelta, de manera superficial, ni a la noción convencional (aristotélica) de lo contingente –como aquello otro de lo necesario–, ni reducida a la mera condición de arbitrariedad o accidentalidad con la que se tiende a pensar esta contingencia en el horizonte pragmático (por ejemplo,

Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989). Dicho de manera alternativa, la contingencia foucaultiana se muestra como históricamente determinada, casi al modo hegeliano; pero esta determinación histórica no alcanza a cerrar en el plano de una totalidad mayor, pues está desde siempre interrumpida por los juegos de fuerzas que amenazan la hegemonía de toda episteme, siempre que las epistemes no están centralizadas por el meta-relato del espíritu y su despliegue.

En efecto, la arqueología establece una relación indómita con las discontinuidades, con las series y con las escansiones, con los desplazamientos y las rupturas, las que acaecen siempre a nivel de los enunciados y sus positivities, sin privilegios ni centralidad estratégica o trascendental: la arqueología es lo opuesto a la operación sintética trascendental que hace descansar en el sujeto la síntesis última del saber, como verdad histórica de una época. La risa politeísta nietzscheana reemerge acá bajo la ironía que nos advierte de una incongruencia insuturable entre las palabras y las cosas. Pero, por lo mismo, tampoco se trata de una anarquía epistemológica (*a lo Feyerabend*, por ejemplo), puesto que el efecto anarquizante de la arqueología no cuestiona solo el orden de las ciencias, sino el de la misma historicidad del sujeto.

Pero, si la risa nietzscheana que desconfía de los principios y los monumentos que justifican *la supuesta utilidad de la*

historia para la vida está presente en la arqueología foucaultiana, más temerario resulta plantear una cierta cercanía con la destrucción heideggeriana de la metafísica, en la medida en que dicha destrucción tampoco puede ser individualizada como un método capaz de producir conocimientos empíricos o teóricos nuevos, sino que se vincula más bien con la cuestión del despeje de los presupuestos metafísicos que impiden la comprensión de las dinámicas pre-teóricas y heteróclitas de la vida fáctica. En este sentido, el efecto primario de la destrucción no es la negación *tout court*, sino la suspensión de las claves onto-teológicas que la tradición impone sobre lo real al modo de una configuración epocal surgida desde la lengua filosófica hegemónica en un determinado momento histórico. Por supuesto, solo sugerimos este lugar en la medida en que lo que importa acá no es una homologación entre Heidegger y Foucault, sino la posibilidad de volver a la hipótesis de la *Seinsgeschichte* heideggeriana desde la arqueología foucaultiana, para acentuar su carácter anárquico. Es esto último, por supuesto, lo que caracteriza el trabajo sistemático de Reiner Schürmann, el autor de nuestro segundo epígrafe.

Aunque no podemos desarrollar propiamente la convergencia entre Foucault y Schürmann, valga por ahora sugerir la necesidad de pensar en conjunto la anarquía ontológica y la arqueología, la epocalidad filosófica y la noción de episteme, la función hegemónica de los

referentes y los *a priori* que definen el funcionamiento de los sistemas de enunciados, etc. Volvamos sin embargo a la arqueología en cuanto en ella se produce, como hemos insistido, una suspensión de la dignidad del sujeto, como última instancia en la que fundar la coherencia de la historia. En esto consiste, finalmente, la substracción de los efectos de totalización y de coherencia, la interrupción de las continuidades y de las consistencias que abundan por todos lados en nuestra relación moderna con el saber y con la verdad.

Aun cuando Foucault no tiene como horizonte de referencia la historia de la filosofía, la metafísica del espíritu y sus despliegues auto-totalizadores, o la arquitectónica de un entendimiento forjado trascendentalmente y vertido en la utopía de una enciclopedia final que desembocaría en el saber absoluto, no está muy lejos de dicho horizonte cuando su interrogación de Hegel o Marx se despliega desde su comprensión de la gramática de Port-Royal, de Darwin o de las tipologías y clasificaciones de Lavoisier o Linneo. De cierta manera, los efectos de la arqueología se dejan sentir en el plexo de la moderna noción de sujeto, aquella que desde las *Meditaciones metafísicas* (1641) de Descartes, pasando por la *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant y por la misma *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel, sin olvidar la postulación de su famosa *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), llegan incluso hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931) de Husserl y la

paulatina fundación del proyecto de una fenomenología trascendental. Y, aunque ninguno de estos nombres constituye una referencia central en sus libros y seminarios, queda para nosotros seguir ponderando el efecto anárquico que produce esta desfundamentación del archivo filosófico y sus reglas.

A la vez, todo esto nos indica el lugar poco convencional del pensamiento foucaultiano, el que está lejos de lo que podríamos llamar una 'filosofía de escuela', esto es, una filosofía pensada ya siempre al interior del dispositivo universitario, concernida con su propia historia y leída siempre ya al interior de una determinada organización conceptual y hegemónica (epocal, insistiría Schürmann). Se trata de un pensamiento que tampoco puede ser clasificado como historiográfico, en la medida en que supone un cuestionamiento de los presupuestos que informan la práctica historiográfica al punto de debilitar sus aspiraciones sistemáticas y totalizantes. Estamos hablando de un filósofo que trabaja 'en las canteras de la historia', como él mismo habría insistido, pero que trabaja a contrapelo del mandato historiográfico moderno, que no es otro que el de verificar los mismos presupuestos que informan la determinación ontológica de lo real, según un esquematismo trascendental o auto-télico (dialéctico). Quizás acá sea pertinente referir su tesis complementaria de habilitación, la que consistió en una traducción y una introducción crítica a la antropología kantiana, lugar en el

que Foucault instala una serie de preguntas tempranas que retomará, en otro nivel, pero con la misma pertinencia, en *Las palabras y las cosas* (me refiero a *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en sentido pragmático*; elaborada entre 1959 y 1960 y publicada en Francia en 1964).

Esto último no hace sino dejar una vez más en evidencia que, más allá de las diferencias aparentes entre el desarrollo conceptual y filosófico moderno y las operaciones disciplinarias orientadas a dar forma a la irrupción de los “datos” materiales a partir de los llamados discursos científicos, sigue operando un *isomorfismo* basado en una naturalizada operación subjetiva, que refuerza las cercanías y las coincidencias entre el diseño especulativo de la enciclopedia filosófica y la misma práctica descriptiva, clasificatoria y ordenadora que define al enciclopedismo científico (Darwin, Humboldt, Lavoisier, Buffon y Linneo)

Como sea, importa tener presente el estatuto no escolar de sus intervenciones, para no limitarlo de antemano. Por lo mismo, no intentamos ‘apropiarnos’ de la arqueología foucaultiana para una problemática filosófica ajena a ‘sus intereses’, puesto que la cuestión misma de las problemáticas disciplinariamente definidas queda en vilo una vez que constatamos el secreto abismal que las funda. Se trata de entender cómo, en su crítica de los procedimientos totalizadores propios de la práctica

historiográfica de su tiempo, ya sea que hablemos de la historia de la ciencia o de la historia de las mentalidades, de la historia del saber o del *longue durée* de la Escuela de Annales, se hace posible una relación no determinativa con la condición heteróclita de lo real, que más allá de toda reducción teórica o de toda correlación con una cierta consciencia cognoscente, se nos presenta ya siempre constituida contingentemente y plagada de discontinuidades, es decir, sujeta a las dinámicas de la misma relación saber–poder.

De ahí entonces que, para Foucault, el archivo no funcione como el depósito de documentos y claves que nos permitirían, en su develamiento e interpretación, acceder al secreto de una época o episteme, sino como la ley general que organiza los sistemas enunciativos constitutivos de la verdad, ya siempre históricamente articulada. En efecto, el archivo foucaultiano está más cerca de la noción de época en Schürmann (*Broken Hegemonies* 2003), que de las elucubraciones de la historia cultural contemporánea (Chartier, White, etc.); siempre que este archivo es, en su relación con los *a priori* históricos y con las positividades fundadas en ellos, la ley general que regula la circulación y las relaciones entre diversos sistemas de enunciados, esto es, que regula no el orden gramatical ni el sentido último de las palabras, sino su organización en series más complejas a las que identificamos por sus regularidades. En otras palabras, el archivo en Foucault –como la noción de época

en Schürmann– en la medida en que no tiene un contenido positivo, funciona ya siempre como legislación de aquello que circula y aparece como inmediato. De ahí entonces que las epistemes y las epocalidades no puedan o no deban ser reducidas a un mero esquematismo historicista, siendo configuraciones secundarias que dan cuenta de la economía de los referentes y de los enunciados, respectivamente.

Si para Foucault –como para Heidegger y Schürmann– toda economía de saber está fundada en una determinada economía de la presencia, entonces las palabras no tienen un sentido natural o pre-dado, una cierta identidad que habría sido adulterada por el uso profano de los nombres, sino que se deben al archivo en tanto que éste funciona como una legislación que regula la emergencia, la agrupación, el uso y la circulación de los enunciados, los que ya no remiten a una interioridad en la que se resguarda el sentido último de los términos, como si fuese posible restituir la imaginada correspondencia entre las palabras y las cosas. Por el contrario, el sentido es el efecto de las relaciones que los enunciados establecen entre sí, según la ley general del archivo. Los mismos enunciados no prometen un acceso privilegiado a una realidad que les anticipa y les vigila desde otra parte, sino que la misma realidad emerge como resultado de las relaciones de enunciados y series de enunciados, en la dimensión no subjetiva del *afuera*.

En otras palabras, el efecto anárquico de la arqueología supone y anticipa una noción de contingencia que vemos aparecer con fuerza en la noción contemporánea de hegemonía (en Laclau y Mouffe, por ejemplo), siempre que esta no sea pensada como una simple herramienta política inscrita en las luchas por el poder.

Sin embargo, cuando la hegemonía es pensada en el plexo de la competencia política convencional, no solo aparece como una articulación puntual de enunciados contingentes, sino que lo hace sin poder evitar, en su misma disposición instrumental, reinstalar un efecto totalizante, fundamental para poder distinguirse de lo que sería una contra-hegemonía.

La diferencia entre lo que Foucault piensa como *orden del discurso* y *la teoría de la hegemonía* radica entonces en que mientras Foucault enfatiza el carácter histórico-ontológico y *contingente* de la legislación que rige la organización de los enunciados y sus series, en la noción de hegemonía ese rol le es atribuido a una suerte de significante aglutinador que promete subsumir la contingencia a la necesidad práctica de una política específica.

Esta diferencia, por supuesto, se hace posible por el hiato infrapolítico.

4. – Del anarquismo como anti–correlacionismo

Leer a Foucault enfatizando el efecto anarquizante de la arqueología es importante por dos razones: por un lado, porque nos permite evitar otra caricatura de la arqueología foucaultiana que circula hoy con cierta publicidad, a saber, aquella que nos muestra su trabajo como efecto de un determinado *giro lingüístico* distintivo del post–estructuralismo y de la primera recepción estructuralista de la lingüística de Saussure y Jakobson; como si la arqueología fuese una variante local de la llamada ‘teoría francesa’, noción que permite agrupar nombres como los de Claude Levi–Strauss y Roland Barthes, Georges Dumezil y Jacques Lacan, en un horizonte más o menos coherente y genérico. Como si la arqueología, en otras palabras, postulara la configuración lingüísticamente mediada de lo real, reduciendo el mundo material al lenguaje, y reduciendo a la vez el sentido de dicho mundo a las claves *de una correlación inescapable entre sujeto y objeto, entre conciencia y realidad*, para la que el mismo lenguaje no constituye sino un modo de ser de lo real. Desde esa lectura, *idealismo, relativismo y correlacionismo* no serían sino los nombres secretos de la arqueología foucaultiana, la que representaría un momento de euforia temporal potenciada por la división internacional del

trabajo intelectual y por los eventos relativos al 1968, momento a partir del cual sería posible, incluso, refundar las mismas prioridades de la práctica historiográfica, desde los imperativos de un modernismo de nuevo tipo, atento a la condición constitutiva del lenguaje en la misma institución de la verdad.

No es una casualidad que las críticas que emanan desde la llamada posición anti-correlacionista, propia de las nuevas ontologías y los nuevos materialismos, sigan operando según un corte fundamental con el momento anterior al que identifican como un estado del pensamiento atrapado en la idealidad del giro lingüístico, sin advertir que dicha ruptura solo se hace posible gracias a la re-inseminación de la misma diferencia idealista entre lenguaje y realidad, diferencia que la arqueología ya ha desbaratado radicalmente, pero no en nombre de un idealismo de corte egológico y trascendental, sino en nombre de un empirismo radical (o trascendental como diría Deleuze) que, lejos de prometer un acceso garantizado a la realidad pre-lingüística, pero también lejos de disolver la realidad en la condición fundacional de un esquematismo alojado como facultad del entendimiento en el sujeto antropológico-trascendental moderno, nos muestra la relación saber-poder no como una relación externa o súper-estructural, sino como una relación constitutiva de lo real: lo real, que ya no puede ser descrito según los atributos del *nihil privativum* kantiano, ni subsumido a la

dinámica de la *Erinnerung* hegeliana, no es sino el efecto ostensible de la verdad como inseminación del saber–poder que determina el orden del discurso como orden de lo real, siempre que discurso, en Foucault, no se confunda con una región acotada al análisis ideológico, al conteo de indicadores auto–evidentes, o a la sociología de los modos de habla y su capital simbólico.

