

M. Foucault: más allá del silencio y la soberanía

Rodrigo Ottonello¹

“Not produce’, she tried, ‘not cause. It all goes along together. Parallel, not series. Metaphor. Signs and symptoms. Mapping on to different coordinate systems, I don’t know...’ She didn’t know, all she was trying to do was to reach.”

Thomas Pynchon (1973)

Resumen

Uno de los puntos más inquietantes del trabajo de Michel Foucault — sino el más— puede ser ilustrado por la contraposición de dos comentarios críticos sobre su obra, uno a cargo de Gayatri Chakravorty Spivak y otro de Axel Honneth.

En 1991 Axel Honneth lee dos libros de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, de 1975, y *La voluntad de saber*, de 1976, y aprecia que tras la descripción foucaultiana de las técnicas de poder modernas no hay ninguna figura de lo reprimido ni de lo a ser rescatado ni de una potencia pujando por lograr su desarrollo positivo; son las propias relaciones de poder las que constituyen a sus sujetos; en definitiva, el sujeto y sus rostros son función y no factor de dichas relaciones (Honneth, 2009). ¿Qué hay debajo o antes del instante del ejercicio del poder? Nada, responde Honneth pensando en Foucault: "Foucault tiene que introducir, a consecuencia de su crítica estructuralista del sujeto, el cuerpo humano como una masa de energía sin rostro e indefinidamente acondicionable. El dilema teórico en que cae con este concepto casi conductista del cuerpo es evidente: aunque en su crítica a la era

¹ Doctorando en Ciencias Sociales, becario CONICET del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Agradezco a Cecilia Abdo Ferez y Luciano Nosetto por las críticas y sugerencias con las que han contribuido a este texto.

moderna todo parece centrarse en el sufrimiento del cuerpo humano por los actos disciplinarios de los aparatos modernos del poder, no se encuentra nada dentro de su teoría que pueda articular este sufrimiento en cuanto sufrimiento." (Honneth, 2009 p. 147)

En 1988 Gayatri Chakravorty Spivak lee "Los intelectuales y el poder" un diálogo de 1972 entre Foucault y Gilles Deleuze aparecido en la revista *L'Arc*, y considera que la crítica al Sujeto Soberano llevada a cargo por Foucault y Deleuze, a pesar de su apariencia de desmembrar al sujeto en provecho de una pluralidad de efectos de subjetivación, es una coartada para la supervivencia del sujeto de conocimiento soberano tal como ha dominado la filosofía occidental moderna (Spivak, 1988). Spivak centra su evidencia en dos declaraciones: dice Deleuze a Foucault: "Cuando usted organizó el Grupo de Información sobre las Prisiones fue sobre esta base: instaurar las condiciones en las que los prisioneros pudiesen hablar por sí mismos... A mi juicio usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros" (Foucault, 1992a pp. 84-86); luego Foucault agrega: "lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente [mayo del '68], es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien" (Foucault, 1992a p 85). Leyendo estas declaraciones Spivak entiende que Foucault y Deleuze no diferencian deseo de interés y asumen que el interés se encuentra siempre donde lo sitúa el deseo, desconociendo así la enseñanza fundamental del marxismo (y del psicoanálisis) según la cual puede ocurrir, y de hecho ocurre, que individuos y grupos sociales tengan deseos que van contra sus propios intereses (fenómeno al que puede llamarse ideología y que es explícitamente ignorado por los filósofos en diálogo); de este modo, mientras Marx dio cuenta de un sujeto dividido y dislocado cuyas partes y actividades no son continuas ni coherentes entre sí (cuyo propio trabajo reproduce la relación de dominación que lo somete), Foucault y Deleuze reintroducen un sujeto sin fisuras que es amo de todas sus acciones y que siempre sabe sobre sí con plena certeza: incluso los dominados serían dueños de su propia voz. En definitiva, Spivak encuentra en Foucault una reposición del sujeto soberano y considera que ésta es producto de una ignorancia radical respecto de las situaciones de

silenciamiento padecidas por las clases subalternas en las periferias del mundo capitalista.

He aquí dos críticas a Foucault según caracterizaciones antitéticas: por una parte, Foucault como técnico de un sujeto totalmente acondicionable y sumido en un silencio sin resistencias del que no puede esperarse ningún reclamo soberano por su desarrollo autodeterminado; por otra parte, Foucault como embajador de un sujeto plenamente dueño de su saber y soberano sin contradicciones que desoye y desconoce aquella instancia de la dominación en la que los oprimidos no tienen más alternativa que el silencio. También dos críticas construidas con materiales disímiles: Honneth trabaja sobre dos libros de Foucault, dos investigaciones de largo aliento cuya autonomía permite que se entiendan por sí solas; Spivak trabaja a partir de un diálogo aparecido en una revista, una breve participación para la prensa suscitada como respuesta a un clima político específico. Dos críticas que hablando de Foucault parecen hablar de una unidad contradictoria o de dos cosas distintas. Unidad contradictoria entre quienes desconfían de Foucault y ven que lo que éste afirma en un lado lo desarma en otro y que la diferencia antitética entre las caracterizaciones hechas por Honneth y Spivak es coherente con el movimiento contradictorio que entrañan las propias formulaciones foucaultianas. Dos cosas distintas entre quienes se entusiasman con Foucault considerando que su coherencia fue el explícito rechazo de los pedidos de coherencia (Foucault, 2001d p. 29) y que no puede olvidarse su incomodidad respecto a las figuras unificadoras del autor y la obra (Foucault, 1999d pp. 329-360), desconfianza gracias a la cual un nombre común no implica necesaria identidad, siendo en cambio posible pensar a Foucault como una pluralidad que escapa a todo englobamiento.

He aquí, entonces, ciertas dificultades de leer el conjunto de los trabajos de Foucault; como si no fuese posible acercarse al mismo más que viéndolo duplicarse y desdoblarse; como si la alternativa fuese unir forzosamente a dos extraños o separar dramáticamente a unos siameses.

Este artículo se propone partir de los problemas que plantean esas lecturas para intentar otra solución. Dos motivos alientan tal otra posibilidad.

En primer lugar, las caracterizaciones en términos de unidad contradictoria o pluralidad sin comuniones, en un caso como defecto y en el otro como virtud, le niegan a la obra de Foucault la posibilidad de constituir un conjunto. Ahora bien, esta imposibilidad de conjunto quizás responde menos a una característica de la obra foucaultiana que a una noción especialmente limitada de *conjunto* que entraña problemas para cada una de las dos soluciones que le niegan tal dimensión. A saber: la obra de Foucault sólo puede tratarse como varias obras de varios autores si podemos conformarnos con multiplicar una misma unidad en otras más pequeñas que, aunque distintas entre sí, siguen sin problematizar la concepción identitaria de lo uno o singular, aceptando la diferencia sólo en la distancia y considerando que basta huir de las visiones de conjunto para librarse de la lógica coherencia/contradicción, a la que así se le regala el reino de la totalidad; además de omitir esas cuestiones, tal vía de lectura también necesita desconocer que —como mostraré a continuación— el propio Foucault tendió a referirse a sus investigaciones como a un todo y que de un eje a otro (*saber, poder y subjetivación*; famosa triada a la que pronto habrá oportunidad de volver) no se desvinculaba de sus otros trabajos (como por ejemplo sí lo hizo Ludwig Wittgenstein cuando en sus *Investigaciones filosóficas* escribía acerca del autor del *Tractatus logico-philosophicus* como de un tercero). Por otra parte, la obra de Foucault sería una unidad contradictoria si respecto a una misma pregunta, como por ejemplo la definición del sujeto, Foucault hubiese dado dos respuestas; sin embargo cabe pensar que las diferentes formas de entender los procesos de subjetivación que cruzan a sus textos responden a problemas distintos. Lo cual lleva inmediatamente al segundo motivo que alienta la búsqueda de este trabajo.

