

# Homenaje a Michel Foucault (1926-1984)



Michel Foucault a mediados de la década de 1950<sup>1</sup>

## A propósito de los treinta años de la muerte de Michel Foucault (1926-1984)

### Presentación

Michel Foucault, filósofo e historiador francés, quien nació en Poitiers el 15 de octubre de 1924 y murió el 25 de junio de 1984 en París, proyecta en su obra una ontología crítica de un sí mismo como otro. Su experiencia con la escritura pone en juego un pensar la historia desde una historia presente. Por ello, Toni Negri (2004) afirma que:

[...] una buena parte de lo que Foucault escribió (Deleuze lo subrayó muy acertadamente) debería hoy ser reescrito. Lo que resulta asombroso –y conmovedor– es que en ningún momento cese de buscar; hace aproximaciones, deconstruye, formula hipótesis, imagina, construye analogías y cuenta fábulas, lanza conceptos, los retira o los modifica... Es un pensamiento de una inventiva formidable. Pero esto no es lo esencial; yo creo que lo fundamental es su método, porque este le permite estudiar y a la vez describir el movimiento del pasado al presente y del presente al porvenir. Es

<sup>1</sup> Fotografía tomada de: <http://www.openculture.com/2014/04/the-lonely-photo-of-michel-foucault-with-a-full-head-of-hair.html>

un método de transición del cual *el presente representa el centro*. Foucault está ahí, en ese hueco, ni en el pasado, del que hace la arqueología, ni en el futuro, del que a veces esboza la imagen –“como en los límites del mar, un rostro sobre la arena”-. Es a partir del presente como resulta posible distinguir los demás tiempos. A menudo se le ha reprochado a Foucault la legitimidad científica de sus periodizaciones; es comprensible la actitud de los historiadores, pero al mismo tiempo me gustaría decir que no se trata de un verdadero problema: Foucault se encuentra allá donde se instale la problemática, y esto partiendo siempre de su propio tiempo<sup>2</sup>.

Para Foucault el análisis histórico tiene que ver con la acción, el conocimiento del pasado con la genealogía, y la perspectiva futura con el dispositivo. Así, acción, genealogía y dispositivo subyacen en la labor crítica de la escritura foucaultiana que evoca la lucha (conocer es producir subjetividad), el encarnar el riesgo más allá de una necesidad y el desplazarse en los márgenes, en los goznes, de la ataduras teleológicas. Foucault transita en su obra por problemas como la aparición del discurso en el contexto de las ciencias humanas (arqueología del saber), una lectura de la Modernidad occidental por medio del concepto de *episteme*, estudia las relaciones entre saberes y poderes con la aparición de las disciplinas, del control y de los biopoderes, de la norma y de la biopolítica siguiendo una analítica general del poder según una historia de la categoría de soberanía hasta las formas de actuación del poder en el siglo XX; por último, Foucault se interesó por el análisis de los procesos de subjetivación bajo la óptica de la estética como construcción de uno mismo y la relación política de uno mismo con los otros, desde la dimensión de la ética. Todas estas propuestas se circunscriben en lo que podría ser denominado un estilo de pensamiento que se reconoce en una genealogía del presente, o lo que él denominaba una *ontología crítica de nosotros mismos*, de producción de subjetividades. “Foucault lo repite a menudo cuando habla de su pasión por los archivos y del hecho de que la emoción de su lectura procede de que nos narran fragmentos de existencia: la existencia, pasada o presente, ofrecida en papeles amarillentos o vivida día a día, es siempre un encuentro con el poder; no es más que eso, pero es algo enorme.” (Toni Negri, sobre Foucault, 2004). Un encuentro con el poder entendido como algo inestable que fluye y transita a través de los individuos, poder fluido que, como dice en su libro *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, fundamenta el crecimiento del sistema capitalista al modificar los modelos de producción haciendo partícipes a todos los individuos, trabajo biopolítico, de un régimen organizado de producción de subjetividad capitalista de aquello que circula como mercancía y fluye como desecho. Esta noción de poder ve al individuo como algo potencial a través del cual discurren fuerzas que se ponen en funcionamiento en su relación con otros individuos. Por ello, el poder antes que existir se ejerce no

<sup>2</sup> Artículo-entrevista a Toni Negri sobre Michel Foucault para FSU-Nouveaux Regards, agosto de 2004. Versión en español de Diego L. Sanromán para la publicación digital Multitud (Colaboratorio de singularidades simbiontes). En: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2009/11/14/sobre-foucault-toni-negri-2004/>

como un asunto jurídico-represivo sino como un devenir deseo, que incorpora y normaliza una conducta en una red productiva de subjetividad que produce a todo el cuerpo social. “Y no es el único que juzga [sobre el juez]... En torno del juicio principal se han multiplicado justicias menores y jueces paralelos: expertos psiquiatras o psicólogos, magistrados, educadores, funcionarios de la administración penitenciaria se dividen el poder legal de castigar” (Foucault, 1980, p. 28)<sup>3</sup>. El poder está difuminado, opera sobre los cuerpos en términos de relaciones de fuerza en la producción de subjetividad individual y colectiva. Para Foucault es preciso hallar los espacios de libertad por estrategias de torsión del poder desde el interior del poder mismo, lo cual se manifiesta en el despliegue de formas de comunidad, de vida y de lucha, de insumisiones y posibilidades de subversión de la sospecha de lo que nos han enseñado a ser.

Para el número 5 de la revista *Ciencias Sociales y Educación* se ha seleccionado una serie de ensayos que involucran la obra de Michel Foucault, desde problemas políticos, estéticos, genealógicos, biográficos, arqueológicos hasta análisis de la imagen, traducidos del francés al español por **Luis Alfonso Palau Castaño**<sup>4</sup> para la revista, material de interés para la comprensión de las diversas propuestas del historiador y filósofo francés en los treinta años de su muerte... El material que se ha elegido es el siguiente<sup>5</sup>:

1. Un vagabundeo metódico, por Mathieu Potte-Bonneville.
2. Michel Foucault, una filosofía de la verdad, por Frédéric Gros.
3. Elogio paradójico de Michel Foucault a través de *Las Meninas*, por Daniel Arasse.
4. Atlas de lo imposible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault, por Georges Didi-Huberman.
5. La invención del homosexual, por Michel Senellart.
6. La dirección de los recursos humanos, por Stéphane Legrand.
7. A las cabezas del Estado, por Didier Fassin.
8. Arqueologías de las colonias, por Orazio Irrera.
9. Ante la salud mental, un superyo estorboso, por Pierre-Henri Castel.

<sup>3</sup> Michel Foucault (1980). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno.

<sup>4</sup> Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Diploma de Estudios Avanzados del Instituto de Historia de las Ciencias y de las Técnicas de París. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias, Universidad París I, Panteón-Sorbona. Profesor titular en Historia de la Biología, Jubilado de la Escuela de Estudios Filosóficos y Culturales, Profesor emérito de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: [lapalau@une.net.co](mailto:lapalau@une.net.co)

<sup>5</sup> Cada texto traducido conserva el formato de presentación en francés.

10. Entrevistas a Michel Foucault:

- I. Volver a la historia, conferencia de Foucault en el Japón.
- II. Prisiones y asilos en el mecanismo del poder, entrevista con Foucault.
- III. Bio-historia & bio-política, reseña del libro de Ruffié.
- IV. Una Maravillosa erudición, la de Ariès.
- V. Foucault estudia la razón de Estado.
- VI. Entrevista con Michel Foucault, sobre el libro de Dover.