Pero, esta diferencia es importante también por una segunda razón: mucho antes de sus investigaciones sobre biopolítica y gubernamentalidad, Foucault ya ha comprendido cómo las ciencias humanas, en cuanto formas de saber–poder modernas, controlan, optimizan, protegen y organizan la condición heteróclita de la vida. Siempre que la vida constituye un modo inéditamente moderno de facticidad, el que ha emergido una vez que las lógicas teológicas de sujeción han entrado en crisis. Y lo que nos interesa de esta cuestión es precisamente mostrar la pertinencia de la arqueología foucaultiana y sus efectos anarquizantes para cuestionar dos cosas. Primero, la postulación de un cierto vitalismo foucaultiano que depositaría su confianza en un substrato material relativo a la vida como proliferación externa al poder, sobre la que operan mecanismos orientados a su sujeción. Precisamente por que la vida es una invención reciente, como nos ha indicado Davide Tarizzo (*La vita, un'invenzione* reciente, 2014), una invención que co–emerge con el saber sobre ella. Pero, segundo, porque esto muestra que la arqueología de

las ciencias humanas no se mueve a nivel meramente metodológico (en sentido vulgar) o epistemológico, sino que debe ser leída como una intervención en el horizonte de la metafísica occidental, en cuanto suspensión de los mojones categoriales y operativos que aseguraban la determinación archeo–teleológica del tiempo histórico, leído ya siempre como realización y destinalidad.

En última instancia, lo que nos interesa de este asunto es la posibilidad de leer o re–leer a Foucault más allá de la recepción biopolítica contemporánea, en la que su trabajo queda convertido en fuente de inspiración para la refundación o recuperación de las dignidades de un filosofía política para nuestro tiempo, como si el efecto anarquizante de la arqueología foucaultiana pudiese ser domesticado desde los imperativos disciplinarios de una reflexión sobre lo político, esto es, desde una filosofía política que no ha asumido en plenitud el efecto anarquizante de dicha arqueología. Me refiero, por supuesto, tanto a la recepción italiana de Foucault (cuestión que no podemos desarrollar acá, pero que está tramada por el diferendo entre las llamadas biopolíticas afirmativas y negativas), como a las demandas recientemente elaboradas por Catherine Malabou (*Au voleur!: Anarchisme et philosophie*, 2022) y dirigidas a Foucault (pero también a Schürmann, Heidegger, Agamben, Derrida, Levinas) y su supuesta incapacidad de pensar, efectivamente, el anarquismo en su sentido político.

5. – De la pulsión restitutiva

Quisiera detenerme, para terminar, en las observaciones de Catherine Malabou. Para ella el anarquismo filosófico contemporáneo se manifiesta en una serie de nombres y operaciones orientadas a suspender los presupuestos que organizan y norman la cuestión de la acción; esta posición filosófica sería, a su vez, el resultado casi natural de la misma interrogación crítica (destruktiva, deconstructiva) de la metafísica occidental:

El desmantelamiento del paradigma arquico sólo puede tener lugar a costa de la deconstrucción de la metafísica, la única capaz de operar una desconstitución del *arkhé*. Desconstitución *ontológica* (Schürmann, Derrida), *ética* (Levinas) y *política* (Foucault, Rancière, Agamben). Cada una de estas tres direcciones sigue, a partir de una genealogía de la tradición filosófica, el vacilante movimiento de la principialidad de los principios, el agotamiento de su legitimidad y de su autoridad.

Sin embargo, no deja de llamar la atención que el título del libro de Malabou (*¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*) implique ya, de partida, una tesis de lectura arriesgada. En

efecto, para ella habría un cierto *impensado*, una cierta falla constitutiva en el pensamiento contemporáneo del anarquismo que le impediría, gracias a un *triple velamiento*, hacerse cargo de la anarquía no solo como un movimiento del pensamiento, sino como una práctica política efectiva. Por lo tanto, la situación de este pensamiento contemporáneo de la anarquía estaría marcado por una apropiación indebida (robo) y por una denegación del anarquismo político. Ese sería el límite de las tres versiones que ella identifica:

La primera, la “anarquía ontológica”, cuestiona la dominación arqueo–teleológica que impone al pensamiento y a la práctica el esquema derivativo según el cual todo procede de un principio y se ordena hacia un fin. La segunda, la “responsabilidad anárquica”, socava la dominación de lo mismo y la subordinación de la alteridad. La tercera emprende la crítica “anarqueológica” de los “dispositivos” (Foucault), saca a la luz “la anarquía en el poder” (Agamben), y afirma que “la política no tiene *arkhè* (y que es), en sentido estricto, anárquica” (Rancière).

No obstante, más allá de la heterogeneidad interna de este anarquismo filosófico, ninguno de sus exponentes habría podido evitar caer en una especie de *punto ciego* (*impensé*), al no ser capaces de establecer las relaciones necesarias entre el ámbito filosófico (ontológico o teórico)

y la anarquía como política efectiva: “La anarquía filosófica toma entonces la forma paradójica de una anarquía sin anarquismo”.

Para Malabou, en efecto, dicha paradoja es relevante porque en este desencuentro entre filosofía y política se delataría una *tara* del pensamiento contemporáneo, el mismo que al no poder ir más allá de la disociación entre teoría y práctica, tiende a mostrarse como una impotente elaboración *ex-post factum* de las dinámicas históricas. De esto se sigue que sea: “precisamente esta disociación interna al pensamiento filosófico de la anarquía la que [ella] pretenda analizar aquí. Una triple disociación, que procede a la vez de un *impensado*, de un *robo* y de una *negación*.”

Por supuesto, no se trata de un reclamo simple, de una demanda convencional por más acción o por más política. Se trata de una recuperación inteligente de la tradición anarquista en sus momentos centrales (fines del siglo XIX, los años 1920–30, y los movimientos contemporáneos), que permitiría ir más allá de la paradoja antes mencionada, paradoja a la cual, de cierta manera, también habría contribuido el marxismo y su política convencional, la que estaba basada en nociones relativas al partido, a la organización de una cierta direccionalidad estratégica, y a la caricaturización de las posiciones anarquistas como protofascistas o pequeñoburguesas, cuando no como idealistas e inviables. Malabou propone entonces releer los

clásicos del anarquismo a contrapelo de la historia oficial, no al modo historicista de un filósofo o un historiador de las ideas, sino a partir de la coyuntura actual, lo que nos exige, a su vez, dos operaciones complementarias:

Primero, distinguir el anarquismo efectivo del llamado anarquismo de mercado basado en la supuesta condición anárquica del capitalismo tardío, pues este último seguiría funcionando de acuerdo con un presupuesto inviolable: la prolongación de los procesos de acumulación basada en la condición irrenunciable de la propiedad privada. Y segundo, el anarquismo al que refiere Malabou adquiriría mayor relevancia si fuese vinculado o repensado desde las prácticas contemporáneas de ingobernabilidad, las que emergen precisamente en el momento más crítico de la democracia liberal moderna.

Como se ve, lejos de tratarse de una mera recuperación simbólica del anarquismo histórico, Malabou intenta, por un lado, recuperar su dignidad mientras que, por otro lado, utiliza dicha dignidad como criterio de evaluación de las limitaciones del pensamiento contemporáneo, el que estaría intrínsecamente incapacitado para ir más allá de la anarquía como operación filosófica. En otras palabras, la exigencia de Malabou no trata solo de restituir el vínculo entre formas filosóficas del anarquismo y prácticas sociales relevantes, sino que también intenta cuestionar el mismo rol de la filosofía anarquista en cualquiera de sus tres

versiones (ontológica, ética, política), la que debería cambiar radicalmente para abrirse a la facticidad contemporánea.

Sin embargo, aún cuando uno podría estar de acuerdo con la necesidad de pensar la naturaleza de las formas de rebeldía e ingobernabilidad contemporáneas, en el horizonte de un agotamiento innegable de la misma democracia liberal occidental, y del marco histórico–hermenéutico que definió a la modernidad política; uno también podría objetar su lectura un tanto genérica del pensamiento contemporáneo, su uso de la noción de “post–estructuralismo” como marca de escuela, y su intento un tanto advenedizo por ‘superar’ (en un sentido hegeliano evidente) el impasse por ella diagnosticado. Por ejemplo, ¿qué pasa con el desobramiento blanchotiano como marca de una exigencia dirigida a la necesidad de pensar la política más allá del horizonte onto–político?; ¿podemos seguir reduciendo la intervención levinasiana contra la convergencia entre ipseidad y soberanía a una cuestión meramente ética?; ¿qué pensar de la anarquía de la paz desde la que Levinas, antes que Derrida, repasó el presupuesto contractual y hobbesiano del pensamiento político moderno? (para referir el trabajo de Aïcha Messina, *La anarquía de la paz. Levinas y la filosofía política*, 2021). ¿Cómo pensar esta acusación de anarquismo sin anarquía desde la postulación de una potencia destituyente capaz de des–obrar la misma

operación politizadora del derecho como determinación del viviente? (para mencionar, de paso, *El uso de los cuerpos* de Agamben)

Sin embargo, lo que me interesa ahora de manera puntual es otra cosa: no su brusca reducción de la escena crítica actual a la condición de síntoma, no sus homologaciones programáticas ni su recuperación del fulgor y dignidad del anarquismo histórico, el que aparentemente tendría mucho que decirnos para pensar la 'novedad' de las actuales prácticas de empoderamiento e ingobernabilidad en el contexto de la globalización capitalista contemporánea. Lo que me interesa interrogar es precisamente lo que la infrapolítica se ha dado como uno de sus cometidos centrales, a saber, la necesaria suspensión e interrogación de la tendencia recurrente a restituir la sutura entre teoría y práctica como condición para re-emprender el infinito comienzo de la politización (que es ya siempre recomienzo y re-politización), sin advertir que la desarticulación no es solo una categoría de naturaleza negativa, sino un hiato que abre la reflexión hacia la cuestión de la existencia sin subsumirla a los esquemas de desarrollo, racionalidad y articulación hegemónicos con los que se piensa, todavía, la misma cuestión de la política.

En otras palabras, me interesa cuestionar la *pulsión reitutiva* desde la que se demanda el restablecimiento de las relaciones entre anarquismo filosófico y político, esto es,

entre teoría y práctica, pues desde dicha pulsión se evita pensar la naturaleza de lo político en el horizonte de la globalización en curso, privilegiando la crítica a los exponentes del anarquismo filosófico contemporáneo, sin advertir que dicha crítica sigue operando desde una posición plenamente inscrita en la misma onto-política que el anarquismo filosófico (si cabe esta etiqueta) ya ha desestabilizado. Proponer rearticular la sutura entre teoría y práctica, suprimiendo una vez más la posibilidad de una demora (*demeure*) infrapolítica que nos permita habitar el hiato de la existencia sin quedar subsumidos a la incesante demanda de repolitización no es sino relanzar el imperativo distintivo de la tradición onto-política moderna. Por eso es tan importante insistir en esto: la desarticulación y el hiato que la infrapolítica quiere pensar no debe reducirse a una posición anti-política, ya que la infrapolítica es también un nombre para pensar otra política del tiempo.

Es más, leído en toda su exigencia, el llamado anarquismo filosófico (en las firmas de Foucault, Schürmann, Deleuze & Guattari, Agamben, Derrida, Levinas o Rancière, y muchos otros) supone de partida un cuestionamiento de la misma noción (y función) de (la) teoría y filosofía, cuestión que inhabilita desde su misma emergencia toda demanda por restituir las funciones normativas y pedagógicas del saber sobre las prácticas, o la equivalente fetichización de las prácticas sobre la teoría. El intelectual local de Foucault, del que tanto se oye hablar, no puede sino existir en el

horizonte abierto por aquel desplazamiento que Heidegger tematizó como *fin de la filosofía*, el que abre hacia la tarea del pensar, tarea que queda otra vez postergada, olvidada como *el olvido del ser*, por los incesantes llamados contemporáneos a favor de una re-politización cuya urgencia se presenta como auto-evidente.

Para decirlo de otra manera, la demanda por suturar el anarquismo filosófico y el anarquismo político que constituye el eje del libro de Malabou, desconsidera que el efecto anarquizante del pensamiento foucaultiano (para no hablar de los otros autores interpelados) impide tal sutura, en la misma medida en que disuelve el horizonte político convencional en el que el anarquismo histórico estuvo inscrito, y en el que la tradición del pensamiento emancipatorio todavía lo está, a la espera de recuperar las claves que restituyan la dignidad, demasiado humana y demasiado moderna, de un compromiso político e intelectual que no termina de pensar cabalmente el efecto que un pensamiento como el que la arqueología tiene sobre la misma tradición onto-política occidental; tradición en la cual, aparentemente, Malabou sigue domiciliada, aunque sea de manera inteligente.

Por supuesto, el efecto anarquizante de la arqueología no debe confundirse ni con una teoría sustantiva ni con un nuevo fundamento, no se encuentra en Foucault, ni en el nombre ni en la obra asociada con dicho nombre, ninguna

clave misteriosa que nos permita iluminar el presente. Por el contrario, se trata de promover el libro de Malabou como una ocasión afortunada para discutir aquello que sigue pendiente y que se nos ha dado con don de esta ocasión.

Diego Fernando Rodríguez Casallas

LA CLAVE ANARQUISTA
EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT

Este artículo se elaboró en desarrollo del Doctorado en Filosofía con orientación en Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Nuevo León, en el módulo de Filosofía Política.

Referencia de este artículo (APA): Rodríguez, D. (2016). La clave anarquista en el pensamiento de Michel Foucault. En *Justicia*, 30, 96–106.

<http://dx.doi.org/10.17081/just.21.30.1352>

<http://dx.doi.org/10.17081/just.21.30.1352>

Presentación:

El presente trabajo no es un artículo sobre el filósofo francés Michel Foucault, sino que es un texto sobre el anarquismo y los aportes de Foucault a dicha corriente filosófico-política, que se enmarca en un contexto en el cual la palabra anarquista llena de desconfianza a la comunidad académica frente a la validez de las reflexiones teóricas de un intelectual. En este orden de ideas entendemos la clave anarquista como los puntos de convergencia entre la construcción teórica individual y la corriente filosófica política referida.