El juego de dos caras que inquieta la obra foucaultiana no se encuentra sólo en sus intérpretes: es trabajado por el propio Foucault; sin embargo interpretaciones como las de Honneth y Spivak parecen particularmente susceptibles a pensarlo en términos de paradigmas opuestos, mientras él más bien plantea cierta diversidad. Dos ejemplos:

1- Foucault habla de una “forma de poder [que] se aplica a la inmediata vida cotidiana, que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está

obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta” (Foucault, 2001c p. 245). Foucault nunca investigó estas dos formas de subjetivación respecto a una misma época: cuando trabajó sobre la modernidad privilegió la atención sobre los dispositivos disciplinarios y cuando se ocupó de la antigüedad griega y romana enfatizó las técnicas de cuidado de sí; nunca cruzó estas formas ni planteó que entre ellas hubiese relaciones de enfrentamiento o prevalencia; a la vez, las inscribía dentro de un mismo horizonte de investigación;

2- haciendo otro movimiento similar Foucault se para de distinto modo en sus libros, donde se concentra en formaciones históricas nunca posteriores al siglo XIX y donde sólo menciona al presente de manera tangencial, que en sus intervenciones en la prensa, donde las menciones a su actualidad son permanentes; así, mientras Spivak ve a un Foucault que hablando del presente desmiente las intenciones políticas que parece querer vestir en sus libros, Deleuze dice en cambio: “Hay algo esencial en toda la obra de Foucault: siempre se ocupó de formaciones históricas (de corta, o como al final, de larga duración) pero siempre en relación con nuestro presente. No necesitaba decirlo explícitamente en sus libros, era demasiado evidente, y reservaba para las entrevistas y la prensa el trabajo de expresarlo más claramente. Por ello, las entrevistas de Foucault forman parte de su obra” (Deleuze, 1996 p. 171). Esta declaración de Deleuze sugiere que lo afirmado por Foucault en las entrevistas ya estaba en sus libros, con lo cual se reclama para el trabajo la fuerza de un conjunto; pero se lo hace mediante el establecimiento de una continuidad entre sus partes que no logra explicar por qué entonces Foucault mantuvo tan tajantemente ese corte.

Foucault sostiene y afirma la tensión entre dos líneas (dos formas de subjetivación, dos modos de presentar sus trabajos) que sin tocarse recorren un mismo espacio de inscripción. Tal es el sentido de los caminos que va a intentar este trabajo para responder a las preguntas que Honneth y Spivak plantean tanto a la obra de Foucault como a su conceptualización del sujeto: la

pregunta por la relación entre lo que no se toca, entre líneas que corren en paralelo.

Pensar esta relación requerirá tres pasos: 1- pensar el conjunto de la obra foucaultiana; 2- reconocer que Foucault aplica al pensamiento de su obra las mismas operaciones que usa para pensar la historia; 3- entender que sólo es posible entender la reelaboración de la problemática del sujeto a la luz de esas mismas operaciones que Foucault aplica a su obra y a la historia.

1. Leer un conjunto

Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow de 1982, y *Foucault*, libro de Gilles Deleuze de 1986, son las primeras y más influyentes lecturas del conjunto de la obra foucaultiana. A ellas debemos la distribución de las investigaciones de Foucault en tres ejes que se suceden como tres períodos: la *arqueología* y el *saber* de 1961 a 1970; la *genealogía* y el *poder* de 1970 a 1978; la *ética* y la *subjetivación* de 1978 a 1984. Esta distribución es también la que usa el propio Foucault (Foucault, 2001c pp. 241-242).

En su clase en el Collège de France del 12 de enero de 1983 Foucault, al señalar los tres ejes, los singulariza como desplazamientos: 1- un “eje de la formación de los saberes” que en vez de una “historia del desarrollo de los conocimientos” es un “análisis de las prácticas discursivas y la historia de las formas de veridicción”; 2- un “eje de la normatividad de los comportamientos” que se aparta de una “Teoría General del Poder” e intenta “hacer valer la historia y el análisis de los procedimientos de gubernamentalidad”; 3- un “eje de la constitución de los modos de ser del sujeto” que pasa de una “teoría del sujeto” a un “análisis de las modalidades y técnicas de la relación consigo” (Foucault, 2009 pp. 57-58).

Ahora bien, ¿cuál es la relación que estos ejes mantienen entre sí?

La organización cronológica favorece que sean apreciados como instancias de un mismo continuo temporal, de modo tal que la pregunta por el pasaje de unos a otros es privilegiada como más o menos evidente. Dice Deleuze: “Lo que yo persigo en este libro [*Foucault*] es el conjunto del

pensamiento de Foucault. El conjunto, es decir, lo que lo obliga a pasar de un nivel a otro: ¿qué fue lo que le forzó a descubrir el poder tras el saber, por qué se vio impelido a descubrir los ‘modos de subjetivación’ más allá del dominio del poder? La lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado” (Deleuze, 1996 p. 137). Deleuze se cuida de no asemejar estas sucesivas crisis a un progreso evolutivo (Deleuze, 1996 p. 169), como ocurriría si cada paso nuevo paso hubiese sido un perfeccionamiento del anterior; sin embargo utiliza una imagen que remite a la concepción dialéctica de crisis, a la idea de lo otro que sobreviene por agotamiento de lo mismo: Foucault habría quedado aprisionado en las relaciones de poder (Deleuze, 1996 p.160), habría pasado a ocuparse de las formas de subjetivación para escapar de ese encierro (Deleuze, 1987 p. 16), habría tropezado con una pregunta que no podía franquear (Deleuze, 1996 p. 153). Según esa lógica, cada nuevo eje de las investigaciones de Foucault es un intento por fugarse de los atolladeros del anterior. De ese mismo modo es interpretado el paso de la arqueología a la genealogía tanto por Dreyfus y Rabinow como por Jürgen Habermas. “Los móviles internos del paso a una teoría del poder se explican por las dificultades que depara a Foucault esta genial obra [*Las palabras y las cosas*]”, escribe Habermas (Habermas, 2010, pp. 291-295). “Expondremos que el método de Foucault en el tiempo en que escribió *Las palabras y las cosas* está ligado a la teoría estructuralista y que, aunque dice algo más respecto del hombre, todavía participa de algunas de las muchas dificultades que Foucault critica. Esto nos llevará a una comprensión de cómo y por qué el método arqueológico fue cambiado y puesto a prueba, aunque no abandonado, en las siguientes obras de Foucault”, indican Dreyfus y Rabinow (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 57). Yendo aún más lejos, un biógrafo llegó a considerar la muerte de Foucault como el necesario y deliberado cierre de una labor que no podía tener fin (Miller, 1995); el propio Deleuze escribió: “Quizás Foucault no ha cesado de oscilar entre esas dos vías del doble, tal y como muy pronto las había descubierto: la opción entre la muerte y la memoria. Quizás escogió la muerte, pero no sin haber pasado por los meandros de la memoria” (Deleuze, 1987 p. 131).

Tales indagaciones sobre el recorrido y las vicisitudes de Foucault a lo largo de los treinta años que van desde sus primeras publicaciones en 1954 hasta su muerte en 1984, son sin duda fundamentales para entender esa serie de trabajos; sin embargo hay razones para pensar que dichas labores de interpretación no agotan las posibilidades de lectura del conjunto de la obra foucaultiana; razones que nuevamente inquietan en los propios textos de Foucault.

Como Dreyfus y Rabinow, como Deleuze, Foucault, al hablar de sus investigaciones, dibuja tres ejes, pero elide la cuestión del pasaje de unos a otros; antes bien, los trata como ya presentes en el primero de sus trabajos mayores —*Historia de la locura*, de 1961— diciendo: “Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir. Y digamos que, a continuación, el trabajo que traté de hacer consistía en estudiar uno por uno esos tres ejes” (Foucault, 2009 p. 20). Sin duda, Foucault realiza una operación a posteriori, describiendo una obra temprana mediante tres líneas que sólo serán estrictamente definidas tras un trabajo de dos décadas, pero la indicación no puede ser descuidada: Foucault habla del tratamiento, uno a uno, de tres recorridos que coexisten en todo momento.