## Un vagabundeo metódico<sup>6</sup>

Mathieu Potte-Bonneville<sup>7</sup>

La obra de Foucault no solamente cuestionó la estabilidad de sus objetos de estudio. A golpes de zigzags y de cortocircuitos, ella mina sin cesar su propia unidad.

“Soy como un cangrejo, me desplazo lateralmente”<sup>8</sup>. Tomada del curso de 1976, esta anotación de Michel Foucault se inscribe en una serie: la de las notaciones que, de un extremo al otro de la obra, conjugan para caracterizarla el motivo del desplazamiento, y el de lo imprevisible, de la escapada o de la sorpresa. El viaje comienza desde el primer prefacio de la *Historia de la locura en la época clásica* (prefacio que Foucault hará retirar de la segunda edición, como uno barre sus huellas en la nieve): el libro, explica él, fue “comenzado durante la noche sueca (y) acabado al sol testarudo de la libertad polaca”<sup>9</sup>.

### Vagabundeo fundador

Primero geográfico y biográfico, el vagabundeo se afianza pronto como el resorte secreto que alimenta el deseo mismo de escribir, deseo que *la Arqueología del saber* describe como la construcción de un “laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar”<sup>10</sup>. A todo lo largo de los años 1960, el lector de Foucault cruzará por lo demás otros laberintos: los lingüísticos y literarios, de Raymond Roussel, donde el sentido no se aloja en el hueco de los signos como una instancia previa o un mensaje que hay que descodificar, sino que nace de sus propios meandros

<sup>6</sup> Mathieu Potte-Bonneville, Un vagabundeo metódico. En: Le Magazine Littéraire, N.º 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 19 de marzo de 2014. <los números entre paréntesis son los de las páginas de los originales...>

<sup>7</sup> Filósofo francés, nació en 1968, profesor de la Ecole Normale Supérieure de Lyon. Presidente de l'Assemblée Collégiale du Collège International de Philosophie. Potte-Bonneville ha sido profesor de filosofía en Jean Jaures Montreuil. Especialista en la obra de Michel Foucault y director del Portail Michel Foucault Archives. Co-fundador de la revista Din y columnista habitual de “La Grande Table”.

<sup>8</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Colegio de Francia, 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2008, p. 97.

<sup>9</sup> “Prefacio” en *Obras esenciales I: entre la filosofía y la literatura*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 129.

<sup>10</sup> Michel Foucault. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970. p. 29.

(“El laberinto es el que hace al Minotauro, y no a la inversa”<sup>11</sup>); los filosóficos de su amigo Gilles Deleuze, puesto que el gran libro de este último, *Diferencia y repetición*, se ve bosquejado bajo la pluma de Foucault a través de una fábula en la que Ariadna termina por ahorcarse con su propio hilo, mientras que Teseo explora sin retorno el mundo de la diferencia. A través de “corredores, túneles, bifurcaciones, abismos”, Teseo “avanza, cojea, danza, salta”<sup>12</sup>.

Este gusto por perderse no hay que entenderlo en Foucault como un exceso de maestría (como si se tratase de conducir al lector, con los ojos vendados, hasta una conclusión prevista), o una medida de prudencia a la manera de Descartes, que le disimula a la censura las consecuencias últimas de sus argumentos, podía afirmar “*larvatus prodeo*” (“avanzo enmascarado”). Si hay desorientación, la tiene primero el autor, cuyas bifurcaciones reivindicadas buscan ante todo poner en peligro la identidad de sí del pensamiento, de tal suerte que, si una coherencia aparece de un libro al otro, esta se ofrece como una sorpresa más: “Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos”<sup>13</sup>, subraya divertidamente, en 1984, el prefacio del *Uso de los placeres*. Acercar Foucault a Descartes entonces, es subrayar la simetría invertida de sus elecciones fundamentales. Allí donde el pensamiento debe, para Descartes, preservarse del error por medio de la adopción de un método (literalmente “vía recta”), Foucault orienta la interrogación sobre las normas con la capacidad del hombre para errar y para equivocarse: “La oposición de lo verdadero y de lo falso, los valores que se le conceden a lo uno y a lo otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones vinculan a esa partición, todo esto no es quizá más que la respuesta más tardía a esa posibilidad de error intrínseca a la vida”<sup>14</sup>, escribe él a propósito de su maestro Georges Canguilhem, en una síntesis en la que todas las fórmulas indican que se trata de un autorretrato.

Se requerirá pues, y esta es la paradoja, errar metódicamente; esto supone no fijar el espíritu en ideas claras y distintas (como en Descartes la idea de la cera más allá de sus variaciones sensibles), sino en objetos ellos también errantes, cuya identidad no podría ser asignada independientemente de las redistribuciones históricas que modifican su recorte (la locura, el crimen, la sexualidad), y sobre sujetos erráticos: nave de los locos que circula al azar de los cursos de agua (*Historia de la locura*), cadena de los forzados amarrando a las muchedumbres en sus meandros (*Vigilar y castigar*), o joven parricida embolatado durante veintinueve días a través de bosques y senderos (*Yo, Pierre Rivière*). Es a esta necesidad de errar que es necesario reportar las dos grandes tesis negativas de

<sup>11</sup> Michel Foucault. *Raymond Roussel*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. p. 113.

<sup>12</sup> “Ariadna se ha colgado” en *Obras esenciales I*, p. 325.

<sup>13</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1986, p. 14.

<sup>14</sup> Michel Foucault. “La vida, la experiencia y la ciencia”, tr. Paláu, *Sociología* 18. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, junio de 1995, p. 15.

Foucault: 1/ no hay en la parte alta objetos sustanciales o realidades estables que la cultura se contentaría con recubrir o la ciencia con desvelar; 2/ no hay en la parte baja, sentido último o fin postrero hacia el cual los desplazamientos de la historia buscarían converger. El distanciamiento de estos dos horizontes libera un espacio en el que la obra traza sus caminos, de los que no se dirá, como en Heidegger, que “no llevan a ninguna parte”, sino más bien que conducen siempre a *otra parte (ailleurs)*, autenticándose el interés de cada recorrido por el desplazamiento de la mirada a la que se obliga a los lectores. “Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa, y percibir distinto de como se ve, es indispensable para seguir contemplando o reflexionando”<sup>15</sup>, se lee en *el Uso de los placeres*.

### Un recorrido unificado a posteriori

Empujemos la hipótesis: el que quiera trazar la evolución del pensamiento de Foucault debe, a su vez, cuidarse de no ir a subsumir demasiado rápido esos desplazamientos bajo la unidad –al menos ideal– de un recorrido orientado, incluso si esta manera de proceder tiene su importancia y, hasta un cierto punto, su validez. En la historia de la recepción del autor de *las Palabras y las cosas*, esta estrategia de lectura ha adoptado esencialmente dos formas. Por un lado, frente a la constatación de una obra visiblemente escandida por muchas rupturas importantes, numerosos autores han tratado de reconstituir para cada etapa el equivalente de un sistema, con su objeto, su método y sus conceptos directores propios. Todavía estando vivo Foucault, la obra ya clásica de los estadounidenses Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*<sup>16</sup>, esbozaba una lectura ya de este tipo; vemos cómo se sucede la *arqueología* de los años 1960, centrada en torno a una caracterización del *discurso*, en el que se desprende a este último de toda referencia a la intención de los sujetos que hablan o a la identidad de los objetos evocados, y se busca dar cuenta de las formas y de las transformaciones del *saber*; la genealogía de los años 1970 girada hacia la dilucidación de las tecnologías del *poder*, consideradas independientemente de la legitimidad y de la finalidad de su ejercicio, de manera que se comprenda la *génesis* del *individuo* moderno; los lineamientos finalmente, en los años 1980, de una reflexión ética, donde se trata de señalar, bajo la relativa constancia histórica de las reglas morales, las variaciones de la relación consigo mismo que implica en cada período la adopción de una conducta con miras a aclarar la formación y las transformaciones de la *subjetividad*. Por el otro lado, a esta reconstrucción sistemática, Hubert Dreyfus & Paul Rabinow le adicionaron desde 1982 una perspectiva dinámica: la impotencia de la ar-

<sup>15</sup> *Historia de la sexualidad 2*, p. 12.