Palabras clave: Anarquismo, Estado, Libertad, Pensamiento libertario, Poder, Propiedad y vigilancia.

Introducción

La opinión del ciudadano corriente, a posteriori de informarse sobre el ideario anarquista, es que el movimiento va muy lejos al afirmar que no pueden reconciliarse Estado y sociedad. Casi nadie cree posible vivir en un mundo sin gobiernos. Aguilar (2001, p.4).

El presente texto no es un escrito sobre Michel Foucault, sino que trata sobre el pensamiento anarquista y los aportes que el filósofo francés realizó a dicha corriente del pensamiento político, y tiene como intención provocar la reflexión en la academia desde una licencia literaria que se autootorgó el autor.

Entrando en materia, después de tres décadas del fallecimiento del filósofo y psicólogo francés Michel Foucault, sus aportes a la Ciencia Política siguen siendo relevantes para la comprensión de las dinámicas de poder inmersas en las relaciones humanas y en la vida política de nuestros pueblos, pues la criticidad, elaboración y profundidad de sus contribuciones llegaron a posicionarlo como uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Sin

embargo, su contribución al discurso anarquista ha sido poco visibilizada y discutida, por lo que, en gracia de discusión, el presente escrito tiene como intención visualizar o poner en escena los aportes del pensamiento de este filósofo.

El pensamiento anarquista en los escenarios políticos y/o académicos ha sido pasado de largo, al considerársele como referente poco duradero de una visión romántica que se ha preocupado más por los objetivos, que por los métodos de su construcción política, generando como problema su materialización o concreción. "Un ejemplo de las dificultades en la concreción del proyecto de sociedad propuesto por el anarquismo o referente histórico (aunque efímero) fue el anarquismo español de finales del siglo XIX" (Tusell, 2007, p.327), ejercicio extinto entre purgas, persecuciones políticas, crímenes de Estado, guerras civiles y el franquismo.

Otros ejemplos del anarquismo y sus dificultades en la concreción se dieron en Argentina y Europa, visualizados como casos sui generis de un pensamiento romántico de difícil materialización y fácil extinción. También han existido acercamientos entre la ideología anarquista y movimientos sociales, sindicales y de lucha social sobre el particular:

Los anarquistas no ignoraban la importancia de los sindicatos, y muchos jugaron un papel activo dentro de ellos. Por otra parte, las raíces del sindicalismo yacían en el

ala anarquista de la Primera Internacional, y un gran número de anarquistas abrazaron el sindicalismo. No obstante, una sección local de anarquistas siempre sospechó que estas uniones eran bases de jerarquías internas indeseables, y que, con demasiada frecuencia, se centran a corto plazo [en] "beneficios económicos": salarios mayores, menos horas de trabajo, etc., a expensas de la liberación social general (Van der Linder, 2010, p.26).

El anarquismo se ha asociado de esta forma con movimientos de resistencia o protesta social en ocasiones violenta, lo que ha generado una reacción de rechazo a sus postulados desde los ambientes académicos y políticos en los cuales se asocian sus métodos con las vías de hecho que "impiden" la salida política de discusión y contraargumentación.

Otra dificultad frente a la divulgación y aceptación de los postulados anarquistas es la contradicción con los pilares teóricos del discurso hegemónico de la democracia liberal que defiende y legitima teóricamente los intereses económicos fundados en el concepto de propiedad. La teologización del derecho es entendida, en este orden de ideas, como la dogmatización de principios como el respeto a la propiedad privada, entre otros que son cuestionados por el pensamiento anarquista. Sin embargo, la discusión sobre la libertad que dicho discurso provoca o encarna sigue estando presente y de una u otra forma ha permeado la

actividad política por fuera de la teologización del derecho y el reduccionismo económico. En algunos ordenamientos constitucionales y desarrollos jurisprudenciales dicha teologización o dogmatización se va a ver manifestada en las denominadas cláusulas pétreas como paradigmas inamovibles e indiscutibles, a lo cual surge la pregunta desde la sociología jurídica y la política de ¿Si el derecho es un constructo social resultado de la actividad política, por qué existen principios o dogmas que no pueden ser discutidos?

A pesar de que en algunos escenarios el mote de anarquista ha implicado un referente peyorativo que pretende restar validez a la construcción teórica, dicho pensamiento se ha mimetizado en diferentes fórmulas eufemísticas (pensadores posmodernos, alternativos, etc.), para eludir la asociación a dicha línea de pensamiento.

Difícilmente un movimiento sea tan inmediatamente asociado con el crimen político o con una utopía impracticable, como el anarquismo. Por añadidura, en términos generales, da la impresión de surgir por generación espontánea y desaparecer del mismo modo. Sin embargo, tiene no solo su desencadenante concreto sino que se prolonga hasta nuestros días con periodos de aparente adormecimiento y sucesivos despertares (Aguilar, 2001, p.4).

El pensamiento de Michel Foucault (1987) no es ajeno a la dinámica del discurso anarquista, ya que al centrar su atención en los problemas de la libertad, la vigilancia, el control y el poder (como puntos centrales de su reflexión) establece un nexo poco discutido e inescindible con las lógicas anárquicas o por lo menos visualiza la crisis de la libertad frente a las formas del ejercicio del poder. Esta tendencia crítica de su pensamiento fue evidenciada en su concepción sobre la ética del intelectual, y manifiesta:

¿En qué puede consistir la ética de un intelectual? se preguntaba Foucault en una entrevista realizada por François Ewald, para responder acto seguido que, a su juicio, la razón de ser de los intelectuales estriba precisamente en un tipo específico de agitación que consiste sobre todo en la modificación del propio pensamiento y en la modificación del pensamiento de los otros. El papel de un intelectual, afirmaba, no consiste en decir a los demás lo que hay que hacer. ¿Con qué derecho podría hacer esto? Basta con recordar todas las profecías, promesas, exhortaciones y programas que los intelectuales han llegado a formular durante los dos últimos siglos y cuyos efectos conocemos ahora. El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados; en sacudir los hábitos, las

formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar la medida de las reglas y de las instituciones y a partir de esta reproblematicación (en la que desarrolla su oficio específico de intelectual) participar en la formación de una voluntad política (en la que tiene la posibilidad de desempeñar su papel de ciudadano (p.9).

No se pretende en este escrito afirmar que todo intelectual está llamado a imbuirse en las lógicas del anarquismo: sin embargo, de las reflexiones y los puntos centrales del análisis de uno u otro intelectual se puede desvelar una intencionalidad o afinidad con un marco ideológico o teórico político como lo es el anarquismo.

A semejanza con las ideas del anarquismo, Foucault (1987) exterioriza la preocupación por el cuestionamiento de las formas sociales: 1) las arquitecturas o estructuras del poder y 2) el control que ponen en crisis la libertad de los seres humanos, instrumentalizándoles de forma funcional al orden económico existente, pues la visualización del ser humano como un "sujeto" o su reducción a un simple objeto tanto de estudio como de dominio o administración implican como preocupación un acercamiento al ideario del anarquismo.

El poder y la disciplina lograda mediante la continua vigilancia sobre el cuerpo, han de construir un "sujeto" dependiente del discurso dominante que legitima las

estructuras de poder y a quien articula en un sistema de dominación que le niega su posibilidad de ser feliz por fuera del mismo, restringiendo finalmente la libertad de "ser".

Con la finalidad de identificar la clave anarquista en el pensamiento de Foucault el presente escrito tendrá tres momentos: 1) la explicación de las principales ideas del pensamiento anarquista; 2) los principales aportes del filósofo y 3) la clave anarquista en el pensamiento del filósofo francés.

1. El pensamiento anarquista

Los siglos XVIII y XIX dieron como resultado un contexto interesante para la especulación filosófica y el pensamiento político en medio de las transiciones del modelo económico y político absolutista al de democracia liberal.

En el contexto europeo, el paso del modelo de producción feudal al capitalista (en lo económico), con sus consecuencias en la transición del Estado absolutista al Estado de Derecho (en lo político), materializa las garantías dentro del ordenamiento jurídico en las nuevas relaciones de dominación económica, que a la postre serían

justificadas desde los desarrollos teóricos del iusnaturalismo contractualista.

El escenario descrito con antelación dejó un campo de reflexión crítica utilizado para la construcción teórica del marxismo y el anarquismo. Estas dos corrientes surgen como hijos mellizos de un mismo contexto, fueron fecundados en tiempos de cambio y adquirieron identidad propia con sus padres Marx y Proudhon, uno aceptado y el otro, condenado a crecer bajo la sombra de su hermano. Dichas corrientes filosófico-políticas surgen paralelamente a los discursos que desde lo ideológico irían a justificar el Estado de Derecho y las relaciones económicas que esa forma de Estado protege.

El pensamiento y la teoría política en un primer momento se han preocupado por la reflexión con relación a la mejor forma de gobierno y la explicación de las formas de gobierno existentes. Problemas como: ¿Qué es lo justo?, o ¿qué es la justicia? son preguntas que han gravitado en torno a la acción política con su manifestación en el derecho y las formas como se toman las decisiones sobre los problemas de la vida pública con su manifestación en las formas de gobierno; lo anterior va aparejado del discurso de legitimación de sus estructuras y la delimitación entre la esfera pública y la esfera privada en las relaciones socio-jurídicas.

Por lo anterior, en un segundo momento podríamos afirmar que el pensamiento político y la teoría política como discurso han justificado las relaciones de dominación en diferentes contextos, por lo general, sobre una base de relaciones de privilegio económico; es en este sentido que el discurso anarquista trasciende al discurso marxista, que no ahondó en el concepto mismo de la propiedad privada como fundamento de la exclusión económica, discusión que desde el inicio marcó distancia en Proudhon (2005).

Ampliando el punto, los valores dominantes en una sociedad han de justificar las relaciones de dominación en un contexto histórico-geográfico específico en el afán de lograr la aceptación de dichas estructuras. El anarquismo como pensamiento político surge de forma paralela al marxismo teniendo como principal exponente o precursor a Pierre Joseph Proudhon (2005), cuya principal obra fue *¿Qué es la propiedad?*, escrita en 1841, en la cual realiza una crítica al iusnaturalismo contractualista como base de la ideología liberal, dado que legitima el derecho de propiedad como base del individualismo y la desigualdad social reproduciendo las estructuras de dominación económica. En palabras de Carlos Díaz (1972):

Si tuviese que contestar a la siguiente pregunta: ¿Qué es la esclavitud? y respondiera en pocas palabras "Es un asesinato", mi pensamiento se aceptaría desde luego. No necesitaría grandes razonamientos para demostrar

que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarlo. ¿Por qué razón, pues, no puedo contestar a la pregunta "qué es la propiedad", diciendo concretamente que es un robo, sin tener la certeza de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una simple transformación de la primera? (p.65).

Anarquía significa ausencia de poder, el anarquismo trasciende las lógicas del Estado, cuestionando su necesidad y problematiza su utilización independientemente de la identidad ideológica que adquiera, entendiéndole simplemente como un ente de dominación, que limita las libertades de los individuos o genera una sociedad marcada por las desigualdades; de esta dicotomía surgen el anarquismo individualista y el anarquismo solidario. A diferencia del marxismo, en esta primera etapa aquel no considera la lucha de clases y la revolución obrera como un mecanismo de acceder a sus pretensiones políticas, porque la existencia de un Estado y de propiedad privada significa formas de dominación basadas en el privilegio económico, independientemente que el Estado esté encabezado por el proletariado. Además, en dicho sentido la dinámica de dominación se ha de desplazar a la posibilidad de tener injerencia sobre la misma estructura, situación que mantiene los esquemas de dominación con diferentes agentes.

En una línea de tiempo después de los aportes de Pierre Joseph Proudhon (2005), tenemos los aportes de Mijaíl Bakunin, quien toma distancia del marxismo evidenciando la capacidad de corrupción del poder materializado en el Estado y en el gobierno entendido como autoridad, fuerza y ostentación. En este orden de ideas la lucha de clases y la dictadura del proletariado se ha de constituir en un intercambio de un opresor por otro; en la elaboración de su discurso, el anarquismo apropia rasgos de otros filósofos (Aguilar, 2001) con relación a la dialéctica histórica de evolución de la humanidad, lógica que posteriormente entrará en crisis con la escuela de Frankfurt especialmente con las reflexiones de Hannah Arendt (1993).

La oposición a cualquier forma de Estado y del interés económico como mecanismos de dominación y de generación de desigualdad social serán los pilares del pensamiento anarquista en esta primera fase de su construcción teórica, que adquirirá posteriormente nuevos escenarios de problematización de las dinámicas sociales y del poder.

El pensamiento libertario o anarquista en Kropotkin (fundador del anarco-comunismo) incluye al campesinado en la lucha libertaria, a diferencia del marxismo que le veía con menosprecio, y postula el equivalente moderno a la justicia redistributiva planteando el principio de asignarle a cada quien lo que necesita. Kropotkin visualiza el

anarquismo como una postura ética y cosmogónica, viendo en las instituciones religiosas otra forma de dominación; así podríamos resumir su pensamiento en ni Dios, ni Estado.

Otros aportes a la construcción conceptual del anarquismo fueron hechos por varios filósofos y educadores, quienes plasmaron los preceptos conceptuales del "anarquismo individualista" como la contracara del anarquismo "igualitario o solidario", dos visiones que se oponen a la opresión o dominación del poder institucionalizado, del poder del Estado. El anarquismo como corriente filosófica e ideológica ha tomado muchas formas: desde el anarquismo sindical hasta el feminismo anarquista, entre otras corrientes que han aproximado sus luchas a las ideas libertarias; al final la lucha en contra de la opresión y la dominación se ha de irradiar en todos los escenarios en los cuales estén presentes. También las formas de materialización de la ideología en concreto, han de adquirir diferentes dimensiones desde la especulación filosófica hasta la violencia.