En la Introducción a *El uso de lo placeros* (1984), texto donde Foucault expone sus problemas al elaborar ese segundo tomo de *Historia de la sexualidad* (el primero, *La voluntad de saber*, había sido publicado en 1976), donde se da por tarea explicar por qué su trabajo aparecía “más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta” (Foucault, 1999b p. 7), donde plantea los fundamentos del tercer eje de su obra, hay una maniobra similar a la recién descrita sobre *Historia de la locura*: la elisión de toda escena cronológica. Aunque la distribución cronológica de su obra considera que la formación del tercer eje, el de la subjetivación, es posterior a *La voluntad de saber*, Foucault, en las primeras páginas de *El uso de los placeros*, recapitula su propuesta de 1976 y dice: “El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 1999b p. 8); de nuevo los tres

ejes son tratados como siempre coexistentes. Los problemas son entonces explicados del siguiente modo: “acerca de los dos primeros puntos [la formación de los saberes que refieren a la sexualidad y los sistema de poder que rigen su práctica], el trabajo que emprendí anteriormente —fuera acerca de la medicina y de la psiquiatría, fuera acerca del poder punitivo y las prácticas disciplinarias— me había dado los instrumentos que necesitaba. [...] En cambio, el estudio de los modos por los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales me planteaba muchas más dificultades” (Foucault, 1999b p. 8). Según tal exposición, las dificultades que llevaron al nuevo trabajo no son atribuidas (como sí lo hace Deleuze) a una crisis de sus conceptualizaciones previas; lejos de explicar la emergencia de la problemática de la subjetivación por unas trabas derivadas de la problematización del poder, Foucault considera que la subjetivación siempre fue uno de los ejes de sus investigaciones y que las dificultades que padeció eran interiores a dicho dominio, en el cual fue necesario un desplazamiento que no se deja confundir con el tránsito de un eje en crisis a uno nuevo que ofrecería respuestas a los problemas del anterior (Foucault, 1999b p. 9-10).

La maniobra de Foucault al afirmar la simultaneidad de tres ejes cuyas cronologías son distintas, aunque aparentemente arbitraria y necesariamente forzosa, no es sin embargo fraudulenta, como lo sería si tratase de negar lo nuevo refiriéndose a su obra como al despliegue de algo que ya estaba todo entero desde el principio (la Introducción a *El uso de los placeres* descarta esa lectura: Foucault inscribe su trabajo en la tradición literaria del ensayo como tarea modificadora de uno mismo). El plano de coexistencia que elabora para sus investigaciones, al no estar ceñido por las cronologías, habilita precisamente que lo nuevo también pueda alinearse con lo previo sin que se le niegue su posibilidad, pero, por lo mismo, sin que se le conceda ningún privilegio. Foucault evita toda forma de derivación o preeminencia (tales como las que fácilmente se desprenden ante la idea de que habría sido preciso pasar primero por el saber y luego por el poder para sólo luego lograr ocuparse de la subjetivación) e intenta presentar sus trabajos de un modo distinto a la historia de avances y declives que suele leerse en toda sucesión cronológica: antes que un progreso de etapas, hay una simultaneidad de líneas. De este modo, hacia el final de su carrera, Foucault realiza sobre su propia empresa un

tratamiento que varios años antes ya había aplicado a los modos de leer la historia.

2. Leer la historia

En *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966) Foucault trabaja con dos operaciones fundamentales: a) mostrar que allí donde parece haber dos movimientos independientes se trata en realidad de dos caras de uno y el mismo; b) seguir en paralelo dos movimientos que parecen relacionarse uno con otro como un desdoblamiento pero que en realidad no se tocan.

La primera de esas operaciones se encuentra una y otra vez a lo largo del texto, siendo acentuado aquello común entre opiniones divergentes contemporáneas entre sí². La segunda operación está constituida por la gran división que *Las palabras y las cosas* establece entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno: entre el análisis de las riquezas, la historia natural y la gramática general de los siglos XVII y XVIII y, por otra parte, la economía política, la biología y la filología de los siglos XIX y XX no hay que ver el avance de unas mismas ciencias que [...] mediante la adquisición de nuevos conocimientos se volvieron más certeras y precisas, no hay continuidad sino una ruptura más radical que cualquier distancia separando dos configuraciones del saber que responden a leyes diferentes y propias; los objetos, los procedimientos de verificación son distintos en una y otra episteme y la correspondencia por la cual estas disposiciones del conocimiento parecen hermanas no tiene asidero más que en ese quiebre contra el que se despliegan ante un pensamiento —el

2 Primer ejemplo: cuando investiga el análisis de las riquezas en el siglo XVIII, Foucault retrata a la "teoría psicológica" de Condillac, Galiani, Graslin, que "analiza el valor a partir del cambio de objetos de necesidad" y a la de los Fisiócratas y Quesnay, que lo hace "a partir de la formación y del nacimiento de objetos cuyo valor se definirá después del cambio"; y dice: "Entre estos dos modos de análisis, no hay más diferencia que el punto de origen y la dirección elegida para recorrer una red de necesidad que permanece idéntica" (Foucault, Michel, 1999c p. 179). Segundo ejemplo: en vez de ver entre las economías políticas de Ricardo y Marx un quiebre epistemológico —como el que aprecia Louis Althusser en *Para leer "El capital"*—, Foucault los agrupa: "poco importa sin duda la alternativa entre el 'pesimismo' de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. Tal sistema de opciones no representa sino las dos maneras posibles de recorrer las relaciones de la antropología y de la Historia, tal como las instaura la economía a través de las nociones de escasez y de trabajo. Para Ricardo, la Historia llena el hueco creado por la finitud hasta el momento en que se alcanza el punto de una estabilización definitiva; de acuerdo con la lectura marxista, la Historia, al despojar al hombre de su trabajo, hace surgir en relieve la forma positiva de su finitud —su verdad material liberada al fin" (Foucault, Michel, 1999c p. 256). Tercer ejemplo: "Interpretar y formalizar se han convertido en las dos grandes formas de análisis de nuestra época: a decir verdad, no conocemos otras. [...] Se trata, de hecho, de dos técnicas correlativas cuyo suelo común de posibilidad está formado por el ser del lenguaje, tal como se constituyó en el umbral de la época moderna. [...] El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su lugar común." (Foucault, Michel, 1999c pp. 292-293.)

nuestro— para el que todas las paralelas se tocan y juntan en algún punto fundamental más allá del horizonte visible.

Esta doble operación también puede caracterizarse como introducción de lo diacrónico en lo sincrónico e interrupción de lo diacrónico por lo sincrónico. Foucault destaca los presupuestos epistémicos compartidos por opciones teóricas enfrentadas al interior de una misma época, pero no por eso considera desdibujada la diferencia entre esas opciones: una u otra no son ni dan lo mismo y de hecho, aunque contemporáneas, no pueden ser simultáneas, porque son como dos momentos de un mismo movimiento que nunca puede ir en las dos direcciones a la vez; el cuadro de los saberes de un mismo tiempo es imagen estática sólo como yuxtaposición de retratos de un movimiento pendular. Tal es la idea de dialéctica a la que se opone Foucault, aquella que es juego de relaciones entre términos cuyo principio de diferencia es que cada uno no es el otro; si en ese juego hay pluralidad es sólo como diversidad de alternativas u opiniones que nunca pueden ser actualizadas en simultáneo por un mismo gesto: un mismo sujeto no puede mantener dos alternativas a la vez y, si lo hace, está sumido en la contradicción, estado cuya propia fuerza exige que sea resuelto a favor de una instancia que borre esa dualidad. De este modo, al sujeto dialéctico la diversidad sólo le está dada o bien en el decurso del tiempo, como cambio, o bien en el presente y como enfrentamiento.

La segunda operación de *Las palabras y las cosas*, aquella que renuncia a las idea de continuidad y cambio en el sentido dialéctico (lo mismo que deviene otro por el propio movimiento de su sí), permite otro tipo de lectura. Si cada época, cada episteme, cada configuración de los saberes se explica por sus propias leyes, si un tiempo no sigue a otro como su progreso sino que entre ellos hay una discontinuidad sin revolución, si el espacio que los reúne no es el de una secuencia sobre la que se ubican siguiendo reglas de continuidad y causalidad sino uno sin forma ni direcciones en el que no es posible establecer relaciones de prioridad, privilegio, determinación o causalidad, entonces cabe la posibilidad de escenificar los distintos tiempos en una dimensión de simultaneidad.