<sup>16</sup> Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión.

queología para explicar las causas del paso de una formación discursiva a otra; su incapacidad también para fundamentarse ella misma y darle sentido a los compromisos de Foucault habrían suscitado la introducción de una genealogía más atenta a la materialidad de los conflictos sociales; pero este cuadro de un mundo donde los individuos serían los juguetes de las maquinaciones del poder habría conducido a su vez a una toma en cuenta más fina de la iniciativa y de la libertad de los sujetos.

### **Dobleces, aberturas, bifurcaciones**

Sistema, recorrido; se ve claramente que el límite de estas estrategias interpretativas está en que ellas definen un marco que restringe tanto como aclara los desplazamientos, los vagabundeos y las aperturas propias del proceder de Foucault, como si una vez colocados los bordes del rompecabezas, los espacios en blanco tuvieran vocación a ser progresivamente llenados, hasta formar un dibujo enteramente coherente y legible. En realidad, quizá sería necesario proceder a la inversa, y enfocar la obra no tanto por sus orillos como por sus dobleces, sus huecos y sus complicaciones. Dobladuras: muy pronto, todo acontece como si Foucault instalara su trabajo en muchos escritorios al mismo tiempo, de tal suerte que su desajuste, metódicamente mantenido, suscite también efectos de sentido. En los años 1960, son los textos consagrados a la literatura –de Roussel a Bataille o Blanchot–, textos que doblan la arqueología de la locura, de la medicina o de las ciencias humanas, sin que sus motivos encuentren, sin embargo, una superposición exacta. En los años 1970, son los textos de combate y las intervenciones en la actualidad, los que se llevan a cabo al mismo tiempo que las averiguaciones genealógicas consagradas a la prisión o a la sexualidad, que también llegan hasta el umbral de la Contemporaneidad, dejando abierto un margen de juego entre la descripción de nuestro más próximo pasado y el espacio de las luchas presentes. A este sistema de contrapuntos, sería preciso añadirle algunas aberturas: la brusca interrupción de los textos consagrados a la literatura, en el umbral de los años 1970; el largo silencio editorial (debido en parte solamente a un conflicto entre Foucault y su editor) que separa el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, en 1976, y los que le seguirán en 1984 –o más bien: que no le seguirán puesto que Foucault habrá cambiado a la vez de concepto director, pasando del poder al sujeto, y de período de referencia, del siglo XVIII a la Grecia antigua–. Reorganización que anunciaba en un sentido el libro de 1976, puesto que *la Voluntad de saber* exhibía orgullosamente en la cuarta tapa los títulos de los volúmenes posteriores... y nunca publicados; si Foucault explicaba a veces escribir un libro “para desembarazarse de eso”, él parece haber tenido en muchas ocasiones el gusto de anunciar grandes programas para forzarse él mismo a hacer otra cosa. Hubiéramos podido esperar que la edición progresiva del “corpus” foucaultiano pusiera orden en este juego

de escondites. En realidad, las publicaciones de las entrevistas, conferencias y artículos reunidos en los *Dichos y escritos* de 1994, luego la de los cursos en el Collège de France, comenzada en 1997 en un sabio desorden cronológico que todavía no se completa, lo que han hecho es añadir unos arcanos más al laberinto. Por una parte, Foucault se ha plegado de forma radical a la obligación que tenía como profesor del Colegio de Francia de proponer una investigación nueva cada año; en efecto, los cursos no se repiten como no se repiten los contenidos de los libros redactados en el mismo período, que exploran otros corpus (de la Grecia arcaica, en 1970, a los neoliberalismos del siglo XX, en 1978), haciendo que se erijan otros conceptos, de las “rebeliones de conductas” medievales a la *parrhésia* griega. Pero hay más: entre el título registrado cada verano para la sesión de curso, y el comienzo efectivo de estos, no es raro que el tema, el enfoque o el ángulo de ataque hayan cambiado, para turbación y goce mezclados del lector actual.

### **Pensar sin punto final**

“Sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquiva el suelo en el que podría apoyarse”<sup>17</sup> se puede leer en *la Arqueología del saber*. Este juego de evitación irritó, e irrita aún, a los y a las que identifican la filosofía con una empresa fundacional, y que reprochan a Foucault el haberse sustraído a las exigencias de justificación racional, cambiando para ello de tema tan pronto como se le acercaba el momento de exhibir sus principios. Un tal reproche olvida que, de las “investigaciones” <enquêtes> de Hume a las “investigaciones” <investigations> de Wittgenstein, existen otros modelos de la actividad filosófica, cuya conducción no se autentica con un centro, un zócalo o un punto final. Pero también esta es la razón por la que las lecturas contemporáneas de Foucault deberían preferir, a las facilidades del elogio, el trabajo de la investigación y la renovación de sus usos; “hacer trabajar” los conceptos de Foucault es, después de todo, la mejor manera de mostrar que estos tienen (para tomar prestada y desviar la fórmula que Malebranche aplicaba al espíritu) “movimiento para llegar más lejos”.

### **Hitos cronológicos**

1926. 15 de octubre, nacimiento de Paul-Michel Foucault en Poitiers, donde su padre es cirujano del hôtel-Dieu.

1946. Recibido en la Escuela Normal Superior de la calle Ulm. Allí conoce a Louis Althusser, que se volverá en 1948 profesor asociado de Filosofía.

1948. Foucault obtiene una Licenciatura en Filosofía en la Sorbona.

<sup>17</sup> *Arqueología del saber*. p. 345.

1949. Licenciatura en Psicología. La tesina para su diploma de estudios superiores en Filosofía fue sobre Hegel, bajo la dirección de Jean Hyppolite. Esos años de estudio en la Escuela Normal Superior parecen haber sido de gran sufrimiento, marcado por algunas tentativas de suicidio.

1950. Adhiere al PC hasta 1952.

1951. Presenta el examen para el Escalafón <Agregación> como docente en Filosofía (el año anterior lo había perdido).

1951-1952. Fondation Thiers. Conoce a Pierre Boulez. Lo nombran profesor asistente en Psicología en la ENS, y trabaja como psicólogo en el hospital Santa Ana.

1952. Conoce al compositor Jean Barraqué. Hasta su partida para Suecia, Foucault mantendrá una relación apasionada con él. En muchas entrevistas subrayará la importancia de la experiencia musical en su formación: “Le debo la primera gran sacudida cultural a músicos seriales y dodecafonistas franceses –como Boulez y Barraqué– a los que estaba ligado por relaciones de amistad. Representaron para mí el primer ‘rasgón’ a ese universo dialéctico en el que había vivido”.

1952. Profesor Asistente en la Facultad de Letras de Lille.

1953. Asistente de Filosofía en la ENS. Prosigue sus estudios en psicología. Sus primeros trabajos, hasta la *Historia de la locura*, serán sobre psicología, y hasta su partida para Túnez enseñará esta disciplina en la universidad.