En este orden de ideas, Foucault (1987) como crítico social tiene un primer acercamiento con el anarquismo en el concepto de poder pastoral entendiéndose este en la utilización de la fe como mecanismo de dominación o de reproducción de las formas productivas; también encontramos un acercamiento con el anarquismo en el concepto de la vigilancia como mecanismo de ejercicio de

poder; de igual forma, en sus estudios sobre la sexualidad y en la subjetivación del ser humano con su reducción a objeto de estudio. En todos esos escenarios se encontrarán aristas anarquistas en el filósofo francés.

Michael Foucault (1987) no se declaró anarquista abiertamente tal vez por las implicaciones que dicha declaración le habría traído con relación a su posición social y prestigio, dado que según se manifestó con anterioridad, dicho pensamiento se ha visualizado frente a la comunidad académica como poco sólido, por decir lo menos.

2. El pensamiento de Michel Foucault

Michael Foucault (2000), de origen francés, psicólogo y filósofo, fue uno de los pensadores más importantes del siglo XX, y sus aportes a la comprensión de fenómenos sociopolíticos siguen siendo de utilidad en la interpretación de las dinámicas del poder y sus formas de ejercicio sobre el sujeto.

Michel Foucault es ahora reconocido como una figura clave en la escena intelectual del Occidente contemporáneo. A lo largo de su obra reflexionó acerca de la actualidad política que vivió, desde su nacimiento en

Francia en 1926 hasta su muerte en 1984. Se dedica a la crítica filosófica del presente, preguntando: ¿Qué está pasando hoy? ¿Qué está pasando ahora? ¿Y qué es este «ahora», que todos habitamos (1986b: 88)? Como reflejo de la actualidad en nuestro presente, Foucault quizá habría seguido dos líneas de discusión. En primer lugar, a pesar de todos los cambios dramáticos, muy poco ha cambiado. Todavía estamos atados a las identidades en torno al cual los conflictos étnicos, nacionales y raciales se pelearon. Las mismas formas de poder que nos unen a estas identidades, a través de un proceso al que Foucault se refiere como *assujettissement* o subjetivación, siguen funcionando. En segundo lugar, al igual que estamos obligados por los mismos tipos de identidad, también estamos obligados en nuestro pensamiento político por las filosofías desarrolladas antes de la Primera Guerra Mundial, a pesar de su falta de prevención de los excesos de la política que persigue, en torno a cuestiones de identidad (Simons, 1995, p.1).

Michel Foucault nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers (Francia) y murió de sida el 25 de junio de 1984 a la edad de 57 años. De formación psicólogo y filósofo, las principales influencias de su pensamiento fueron filósofos alemanes, con ideologías materialistas y existencialistas, entre otras. Docente catedrático durante más de 14 años del Collège de France y de algunas universidades estadounidenses en asignaturas relacionadas con la historia de los sistemas de pensamiento, este autor influyó en las reflexiones de su

época desde una visión crítica de la historia, la psiquiatría, la medicina y la sociología, siendo el sujeto y el poder su principal objeto de estudio. Sus principales obras fueron: *De las palabras y de las cosas*, *La historia de la locura*, *La historia de la sexualidad*, o *Vigilar y castigar*, entre otras. Sobre las particularidades del pensamiento del filósofo francés refiere Simons (1995):

El trabajo anterior de Foucault analiza los límites de los discursos de las Ciencias Humanas en las que se desarrollaron diversas definiciones de la subjetividad humana. Su atención se desplaza al eje del poder porque Foucault encontró que las condiciones de posibilidad para los verdaderos discursos sobre sujetos humanos incluyen las relaciones complejas entre el conocimiento sobre las personas y los sistemas de gobierno. Ciencias Humanas y gobierno moderno se constituyen mutuamente en nexos de poder/saber, que Foucault etiqueta [variamente] como la disciplina, la normalización, la biopolítica, el gobierno, la policía y el pastoreo. Foucault, tiene mucho trabajo invertido en el análisis del poder, aunque luego afirme que él no está interesado en el poder como tal, sino en los diferentes modos en que las relaciones de poder convierten al ser humano en sujeto (1982a: 208). En este punto, Foucault discierne maneras en que las personas participan en su propia subjetivación mediante el ejercicio de poder sobre sí mismos, atarse a las definiciones científicas o

morales de quienes son. Él se refiere a esta relación con el yo como ética. La crítica fundamental de Foucault de la era moderna es que los tres ejes de subjetivación están tan estrechamente entrelazados que las únicas subjetividades, o modos de ser un sujeto, a nuestra disposición son opresivas. En estas condiciones, también debemos rechazar las filosofías humanistas de la asignatura. La negativa de lo que somos, por lo tanto, implica resistir las verdades que las Ciencias Humanas pronuncian, las formas modernas de gobierno que nos subjetivan, e incluso nuestras opiniones aparentemente autónomas (p.2).

La preocupación de Foucault (1987) se centra en que el ser humano es fraccionado, clasificado y diseccionado como objeto de estudio, desde la economía, la política, la medicina y la psiquiatría, reduciéndole en la materialidad o en la praxis de dichas ciencias a un instrumento, a un objeto a ser administrado; de esta forma traslada su atención del individuo al fenómeno del "poder" y a la vigilancia como mecanismo de ejercicio de poder.

Foucault (1975), en la obra *Vigilar y castigar*, identifica en las estructuras arquitectónicas instrumentos de dominación útiles al sistema económico y a las formas de ejercicio del poder sobre el cuerpo, entre las cuales se destaca a forma de ejemplo paradigmático "el panóptico", estructura en la cual confluyen la arquitectura y las tecnologías de

administración del poder, dado que su diseño hace de la vigilancia sobre el cuerpo una forma de control de la conducta de los individuos, que se encuentran "confinados" en dicha estructura.

El panóptico de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren a la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tiene dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se invierte (204) el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones –encerrar, privar de luz y ocultar–; no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en

último término protegía. La visibilidad es una trampa (Foucault, 1975, p.185).

Con el análisis de la vigilancia en cuanto mecanismo de ejercicio de poder, el filósofo francés hace una descripción de los sistemas de control a través de la vigilancia y las estructuras arquitectónicas, semejando una reproducción e irradiación de la cárcel y el panóptico en las estructuras sociales, en el colegio, en la empresa, en el hospital entre otros; considerado como mecanismo de administración de los cuerpos, a largo plazo este va generando las disciplinas necesarias para la activación del sistema productivo y las estructuras de poder que le soportan. De forma similar, Foucault (2000) en *La verdad y las formas jurídicas* evidencia que el discurso entendido como construcción humana es otra forma de ejercicio de poder, o por lo menos determinada forma de legitimación del poder, puntos que ampliaremos a renglón seguido.

3. La clave anarquista

Entrando en materia y a forma de conclusión, la clave anarquista en el pensamiento del filósofo francés Foucault (1987) empieza con el primer problema afrontado por él: "la libertad", que se encuentra ligado inescindiblemente con el

pensamiento libertario que ha de configurar las tesis anarquistas con sus diferentes matices a lo largo de su construcción conceptual.

En su primera etapa, el pensamiento del filósofo francés centra su atención en la libertad para concluir su inexistencia en un contexto en el cual el individuo se encuentra instrumentalizado para ser funcional al aparato productivo; de aquel primer hallazgo Foucault desplaza su atención a las arquitecturas o mecanismos de ejercicio del poder con la vigilancia y la disciplina como su táctica y estrategia.

De igual forma, en *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 2000), libro que es una recopilación de sus conferencias en diferentes escenarios, este autor examina cómo el conocimiento es una construcción social ligada al discurso dominante en la legitimación de las estructuras de poder, la cual se transforma en una prisión inmaterial a los individuos que nacen en un determinado contexto. Dichas reflexiones del filósofo francés son una provocación a la reflexión sobre las arquitecturas de la dominación desde el discurso que justificara privilegios e intereses económicos. En una tercera etapa, aborda un problema ético del cuidado de sí desarrollado en la *Hermenéutica del sujeto*, que puede entenderse como un principio de solidaridad en la medida que no constituye una apropiación del esfuerzo ajeno.

Ampliando el punto, la clave anarquista en el pensamiento de Foucault (2000) se encuentra en la inconformidad intrínseca de sus reflexiones, en sus arqueologías del poder y de las formas sociales que desvelan desde el análisis histórico la intencionalidad de las estructuras de poder, las formas de opresión y los actores en los entramados del poder. Sus cuestionamientos ponen en crisis el sistema de valores que legitima los privilegios de las clases dominantes mediante el discurso y el ejercicio del poder desvelando sus inconsistencias, o por lo menos la distancia entre el contenido del discurso y su intención.

La libertad como problema filosófico ha ocupado las agendas de diferentes escuelas del pensamiento en el análisis de la relación libertad–poder, dicotomía que ha imbricado el pensamiento político a lo largo de la historia para algunos como necesidad de limitación de los alcances de la conducta humana y para otros como necesidad de emancipación frente a la tiranía. Sin embargo, "la libertad" es la clave, el pilar o la línea vertebral del anarquismo o del pensamiento libertario ergo, el principal problema del pensamiento de Foucault (1987), lo que le hace parte de los pensadores libertarios o anarquistas.

En conclusión, independientemente de que Foucault (2000) no se ha visualizado como parte del grupo de pensadores anarquistas, los ejes centrales de su pensamiento a nuestro parecer le posicionan en dicha

corriente de pensamiento, siendo provocador de reflexiones libertarias que permiten dar una nueva dinámica al pensamiento anarquista "en clave de Michel Foucault", aunque para algunos parezca un simple juego de palabras.

Referencias

- Aguilar, S. (2001). Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros "Ideario anarquista". Buenos Aires: Longseller.
- Arendt, H. (1993). La condición humana. Trad. Ramón Gil. Barcelona: Paidós.
- Díaz, C. (1972). J.P. Proudhon. Madrid: Narcea Ediciones.
- Foucault, M. (1975). Vigilar y castigar, "Nacimiento de la prisión". Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). Hermenéutica del sujeto. Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). La verdad y las formas jurídicas. España: Gedisa.

Proudhon, P. (2005). Qu' est-ce que la propriété? Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Simons, J. (1995). Foucault and the Political. London, Gran Bretaña: Routledge.

Simons, J. (1996). Foucault and the Political. London, Gran Bretaña: Routledge.

Tusell, J. (2007). Historia de España en el siglo XX. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.

Van der Linder, M. (2010). Studies in global social history. Boston: Brill Academic Publishers.

REINER SCHÜRMANN

**DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNO MISMO
COMO SUJETO ANÁRQUICO**

Traducción del inglés: Alan Cruz e Ilya Semo Bechet

© Reiner Schürmann, «On Constituting Oneself as an Anarchist Subject», en *Praxis International*, vol. 6, nº 3, octubre de 1986.

*No es el poder, sino el sujeto,
lo que constituye el tema general de mis
investigaciones.*¹

Existe una opinión común concerniente al lugar que ocupa el sujeto en la obra de Foucault, una opinión que él mismo ha ayudado a reforzar. A fin de esquivar las invariantes tanto humanistas como estructuralistas, él propone una arqueología–genealogía capaz de trazar las configuraciones cambiantes del saber y del poder. El sujeto humano no está precisamente ausente en estas configuraciones, pero son *ellas* las que le asignan su lugar: una variable en regularidades discursivas, un efecto de estrategias de poder. De acuerdo con esta opinión, lo que permanece definitivamente apartado de esta investigación sería el sujeto práctico: Yo en cuanto que me constituyo como actuante en medio de otros actuantes.

Bien es cierto que, sin importar cuál sea la variante de la arqueología–genealogía de Foucault que se examine, no puede decirse que el Yo práctico salga bien parado en ella.

¹ Michel Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 209.

En cuanto «hombre» al interior de la *episteme* moderna, él es recibido con una «risa filosófica»² y es comparado con un «rostro de arena» dibujado «en los límites del mar» cuyo borramiento inminente puede ser asegurado.³ En cuanto «hacedor de acontecimientos» originario, acaba siendo destronado por el descubrimiento de dispositivos epistémicos y de poder, que sufren incesantes mutaciones en la historia. De este modo, «preservar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto» no ha sido, después de todo, sino una típica obsesión del siglo XIX. No puede haber una historia sensata –es decir, lineal– sin el sujeto como su agente duradero y como el portador sintético del sentido. «La historia continua es el correlato indispensable de la función fundante del sujeto». No es de sorprender que algunas lágrimas corran cuando se descubren umbrales y rupturas en la formación de nuestro pasado: «Lo que se lamenta con tanta fuerza no es la desaparición de la historia, sino el borramiento de esa forma de historia que era secretamente, aunque completamente, referida a la actividad sintética del sujeto»⁴. En sus genealogías de las instituciones, Foucault trata de mostrar que el sujeto consciente de sí mismo ha sido en realidad *producido* por la conjunción de fuerzas exteriores, como por ejemplo el confinamiento solitario, a

2 M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 354.

3 *Ibid.*, p. 398.

4 M. Foucault, *L'archéologie du sujet*, pp. 21 y 24.

su vez resultado de condiciones económicas. En el primer volumen de su último proyecto –la historia de la sexualidad–, el sujeto aparece nuevamente como un producto, esta vez de aquello que Foucault llama el bio-poder. Entonces, con lágrimas y temores, el sujeto-lector descubre que dicha opinión común se sostiene a lo largo de toda la obra de Foucault: él ríe, mientras que nosotros descubrimos que nuestra presunta soberanía como agentes conscientes no sólo proviene de un discurso vigilado y del resplandor del panóptico, sino también que muy pronto puede ser barrida. Sin importar cuál sea la perspectiva arqueológico-genealógica, el sujeto es fabricado desde el exterior. Esto equivale a excluir cualquier constitución a partir de una interioridad, cualquier autoconstitución, ya sea trascendental (como en Kant, a través del acto de apercepción como el polo de espontaneidad en la constitución del objeto) o bien por cualquier otra vía.