Foucault, prevenido de esta posibilidad de lectura, la relativiza indicando que su método: “no se propone tratar como simultáneo lo que se da como

sucesivo; no intenta fijar el tiempo y sustituir el flujo de acontecimientos por correlaciones que dibujen una figura inmóvil. Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto: un encadenamiento primero e indisociable” (Foucault, 2001d p. 283). Esta cautela se explica por el temor de que la suspensión de las continuidades temporales sea entendida como negación plena del tiempo, pero como intenté mostrar en el apartado previo, el desmonte de la cronología no implica la abolición de los sucesos³. Por tal motivo, la posibilidad de tratar como simultáneos a unos episodios cronológicamente sucesivos (posibilidad que, a pesar de los reparos, es inequívocamente integral a la propuesta foucaultiana) sólo merece ser abjurada en tanto se entienda a la simultaneidad como inmovilidad, pero tal no es el caso de Foucault ni el de estas páginas. En cambio, quien sí puede situarse entre quienes consideran que Foucault “no parece tratar la historia sino para congelarla” (Foucault, 2001d p. 278) es Jean-Paul Sartre, cuya poderosa crítica suscitada por la lectura de *Las palabras y las cosas* indicaba:

Lo que Foucault nos presenta es, como lo vio muy bien Kanters, una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestro ‘suelo’. Cada una de esas capas define las condiciones de posibilidad de cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería más interesante, a saber cómo cada pensamiento está construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para ello necesita hacer intervenir la praxis, por ende la historia, y esto es precisamente lo que se niega a hacer. Por cierto, su perspectiva sigue siendo histórica. Distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades. (Sartre, 2009 p. 76)

En efecto, mientras a Sartre le preocupa el cambio, Foucault —a pesar de los reparos posteriores recién considerados— está preocupado más bien por la pluralidad y se pregunta por qué las diferencias deben entenderse en

³ “Existe, pues [en los análisis de *Las palabras y las cosas*], una suspensión de las continuidades temporales, digamos más exactamente del calendario de las formulaciones. Pero esta suspensión tiene precisamente por objeto hacer que aparezcan unas relaciones que caracterizan la temporalidad de las formaciones discursivas y la articulan en series cuyo entrecruzamiento no impide el análisis.” (Foucault, 2001d p. 280.)

términos de variación de lo mismo⁴. En una entrevista de 1967 Foucault habla de la concepción de la historia de los filósofos y es probable que estuviese pensando en la crítica de Sartre:

Para ellos la historia es esencialmente un conjunto de análisis que deben en primer lugar seguir una linealidad bien definida que va de A a B, según una evolución engañosa (el mito de la evolución como pilar de la historia). En segundo lugar, ellos conciben siempre la historia como un asunto entre el individuo y la institución, la materialidad de las cosas, el pasado, en otros términos, como una dialéctica entre una conciencia individual y libre y el conjunto del mundo humano considerado en su fuerza y opacidad^[5] [...] Se considera como un problema específicamente histórico la comprensión de la manera en que un cierto acontecimiento sucede a otro, y no se considera como histórico el problema que sin embargo también lo es: el de comprender cómo es posible que dos acontecimientos puedan ser contemporáneos. Por otra parte, quisiera hacer observar que es bastante frecuente que se considere la historia como el lugar privilegiado de la causalidad: toda aproximación histórica debería darse por tarea poner en evidencia relaciones entre causas y efectos. Y sin embargo, hace ya varios siglos que las ciencias naturales —y desde hace varios decenios las ciencias humanas— se han apercebido de que la relación causal es imposible de establecer y de controlar en términos de racionalidad formal: en el fondo, la causalidad no existe más en la lógica. Ahora bien, hoy en día se está justamente en tren de trabajar en la introducción de relaciones de tipo lógico en el campo de la historia. A partir del momento en que se introducen en el análisis histórico ciertas relaciones de tipo lógico, como la implicación, la exclusión, la transformación, es evidente que la causalidad desaparece. Pero es preciso deshacerse del prejuicio según el cual una historia sin causalidad no sería historia. (Foucault, 2001a pp. 634-635)⁶

4 "Mi problema: substituir la forma abstracta, general y monótona del 'cambio', con la que tan fácilmente se piensa la sucesión, por el análisis de diferentes tipos de transformaciones." (Foucault, 2001a p. 705)

5 "La historia constituía el último refugio del orden dialéctico: en ella se podía salvar el reino de la contradicción racional." (Foucault, 2001a p. 614)

6 En uno de los textos que ya he citado, Foucault agrega: "A la simplicidad uniforme de las asignaciones de causalidad querría sustituirla por este juego de dependencias [intradiscursivas, interdiscursivas y extradiscursivas]; y, terminando con el privilegio indefinidamente reconducido de la causa, hacer aparecer el haz polimorfo de las correlaciones." (Foucault, 2001a p. 708.) Por otra parte, Foucault volverá a referirse a la crítica de Sartre, nuevamente de forma indirecta y con más resentimiento que habilidad: "¿Habría que señalar a los últimos despistados que un 'cuadro' (y sin duda en todos los sentidos del término) es formalmente una 'serie de series'? En todo caso, no es una estampita fija que se coloca ante una linterna para la mayor decepción que los niños, que, a su edad, prefieren indudablemente la vivacidad del cine." (Foucault, 2001d p. 16.) También en La

Esta crítica a la noción de causalidad, así como la importancia otorgada en *Las palabras y las cosas* a las discontinuidades históricas, hacen difícil conceder a la continuidad un papel destacado dentro del pensamiento foucaultiano; cada época, cada formación histórica, cada episteme, parece no deberle nada a lo que la ha antecedido, hija sin crianza ni parto, sin concepción ni linaje. Sin embargo extremar la discontinuidad hasta el punto de hacer de cada estrato histórico una entidad que no se debe sino a sí misma es tal vez desvirtuar el sentido de los análisis de Foucault: en múltiples ocasiones Foucault señala antecedentes que se ubican más allá de los límites del estrato histórico analizado (las comunidades monásticas como antecedente de las disciplinas modernas [Foucault, 1998, pp. 153-154]⁷; la pastoral cristiana primitiva como antecedente de la razón de estado de los siglos XVI-XVIII [Foucault, 2001b pp. 953-980]), lo cual a su vez no implica que se trate de los gérmenes o semillas de las formaciones posteriores. Los antecedentes marcados por Foucault no son puntos iniciales de despliegues futuros, no son principios causales sino indicadores de la capacidad de las formaciones históricas para encabalgarse con elementos heterogéneos sin que ello implique ceder sus especificidades⁸. Por otra parte, las prácticas que remiten a ciertos posibles antecedentes nunca permanecen invariables de un estrato histórico a otro, porque incluso cuando ciertos temas o movimientos se mantienen, sus posiciones estructurales en esos distintos estratos jamás son iguales; Foucault reconoce, por ejemplo, que la temática pastoral desarrollada por la tradición cristiana puede encontrarse ya en ciertos textos de la antigüedad griega (Foucault, 2001b pp. 953-980), o que los primeros textos cristianos consagrados a la práctica de la vida matrimonial se apoyan en referencias

arqueología del saber: "Génesis, continuidad, totalización: éstos son los grandes temas de la historia de las ideas, y aquello por medio de lo cual se liga a cierta forma, ahora tradicional, de análisis histórico. [...] Ahora bien, la descripción arqueológica es precisamente el abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho. El hecho de que algunos no reconozcan en tal empresa la historia de su infancia, que añoren ésta y que invoquen, en una época que no está ya hecha para ella, esa gran sombra de otro tiempo [la alusión inequívoca es a Sartre y a su libro autobiográfico *Las palabras*], demuestra sin lugar a dudas lo extremo de su fidelidad." (Foucault, 2001d pp. 232-233.)

⁷ Debo esta referencia a una indicación de Fabián Ludueña durante el dictado de su seminario de 2011 en el Doctorado de Ciencias Sociales de la UBA.

⁸ Luciano Nosetto trabaja en detalle esta capacidad de las estrategias y dispositivos de poder para enlazarse con otras prácticas (Nosetto, 2009): "Quizás dando un paso de más también podría pensarse aquí en Louis Althusser cuando escribe: "todo modo de producción está constituido por elementos independientes los unos de los otros, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias." (Althusser, 2002 p. 66) Por último, es posible considerar cómo Marx trata la apelación al pasado —Lutero vistiéndose del apóstol Pablo, la Revolución Francesa vistiéndose con túnicas romanas, la Revolución de 1848 retomando la de 1789— en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

escriturales de la antigüedad pagana (Foucault, 1999b p. 17), pero en ambos casos detalla la compleja red de diferencias en que se inscriben esas prácticas y por las cuales se distinguen aún en su semejanza⁹. Hablar de continuidades sería entonces inexacto o sólo posible en un sentido limitado; lo que hay es correspondencias parciales entre movimientos heterogéneos.

Esta lectura de la historia, replicada en el modo en que Foucault lee su propia obra, repercute también sobre el modo en que es posible analizar y entender las relaciones entre los diferentes “modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (Foucault, 2001c p. 241).