1954. Publica *Enfermedad mental y personalidad* <Paidós, 1961>, obra de inspiración claramente marxista, y redacta la introducción de una traducción de *El sueño y la existencia*, de Ludwig Binswanger, fundador del Daseinsanalyse, de inspiración fenomenológica y heideggeriana. Explicará luego que la lectura de Nietzsche, Bataille, Blanchot y Klossowski, le permitió abandonar el terreno del marxismo y de la fenomenología. En Santa Ana tuvo la ocasión de participar en los primeros seminarios de Jacques Lacan.

1955-1958. Georges Dumézil lo recomienda para que sea lector de francés en la Universidad de Uppsala (Suecia). Este viaje marcará sin duda una de esas rupturas profundas decididas y teorizadas por Foucault, para quien uno de sus grandes imperativos era “desprenderse de uno mismo”. Fue allá, en “la larga noche sueca” donde elaboró la *Historia de la locura*. Se encuentra con Roland Barthes. Esta estancia en Suecia es la primera de una larga serie; Foucault se dedicará a lo largo de toda su vida a multiplicar los viajes (Polonia, Alemania, EE. UU., Canadá, Brasil, Japón), ocasiones que le ofrecían cada vez descentrarse y hacerse ajeno a su propia cultura, y quizá también, desde un punto de vista más privado, de encontrar la paz del anonimato.

1958. Abandona Suecia y se va como Director del Centro francés de la Universidad de Varsovia (Polonia).

1959. Director del Instituto francés de Hamburgo.

1960. Conoce a Daniel Defert, alumno de la Escuela normal Superior de Saint-Cloud; es el comienzo, en los términos de Foucault, de una larga “pasión” que solo terminará con su muerte. Foucault termina *Locura y sinrazón, historia de la locura en la época clásica*; escribe su tesis secundaria “Génesis y estructura de la antropología de Kant”. Lo eligen en la facultad de Clermont-Ferrand, en el puesto de profesor asociado en Psicología. Allí conoce a Michel Serres y a Jules Vuillemin, este último dirigía el Departamento de Filosofía y lo presentará más tarde en el Collège de France.

1961. Defiende su tesis principal para el Doctorado de Estado en filosofía, ante un jurado compuesto por Henri Gouhier, Georges Canguilhem, Jean Hyppolite, Daniel Lagache & Maurice de Gandillac con el título *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, que había publicado Plon; trad. al alemán, inglés, español, italiano, japonés. Tesis complementaria: traducción de la *Anthropologie du point de vue pragmatique, de Emmanuel Kant*. (París: Vrin, 1964). Inaugura una serie de emisiones radiofónicas en France-Culture, “Historia de la locura y literatura”.

1962. Publica *Maladie mentale et psychologie* (1962), versión corregida de *Enfermedad mental y personalidad*; todo el final, que originalmente era bien pavloviano, es vuelto a trabajar en función de los temas de la Historia de la locura <*Enfermedad mental y psicología*. Buenos Aires: Paidós>. Conoce a Gilles Deleuze que acaba de publicar su *Nietzsche y la filosofía*, y al que buscará en vano hacer nombrar (contra Roger Garaudy) profesor en el universidad de Clermont-Ferrand.

1963. Entra al consejo de redacción de la revista *Critique*. Aparece *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Aparece el *Raymond Roussel*, libro del que Foucault se dedicará a subrayar su carácter singular en su trabajo. En el curso de esos años 1960, Foucault emprenderá una exploración sistemática de la experiencia literaria moderna y contemporánea, dando lugar a una serie de artículos importantes sobre Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, así como sobre los escritores de la Nueva Novela y del grupo *Tel Quel*.

1965. Profesor invitado a la Facultad de Filosofía de São Paulo.

1966. Publica *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines* el libro que constata «la muerte del hombre». La obra, cuya primera edición se agotó en mes y medio, se vuelve el centro de una polémica bien mediática sobre el «estructuralismo». Nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Túnez, se instala en Sidi Bou-Saïd. Conocerá allá las revueltas estudiantiles anti-imperialistas y protegerá a los estudiantes de la brutal represión que se les descarga.

“Quedé profundamente impresionado por esas chicas y esos muchachos que se exponían a riesgos formidables al redactar un panfleto, y al distribuirlo, o cuando convocaban la huelga. Para mí fue una verdadera experiencia política”.

1969. En librerías *L'Archéologie du savoir*. En ese libro, como en los dos artículos dados a los *Cahiers pour l'analyse* y a *Esprit*, Foucault explica su proyecto de «arqueología», muestra cómo sus trabajos en vez de negar la historia, levantan acta de las nuevas maneras de «hacer la historia». Profesor de la Universidad «experimental de Vincennes».

1970. Por iniciativa de Villemin y con el apoyo de Dumézil, fue nombrado a la muerte de Jean Hippolyte como Profesor Titular de la cátedra “Histoire des systèmes de pensée”, cátedra que ocupará hasta su muerte.

1971. Se publica *L'ordre du discours*, lección inaugural en el Collège de France que había pronunciado el 2 de diciembre del año anterior.

Funda con Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet el Grupo de información sobre las prisiones (GIP). Es el comienzo de una nueva gran experiencia, cuyo terreno es esta vez político. Primero a través del GIP, luego en enlace con numerosas otras luchas en torno a la justicia, a la medicina, a la psiquiatría y a la sexualidad, Foucault se dedica a inventar una nueva forma de práctica política, un nuevo estilo, que pase a la vez por la politización de los problemas de lo “cotidiano” y la invención de formas de acción que escapen a la forma tradicional del militanismo de partido.

1973. Participa con Sartre y Maurice Clavel en la creación del diario *Liberation*. Hace su aparición *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle*, que será objeto de una adaptación al cine por parte de René Allio en 1976. El manuscrito que Pierre Rivière había escrito en prisión había sido objeto de estudio en uno de sus seminarios en el Colegio de Francia, consagrado a la experticia psiquiátrica; Foucault declarará haber publicado este documento como una provocación lanzada en dirección a los expertos psiquiatras con el fin de conocer lo que ellos tenían para decir. En el mismo año publica *Ceci n'est pas une pipe*.

1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. El libro va a tener repercusiones considerables. Gracias a esta obra la cuestión del poder, de sus técnicas, de las modalidades de su ejercicio, de sus estrategias y tácticas, de sus relaciones con el saber, toma, en el análisis de las sociedades modernas, un lugar comparable al que había ocupado hasta entonces el tema marxista de la explotación.

Foucault, con Sartre, Malraux, Montand, Debray, manifiesta contra la ejecución de once españoles condenados a garrote por el régimen de Franco.

1976. <Recuerdo haber estado en diciembre en el lanzamiento que hizo en una librería de Saint-Germain-des-Près de> *La volonté de savoir*. Introducción

a una *Histoire de la sexualité*, I anunciada entonces en seis volúmenes (2/ la Carne y el Cuerpo; 3/ la Cruzada de los niños; 4/ la Mujer, la Madre y la histérica; 5/ los Perversos; 6/ Población y raza). La obra que sostiene la tesis que, en las sociedades modernas, la sexualidad no ha sido reprimida sino sobre todo producida y provocada, choca con los esquemas de pensamiento que habían, hasta entonces, dominado las luchas de liberación sexual.