Existe una segunda opinión común que Foucault también ha ayudado a reforzar. Conciérne al estatuto mismo del «hombre» como una figura vieja que tiene apenas tres siglos y que está ya a punto de desaparecer. ¿En qué sentido el «hombre» puede ser llamado «una invención de fecha reciente»?⁵ Foucault retoma aquí, con mayor fanfarria y

5 M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 398.

humor, una afirmación que fue sostenida antes de él⁶. Ésta tiene que ver con la epocalización de la filosofía occidental en relación con los efectos discursivos que ejerce en cada época la lengua en la que aquélla es hablada. Cada edad–lengua habría sido determinada por la postulación de un centro de significación al que todos los fenómenos tienen que referirse si pretenden hacer sentido. En el contexto griego, ese postulado supremo sería la naturaleza; en la época latina y medieval, Dios; y en el contexto moderno, sería el «hombre, ese postulado pasajero»⁷. La figura del hombre puede emerger y declinar únicamente como un punto focal imaginario, y sin embargo último, para la constitución misma de la fenomenalidad. Esta figura es una invención de fecha reciente puesto que, previamente al siglo XVII, la inteligibilidad de las cosas no era averiguada ni construida en relación a un sujeto que afirmara su posición central diciendo «Yo pienso». Esta segunda opinión común sostiene que es únicamente en relación con el *cogito* como el mundo puede volverse objetivo. O incluso: es únicamente en cuanto que son representadas para el *ego* como las cosas se vuelven objetos, y como la naturaleza, vuelta así el otro del Yo, es susceptible de ser dominada. Los individuos, también, caen bajo ese proceso general de objetivación y dominio. En consecuencia, tenemos que distinguir entre el

6 En un curso de 1943, Martin Heidegger declaraba: «Wenn für den modernen Menschen, der knapp drei Jahrhunderte alt ist...» (Si para el hombre moderno que tiene poco menos de tres siglos). Cf. *Heraklit*, p. 132.

7 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., p. 582.

«hombre» como el postulado último de una organización epocal, el «ego» como efectuando este centramiento y dominio, y el «individuo» como objetivado y dominado (a través, por ejemplo, de las ciencias del lenguaje, del trabajo, de la vida, o a través de las técnicas del poder tal como son institucionalizadas en los asilos, los hospitales y las prisiones). En otros términos, conviene distinguir entre el sujeto epocal, el trascendental y el objetivado. Si bien la genealogía de Foucault trabaja actualizando los modos de objetivación y de dominación, parece que, por la lógica de su argumento, lleva a cabo una nueva exclusión del campo de esta disposición llamada modernidad: la exclusión, precisamente, del sujeto ético.

Este último permanece externo a las tres nociones de sujeto mencionadas, de las cuales ninguna permite formar proposiciones que conciernan a la manera en que uno se *constituye a sí mismo* como el agente de actividades y prácticas. De cualquier modo, la autoconstitución del sujeto práctico –en su doble dimensión ética y política– toma cada vez mayor importancia en el pensamiento de Foucault, incluso si esto sucede a través de sugerencias y declaraciones antes que por medio de desarrollos metódicos. Más allá de los *ipsissima verba* de Foucault, lo que exige un examen es el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?», así como la naturaleza del Yo que se la plantea y eventualmente responde a través de su acción. Dicha cuestión difiere del «¿Qué debo hacer?» kantiano en

dos puntos decisivos. Conforme al positivismo «de pies ligeros» de Foucault, el Yo de ninguna manera podrá designar al agente moral autónomo, sin importar si es individual o colectivo (como cuando Lenin pregunta «¿Qué hacer?»). El Yo aparece más bien como siempre sometido a las restricciones que marca el dispositivo de un período dado. Del mismo positivismo surge todavía la imposibilidad de que haya que hablar de algún «debo». Gobernados, como nosotros estamos, por formaciones discursivas y efectos extradiscursivos de poder, podemos a lo mucho interrogar el lugar limitado que está así dejado al sujeto práctico en un momento dado. Hay poco que pueda hacerse en una coyuntura histórica cualquiera. Así, «¿Qué debo hacer?» es una cuestión que presupone demasiada autonomía en el sujeto, a saber, la autonomía de darme a mí mismo una ley moral obligatoriamente universal. Un simple estructuralismo, en cambio, concede muy poca autonomía en el sujeto; la «risa filosófica» del primer Foucault desaprueba la cuestión misma de la autoconstitución práctica. Y sin embargo, con el reconocimiento de que su arqueología de los órdenes epistémicos permanecía anclada en la *episteme* (estructuralista) del día, vino una reconsideración de las diferentes maneras en que decimos «Yo» y modificamos ese Yo.

Así pues, será necesario en un primer momento interrogar el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?» en una

historia arqueológico–genealógica. Convendrá después indicar algunos ejemplos paradigmáticos de autoconstitución en el interior de la historia tal como Foucault la cuenta. Por último, tendremos que preguntarnos: ¿qué puedo hacer en mi/nuestra propia situación histórica?

«¿Qué puedo hacer?» en una historia arqueológico–genealógica

En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault opone su método arqueológico–genealógico a lo que él llama una «historia de las conductas y las representaciones». Esta última indaga acerca de positivities: datos observables que dan cuenta de lo que la gente ha hecho efectivamente, datos imaginarios buscando dar cuenta de lo que los individuos imaginaban que hacían. Existen sólidas razones para sospechar que este doble rechazo está dirigido contra Marx y Freud. El relato propio de Foucault, en cambio, se propone trazar las «*problematizaciones* a través de las cuales el ser se da a sí mismo como capaz de ser pensado y como exigiendo ser pensado». Además, quiere volver a trazar «las *prácticas* reflexionadas y voluntarias por las cuales los hombres [...] buscan transformarse a sí mismos, modificarse

en su ser singular y hacer de su vida una obra». Tras formular nuevamente su primera arqueología, le asigna ahora estas problematizaciones como su objeto específico, y tras haber formulado nuevamente su genealogía, mantiene esas prácticas como su núcleo. Así pues, el estrato donde se desenvuelve el relato de Foucault sigue siendo el de un positivismo de segundo grado: narra la secuencia, no de los datos sociales e ideológicos mismos, sino de las tramas epocales en el seno de las cuales esos datos pueden surgir. A la arqueología le sigue correspondiendo trazar las configuraciones discursivas del dispositivo epocal, mientras que las configuraciones extradiscursivas corresponden a la genealogía. Sin embargo, en su proyecto más reciente, la declaración de Foucault toma mayor fuerza. El examen de los desplazamientos donde la configuración griega cede ante las configuraciones helenística y romana, y éstas a su vez a la configuración patrística, manifiesta de qué modo las problematizaciones y las prácticas se conjugan para imponer a los individuos sistemas variables de constreñimiento. Pero del análisis de esta secuencia se espera que ahora obtenga más que estimaciones sobre el nacimiento de reglas epistémicas o de normas estratégicas. La arqueología y la genealogía llevan a primer plano «una historia de la verdad»⁸.

8 M. Foucault, *Histoire de la sexualité vol. ii : L'usage des plaisirs*, p. 16 y ss.

Todavía tenemos aquí buenas razones para suponer que las semejanzas con el proyecto heideggeriano de una historia del ser, trazada a través de las constelaciones epocales de la verdad, no son fortuitas. ¿Acaso Foucault no declara: «Heidegger siempre ha sido para mí el filósofo esencial?»⁹ El término mismo de «problematización» retoma un término técnico de Heidegger para interrogar datos transmitidos por la tradición –en este caso, las ramas de la «metafísica especial»– desde un punto de vista de segundo nivel, es decir, dando un paso hacia atrás con respecto a esos datos recibidos. Incluso antes que intentar trazar una «historia del ser», Heidegger había indicado la necesidad de ese paso hacia atrás en el título mismo de su libro *Kant y el problema de la metafísica*. Hacer de la metafísica un problema, problematizarla, es indagar las condiciones, los fundamentos, que la hacen posible. De manera análoga, para Foucault, colocarse por detrás de los datos sociales e ideológicos hasta el punto en que parecen problemáticos para su época, equivale a indagar la constelación de verdad en donde ellos se inscriben. Dicho esto, él no hace, me parece, sino un uso retórico del paso adicional que, en Heidegger, conduce de la verdad como red epocal dentro de la cual las cosas son dadas, a la «donación» misma. En todo caso, no continúa su observación según la cual, a través de las problematizaciones recibidas, es «el ser el que se da». No obstante, la historia que cuenta no es una

9 M. Foucault, «Le retour de la moral», p. 40.

simple concatenación de hechos materiales y representacionales. Es la historia de la verdad de los hechos, «verdad» entendida como constituida por la intersección de estrategias de discurso y de poder. Sus efectos se manifiestan discursivamente en eso que uno descubre como aquello que no puede pasar sin objeción en su época, en eso que uno encuentra problemático. En este sentido, ciertos actos de placer llegan a ser problematizados en ciertas enseñanzas morales. Pero los efectos de discurso y de poder se manifiestan también, desde un punto de vista práctico, en la manera en que la gente los utiliza para modelar sus vidas. De esta manera, los mismos actos de placer entran en las «artes de vivir» mediante las cuales un hombre libre en la antigüedad confiere a su existencia un cierto estilo. La historia de la verdad puede ser narrada en la medida en que se descubre en ella una secuencia de problematizaciones y prácticas, así como desplazamientos en el interior de esa secuencia. Este reajuste del método conduce al sujeto a primer plano. Donde la constelación de verdad se vuelve problemática y donde esta problematización se traduce en práctica, también se produce una «historia del sujeto»¹⁰.

En el momento en que los límites en cuyo interior estamos inscritos llegan a ser problemáticos y exigen una práctica deliberada, la cuestión «¿Qué puedo hacer?» está encontrando su respuesta. Con ello, el estatuto de esta

10 *Ibid.*, p. 37.

cuestión en una historia arqueológico–genealógica se hace explícita: la cuestión concierne directamente a los límites impuestos a una época por el dispositivo predominante de saber y de poder. Aquí el sujeto que dice «Yo» difiere del «hombre», del «ego» y del «individuo» tal como han sido definidos. Difiere de igual modo del Yo ilusorio en cuanto «autor». El sujeto práctico y que problematiza, vuelve manifiesta la clausura en la cual está colocado. Al reconocer esto, Foucault «ha puesto ya en cuestión el carácter absoluto del sujeto y su rol fundador». Ninguna profundidad de un sí mismo originario se expresa a través de problematizaciones y prácticas. Querer confirmar al sujeto soberano –en cuanto *auctor* u originador y en cuanto detentador de *auctoritas*, responsabilidad y prestigio– está desprovisto de pertinencia. ¿Qué escrutinios del sujeto son entonces pertinentes? Sólo los que tematizan su inserción en un orden epocal. Una primera cuestión pertinente concierne a las aperturas que hacen posibles las problematizaciones y las prácticas: «¿cuáles son los lugares discursivos que dan lugar a eventuales sujetos?» Tal es la cuestión clave para toda investigación concerniente a lo que podía o puede ser hecho en una época dada. El viejo tópico de la libertad así como el tópico más reciente de la finitud se vuelven colaterales con respecto a las diferentes topografías epocales. «Libertad» y «finitud» no hacen nada más que parafrasear «los puntos de inserción del sujeto» en cierto dispositivo. Otra cuestión pertinente concierne a la posibilidad de hacer suyas ciertas instancias de discurso y

de poder: «¿quién puede apropiárselo (el discurso)?» O, en el contexto griego de los actos de placer: ¿quién puede «poseer», penetrar, sin hacer de su vida algo inestético, feo (como ocurre cuando un hombre libre «se encuentra debajo» de un esclavo)? En el contexto moderno, no cualquiera puede hablar como médico, psiquiatra o juez, ni llevar a cabo los actos correspondientes. Aún otra cuestión tiene que hacerse con la latitud del espacio dejado abierto para la autoconstitución que va hasta los límites dados, puesto que ese espacio varía según el emplazamiento propio de cada uno en el seno de un dispositivo: «¿quién puede llenar estas diversas funciones de sujeto?»¹¹

En una historia arqueológico–genealógica, la cuestión «¿Qué puedo hacer?» no cuenta únicamente con el estatuto positivista tras el cual las respuestas que le han sido dadas sólo pueden ser reconstruidas por medio de un relato (discontinuo). El estatuto de esta cuestión es todavía heurístico. En los temas que los hombres se proponen a propósito de un comportamiento que no ha de quedar sin ser objetado se anuncian los límites de una época. Pero, ese estatuto no es un orden ontológico: tan pronto como es establecido, la alusión al ser en Foucault es abandonada. Los límites de una época no están determinados por un «destino del ser» (Heidegger). La investigación tampoco es de orden trascendental, puesto que la cuestión aquí no se relaciona al «debo» sino al «puedo». Investigación

11 Citas extraídas de M. Foucault, «Qu'est–ce qu'un auteur ?», p. 95.

cuasi-trascendental, sin embargo, en la medida en que se relaciona a la red de restricciones que condiciona una época y que indaga puntos de inserción posibles. Cuando uno se pregunta: «¿Qué puedo hacer?», uno no se interroga acerca de los entes factuales ni sobre «el ser en cuanto tal», sino acerca de ese dominio intermediario donde ciertos órdenes de cosas, que se manifiestan a través de las conductas problematizadas, se suceden unos a otros. Aunque Foucault llama a esta diacronía de órdenes una «historia de la verdad», la verdad no es aquí nada que dure. Es el modo de conexión de los fenómenos constituyendo una red epocal. Un sujeto puede, sin embargo, constituirse a sí mismo en acuerdo con la verdad de la época, sincrónicamente abierta. Según la latitud acordada por la época, puede implantarse dentro del espacio así dejado abierto a la autoconstitución. Puede apropiarse las figuras de discurso y los efectos de poder en boga, o incluso combatirlos; puede o puede no asumir esas funciones de sujeto. A través de la intervención discursiva, puede también hacer sentir a sus contemporáneos la severa ley de inclusión y exclusión.