3. Leer al sujeto

Foucault, al tratar a la historia antes en su discontinuidad que en su sucesión, plantea una alternativa crítica a la “Historia” (“historia de los no historiadores” ([Foucault, 2001a p. 629], “historia de las ideas” [Foucault, 2001d p. 278], historia de los filósofos)¹⁰; historia con mayúscula que es tanto “ciencia empírica de los acontecimientos” como “modo de ser radical que prescribe su destino a todos los seres empíricos y a estos seres singulares que somos nosotros” (Foucault, 1999c p. 215); historia que por una parte se hunde en los calendarios mientras por otra se sustrae de esos mismos procesos históricos a los que no sólo describe sino también da sentido más allá de sus singularidades. De esta forma de saber, súbdita y reina de sí misma, Foucault dice:

Si la historia, en efecto, podía ser el enlace de las continuidades ininterrumpidas, si anudaba sin tregua los encadenamientos que ningún análisis sabría deshacer sin abstracción, si tramaba, alrededor de los hombres, de sus palabras y de sus gestos, unas oscuras síntesis siempre en instancia de reconstituirse, entonces podía ser un refugio privilegiado para la conciencia: aquello que le retiraba poniéndola a la luz de las determinaciones materiales,

⁹ “Muchos temas, principios o nociones pueden volver a encontrarse tanto en [el paganismo] como en [el cristianismo], pero no tienen por lo mismo ni el mismo lugar ni el mismo valor.” (Foucault, 1999b p. 22)

¹⁰ Foucault no suele dar nombre a sus adversarios: lanza flechas anónimas a ser recogidas por quien se sienta tocado por ellas. Sin embargo si la Historia puede tener un nombre es probable que el de Hegel sea adecuado; más específicamente podemos referirnos a una obra: su Filosofía de la historia. Para pensar esta crítica foucaultiana a la historia hegeliana son indispensables dos referencias: por una parte, la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Friedrich Nietzsche; por otra, la crítica de Althusser a Hegel en *Para leer “El capital”*.

las prácticas inertes, los procesos inconscientes, las intenciones olvidadas en el mutismo de las instituciones y las cosas, ella lo restituiría bajo la forma de una síntesis espontánea; o más bien le permitiría reconquistarse, adueñarse de nuevo de todos los hijos que se le habían escapado, reanimar todas las actividades muertas, y volver a ser, en una iluminación nueva o renovada, el sujeto soberano. La historia continua es el correlato de la conciencia: la garantía de que lo que se le escapa podrá serle devuelto; la promesa de que un día se apropiará otra vez de todas las cosas que la cercan y someten, de que restaurará su dominio, de que encontrará su residencia en todo aquello que reclama. Querer hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo, y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y toda práctica, son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento. (Foucault, 2001a p. 727)

A partir de este vínculo se comprende la casi necesidad del final de *Las palabras y las cosas*, donde, tras suspender el tiempo continuo de la Historia, se anuncia el fin de esa otra forma doble: el Hombre.

“Nuestra cultura —dice Paul Veyne glosando a Foucault—, hecha de una amalgama de humanismo y sociologismo, nos hizo sucesivamente jactarnos de la libertad del hombre y compadecerlo por ser víctima de las condiciones sociales que lo determinan.” (Veyne, 2009 p. 108) Ante ese carácter doble del hombre moderno “con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado” (Foucault, 1999c p. 304), Foucault se pregunta por qué seguir buscando respuesta a los problemas del saber en esa figura paradójica que hace de su finitud la posibilidad de un conocimiento que la trasciende, como si hubiese en ella misma, en sus propios límites, algo que podría desplazarse indefinidamente¹¹:

[E]l hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y

¹¹ “Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma.” (Foucault, 1999c p. 309)

quizás también su próximo fin. Si esas disposiciones [las del orden del saber en que emergió] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1999c p. 375)

Ahora bien, tras la crítica al hombre moderno, al sujeto de la filosofía clásica, ¿qué sujeto es pensable? Esta pregunta es vital para la presente investigación¹².

Si nos centramos sólo en los trabajos del eje *saber*, la respuesta parece ser silencio (Foucault, 1999c p. 333): la desaparición del sujeto moderno parece menos un problema que el fin de un obstáculo. Foucault afirma que la cultura occidental jamás pudo pensar la coexistencia y articulación del ser del hombre y el ser del lenguaje: “[s]u incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento” (Foucault, 1999c p. 329). Pensar la desaparición del sujeto, propone Foucault, es quizás la vía por la que pensar al lenguaje en su positividad (Foucault, 1999a p. 299), refiriéndolo “no al pensamiento, el espíritu o el sujeto que le haya podido dar nacimiento, sino al campo práctico en que se despliega” (Foucault, 2001a p. 711).

¿Asistimos entonces, en Foucault, a la desaparición del sujeto? Así parece a la luz de sus investigaciones arqueológicas. Sin embargo Foucault pronto relativizó la radicalidad que fácilmente podía leerse en sus trabajos.

En febrero de 1969 Lucien Goldmann objetó la propuesta foucaultiana de borrar tanto al autor como al sujeto y esgrimió el más famosos de los reproches al estructuralismo¹³: “Quisiera cerrar mi intervención mencionando la

¹² En efecto menos que ahondar en los motivos de la crítica foucaultiana al sujeto moderno (crítica ya ampliamente retomada y también ella misma criticada), quisiera indagar en la posibilidad de una conceptualización alternativa del sujeto y en el análisis de sus límites y alcances.

¹³ La relación de Foucault con la corriente francesa de pensamiento estructuralista, tema vasto que no es el de estas páginas, es detalladamente recorrida por Mauro Vallejo en “Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdote apócrifo” (Vallejo, 2011). De este cuidado estudio sólo me permito distanciarme en sus conclusiones, donde Vallejo asume que entre Foucault y el estructuralismo hubo afinidades e isomorfismos pero no una relación consustancial. En el resto del volumen en que se encuentra el texto de Vallejo (*El estructuralismo en sus márgenes*), otros autores se ocupan de Deleuze y Althusser (Marcelo Antonelli y Micaela Cuesta, respectivamente) y también se encargan de enfatizar que, más allá de los contactos, no fueron estructuralistas. Considero que estos intentos de desmarcar a dichos pensadores del estructuralismo se asientan en la demostrada ausencia de un núcleo esencial del canon estructuralista y en las distancias de dichos filósofos respecto a ese núcleo inexistente, soslayando así que precisamente una de las estrategias de trabajo

frase que se ha hecho célebre, escrita en el mes de mayo [de 1968) por un estudiante en el pizarrón de una sala de la Sorbona, y que me parece que expresa lo esencial de la crítica a la vez filosófica y científica del estructuralismo no genético: ‘Las estructuras no bajan a la calle’, es decir: nunca son las estructuras las que hacen la historia, sino los hombres, aunque su acción tenga siempre un carácter estructurado y significativo.” (Foucault, 1999d p. 356) Foucault respondió:

No he dicho que el autor no existía; no lo he dicho y me sorprende que mi discurso haya podido prestarse a un contrasentido como ese. He hablado de una cierta temática que puede encontrarse tanto en las obras como en la crítica y que es, si ustedes quieren: el autor debe borrarse o ser borrado en beneficio de unas formas propias a los discursos. Entendido esto, la cuestión es: ¿qué es lo que esta desaparición del escritor o autor permite descubrir?... No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata, a partir del tema —que no es mío y que no ha dejado de repetirse desde finales del siglo XIX— de que el hombre ha muerto, de ver de qué modo, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. Ahorrémonos las lágrimas. (Foucault, 1999d p. 356-357)

En efecto, el augurio decididamente polémico de la muerte del hombre implica, menos que la plena desaparición del sujeto, la posibilidad de pensarlo de modo distinto al propio del hombre moderno criticado en *Las palabras y las cosas*. Esa labor de conceptualización positiva del sujeto —o mejor dicho, de las prácticas de subjetivación— es la que Foucault lleva adelante en los otros dos ejes de sus investigaciones. Y es precisamente aquí donde pesan los problemas a tratar por esta pesquisa, problemas ya augurados por las críticas de Honneth y Spivak con las que abrió el presente artículo.

Tras *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* Foucault no sólo volvió a tratar a ese sujeto al que era mejor hacer desaparecer para así apreciar mejor la vida propia de los discursos, sino que incluso parece haber

vitales del estructuralismo fue pensar tipos de relaciones que en efecto no requieren de una concepción totalizante o unificadora de agrupación. En términos estructuralistas, tanto de Foucault como de Deleuze y Althusser corresponde decir que fueron y no fueron estructuralistas.

hablado de un sujeto que era el mismo que el criticado, sólo que víctima de una mutilación: o bien Foucault le ha amputado cualquier núcleo de libertad para hacer de él sólo un efecto silencioso (según la crítica de Honneth); o bien Foucault le ha extraído la escisión que lo constituye en el capitalismo para en cambio restituirle la soberanía sin contradicciones que soñó para sí mismo (según la crítica de Spivak). Si Foucault quiso alguna vez deshacerse del sujeto, Honneth y Spivak indican que ha fracasado estrepitosamente, recayendo él mismo en esa dualidad con la excusa de que lo que antes era contemporáneo y contradictorio ahora está en cambio separado y sin tocarse. Este duro dictamen no es sólo de Honneth y Spivak.