1977. *Microphysique du pouvoir* (Einaudi). Manifestación organizada por Foucault en el Teatro Récamier contra la recepción de Leonid Breznev por parte del presidente Valéry Giscard d'Estaing. Asistieron muchos disidentes soviéticos en el exilio con excepción de Alexandre Soljenitsyn. Con motivo de la extradición de Klaus Croissant, abogado de la banda Baader-Meinhof, que se había refugiado en Francia, Foucault denuncia la formación de una sociedad de la seguridad, e insiste en la importancia de la noción de asilo político que él colocará pronto en el centro de la problemática de los derechos del hombre.

1978. *Herculine Barbin dite Alexina B.* < DE., IV, p. 116 "El verdadero sexo", Arcadia, 27º año, n.º 323, noviembre de 1980. pp. 617-625. tr. cast. de León Zuleta, desde San Juan de Pasto, abril de 1982, mimeo>. Primer título de una colección que llamó "las Vidas paralelas" y cuyo programa trazó en un importante artículo "La vida de los hombres infames", publicado en 1977 en los *Cahiers du chemin*.

Contactado por *Il Corriere della sera* para que escribiera allí regularmente, Foucault propone publicar "reportajes de ideas" realizados por diferentes intelectuales. En el marco de ese proyecto, a fin de año efectúa dos viajes a Irán para seguir de cerca lo que entonces se llama la "revolución iraní", término que Foucault rechaza en análisis que muestran, por el contrario, que los acontecimientos de Irán nos hacen entrar en una edad que ya no es la de la revolución.

1979. Organiza en el Colegio de Francia una conferencia de prensa que reúne a Sartre y a Aron, sobre la acogida en Francia de los *boat people* salvados de la mar de China. Foucault declarará a un periódico japonés: "el problema de las migraciones será sin duda uno de los grandes problemas políticos del porvenir".

*Les machines à guérir, aux origines de l'hôpital moderne*, Éditions Pierre Mardaga.

1980. *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. Reunidos por Michelle Perrot (du Seuil).

1981. En momentos de la declaración de estado de guerra en Polonia, Foucault, con Pierre Bourdieu, lanza un llamado contra las afirmaciones del ministro de Relaciones Exteriores del recién posesionado gobierno socialista, Claude Cheysson, que había declarado que se trataba de un "asunto interno". El sostén de *Solidarnosc* será la ocasión de un trabajo con la CFDT.

1982. *Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Coescrito con la historiadora Arlette Farge.

1984. Dos nuevos tomos de la *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, II & Le souci de soi. Histoire de la sexualité, III*, que cuentan la problematización de la sexualidad en la antigüedad griega y romana, y desarrollan –en momentos en que la palabra no había conocido aún la proliferación actual– una filosofía ética. El último tomo, titulado “las Confesiones de la carne” quedará inacabado cuando Foucault muera el 25 de junio de 1984 en el hospital de la Salpêtrière, París, a consecuencia del SIDA. Luego de una breve ceremonia en el descampado del hospital, en el que Deleuze leyó una página de su última obra, fue enterrado en el cementerio familiar de Vendevre-du-Poitou.

Diez años después de muerto aparece (1994) *Dits et Ecrits*, París. Primera edición en 4 volúmenes, publicados bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald; segunda edición en dos volúmenes (collection Quarto).

Volúmenes de transcripción de los cursos dados en el Collège de France en su desorden cronológico <año del curso; título; año de la publicación francesa; título en castellano; ciudad: editorial, año>:

1975-76. «Il faut défendre la société», 1997. “Defender la sociedad”. Buenos Aires: F. C. E., 2000.

1974-75. Les anormaux, 1999. Los anormales. Buenos Aires: F. C. E., 2000.

1981-82. L'herméneutique du sujet, 2001. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: F. C. E., 2002.

1973-74 Le pouvoir psychiatrique, 2003. El poder psiquiátrico. Buenos Aires: F. C. E., 2005.

1977-78. Sécurité, territoire, population, 2004. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: F. C. E., 2006.

1978-79. Naissance de la biopolitique, 2004. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: F. C. E., 2007.

1982-83. Le gouvernement de soi et des autres, 2008. El Gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.

1983-84. Le gouvernement de soi et des autres II, le Courage de la vérité, 2009. El coraje de la verdad, Fondo de cultura económica, 2010.

1970-71. la Volonté de savoir, 2011. Lecciones sobre la voluntad de saber. Fondo de cultura, 2012.

1979-80. Du gouvernement des vivants, 2012

1972-73. La Société punitive, 2013.

Volúmenes pendientes:

1980-81. Subjectivité et Vérité. <2 de mayo de 2014>

1971-72. Théories et Institutions pénales.

# Michel Foucault, una filosofía de la verdad<sup>18</sup>

Frédéric Gros<sup>19</sup>

*Y tengo que decir que no soy  
un filósofo; pero si después de todo  
es de la verdad de la que me ocupo,  
a pesar de todo soy filósofo.*

Michel Foucault  
*Dits et écrits*, II, pp. 30-31.

La obra de Michel Foucault ha sido objeto de múltiples interpretaciones y de numerosos comentarios en una gran variedad de campos disciplinarios: psiquiatría, psicoanálisis, sociología, crítica literaria o artística, ciencias políticas, etc. Más allá de esta diversidad de usos, que refleja la diversidad misma de la obra, es posible encontrar un hilo rojo que corre a través del conjunto de su obra y de recentrarla en torno a una interrogación propiamente filosófica. Es la cuestión de la verdad. El hombre está fundamentalmente reflejado en su obra como animal de verdad. Pero Foucault opera un desplazamiento importante de esta interrogación.

La pregunta clásica de la filosofía es: ¿a partir de qué fundamento un sujeto puede conocer el mundo? Se trata entonces, de Platón a Kant pasando por Spinoza, de reflexionar una anudadura originaria e interior, un parentesco de esencia, una correlación irreductible entre el alma y la verdad, entre el sujeto y el conocimiento. En Foucault, la relación del sujeto con la verdad no es reflexionada a partir del lazo interior del conocimiento sino construida a partir de la relación exterior de la historia. La pregunta ya no es: ¿a partir de qué fundamento puede un sujeto conocer verdades sobre el mundo? sino: ¿según qué proceso histórico se han anudado estructuras de subjetivación a discursos de verdad? El problema ya no es pensar el ser de un sujeto originario tal, pre-dado, que él pueda establecer un conocimiento verdadero, ni de construir un dominio de

<sup>18</sup> Frédéric Gros, Michel Foucault. Philosophie (anthologie), París: Gallimard, 2004. "Introducción general: Michel Foucault, una filosofía de la verdad", pp. 9-25. Este texto corresponde a una traducción de Luis Alfonso Palau para el micro-seminario sobre Foucault en la mediateca Rimbaud de la Alianza Francesa en la sede del Parque San Antonio, Medellín, mayo 29 de 2014.

<sup>19</sup> Filósofo francés especialista en Michel Foucault. Profesor de filosofía política en la Universidad Paris VII y en el Instituto de Estudios Políticos de París. Fue editor de las últimas conferencias de Michel Foucault en el Collège de France. Ha escrito libros sobre psiquiatría, ley y guerra.

verdades eternamente fundadas, sino describir históricamente procedimientos por los cuales, en la historia, discursos de verdad transforman, alienan, informan sujetos, y por los cuales se construyen subjetividades, se trabajan a partir de un decir-verdad.