Si el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?» se determina por la historia de la verdad así comprendida, entonces se deseará saber si es o no posible –quizá en ciertos giros de la historia– no sólo tematizar, sino también luchar contra el confinamiento cuasi-trascendental de uno mismo en el interior de lugares de inserción en una sucesión de dispositivos. ¿Cuáles son algunas de las formas pasadas

de la autoconstitución? También: ¿cómo puedo, hoy en día, constituirme como sujeto práctico? ¿Podría ser que la situación contemporánea nos permita precisamente impugnar en la práctica la premisa misma de la inserción en un dispositivo?

Algunas formas pasadas de autoconstitución

En su más minucioso trabajo sobre un texto –su lectura de las líneas que conciernen a la locura en las *Meditaciones* de Descartes–, Foucault distingue dos tramas textuales: una demostrativa, otra ascética. Sin la estrategia demostrativa, el texto de Descartes no podría formar un sistema de proposiciones, de igual modo que sin la estrategia ascética, no podría tratarse de una meditación. De acuerdo con la primera manera de lectura, el sujeto no está implicado; leer, aquí, es seguir la secuencia de acontecimientos discursivos, conectados por reglas formales para articularse en un razonamiento. De acuerdo con la segunda, en cambio, «el sujeto pasa de la oscuridad a la luz». ¿Qué sujeto? El que se determina a sí mismo. «En la meditación, el sujeto es constantemente alterado por su propio movimiento, su discurso suscita efectos al interior de los cuales es tomado;

lo expone a los riesgos [...], produce estados en él, y le confiere un estatuto o una cualificación que no detentaba en el momento inicial. En pocas palabras, la meditación implica a un sujeto móvil y modificable por el efecto de los acontecimientos discursivos que se producen»¹². Los acontecimientos discursivos en cuestión son acontecimientos–textos, pero la motilidad que acarrearán, si constituyen una meditación, se produce fuera del texto, en el sujeto que medita. Las dos estrategias, analítica y ascética, se intersectan en «mí», Yo que medito. Se trata de un quiasmo. El núcleo, en la discusión de Foucault, concierne a la posibilidad misma del enfoque cartesiano: la locura hace imposible al sujeto la efectuación de una meditación demostrativa, y, más específicamente, constituirse como dudando de manera universal. Lo que es pertinente para la cuestión del sujeto práctico es que la verdad enunciada por la secuencia de acontecimientos discursivos debe *afectar* al lector en el curso de un ejercicio concreto. La locura debe excluirse a medida que progresa la meditación de Descartes, ya que, si él estuviera loco, sería incapaz de sufrir la prueba de su duda. Esto no significa que la locura acabe igualmente excluida de la trama demostrativa; pero ahí aparece como un objeto de saber, no como una amenaza que paraliza a quien medita en su itinerario yendo de la opinión a la duda, y después a la intuición.

12 M. Foucault, «Mon corps, ce papier, ce feu», en *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., pp. 593–594.

Ahora bien, la distinción entre sistema y ejercicio introduce al sujeto práctico en esta coyuntura misma de la historia, en la cual la arqueología del discurso y la genealogía del poder parecen haberlo *desenmascarado*: la arqueología, como una simple variable en sus disposiciones epistémicas de corta duración, y la genealogía como un efecto de las técnicas de poder, de vida igualmente breve. Así, en los comienzos mismos de la modernidad, aunque el «hombre» supuestamente se coloca en el centro epistémico y objetiva todas las cosas en torno a él, incluido él mismo en cuanto individuo, el sujeto práctico se afirma simultáneamente, y esto de ningún modo por casualidad o por accidente. El propósito de Foucault, leyendo a Descartes, es precisamente que el *cogito*, para ser establecido en su supremo rol epocal, requiere de una meditación. Requiere de una estrategia textual que tome recurso de un lector móvil y cambiante, y por lo tanto de un sujeto que se constituya a sí mismo en el curso de un ejercicio (*askesis*) y en tal sentido en cuanto sujeto práctico. ¿Cuál es la naturaleza del Yo ascético, práctico? ¿Por qué se vuelve necesario en el momento en que el «Yo pienso» establece su supremacía?

La naturaleza del Yo práctico, así como el proceso de su autoconstitución, no pueden caer bajo el criterio cartesiano de la verdad. No puede ser percibida clara y distintamente. No es algo que se daría con la intuición del «Yo pienso – Yo

soy». En contradicción con el Yo pensante, el Yo práctico no es simple ni absoluto, sino «móvil»; lo que equivale a decir que no puede servir como principio. El método deductivo no lo encuentra ni como el punto de partida de un argumento ni como una conclusión. El sujeto práctico no es idéntico a lo que se da de manera primitiva –el *cogito*– ni deriva de él, y tampoco es «realmente distinto» de él, así como lo es el cuerpo. No cae bajo la alternativa de la sustancia pensante y extensa. Esto resulta del contraste, que adopta Descartes del uso no-filosófico, entre *dementia* e *insanitas*. El primero es un término jurídico, el segundo un término médico. Estar demente, es decir, sin *mens*, descalifica a alguien para participar en una litigación. Y por otra parte, estar *insanus*, es decir, sin salud, exige intervenciones sobre su cuerpo. Sólo los dementes están trastornados en cuanto personas, es decir, en su *unio compositionis* de sustancias pensante y extensa. Lo que Descartes excluye a fin de poder proseguir su meditación, es la *dementia*. «¿Pero qué? Son unos locos, y no sería yo menos extravagante (*demens*) si me guiara por sus ejemplos»¹³. Una vez establecido en su soberanía, el *cogito* sirve de punto de partida para todas las demostraciones. Pero no puede, en cambio, ser

13 En la frase precedente, Descartes describía la locura y sus causas en términos médicos: «...esos insensatos, de quienes el cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes...» Sin embargo, cuando excluye la locura, emplea el vocabulario jurídico. Cf. René Descartes, *Méditations sur la philosophie première*, p. 268.

demostrado. Sólo puede ser establecido mediante una serie de exclusiones. ¿Quién es el agente de tales exclusiones? Ni el Yo intuicionado con certeza ni el Yo compuesto de un cuerpo y un alma. El agente de la exclusión sólo podría ser el Yo que medita. Su necesidad sistemática resulta de la manera misma en que el *cogito* puede ser completamente asegurado, a saber, mediante una intuición. Descartes se arrastra a esa intuición. De ahí la naturaleza del Yo práctico: no algo dado, sino algo autodado en el proceso de meditación: Yo en cuanto que me constituyo a mí mismo como contando con toda mi *mens*. El Yo práctico no es ni una sustancia ni una unión de sustancias, sino enteramente un acto, una práctica. Como tal, sus autoalteraciones hacen más que acompañar el discurso demostrativo: liberan el terreno para que la intuición «Yo pienso – Yo soy» pueda darse.

La estrategia de Foucault al establecer (contra Derrida)¹⁴ la exterioridad de la locura, satisface, entre otras cosas, un requisito heurístico. Revela que el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?», así como el del sujeto práctico que responde a ella, sigue siendo la extraterritorialidad. El sujeto «móvil y modificable» ocupa un territorio distinto al sujeto del razonamiento silogístico.

14 El ensayo de Foucault es una réplica a «Cogito et l'histoire de la folie» de Jacques Derrida, en *L'écriture et la différence*, pp. 52–97. En estas reflexiones, Derrida criticaba las tres páginas de Foucault sobre Descartes, en *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1ª ed., pp. 54–57.

Pero razonar es su manera propia de actuar sobre sí mismo. A través de su meditación demostrativa, Descartes se constituye a sí mismo como un sujeto racionalista.

El proyecto de Foucault era analizar modos más recientes de autoconstitución práctica. Tras su volumen introductorio de la *Historia de la sexualidad*, había planeado estudiar de qué maneras lo que hoy en día es llamado «sexo» ha sido investido tanto de un poder manifiesto ilimitado como de una insondable profundidad de significación; de qué manera, en suma, se ha convertido en «sexualidad». Esto ha tenido lugar durante el siglo XIX (y si consideramos que la palabra «sexualidad» ha sido ella misma acuñada en los comienzos del siglo XIX, el título general de la serie fue y sigue siendo tan ambiguo como el precedente título *Historia de la locura*: aquí y allá, la tesis de Foucault sigue siendo precisamente que ni la locura ni la sexualidad son esencias perdurables). Para el arqueólogo del discurso, la sexualidad era en el siglo XIX un tópico dorado, puesto que nadie hablaba más de ella que el maestro de escuela victoriana o el padre confesor. Para el genealogista del poder, el interés no era menor, porque le permitía poner a prueba los clichés concernientes a la represión propia del siglo pasado y la liberación propia del nuestro. En efecto, las «tecnologías» del sexo sugieren que en las sociedades modernas el poder no opera ya conforme al modelo de la monarquía y de sus leyes, sino como un agenciamiento productivo, por medio de mecanismos innumerables, y a

través de «una trama sutil de discurso, saberes particulares, placeres, poderes». El genealogista tenía que «concebir el sexo sin la ley, y el poder sin el rey»¹⁵. En lo que respecta a las tecnologías particulares por medio de las cuales nos constituimos a nosotros mismos como sujetos de sexualidad, éstas debían ser cuatro: la histerización de las mujeres, el onanismo infantil y las tácticas para combatirlo, la psiquiatrización de las perversiones y la socialización de las conductas procreativas¹⁶.

Los tres volúmenes escritos, de los cuales dos fueron publicados, se presentan de un modo enteramente diferente. En ellos Foucault analiza eso que él llama con una frase recurrente «la manera en que convenía gobernarse a sí mismo para poder tener lugar entre los otros [...] y, en general, situarse en el juego complejo y móvil de las relaciones de mando y subordinación»¹⁷. Al igual que en otros volúmenes, la autoconstitución del sujeto moral y ético está trazada a través de los griegos clásicos, los romanos y los primeros cristianos. Así Foucault no sólo ofrece un remedio a su previo desinterés por todo aquello que fuera premoderno, sino que también expande el método arqueológico–genealógico. Ahora sirve para

15 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. i : La volonté de savoir*, p. 120.

16 *Ibid.*, pp. 137–139. Juntos, estos cuatro elementos constituyen «una teoría general del sexo».

17 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. iii : Le souci de soi*, p. 115.

«buscar las formas y modalidades dentro de las cuales cada uno se vincula consigo mismo, es decir, aquellas en que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto»¹⁸. Estos tres volúmenes relatan entonces en detalle cómo es que desde la Antigüedad hasta los Padres de la Iglesia, el sí mismo podía modelarse a través de prácticas variables. Las últimas describen el modo en que podía situarse el individuo al interior de una red discursiva y de una cuadrícula de poder. Para cada uno de los tres momentos históricos examinados, los textos responden con pleno detalle la pregunta «¿Qué puedo hacer?».

Lo que de inicio intriga al lector es ciertamente la inadecuación del concepto genérico de «sexualidad». Para los griegos, la representación directriz para la modelación de sí era ante todo la del uso de los placeres (*chresis aphrodision*, en Platón y Aristóteles); para los romanos, un aprendizaje más severo de la alegría (*disce gaudere*, en Séneca); y para los primeros cristianos, la carne (*sarx*, en san Pablo). Foucault descarta de este modo cualquier concepto unitario de la sexualidad. Investiga relaciones cambiantes entre el «sujeto como actor sexual» y «las otras áreas de la vida en donde ejerce su actividad»¹⁹. Para los griegos, toda respuesta a la pregunta «¿Qué puedo hacer?» permanece inscrita en medio de determinantes tales como la vida doméstica, las exigencias de la dietética y la problemática

18 *Ibid.*, p. 84.

19 *Ibid.*, p. 49.

elección de un objeto sexual: tres áreas que implican relaciones de poder, y en las cuales el actor debe imponer su dominio. El giro hacia el contexto romano no añade ningún factor decisivo a estas tres áreas de la supremacía del hombre libre, sino que afecta sobre todo «a la *manera* en que el individuo tiene que constituirse como un sujeto moral. [...] El sujeto tiene que asegurar su dominio; pero [...] el énfasis recae cada vez con mayor facilidad en la debilidad del individuo, en su fragilidad»²⁰. En las primeras formas de monaquismo, estos factores cambian una vez más; y con ellos, la forma de dominio. La lucha incesante del sujeto monástico que busca constituirse como sujeto moral, apunta a la perfecta castidad.

No obstante, lo que por otra parte intriga en estos volúmenes es el concepto mismo de autoconstitución subjetiva empleado por Foucault, que en este punto se vuelve una invariante²¹. Existen los modos griego, latino, cristiano temprano –y haría falta agregar protomoderno, cartesiano– de autoconstitución práctica. Ciertamente la determinante sexual no es una característica perdurable del sujeto práctico tal como sería revelado por el método

20 *Ibid.*, p. 84.