Desde *Historia de la locura* hasta después de su muerte, los intérpretes de Foucault parecen asediar su pensamiento con la alternativa de la que quería escapar. *Las palabras y las cosas*, su libro más decididamente polémico, parecería marcar el punto candente de una crítica al sujeto que luego, ante el trabajo de su solución, habría comenzado a diluirse en favor de alguna de las caras de esa figura doble para la que soñaba un próximo fin. Si hubiese que forzar una consigna que pudiese aunque sea por un instante recorrer la amplia diversidad de críticas hechas a Foucault, esta podría ser: “el hombre no ha muerto, el sujeto no ha desaparecido”¹⁴. Jacques Derrida, en 1963, afirma que Foucault sigue preso del orden de la razón y es incapaz de articular un lenguaje que estuviese fuera suyo (Derrida, 1989); Jean-Paul Sartre, en 1966, remarca que Foucault no explica cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, sin lo cual es imposible entender la historia (Sartre, 2009); Carlo Guinzburg, en 1976, dice que a Foucault le interesan los gestos y criterios de la exclusión antes que los excluidos mismos (Guinzburg, 1986 p. 18), que, al rehusar la posibilidad de interpretar las palabras de los condenados, a Foucault sólo le queda el estupor y el silencio, desembocando en un irracionalismo estetizante (Guinzburg, 1986 p. 19); Jean Baudrillard, en 1977, sentencia que el discurso de Foucault es el espejo de los poderes que describe (Baudrillard, 1994 p. 8); Michael Walzer, en 1982, ante la falta de definiciones políticas de Foucault, enuncia que aún son precisos hombres y

¹⁴ Uso esta consigna doble, cuyos sentidos pueden ser distintos, debido a que Foucault nunca especifica los términos y suele utilizar sujeto u hombre indistintamente. La misma indistinción se amplía a veces a los términos individuo, yo (*je*), sí mismo (*so*). Dicha indistinción, no carente de ciertas incomodidades, será por tanto parte de este texto.

mujeres que digan que algo está mal y que es preciso llevar adelante tales y cuales acciones (Walzer, 1988 p. 78); Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en 1982, explican que el método cuasi-estructuralista expuesto por Foucault en *Arqueología del saber* para el análisis de prácticas de discurso lleva a problemas similares a los de las ciencias del hombre criticadas en *Las palabras y las cosas* (Dreyfus y Rabinow, 2001 p. 69); Charles Taylor, en 1984, sostiene la importancia de que no se pierda de vista, como le pasa a Foucault, la relación entre la sistematicidad del poder y las acciones humanas intencionales en que surgió (Taylor, 1988 p. 104); Jürgen Habermas, en 1985, señala que Foucault purifica el concepto de individualidad de toda connotación de autodeterminación y autorrealización (Habermas, 2010 p. 314), pero que de todos modos no logra escapar de las aporías de la filosofía del sujeto de la que es preciso salir (Habermas, 2010 pp. 321-327); Paolo Virno, en 2003, dice que Foucault se equivoca, por no querer hacer de ello una determinación, en recusar de plano todo elemento biológico e innato en el lenguaje (Virno, 2004 p. 165). Porque fuera de sus palabras el sujeto es una fuerza viva que hay que alentar o porque sus propias palabras están presas en los límites de ese sujeto, al que hay o no que abandonar, a Foucault se lo confronta una y otra vez con argumentos sobre la insistencia de ese hombre dividido que esclavo de sí mismo es por esa misma potestad soberano; se lo confronta con una cuestión política que estaría ausente de sus investigaciones.

Esa cuestión política tiene la forma de una exigencia de posicionamiento cuyo ejemplo más acabado es el intelectual comprometido tal como lo definió Sartre, modelo del que Foucault explícitamente quiso apartarse (Foucault, 1992b). Sartre es en efecto claro y contundente allí donde Foucault guarda silencio; donde los críticos de Foucault hacen preguntas, Sartre también las hace y él mismo se las responde. En 1947 Sartre decía que el compromiso político del pensamiento histórico-filosófico —e incluso de la literatura— no es una opción sino un deber¹⁵ cuyas tareas han de llevarse a cabo “al lado de quienes quieren cambiar a la vez la condición social del hombre y la concepción que el hombre tiene de sí mismo” (Sartre, 1976 p. 13); la acción política era explícitamente tratada en su acuerdo con una noción específica de

15 “El escritor tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también. [...] Ya que actuamos sobre nuestro tiempo por nuestra misma existencia, queremos que esta acción sea voluntaria” (Sartre, 1976 p. 10).

sujeto. Sartre planteó la eliminación y abandono de una concepción analítica del sujeto¹⁶ y se promulgó a favor de una concepción total¹⁷. Desde entonces (por no decir —por ejemplo— desde Spinoza) el mismo movimiento no ha dejado de repetirse: por una parte el ataque a un sujeto encerrado en sí mismo, estático, alienado y funcional al *statu quo* imperante; por el otro, la proclama de un sujeto en juego con sus determinaciones, nunca completamente definido, dinámico, agente de cambio en sus acciones o incluso en su desaparición. En los años 1960s, por ejemplo, fue el propio Foucault uno de quienes más o menos directamente aludieron a que el sujeto total y auto-conciente de Sartre era abstracto, estaba encerrado en sí y era caduco para entender el presente, uno de quienes propusieron que el hombre es en cambio apenas una configuración en una historia que lo excede, casi una contingencia. Tras Foucault —ya vimos ejemplos— llegaron quienes dijeron a éste que no basta borrar un rostro en la arena, quienes señalaron que el hombre permanece y que su figura está dada por el mismo encuentro de las aguas con la costa, en esa misma espuma en la que él soñaba un fin. El pensamiento de Foucault, a pesar de sus maniobras de evasión, debe necesariamente ser analizado en el vasto campo de una serie de discusiones en las que el sujeto es pensado como clave para tratar la acción política. Ahora bien; la hipótesis de este trabajo es que en ese conflicto en torno al sujeto, Foucault, a pesar de su ineludible pertenencia al mismo, tiene o intenta una posición anómala o en todo caso singular, la cual intentaré ilustrar a continuación.

Si tal conflicto aceptase ser dibujado según un cuadro de dos ejes, uno de los cuales marcaría grados de coacción mientras el otro marcaría grados de autodeterminación, la impronta de las lecturas críticas rápidamente recorridas en las páginas anteriores llevaría a situar las conceptualizaciones de Foucault en dos polos cruzados: por una parte, tendiendo hacia un máximo de coacción

16 "Hubo una naturaleza inmutable del hombre. El hombre era el hombre como el círculo era el círculo: de una vez por todas. El individuo, subiera al trono o estuviera sumido en la miseria, continuaba siendo fundamentalmente idéntico a sí mismo, porque había sido concebido conforme al modelo del átomo de oxígeno, que puede combinarse con el hidrógeno para hacer el agua y con el ázoe para hacer el aire, sin que su estructura interna cambie con ello. Estos principios han presidido la Declaración de los Derechos del Hombre. En la sociedad que concibe el espíritu de análisis, el individuo, partícula sólida e indescomponible, vehículo de la naturaleza humana, reside como un guisante en una lata de guisantes: redondo, encerrado en sí mismo, incommunicable." (Sartre, 1976 p. 14).

17 "Concebir sin dificultad que un hombre, aunque su situación esté totalmente condicionada, puede ser centro de indeterminación irreductible. Ese sector imprevisible que se muestra así en el campo social y la persona no es otra cosa que su libertad. Esta libertad no debe ser considerada un poder metafísico de la "naturaleza" humana ni es tampoco la licencia de hacer lo que se quiere, siempre nos quedaría algún refugio interior, hasta encadenados. No se hace lo que se quiere y, sin embargo, se es responsable de lo que se es. Así son las cosas. El hombre, que se explica simultáneamente por tantas causas, debe, sin embargo, llevar sobre sus hombros la carga de sí mismo." (Sartre, 1976 p. 21).

y un mínimo de autodeterminación, un *sujeto silenciado* y vacío (como el que lee Honneth); por otra parte, tendiendo hacia una mayor autodeterminación y una menor coacción, un *sujeto soberano* (como el que lee Spivak). Según este mismo esquema, el sueño foucaultiano de la muerte del sujeto intentaría ubicarse como por fuera de ese cuadro, como su impugnación y rechazo, como crítica extrema que luego Foucault no pudo continuar¹⁸. Sobre este mismo cuadro quisiera proponer una lectura distinta.