## **La historia de las formaciones de verdad**

El primer período de Foucault, que conduce de la publicación de su tesis sobre la locura en 1961 hasta su nominación como profesor en el Collège de Francia en 1970, es llamado “arqueológico”. Igualmente el concepto de arqueología sirve regularmente para designar el método seguido en cuatro de las obras más importantes de esa época: el primer prefacio a la Historia de la locura en la época clásica habla de una “arqueología de la alienación”; el subtítulo de Nacimiento de la clínica (1963) es: Una arqueología de la mirada médica; el de las Palabras y las cosas (1966): Una arqueología de las ciencias humanas; y en fin, la última obra de este período, su discurso del método de alguna manera, se titula La arqueología del saber (1969).

Esta designación tiene un grandísimo valor polémico; por este concepto de “arqueología” se trata ante todo de oponerse a la concepción tradicional de la historia de los saberes. Acá se decide una primera relación importante con la verdad. La historia clásica de las ciencias da como fundamento verdades positivas contemporáneas (determinación actual de la locura como enfermedad mental, definición moderna de la relación clínica, análisis positivo de la producción de las riquezas, etc.) y trata, utilizándolas como rejillas de lectura para una interpretación retrospectiva, de describir el movimiento progresivo del descubrimiento de esas verdades fundamentales, lo que equivale a decir, de desprendimiento de los errores, de los prejuicios, de las inercias, de los ocultamientos, de los oscurantismos de todo tipo. Entonces la verdad tiene valor de reparto, permitiendo separar los enunciados precursores o intuiciones geniales, de las teorías erróneas y otras ideologías. Se la piensa como lo que en sí dirige secretamente el movimiento de la historia, antes de ser, en la iluminación de un descubrimiento, objeto de una conciencia científica completa y pura.

El método arqueológico de Foucault supone un primer distanciamiento crítico de los enunciados positivos establecidos, terminales y definitivos, “científicos y verdaderos”, una neutralización de su potencia de aclaración retrospectiva. No se trata de contestar su valor de verdad, sino de buscar otro anclaje para escribir la historia de la psiquiatría, de la medicina o de las ciencias humanas. El problema no es hacer una historia tratando en ella de saber cada vez lo que es verdadero y lo que es falso, lo que está avanzado y lo que está en retardo (si tal definición de la melancolía se aproxima a la lógica médica de la depresión, si tal descripción clínica es válida o fantaseada), sino de pensar para el conjunto

de los enunciados y descripciones de una época, lo que los hace posibles a todos en su coherencia. Es necesario buscar por debajo, más acá de lo que está dicho y visto en una época, los sistemas de constreñimientos que hacen visibles y enunciables a estas cosas, y no a otras.

Foucault da muchas versiones de estas formaciones arqueológicas que soportan la articulación singular de las palabras y de las cosas para cada época; para comenzar, es “la experiencia fundamental” en la Historia de la locura como percepción cultural colectiva que orienta el sentido de las prácticas sociales y de las definiciones médicas de la locura; es “la estructura del ver y del hablar” en Nacimiento de la clínica que anuda siguiendo una articulación siempre singular de lo que se puede ver y lo que se puede decir del cuerpo enfermo; finalmente, la “episteme” de Las palabras y las cosas, como regla anónima e histórica de construcción del objeto del saber, ya se trate de pensar el lenguaje, el viviente o el intercambio económico.

Confrontado con todos los enunciados médicos, científicos, eruditos, etc. depositados en el archivo de la historia, y que en un momento fueron recibidos como pertenecientes al “saber verdadero”, Foucault no pregunta cuáles son verdaderos y por qué, ni cuál es la significación profunda o latente que habría que sacar a flote, sino gracias a cuáles reglas se han formado todos ellos en un momento dado. Estas reglas no son ni lógicas, ni epistemológicas, ni hermenéuticas, sino “arqueológicas”. No se trata de reglas puramente formales o “estructurales” sino que ellas organizan la articulación de los saberes con prácticas institucionales y sociales, e incluso con las percepciones concretas.

Elas constituyen pues lo que articula silenciosa e históricamente nuestro saber de las cosas en su dimensión de existencia. Ellas dan cuenta de lo que fue dicho en tanto que fue dicho, y no otra cosa. El enunciado del saber es tomado en su dimensión de materialidad, de acontecimiento, de rareza. Pues un saber, antes de ser verdadero o falso, existe, es decir que distribuye, según modalidades históricas (susceptibles de transformaciones), posiciones subjetivas, regímenes de objetos, configuraciones conceptuales, e informa prácticas. La formación arqueológica está en retiro con respecto a la disposición epistemológica, pero es este más acá el esencial; la arqueología describe las condiciones de existencia y de realidad del saber, cuando la epistemología determina sus condiciones de verdad (o de verificación).

\*\*\*

Este nuevo método de escritura de la historia de los saberes no puede dejar de tener efectos sobre su objeto propio, puesto que se trata cada vez de interrogar las ciencias humanas; por tanto, ese momento de constitución del hombre como objeto de saber, ese momento en el que el hombre se volvió un animal de

verdad. El problema es pues hacer la arqueología de ese discurso de verdad sobre el hombre. No preguntarse: ¿son las ciencias humanas verdaderamente ciencias?; si son ciencias ¿cuáles fueron sus profetas y sus precursores, cuáles oscurantismos han retardado su advenimiento? Sino más bien: ¿en qué formación arqueológica ganaron las ciencias humanas su evidencia? Aquí, como en otra parte en Foucault, lo verdadero no posee en sí mismo su propio fundamento.

Tomemos la psicología para la Historia de la locura en la época clásica. Ella no se hizo posible cuando se decidió estudiar el comportamiento humano siguiendo criterios científicos, sino cuando la experiencia occidental de la locura encontró en “el hombre” su centro de gravedad. El advenimiento de las ciencias humanas no significa una decisión calmada de constituir por fin al hombre como objeto de verdad, luego de una secular negligencia. Depende arqueológicamente de una experiencia incandescente y masiva, donde una cultura juega, arriesga y constituye su identidad excluyendo para ello un afuera, que por allá contiene el secreto de su ser. El hombre confrontado con las amenazas de una pesadilla-mundo del Renacimiento, o con la gran partición pura del Ser y de la Nada, del Día y de la Noche para el periodo clásico, es sustituido por la confrontación del hombre y del loco. El hombre se ha vuelto claramente el objeto de verdad, pero la verdad de esta verdad tiembla en el delirio del loco.

Las palabras y las cosas continúan explorando ese momento antropológico de nuestra cultura; sin embargo, ya no a partir del gesto originario que separa para una cultura el sentido del no-sentido, sino desde los dispositivos de ordenamiento interno de los saberes positivos para una época. La verdad de las ciencias humanas entonces se inscribe en un dispositivo general de finitud característico del saber moderno. Un proyecto de verdad sobre el hombre se vuelve pensable a partir del momento en que conocer ya no es seguir las articulaciones, detallar las nervaduras de una representación, sino buscar, descubrir condiciones de posibilidad. Lo que quiere decir que el pensamiento ya no piensa lo verdadero siguiendo el movimiento por el que él se significa y analiza, sino por un perpetuo movimiento de descentramiento en el que trata de desajustarse para volver a captar lo que lo sostiene. Si toda verdad supone claramente este movimiento cognitivo, este pensamiento del pensamiento –la estructuración del movimiento reflexivo– es histórico. El pensamiento del pensamiento en la época clásica es un despliegue infinito de los signos que componen su discurso, de tal suerte que coincide siempre secretamente con una combinatoria, un sistema divino. En la época moderna, el pensamiento del pensamiento es un enraizamiento del objeto de pensamiento en el sujeto que lo piensa, de suerte que siempre es a la vez antropológico –el “hombre” que representa por excelencia ese quiasma del sujeto y del objeto– y finito –la limitación del saber sobre el hombre que determina inmediata y recíprocamente la limitación de su ser–.