21 Poco antes de su muerte, Foucault declara: «Lo que hacía falta a la Antigüedad clásica era problematizar la constitución de sí como sujeto». Cf. «Le retour de la morale», p. 41. Esto deja perplejo, si recordamos que en *L'usage des plaisirs*, Foucault reitera que una constitución de este tipo era la apuesta misma de la ética griega. Cf. *Op. cit.*, pp. 10, 33, 45, 50, 56, 73, 96, 100–103, 123, 154, 193.

arqueológico–genealógico (que Foucault está lejos de repudiar en sus volúmenes sobre la sexualidad), pero sin duda la búsqueda de «dominio» persiste diacrónicamente. Desde el dominio del ciudadano griego libre y del magistrado romano sobre sus familias y amantes, pasando por el mando de los Padres de la Iglesia sobre el «espíritu de fornicación» (Casiano), hasta la exclusión de la locura por Descartes, se dibuja una clara línea que exhibe la violencia como rasgo permanente de la autoconstitución en Occidente, al menos desde la Antigüedad hasta la modernidad temprana. Además, esa línea subraya lo que aparece como una premisa implícita en los escritos más recientes de Foucault, a saber, que la tarea y la posibilidad de modelar el sí mismo se mantienen constantes. A pesar de las numerosas instancias que producen «desplazamientos, reorientaciones y alteraciones de acentuación»²² en las maneras en que los hombres han sido capaces de actuar sobre sí mismos, el sujeto en cuanto sujeto práctico no es una figura epocal, vinculada a una era particular de nuestra historia. Por el contrario, siempre es llamado a implantarse en el sitio estrecho y variable que dejan abierto las constelaciones discursivas y los efectos de poder. Queda por ser examinado si la violencia de imposición del dominio también caracteriza lo que puede

22 M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. iii : *Le souci de soi*, p. 84 y ss.

hacerse en la era de la modernidad que se cierra; es decir, la nuestra.

A riesgo de parecer demasiado sistemático, al trazar los modos sucesivos de autoconstitución práctica conviene hablar de sujeto *ético* únicamente en el contexto griego. Originalmente, *ethos* designa el lugar donde se habita. Las tres facetas a través de las cuales Foucault describe la práctica griega de sí mismo –la dietética, la económica y la erótica– equivalen ciertamente a una suma de lugares de emplazamientos del sí mismo. El régimen de placeres que es llevado sitúa a uno con respecto a su cuerpo; la moderación en la autoridad sobre los miembros de la familia y los esclavos, lo sitúa al interior de lo doméstico; el respeto por un efebo cortejado –o, a la inversa, el autocontrol del efebo respecto a su pretendiente– determina la reputación del sujeto y lo sitúa dentro de la ciudad. Estas situaciones corporal, doméstica y política son un asunto originalmente ético. El término «moral» significa estrictamente la manera en que un romano se modela a sí mismo. Hablar de *mores* (costumbres, usos, conducta) implica una mayor ansiedad por el lugar de los placeres, acompañada por una insistencia, en la literatura médica y filosófica, respecto a las limitaciones y la austeridad que el término griego no connotaba. La autoconstitución siempre significa el posicionamiento de sí, pero el acento es puesto más bien en el cultivo sagaz de las disposiciones naturales de cada uno: en el cultivo de sí en el sentido de *colere*,

«tender» y «estar atento a». De forma análoga, el sujeto «ascético» es específicamente aquel que se efectúa a sí mismo por medio de tecnologías cristianas antiguas. Por último, si la práctica de Descartes de una meditación demostrativa debe ser leída como paradigmática para su tiempo, entonces el sujeto «racional» se produce por medio de un estilo de ejercicio propio de los comienzos de la modernidad. Esta epocalización de las figuras ética, moral, ascética y racional de las prácticas sobre uno mismo no debe, evidentemente, ser tomada de manera rígida. Por otra parte, y aunque Foucault no los coloca aparte, tratar a estos términos como vagamente sinónimos tendría como resultado nublar los desplazamientos mismos en la historia que todas sus investigaciones pretendían dramatizar.

El término que Foucault reivindicará para su propio sitio histórico es el más genérico de los mencionados: *askesis*, «ejercicio» o «entrenamiento». Agustín lo tradujo como *exercitatio*. En una sociedad que tiende a una uniformidad global, el ascetismo, no obstante, va a designar algo distinto al dominio de los apetitos denotado por la palabra griega; incluso algo distinto, también, al cultivo de la interioridad que acentuaba su equivalente latino.

Cada uno de los fenómenos designados por esos conceptos antiguos está acompañado por una ansiedad específica. Para el *erómenos*, era la ansiedad de someterse sexualmente como las mujeres y los esclavos, cuando se

pertenecía a la clase de los hombres libres; para el *erastés*, la ansiedad provenía del hecho mismo del deseo físico mientras el alma se instruía.

Para un cristiano antiguo provenía, según los términos de Agustín, de la dialéctica del reposo: el corazón no conocerá reposo mientras no haya encontrado lo que busca; e incluso tras encontrarse su paz, permanecerá inquieto. En nuestra configuración contemporánea, la *askesis* estará todavía acompañada de una ansiedad. Localizarla nos ayudará a especificar el ascetismo genérico. Esa especificación se hará manifiesta en la medida en que se describan las luchas a través de las cuales los sujetos pueden hoy constituirse a sí mismos.

¿Qué puedo hacer en una sociedad isomorfa?

«No hay en el mundo una sola cultura en la que todo esté permitido»²³. A partir de algunos momentos decisivos en nuestra historia, Foucault analizó los límites siempre móviles del campo que ha marcado por adelantado lo que nos ha sido posible hacer. Cartografió las fuerzas discursivas

23 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2a ed., p. 578.

y extradiscursivas que han asignado a los sujetos una residencia restringida en la que pueden constituirse a sí mismos. Estas fuerzas heterónomas circunscriben estrechamente el campo de la autoconstitución autónoma. No podemos detener la investigación acerca de la constelación actual de la heteronomía y la autonomía posible: ¿qué es lo que estas fuerzas nos permiten hacer en el contexto contemporáneo? Foucault no ha rechazado del todo que esta pregunta sea planteada, aunque lo ha hecho con un tono más bien programático. Afirma que: «Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad»²⁴. Ello implica una lucha que puede conjuntar diversas estrategias.

En el sujeto, como Kant ya había reconocido, se intersectan estrategias de constitución autónomas y heterónomas. Sólo que el arqueólogo-genealogista no sigue creyendo que la autolegislación pueda eventualmente ser universal. En consecuencia, tiene que indicar modos posibles, en el contexto contemporáneo, de autoformación o *subjetivación* que sean tan positivos como los modos de heteroformación o *sujeción*.

La conjunción de estrategias constitutivas es más compleja de lo que el criticismo trascendental podría suponer, pues no todas las fuerzas de sujeción se imponen desde afuera del sí mismo, como lo hicieron la dominación

24 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 216.

social y la explotación económica. Éstas, es cierto, no han desaparecido del mundo occidental. Pero nuevos modos de sujeción, *internos aunque heterónomos*, han aparecido y se ofrecen como los blancos de las luchas emprendidas hoy. Son las voces heterónomas que nos dicen nuestra identidad. Aprender de las ciencias «blandas» quién y qué somos, reconocernos en sus *dicta*, es interiorizar un poder bajo la forma de un saber. En efecto, al decir –al reconocer, al confesar– «Esto es lo que soy», el sujeto se objetiva a sí mismo en el interior de sí mismo. En cuanto objetivación cognitiva, la heteronomía interiorizada ilustra el postulado moderno de la posición central del hombre en la red epistémica; en cuanto sujeción bajo un poder, ilustra la versión moderna de la búsqueda de dominio, único rasgo que hasta ahora abarca diacrónicamente toda nuestra historia. La «autoidentidad», invocada sin cesar, resulta así de una sujeción interiorizada aunque heterónoma. La autoidentidad es la autoobjetivación aceptada y reforzada como autosujeción.

Un quiasmo comparable caracteriza la posible autoformación o subjetivación. Una *subjetivación externa aunque autónoma* –para Kant, es una contradicción en los términos– es el núcleo de lo que Foucault tiene que decir acerca de la lucha por una nueva subjetividad. El ciudadano libre de la *polis* griega, el romano cosmopolita, el miembro de la Ciudad de Dios de la cristiandad antigua, las comunidades protestantes de la Reforma, Descartes como

portavoz de la comunidad racionalista moderna naciente (a la que propone el ejercicio de la meditación), Kant como portavoz del movimiento de la Ilustración²⁵, todos constituyen sus subjetividades dentro de la esfera pública. Su autonomía es una posibilidad que se hace concreta en el interior de instituciones o redes: el *bouleuterión*, el *comitium*, los destinatarios de instrucciones o colaciones como las de Casiano²⁶, las asambleas de las iglesias reformadas, el público de la correspondencia de Descartes (Mersenne, Bérulle, Christine), el «público lector» de Kant. En ninguno de estos casos la autoconstitución se da fuera de un mundo. No se trata del sí mismo descontextualizado de la interioridad, sino de un sí mismo que deviene autónomo al hacer suyas las posibilidades ofrecidas por su estrecha esfera de libertad, tal como ésta queda epocalmente abierta. Al descubrir la secuencia de enfoques en Foucault para seguirlo en su análisis de las prácticas discursivas, de las técnicas del poder después y, por último,

25 «Cuando Kant se pregunta en 1784: *Was heißt Aufklärung?* quiere decir: ¿Qué es lo que sucede en este momento? [...]. ¿Quiénes somos nosotros en este preciso momento de la historia?», *ibid.*, p. 216. Sin embargo, podemos objetar que el ensayo de Kant no plantea la pregunta de qué es lo que está pasando en su período histórico más que al leerlo en la traducción francesa. *Les Lumières* (como el italiano *Iluminismo*) es un término que designa una era de la modernidad, al mismo tiempo que, tanto el alemán *Aufklärung* como el inglés *enlightenment* (al menos mientras no se escriba con mayúscula) denotan primero un proyecto intelectual y no un siglo –el XVIII– en la historia de las ideas.

26 Ver el análisis que hace Foucault de las *Instituciones* y las *Colaciones* de Casiano en «Le Combat de la chasteté», pp. 15–25.

de los modos de subjetivación o autoformación, uno no debería argüir que se trata de un tópico de retiro hacia la vida interior. En realidad, tanto la interioridad cristiana como la poscristiana dan pruebas de haber sido determinadas por factores heterónomos aunque interiorizados, así como por factores autónomos aunque externos. Pero de manera más decisiva, en la constelación contemporánea de modos posibles de autoconstitución o constitución de sí mismo, el sí mismo tal como lo analiza Foucault aparece enteramente inscrito dentro de luchas públicas.

Nuevas formas de subjetividad, escribe Foucault, pueden ser promovidas hoy a través de luchas contra los «efectos de poder en cuanto tales». Da ejemplos y enumera algunos de los rasgos que tienen en común. Algunos ejemplos son la «oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre las maneras en que la gente vive»²⁷. O bien, en otra enumeración de los blancos: «La autoridad familiar, el cuadriculado que la policía ejerce sobre la vida de todos, la organización y la disciplina de los colegios, o esa pasividad que impone la prensa»²⁸. Estas listas describen las formas particulares y dispersas de dominio. Más decisivos

27 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 211.

28 M. Foucault, «Interview», p. 43.

son los rasgos según los cuales la subjetividad se constituye a sí misma a través de estas luchas. Nuevamente, aquí es necesario ir más allá de las observaciones ocasionales de Foucault y examinar estos rasgos a partir de la perspectiva de la búsqueda de dominio. Desde las formas griegas hasta las formas modernas de autoconstitución, esta búsqueda había aparecido como una constante. Ganar y preservar la ascendencia sobre lo doméstico, sobre el cuerpo y sobre la locura resultó ser la primera característica de las técnicas diversas para la modelación del sí mismo. Los efectos de poder no vienen en forma de universales. Tomados de manera abstracta, la autoridad y el dominio no figuran entre ellos. Más bien hay que preguntarse: ¿podría ser que el dominio constituye hoy un rasgo ejemplar, no ya de los *objetivos* de la autoconstitución sino, por el contrario, de sus *obstáculos*? Esta hipótesis puede ser verificada a lo largo de las dos líneas de la sujeción y la subjetivación.

Las luchas enlistadas están dirigidas a modos particularmente contemporáneos de colusión entre el poder y el saber. En ese sentido, sirven como ejemplo de una resistencia, posible en la actualidad, contra la *sujeción*. Lo que está siendo aquí objeto de oposición son pretensiones de ultimidad cognitiva. El «esto es lo que eres» del experto se encuentra en paralelo de las pretensiones de saber que conciernen a los estándares postulados que se mencionaron antes, de los cuales el «hombre» bien podría ser el último. El educador, el psiquiatra y el médico,

exactamente como el metafísico especulativo, postulan una evidencia que, en cuanto evidencia, no puede ser sino coercitiva. Una verdad de la boca de un experto que habla –«No olvides que eres un adolescente», o «una mujer», o «un neurótico»– se impone por sí misma. La prueba de su poder reside en el grado de asentimiento e interiorización que estas verdades generan. Tal fue el régimen mismo de los referentes epocales últimos. Éstos dieron a la ciudad su orden y al sujeto su centro. Un argumento *a contrario* para demostrar esta afinidad formal entre las pretensiones epistémicas del experto y los postulados metafísicos se puede formular a partir del destino del agente de sujeción más evidentemente heterónimo: la ley positiva. Hoy su destino probablemente no es el mismo en el continente europeo que en el americano. En el Nuevo Mundo, una aserción tal como «Es la ley» queda asegurada por un grado de interiorización y, por tanto, de fetichización que ha sido enteramente perdido en el Viejo. Pocos estarían en desacuerdo con Foucault en que «sólo una ficción puede hacer que las leyes han sido hechas para ser respetadas [...]. La ilegalidad es un elemento absolutamente positivo del funcionamiento social cuyo rol de antemano está incluido en la estrategia general de la sociedad»²⁹. Las pretensiones de ultimidad promueven representaciones variantes en uno u otro contexto. Así pues, para las luchas en cuestión, la tarea elemental consiste en detectar esos fetiches

29 M. Foucault, «Des supplices aux cellules», p. 16.

artificialmente dotados de ultimidad, y revelar cómo el saber y el poder concurren en ellos para sujetar al sujeto.