En ciertas ocasiones se presenta una lectura alternativa bajo la forma de una morigeración que, dando cuenta de los elementos de resistencia que Foucault considera en su tratamiento de la dominación, así como de los límites tenidos en cuenta al momento de explayarse sobre la creación de la propia vida como obra de arte, evita caer en los extremos marcados por Honneth y Spivak; esta corrección aleja a esas conceptualizaciones de su antagonismo y las acerca a un equilibrio en que ambas serían las dos caras estratégicas de una misma investigación y una misma lucha¹⁹. Pero esta segunda lectura, si bien

18 Cuadro I:

1ra lectura		coacción				fuera del cuadro	muerte del sujeto
		0	-	+	++		
autodeterminación	0				sujeto silenciado		
	-						
	+						
	++	sujeto soberano					

19 Cuadro II:

sensata y quizás incluso correcta, tiene el inconveniente de dejar sin ninguna explicación la cuestión de la muerte del sujeto planteada en *Las palabras y las cosas*, dejando intacto el cuadro allí tan vigorosamente puesto en cuestión. Si bien las lecturas de Honneth y Spivak probablemente no hacen justicia a los matices que Foucault introdujo en sus teorías del gobierno de los otros y del cuidado de sí, sí permiten entender el peso y centralidad de la tematización de la “muerte del sujeto” como conflicto central con el que se mide toda la obra foucaultiana; en ese sentido, constituyen mejores puntos para una lectura global de Foucault.

La lectura que aquí propongo parte precisamente de la necesidad de escenificar el cuestionamiento a la matriz sociológica-humanista habilitado por el anuncio de la muerte del hombre, pero no considero (como sí la primera versión del cuadro) que el proyecto de *Las palabras y las cosas* pueda ubicarse como por fuera de dicha matriz; al contrario, debe ser inscripto en su interior como un nuevo modo de ocuparla. Según este tercer dibujo del mismo cuadro, hay otras dos posiciones. En primer lugar, en el máximo de coacción y en el máximo de autodeterminación, el *sujeto moderno* tal como es caracterizado en *Las palabras y las cosas*; se trata del encuentro entre el sujeto soberano y el sujeto silenciado en una figura que los dialectiza, los sintetiza y los supera. El sujeto que puede ubicarse en esta posición es, por excelencia, aquel con que es enfrentado Foucault cuando se busca dar por tierra su sueño de la muerte del hombre; si incluso hiciese falta un nombre para ocupar esta casilla, podría pensarse nuevamente en el de Sartre. En segundo lugar, en el cero de coacción y en el cero de autodeterminación, se ubica precisamente la *muerte*

2da lectura		coacción			
		0	-	+	++
autodeterminación	0				
	-			sujeto de la disciplina	
	+		sujeto de la ética		
	++				

del hombre; este último punto pegado al cero es el límite desde el que vislumbrar una figura aún inexistente que no podrá ser entendida según la dinámica entre libertad y dominación; pero ese borde está aún definido por el espacio de la matriz.

La propuesta de este trabajo es la siguiente: para pensar fuera de esa matriz de entrecruzamientos dialécticos, para pensar otro modo de entender el sujeto, es preciso remitirse a la reconceptualización de la historia descrita en los apartados previos.

A saber: la vocación de Foucault por deshacerse del sujeto entendido como oscilación entre el humanismo y el sociologismo es clara en los textos del período 1966-1971; la necesidad de repensar el trabajo del historiador es así mismo central para deshacerse del concepto de historia que sostiene al sujeto moderno. En los años siguientes Foucault no volvió a plantear esta misma preocupación (al menos no en términos de desaparición del sujeto y muerte del hombre), pero esto no es motivo para afirmar que la haya abandonado, tal como puede suponerse desde algunas de las lecturas críticas ante las que las investigaciones sobre las disciplinas y la ética de sí de los años 1970s y 1980s parecen pasos atrás respecto a la inmensa apuesta lanzada en *Las palabras y las cosas*. Por el contrario, la lectura que aquí propongo quiere sostener que el texto de 1966 traza una línea que no se corta ante las investigaciones que siguieron. En efecto, si puede pensarse un modo de leer la historia en el que acontecimientos diacrónicos puedan situarse en simultáneo como líneas paralelas sobre un mismo espacio, esta misma escenificación quizás también sea adecuada para leer los distintos modos en que Foucault trata la subjetivación. Si una historia que rehúsa de la dialéctica y privilegia la pluralidad sobre el cambio es clave para pensar la subjetividad de un modo distinto a como lo hizo la modernidad de los siglos XIX y XX, quizás en ella pueda encontrarse un ejemplo para pensar un sujeto que no viva en la oscilación entre ser libre y ser dominado. Sobre estas posibilidades se asienta la lectura que quisiera intentar.

Para esta otra lectura, *Las palabras y las cosas* no puede pensarse como por fuera del cuadro sociológico-humanista ya que es una intervención sobre él. En esta tercera versión del cuadro el *sujeto silenciado* y el *sujeto soberano* se diferencian sólo como alternativas entre las que pendula el *sujeto*

moderno. Pero si el sujeto silenciado está en la intersección entre un máximo de coacción y un mínimo de autodeterminación, si el sujeto soberano se ubica en el cruce entre un máximo de autodeterminación y un mínimo de coacción, ¿entonces por qué ubicar al sujeto moderno exclusivamente en los máximos (tal como he sugerido al introducir esta tercera lectura)?; es decir, ¿dónde quedan las carencias? Responder a esta cuestión requiere tener en cuenta que la coacción total es idéntica a la negación de toda autodeterminación y que la autodeterminación total es igual a la negación de toda coacción; en el sujeto moderno conviven todas esas instancias contradictorias en un movimiento sin fin y sin esperanza. Si así se obtiene una figura de la dualidad sin verdadera diferencia²⁰, es del mismo modo preciso buscarle a este sujeto un doble que recusaría toda semejanza. Precisamente, en el cero de coacción y en el cero de autodeterminación no es posible —para la modernidad— ningún sujeto. ¿Qué es la libertad si no hay ninguna determinación a la que sobreponerse?; el sujeto soberano, si fuera posible, precisaría una fuerza que no le permitiría iguales. ¿Qué es la coacción si no hay una autonomía que la resista?; el sujeto silenciado, si fuera posible, precisaría ser víctima de una fuerza que borraría toda diferencia. Ni la negación de toda coacción es igual a la ausencia de ésta, ni la negación de toda autodeterminación es igual a la falta de ésta otra; el silencio y la soberanía son estrategias de la dominación y la libertad, pero no posiciones reales para sujeto alguno: son el enunciado de la contradicción que debe resolver el sujeto moderno. Por otra parte, en la ausencia de coacción y en la falta de autodeterminación el cuadro moderno no puede pensar ninguna existencia; esto pone de manifiesto su abierta asimetría: a pesar de su aparente ecuanimidad, a pesar de ese orden en el que para cada cosa hay un lugar, hay sin embargo un lugar en el que no cabe ninguna cosa.

En los esquemas dibujados más arriba para ilustrar el cruce de ejes entre coacción y autodeterminación²¹ hay un pequeño desplazamiento respecto al modo en que se suelen presentar los cuadros: el cero está del lado de lo contenido por los ejes. Por lo general, en los cuadros de doble entrada, el cero es el límite, zona oscura donde se realiza el lazo invisible entre dos clasificaciones u órdenes: ese cero es el lugar del fundamento, del inicio, de la

20 Tal como ocurría, según Las palabras y las cosas, entre las opiniones divergentes contemporáneas entre sí (ver nota 6).

21 Ver notas 18 y 19.

nada o de los reflejos invertidos de los contenidos del cuadro. Ubicado del lado interno de la clasificación, el cero adquiere otra fuerza: es el descolocamiento de la matriz y también su colapso, porque si en el extremo del cuadro que puede prolongarse indefinidamente se encuentra la figura dual del sujeto moderno, en el extremo del límite no se encuentra su imagen invertida, la otra cara de una figura doble, sino el acontecimiento de su desaparición habilitado por el mismo esquema en el que se despliega su existencia; se encuentra allí la muerte del hombre. “Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo” (Foucault, 1999c pp. 332-333), dice Foucault. A diferencia de lo que ocurre con las caras de una figura dual, de este doble puede decirse: “nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emancipación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo” (Deleuze, 1987 p. 129).