Y si, en la época contemporánea de Foucault, el pensamiento del pensamiento se vuelve otra cosa (intercambiar signos, comunicar, hablar el lenguaje), entonces habrá desaparecido el hombre como lugar de verdad. Pero también claramente este nuevo lugar de verdad designado (todo es discurso y reglas del discurso) remite inmediatamente al método arqueológico. De tal suerte que Foucault no haría sino traducir en método ese nuevo régimen de verdad. Queriendo desantropologizar los saberes, recurriendo para ello a una historia discontinuista y describiendo sus discursos sin sujeto no hará otra cosa que estar en la vertical de su tiempo.

## Políticas de la verdad

El segundo período intelectual de Foucault, caracterizado por un compromiso siempre más marcado en luchas políticas (Grupo de información sobre las prisiones, etc.), es designado a menudo como “genealógico”. Se distingue entonces las arqueologías del saber y las genealogías del poder. Pero la continuidad con los estudios anteriores sigue siendo profunda. La interrogación arqueológica tenía que ver con esos grandes sistemas que constituían para los conocimientos verdaderos, y más allá de ellos, un espacio de orden, de reunión y de recogimiento. Hasta entonces habían recibido estatutos ambiguos donde se mezclaban las herencias contrastadas de la fenomenología, del formalismo estructuralista, de la historia de las mentalidades, y quizá sobre todo de la experiencia literaria. Era la experiencia cultural fundamental (*Historia de la locura*, 1961), la articulación estructural de la palabra y de la mirada (*Nacimiento de la clínica*, 1963), una red formal y abstracta (*las Palabras y las Cosas*, 1966), las reglas de formación discursivas (*la Arqueología del saber*, 1969).

Esta vez se trata de encontrar, como matrices de los discursos verdaderos, dispositivos de poder. El concepto de “voluntad de saber” sirve para enmarcar estos análisis. Es necesario entonces oponer el deseo de conocimiento a la voluntad de saber. El deseo de conocimiento, de Platón y Aristóteles a Spinoza, es lo que anuda entre un sujeto y una verdad pre-dados un acuerdo interior, desde siempre ya secretamente anudado, de tal suerte que el movimiento por el que el sujeto conoce la verdad efectúa su naturaleza inmemorial. La voluntad de saber, de los sofistas a Nietzsche y a Freud, descubre tras la búsqueda de verdad el juego siempre movidito de las pulsiones o de los instintos de dominación; la relación del sujeto con la verdad es una relación de poder que se entabla en la exterioridad de la historia, apoyado por prácticas e intereses sociales. Es en esta perspectiva que la sexualidad será descrita no como una constante antropológica poco a poco descubierta en su naturaleza por saberes positivos, que superan corajudamente las censuras y prohibiciones sociales, sino como una toma de poder sobre los cuerpos y la palabra; incitar, en el secreto del intercambio, a

confesar indefinidamente la verdad de su deseo y a despertar, en la culpabilidad, una sensualidad polimorfa (la Voluntad de saber, 1976).

La genealogía se comprende pues como historia política de la verdad. Es por esto que Foucault no reflexiona el problema de la verdad por el sesgo de la epistemología y de la historia de las ciencias, sino tomando como punto de apoyo histórico las prácticas judiciales. El paso de una concepción de la justicia como relaciones de fuerzas en la Grecia arcaica, donde es cuestión de vencimiento o de victoria –simbolizada por la práctica del juramento-desafío en la que me expongo a la cólera de los dioses– a una concepción de la justicia como orden del mundo, medida exacta de los intercambios y de las deudas, igualdad (democrática) de las relaciones, permite el advenimiento de una práctica social de verdad como medida, matriz de las matemáticas y otras ciencias de las cantidades precisas (curso en el Colegio de Francia de 1971). Un segundo estudio, que tiene que ver con el período: de la alta Edad Media al siglo XVIII en Occidente, describe esta vez el paso de una justicia privada, lógica de venganzas y de transacciones, a una justicia pública en la que se trata, por medio de una instrucción, de encontrar quién hizo qué, en qué momento y en qué circunstancias. Un saber de pesquisa se desarrolla, que encontrará prolongaciones importantes en las grandes ciencias empíricas del Occidente (curso en el Colegio de Francia de 1972).

Finalmente, el último estudio se concentra en torno a un tercer poder-saber constituido por el examen. Se trata de comprender cómo tienen que ver con una sola configuración histórica: la emergencia de las ciencias humanas, el advenimiento de la prisión como pena única, la aparición de una justicia penal que se apoya sobre el saber psiquiátrico para formar su juicio, así como la puesta en funcionamiento de organizaciones disciplinarias en grandes instituciones (prisiones, asilos, fábricas, escuelas). Todos esos elementos toman sentido en la perspectiva del desarrollo de un tipo nuevo de poder, en Occidente desde el siglo XVIII: el poder de la norma (Vigilar y castigar, 1975) que toma como objeto al hombre en su dimensión de cuerpo viviente (bio-política).

\*\*\*

Todo este proceso genealógico supone un pensamiento de la verdad bien alejado de las grandes tradiciones clásicas. Vamos a detenernos aquí en tres dimensiones: la verdad como tecnología, como producción de realidad y como procedimiento de sujetamiento.

Se podría decir, de una manera extremadamente general, que en una concepción clásica la verdad está pensada como universal, eterna y desinteresada, en derecho. Se le daría idealmente a todos y por todas partes, incluso si de hecho, ella solo se le descubriría a los espíritus suficientemente rigurosos,

desinteresados y advertidos. El proceder genealógico piensa, por el contrario, la verdad como producción, ritual, procedimiento regulado, o también: crisis, guerra, relaciones de fuerzas, victoria. En esta perspectiva, la verdad tiene una geografía precisa; solo se revela en algunos lugares y en ciertos marcos. No puede ser enunciada o proferida sino por sujetos calificados. Depende de rituales correctamente ejecutados, de dispositivos determinados, de circunstancias y de momentos precisos. Supone un juego de fuerzas que se mueve. En todo, ella es, debe ser reflexionada como acontecimiento producido, más bien que como naturaleza descubierta.

El segundo gran tema clásico de la verdad consiste en pensarla como discurso adecuado a un real pre-dado; es verdad el enunciado que refleja correctamente un estado de hecho. Para Foucault, esta relación debe ser invertida; las técnicas de verdad producen la realidad más bien que reflejarla. Es así como, para Foucault, la enfermedad mental, la delincuencia, el mercado, la sexualidad, el Estado (nociones que tienen que ver con la política, con la economía o con las ciencias humanas) no existen. Son algo que no existe, pero que no por ello deja de ser real y verdadero. Real y verdadero puesto que llevados, sostenidos, producidos por un sistema de jurisdicción y de veridicción. Los sistemas de derecho y los saberes verdaderos, cuando se aplican a cuerpos y a conductas, los doblegan, los trabajan según esas cosas que no existen, pero que toman realidad porque tienen potencia de efectos sobre los cuerpos, las prácticas y los comportamientos. La verdad, apoyada por sistemas de poder, produce pues la realidad de lo que no existe, obligando a las existencias materiales a que se parezcan a esa realidad; es así como el asilo puede ser descrito como una máquina de producir locos, a nombre de una ciencia médica de la enfermedad mental.