¿Qué formas de *subjetivación*, es decir, de autoconstitución, son posibles hoy en día? Foucault ha sido reacio para nombrar alguna, prefiriendo invocar «el derecho a ser diferente», instándonos «a imaginar y a construir eso que podríamos ser»³⁰. No obstante, no es muy difícil apuntar la orientación general de su razonamiento. Esto puede hacerse mejor tras distinguir entre individualismo y anarquismo.

El Estado moderno, escribe Foucault, ha colocado a sus ciudadanos en una «doble atadura». «En la historia de las sociedades humanas jamás ha existido, en el interior de las mismas estructuras políticas, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y de procedimientos totalizadores»³¹. La individualización no designa únicamente la condición atomizada de la vida en las sociedades modernas, sino también, y más radicalmente, la exposición inmediata e íntima de cada individuo frente al Estado. El origen del Estado benefactor en el cuidado cristiano de las almas ha sido notado antes por Foucault. Al igual que la Iglesia estaba presente para la conciencia de cada uno, el Estado en los regímenes liberales está presente

30 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», pp. 211 y 216.

31 *Ibid.*, p. 213.

para la vida de cada uno. Con la institución de las democracias, «el poder de tipo pastoral [...] se extendió repentinamente al conjunto del cuerpo social». La doble atadura reside en la tarea del Estado de unificar a sus miembros en un todo mientras que organiza todas las dimensiones de su existencia privada. Bajo estas condiciones –esto es, si la atadura organizacional–totalitaria acompaña necesariamente la atadura liberal–atomística– la autoconstitución no puede significar pura y llanamente individualismo mejorado. Esto es ya manifiesto a nivel cultural: no hay fórmula mejor para el isomorfismo social que apelar a la particularidad de cada uno. Al enarbolar su personalidad única –sentimientos, gustos, estilo de vida y creencias– uno hace exactamente lo que todos los demás hacen y así promueve la uniformidad en el acto mismo de negarla. Al individualismo, pues, Foucault opone el anarquismo: «El problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es el de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino el de liberarnos a *nosotros* del Estado y del tipo de individualización ligada a él»³².

Sólo con la condición de que se deje de soñar con megaunidades sociales, la autoconstitución será pública y, sin embargo, autónoma. «Imaginar otro sistema equivale a aumentar nuestra integración en el sistema presente [...]. Si lo que quieres es remplazar una institución oficial por otra institución que cumple con las mismas funciones –mejor y de

32 *Ibid.*, p. 215.

manera distinta–, entonces ya estás absorbido por la estructura dominante». El reformismo pertenece al mismo grupo de fenómenos que el individualismo, el liberalismo y el totalitarismo. Al recordar lo que ha sido dicho sobre el «hombre», «ese postulado pasajero», podríamos tener que añadir el humanismo a este grupo; y al recordar la génesis del Estado moderno a partir de las técnicas cristianas de control del alma, podríamos añadir también el espiritualismo. En todos estos casos, la autoconstitución, aunque interiorizada, permanece heterónoma. Lo que emerge como gesto de una autoconstitución posible al día de hoy es la lucha polimorfa contra las totalidades sociales. «El *conjunto de la sociedad* es precisamente aquello que no habría que tenerse en cuenta, a no ser que como el objetivo a destruir»³³. Las luchas evocadas «son luchas anárquicas». Lo que las convierte en tales no es sólo la intención de derribar totalidades, sino aún más esencialmente, su naturaleza polimorfa, esporádica, «transversal», «inmediata»³⁴.

Foucault no es menos explícito respecto al discurso filosófico posible hoy en día, así como del estatuto de sus propios escritos. De la filosofía, si está viva, dice que se trata de una «“ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento». En otras palabras, tal como en el caso de Descartes, filosofar

33 M. Foucault, «Interview», p. 46 y ss.

34 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 211.

sería la actividad misma del sujeto pensante que se constituye a sí mismo. Pero, dada la pérdida del ego capaz de centrar la totalidad de los fenómenos en su acto de «Yo pienso», el sujeto que hoy puede modelarse a sí mismo mediante un ejercicio ascético no sería el sujeto racionalista. El hilo de sus pensamientos tampoco producirá ya una meditación. Más bien producirá un «ensayo». Este género literario «hay que entenderlo como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad». Foucault añade que sus propios escritos alcanzan precisamente tal ejercicio. Han sido una prueba y han requerido ascetismo en la medida en que consistieron en un intento de «pensar de forma diferente». Es así que ve el cuerpo entero de sus estudios, incluyendo los de la sexualidad que son «como otros que había emprendido antes», como el «protocolo de un ejercicio» en curso. La tan reivindicada tradición filosófico-ascética es ejercida sobre un nuevo contenido, en relación a un problema que ha perdurado: «Se trataba de un ejercicio filosófico: su apuesta era saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de aquello que piensa silenciosamente»³⁵. Está en juego la lucha contra la premisa misma de la inserción no cuestionada en las obras discursivas y de poder del día.

35 M. Foucault, *Histoire de la sexualité vol. ii : L'usage des plaisirs*, p. 15.

Lo que el pensamiento ha pensado de manera tácita son las constelaciones de verdad unidas a los efectos de poder. No hemos dejado de pensar lo que una época dada ha producido como su propio orden heterónimo; y hemos estado pensando ese orden de manera silenciosa, interiorizándolo a pesar de su heteronomía. Si un ejercicio filosófico autónomo consiste en «pensar de forma diferente», entonces el ascetismo requerido es, en efecto, una prueba; no sólo como intento o ensayo, sino también como desafío. El sitio de este intento y desafío, el sitio de cualquier discurso que «ninguna cultura puede aceptar inmediatamente» y que por tanto es «transgresor»³⁶, es la escritura. En ella reside el linaje que Foucault reclama con Descartes, una afinidad que no se dejaba traslucir exactamente en sus primeros comentarios sobre el ascenso y la caída del postulado moderno «hombre». La prueba de Foucault, sufrida en la escritura, ha consistido en desplazar las fronteras tácitas dadas por sentado, por ejemplo, entre lo normal y lo patológico o la inocencia y la culpa. En sus escritos arqueológicos y genealógicos, ha practicado –a la vez que se ha entrenado en ello y ha llevado a cabo– la constitución de él mismo como sujeto transgresor.

Si a esos escritos sumamos las observaciones esparcidas sobre el sitio contemporáneo, se podría suponer que constituirse a sí mismo como sujeto *transgresor* es o ha sido

36 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., p. 578.

una posibilidad epocal disponible para culturas distintas a la nuestra. Sócrates y muchos otros han sido acusados de «pensar de forma diferente». Pero la novedad del orden de verdad y de poder en nuestros días es su tendencia a la homogeneidad a nivel mundial. Las formas de lucha mencionadas previamente pertenecen exclusivamente a este contexto. Lo que puede hacerse en una sociedad tan isomorfa es, entonces, constituirse a sí mismo como sujeto *anárquico*. Las transgresiones, Hegel decía, son necesarias esencialmente –y no epocalmente– para que la ley sea posible. Por su parte, el anarquismo aparece como posibilidad práctica una vez que el Estado moderno triunfa. Sin embargo, el sujeto anárquico comparte ese medio de lucha por el cual se han constituido a sí mismos públicamente tanto el sujeto racionalista como el sujeto transgresor: la «escritura» o la intervención discursiva. Habiendo estudiado los efectos de poder del discurso, ¿cómo podía Foucault no haber efectuado deliberadamente esos desplazamientos en la esfera pública con sus propios pronunciamientos?

La diferencia entre la lucha transgresora y la lucha anárquica reside en sus blancos respectivos: para el sujeto transgresor, cualquier ley, para el sujeto anárquico, la ley de totalización social. La diferencia también apunta al tipo de ansiedad que acompaña al modo posible de autoconstitución práctica en nuestros días. Nuestra ansiedad radica en la imposibilidad de postular normas. En

las metas concretas de sus luchas –contra instituciones penales, la colaboración entre el *establishment* médico y la «interrogación forzada» institucionalizada (no sólo en los países sudamericanos), etc.– Foucault mantuvo un acuerdo con ciertas organizaciones ideológicas y ciertos movimientos. Sin embargo, no abrazó las razones para la acción de ninguno de ellos. Entonces, ¿por qué se unió a sus luchas? Definitivamente no fue por un imperativo moral que sería universalmente válido. «La búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo tendría que someterse a ella, me parece catastrófica»³⁷. Le viene a uno el recuerdo de Lutero: «Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa». A diferencia del anarquismo del siglo XIX, el que es posible hoy es más precario, más frágil. No posee un relato lineal para justificarse, sólo la historia de la verdad con la historia del sujeto que la acompaña. Pero ambas se encuentran fracturadas por rupturas. El sujeto transgresor fetichiza aún la ley atreviéndose a lo que está prohibido. El sujeto anárquico le hace eco al Zarathustra de Nietzsche: «Éste es *mi* camino; ¿dónde está el tuyo? [...]. Porque tal cosa como *el* camino no existe»³⁸. El anarquismo a través de las intervenciones discursivas es hoy una posibilidad, pero no un deber.

37 M. Foucault, «Le retour de la moral», p. 41.

38 Friedrich Nietzsche, «Also Sprach Zarathustra», p. 245.

En realidad, una paradoja *prima facie* yace en declarar que constituirse a sí mismo como sujeto anárquico equivale a oponerse a la inserción misma de uno mismo dentro de una disposición dada de discurso y de poder: «El blanco de estas luchas reside en los efectos de poder en cuanto tales». ¿En cuanto tales? ¿No es acaso contradictorio sostener, por un lado, que no existe ningún Enemigo Número Uno sino sólo metas precisas para escaramuzas y, por el otro, que el objetivo de las luchas contemporáneas es combatir el principio de intrusión mediante el cual las totalidades sociales confinan la vida de uno a un lugar preestablecido dentro de sus dispositivos ubicuos? La impresión de paradoja se disminuye si se comprende que oponerse a los efectos de poder «en cuanto tales» conduce a la estrategia de exponerlos en donde suceden y mientras lo hacen. Así pues, el establecimiento médico necesita ser denunciado «porque ejerce un poder desenfrenado sobre los cuerpos de las personas, su salud y su vida o muerte»³⁹. Apuntar a intervenciones dispersas contra blancos heterogéneos no implica que todos y cada uno de los efectos de poder puedan ser extirpados, que la libertad sea plenamente apropiada y que todo lo que «hasta ahora»⁴⁰ había sido inhibido sea puesto en escena. A esta ideología de

39 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 301.

40 «Una empresa revolucionaria está dirigida [...] contra la ley del “hasta ahora”». M. Foucault, «Interview», p. 47. Tomo este comentario ambiguo como una advertencia contra el utopismo. Cf. *Ibid.*, p. 46.

liberación, Foucault opone tácticas más modestas entre formaciones reticulares de saber y estrategias capilares de poder. Oponerse a los efectos de poder «en cuanto tales» sigue siendo una operación puntual. Significa intervenir contra todas las nuevas formas de dominación (que no son *instancias* de ningún Gran Opressor), empezando nuevamente, una y otra vez, por el desplazamiento de las coordenadas del pensamiento tan lejos como esto sea estratégicamente posible. El sujeto anárquico se constituye a sí mismo en microintervenciones que apuntan hacia los patrones recurrentes de sujeción y objetivación.

¿Acaso el proyecto de trazar la historia del sujeto se dejó llevar hacia el mismo malentendido esencialista que la historia de la locura y de la sexualidad? Sí, si por «sujeto» entendemos el portador de cualidades tales como una conciencia y el agente detrás de tales actos como una reflexión; no, si esa historia es leída como una instancia de la historia de la verdad constelacional, con sus diversos comienzos nuevos y muertes diacrónicas. Para una cultura obsesionada con lo que hay de profundo en el sí mismo –oculto, inconsciente, abismal y profundamente mi posesión–, la autoconstitución anárquica quiere decir la dispersión de la reflexión intro–dirigida en una diversidad de reflejos extra–dirigidos, en la medida en que existan

«sistemas de poder que cortocircuitar, descalificar y estropear»⁴¹.

Bibliografía

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.

René Descartes, *Méditations sur la philosophie première*, Pléiade, 1958.

Michel Foucault, «Des supplices aux cellules», en *Le Monde*, 21 de febrero de 1975.

– *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1^a ed., París, Plon, 1961.

41 M. Foucault, «Des supplices aux cellules», p. 16.

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2^a ed., París, Gallimard, 1972.
- *Histoire de la sexualité, vol. i : La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.
- *Histoire de la sexualité, vol. ii : L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984.
- *Histoire de la sexualité, vol. iii : Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.
- «Interview», *Actuel*, n° XIV, noviembre de 1971.
- *L'archéologie du sujet*, París, Gallimard, 1969.
- «Le combat de la chasteté», en *Communications*, XXXV, Seuil, 1982.
- «Le retour de la moral», en *Les Nouvelles*, 28 de junio de 1984.
- *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- «Qu'est-ce qu'un auteur?», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sesión del 22 de febrero de 1969.
- «Why Study Power: The Question of the Subject», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago,

The University of Chicago Press, 1982.
Martin Heidegger, *Heraklit*, GA, 5, Fráncfort del
Meno, Klostermann, 1979.

Friedrich Nietzsche, «Also Sprach Zarathustra»,
en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol.
4, Múnich, Deutscher Taschenbuch, 1980.