Si Foucault, a partir de los años 1970s, no retomó los términos de la problemática formulada en *Las palabras y las cosas*, esto quizás puede explicarse porque la muerte del hombre, si bien opera como la desestabilización del cuadro sociológico-humanista, como introyección del límite que atenta contra su puesta en el exterior, sigue habitando el terreno de esa configuración, aunque sea como su polémica. A pesar de que la muerte del hombre pueda pensarse como el doble del sujeto moderno ante el cual éste ya no puede reconocerse, aún puede tratarse esta disrupción como una confrontación dialéctica entre el sujeto moderno y un nuevo sujeto por venir, tal como efectivamente puede leerse en la polémica entre Sartre y Foucault y luego entre los varios autores a los que he aludido y Foucault. *Las palabras y las cosas* es una herida sobre la matriz sociológico-humanista, pero los trabajos de Foucault que efectivamente intentaron mantenerse por fuera de ella fueron otros.

En el primer esquema de lectura de las investigaciones de Foucault en relación con el cuadro sociológico-humanista, *Las palabras y las cosas* estaba ubicada por fuera del mismo, como su radical impugnación; a su interior, en el

lugar del sujeto silenciado, se encontraban los trabajos sobre los dispositivos de poder de los años setenta, y por otra parte, en el lugar del sujeto soberano, los estudios sobre las tecnologías del sí de los años ochenta. La lectura que aquí intento abrir puede pensarse como una inversión de ese esquema. Las investigaciones posteriores a *Las palabras y las cosas* se separan completamente del cuadro y redefinen cada uno de sus ejes, ahora tratados como dos paralelas, es decir, sin dar por asumido el nudo común en que necesariamente se implicarían una a otra. La coacción y la autodeterminación desaparecerían como coordenadas de análisis ante la propuesta de pensar, por una parte, un poder y una dominación que no serían iguales a la violencia y la represión, y por otra, un trabajo de sí y una libertad que no serían iguales a la liberación y la autonomía²². Es decir, la transformación de cada uno de los ejes no puede comprenderse si no es a través de la separación de esas dos dimensiones que en su entrelazamiento funcionan como los rostros inconstantes del sujeto moderno. Menos que cambiar los términos de un vínculo, la operación de Foucault es sugerir un tipo de relación diferente.

4. Conclusiones: Dualidad/paralelismo

Si lo propio de la dialéctica a la que se opone Foucault (dialéctica difusa, dialéctica incómoda, dialéctica sin nombres y sin embargo reconocible) es que una misma figura o movimiento pueda verse de dos modos distintos e incluso opuestos (el hombre a la vez dato empírico y condición trascendental,

22 Cuadro III:

3ra lectura		coacción			
		0	-	+	++
autodeterminación	0	muerte del hombre			
	-				
	+				
	++				sujeto moderno

fuera del cuadro

dispositivos de poder

tecnologías del sí

pensamiento e impensado, autónomo y bajo coacción), la propuesta foucaultiana parece querer romper con esa dualidad para proponer en cambio dos formas de subjetivación que nunca pueden compartir una misma mirada. Así pueda tal vez pensarse una ética que no hable el lenguaje del sometimiento necesario y un poder que no hable el lenguaje de la libertad sacrificada. Antes que opuestas, porque falta el punto de contacto en que se enfrentarían una con otra, serían complementarias. Cada dominio exigiría métodos y problemas propios y la renuncia por tanto a un ideal unificado de las filosofías del sujeto. Ahora bien; indagar en estas posibilidades implica preguntas para las que aquí he ofrecido tan sólo un movimiento de apertura (si hay paralelismo, ¿cuál es la relación entre lo paralelo fuera de su fuerza contra toda reunión y síntesis?).

También es justo decirlo, el término *paralelismo* con el que han coqueteado estas páginas carece de centralidad en la obra foucaultiana. Sin embargo espero haber demostrado, luego de estas exploraciones, que esta idea ofrece una clave válida para una relectura general de Foucault y de su problematización de la subjetividad. Y por otra parte, Foucault, en una de sus pocas declaraciones sobre la cuestión de lo paralelo, ofreció casi un poema de fuerza enigmática en cuyo rayo espero encontrar más luz para seguir adelante:

Los antiguos amaban poner en paralelo las vidas de los hombres ilustres; se escuchaba a esas sombras ejemplares hablando a través de los siglos. Las paralelas, lo sé, están hechas para reunirse en el infinito. Imaginemos otras que divergen indefinidamente. No hay punto de encuentro ni lugar donde reunirlos. Con frecuencia ellas no tienen otro eco que el de su condena. Sería preciso asirlas en la fuerza del movimiento que las separa; sería necesario encontrar la estela instantánea y brillante que han dejado al ser precipitadas hacia una oscuridad donde ‘nunca serán relatadas’ y donde toda ‘fama’ está perdida. Sería como el revés de Plutarco: unas vidas paralelas al punto tal que nada jamás las podrá reunir. (Foucault, 2001b, p. 499.)

5. Bibliografía

Althusser, Louis. 2002. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en Althusser. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002, pp. 31-71.

- Baudrillard, Jean. 1994.** *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-textos, 1994.
- Deleuze, Gilles. 1996.** *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Deleuze, Gilles. 1987.** *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques. 1989.** “Cogito e historia de la locura”, en Derrida. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989, pp. 47-89.
- Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul. 2001.** *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Argentina: Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. 2001a.** *Dits et écrits I, 1954-1975*. Francia: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. 2001b.** *Dits et écrits II, 1976-1988*. Francia: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. 2009.** *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, Michel. 1999a.** “El pensamiento del afuera”, en Foucault. *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*. Barcelona : Paidós, 1999, pp. 297-319.
- Foucault, Michel. 2001c.** “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Argentina: Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.
- Foucault, Michel. 1999b.** *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1999.
- Foucault, Michel. 2001d.** *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2001.
- Foucault, Michel. 1999c.** *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1999.
- Foucault, Michel. 1992a.** “Los intelectuales y el poder”, en Foucault. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992, pp. 83-93.
- Foucault, Michel. 1999d.** “¿Qué es un autor?”, en Foucault. *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*. Barcelona : Paidós, 1999, pp. 329-360.
- Foucault, Michel. 1992b.** “Verdad y poder”, en Foucault. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1992, 193-200.
- Foucault, Michel. 1998.** *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Guinzburg, Carlo. 1986.** *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.
- Habermas, Jürgen. 2010.** *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Honneth, Axel. 2009.** “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad”, en Honneth. *Crítica del agravio moral*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 125-149.
- Miller, James. 1995.** *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995.
- Nosetto, Luciano. 2009.** *Soberanía, guerra, gobierno. Michel Foucault y el pensamiento de la política*. Buenos Aires: Tesis de Maestría UNSAM/IDAES, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. 2009.** “Jean-Paul Sartre répond”, en Artières *et al.* *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*. Francia: Presses universitaires de Caen, 2009, pp. 75-89.
- Sartre, Jean-Paul. 1976.** “Presentación de *Los tiempos modernos*”, en Sartre. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1976, pp. 7-25.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988.** “Can the subaltern speak?”, en Nelson, Cary y Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: McMillan Education, 1988, pp. 271-313.
- Taylor, Charles. 1988.** “Foucault sobre la libertad y la verdad”, en Couzens Hoy, David (ed.). *Foucault*. Argentina: Nueva Visión, 1988, pp. 81-117.

OTTONELLO, Rodrigo. *M. Foucault: más allá del silencio y la soberanía*.

Vallejo, Mauro. 2011. “Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdote apócrifo” en Rodríguez, Fernando Gabriel y Vallejo, Mauro (eds.). *El estructuralismo en sus márgenes*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011, pp. 137-185.

Virno, Paolo. 2004. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Cactus – Tinta Limón, 2004.

Veyne, Paul. 2009. *Foucault. Pensamiento y vida*. España: Paidós, 2009.

Walzer, Michael. 1988. “La política de Michel Foucault”, en Couzens Hoy, David (ed.). *Foucault*. Argentina: Nueva Visión, 1988, pp. 61-79.

Submetido em 2010-11-11

Aceito em 2011-10-10