En fin, la verdad supone clásicamente un sujeto puro de conocimiento para el pensamiento. Por el contrario, para Foucault se va a tratar de mostrar cómo los sistemas de poder y de verdad fabrican sujetos, producen individuos. Las técnicas de verdad y de poder sujetan; ellas forman y transforman su punto de aplicación. Es así como el sujeto de derecho de las teorías jurídicas y el hombre normal de las ciencias humanas pueden ser reflejados como producciones de ese poder disciplinario que informa las prácticas, inculca docilidad y regularidad, y normaliza las conductas.

Pero en este punto un volteo es posible; pues quien no quiere ser gobernado como este o como aquella podrá, a su vez, oponer, a un poder-saber dominante, otros juegos de verdad y de poder, y por tanto, finalmente, otras formas de subjetivación. Es así como las históricas de la Salpêtrière, para resistir al poder médico, le opondrán al cuerpo neurológico que Charcot les suponía y les imponía, un cuerpo sexual. Es así como formas de espiritualidad pueden afirmarse para oponerse a la gubernamentalidad de Estado. A estos rechazos y a estas resistencias Foucault les da el nombre de "crítica".

## Una ética de la verdad

Los años ochenta abren un último período intelectual: el de los actos de verdad. Se colocan bajo el signo de una fidelidad renovada a la cuestión kantiana “¿Qué es la Ilustración?”. La relación de la verdad con el sujeto se encuentra planteada de manera más frontal. El sujeto ya no es reflejado como simple efecto de verdad (en el sentido en que las regularidades discursivas arqueológicas dibujaban posiciones para subjetividades virtuales y donde los poderes-saberes fabricaban individuos). No es tanto lo que se encuentra constituido por un dispositivo de verdad como lo que se constituye y se transforma a partir de un discurso verdadero, en una relación determinada con él. Por lo demás no siempre hay ruptura franca con los estudios precedentes, puesto que también claramente la “gubernamentalidad” como dirección racional de las conductas suponía, por el lado de los gobernados, un consentimiento libre, o al contrario, una resistencia a ser gobernado como este o como aquella, y por tanto, una estructuración ética del sujeto. Se puede, de manera muy general, avanzar que Foucault estudia, en el curso de sus últimos años, tres grandes procedimientos históricos de subjetivación, es decir, tres grandes maneras para el sujeto de constituirse como tal a partir de una relación regulada con un discurso verdadero: la confesión, el cuidado de sí y el hablar con franqueza.

\*\*\*

Primero la confesión cristiana. Foucault estudia su lenta formación, de Tertuliano a Casiano, a través de la implementación del sacramento de la penitencia y de la dirección de conciencia en los primeros monasterios. El sujeto es requerido para producir a partir de sí mismo y sobre sí mismo un discurso de verdad. Este discurso verdadero del que él mismo constituye el objeto debe construirlo a partir de una directiva del Otro, de otro (su director de conciencia; más tarde su psicoanalista). Es decir, que el sujeto no busca su propia verdad sino en tanto que se somete a una orden expresa venida de otro (“Lee en ti mismo las trazas de tu deseo”), y que a ese otro le debe, según las reglas monásticas, una obediencia incondicional. Pero si, por otra parte, él elabora ese discurso verdadero del que es simultáneamente el sujeto y el objeto, es sobre el fondo de una ética de la renuncia de sí, con el fin de poder entregarse totalmente, consagrarse a Dios en la más grande pureza. Sujeto pues de la muerte a sí mismo y de la obediencia indefinida al Otro.

Este discurso verdadero que él articula sobre sí mismo lo construye a partir de la orden expresa que le viene del exterior “¿quién eres tú?”, y esta pregunta introduce en él una separación, un corte. Si debe preguntarse “¿quién soy yo?”, es porque claramente lo ignora, es decir, que lo que él puede conocer inmediatamente de sí mismo, la conciencia inmediata de su identidad, no corresponde a lo que él es verdaderamente. Se introducen desde entonces una sospecha

fundadora y una busca. La sospecha es que entre la conciencia de quien soy y el que soy verdaderamente, no hay correspondencia. Entre mí mismo y yo, se cava la distancia decisiva de un secreto. Es ya decir que lo que me separa de mí mismo se amoneda en términos de conocimiento. Las técnicas de subjetivación dominantes son técnicas de conocimiento de sí (hermenéutica del sujeto). Pero ellas suponen para funcionar la presencia insistente del otro, del director de conciencia, del confesor, del psicólogo, puesto que en tanto pretenda franquear o desplazar la línea que separa lo que yo creo ser de lo que yo soy verdaderamente requiero suponer ese saber verdadero de mí mismo como alienado en el otro. Este punto de control del otro a todo lo largo del proceso de subjetivación es evidentemente decisivo para Foucault, porque sitúa el sentido político de las prácticas cristianas de subjetivación y de sus derivados laicos; termina por ser una misma cosa para nosotros el buscarnos a nosotros mismos y obedecer al otro. Porque también claramente la pregunta “¿quién soy yo?” nunca es primera sino el eco de un “¿quién eres tu?” que me somete al otro en el mismo movimiento que me obliga a examinar a mí mismo.

\*\*\*

En sus estudios sobre “el cuidado de sí”, a través de una lectura de los textos de la filosofía antigua (Platón, Epicuro, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio...), Foucault trata de proponer un modo de subjetivación irreductible al modelo cristiano. El cuidado de sí no debe sobre todo confundirse con una postura narcisística de repliegue beato sobre sí mismo, como tratan de hacerlo creer los críticos apresurados o malévolos. Se trata para esta noción de tematizar una relación de sí consigo mismo que ya no está minada por un desconocimiento fundamental, sino por una obra por construir. De sí a sí mismo, hay que suponer la distancia de una obra de vida por llevar a cabo. Claro que sigue existiendo la pregunta del otro para precipitar las prácticas de subjetivación, pero ya no será “¿quién eres tu?” sino más bien: “¿qué haces con tu existencia?”. Después de todo fue esta pregunta la que Sócrates le planteó a Calicles en el *Gorgias*, y que le hace a Alcibiades en el diálogo del mismo nombre. Interrogación no sobre la identidad oculta de sí por reconocer, sino sobre la obra de vida por construir, siendo la idea el aprehender su vida como material al que es necesario darle una forma por medio de reglas de conducta. Tal es, descrito de la manera más general, el principio de la “estética de la existencia”. No es necesario pues comprender demasiado rápido esta actitud ética como dandismo, afectación, repliegue egocéntrico, sino como estructura de subjetivación que permita la producción de un sujeto de la acción recta. La dimensión estética del cuidado de sí se sostiene en efecto en la formación regulada de la existencia. Se trata de ordenar su vida siguiendo los principios a la vez constantes y coherentes entre ellos, de suerte que ella presente un aspecto de armonía para quien la considere desde fuera. Se sostiene también en la dimensión de visibilidad. Pues se trata

por el cuidado de sí de hacer visibles en la trama de su existencia principios espirituales de acción. Es así como Sócrates es el que hace ver a través de su vida lo que es la verdadera justicia. Lo que supone que las principales técnicas de sí (examen de conciencia, dirección de existencia, concentración espiritual, etc.) no son técnicas de objetivación (por las que me constituyo para mí mismo como objeto de conocimiento), sino técnicas de activación ética por las que me dedico a presentificar, en el mundo exterior de los hombres, principios espirituales. La relación entre sujeto y verdad aquí se rediseña, desde que se acepte considerar los principios de acción como enunciados que se articulan en discurso de verdad. El sujeto griego no anuda pues una relación con la verdad que lo repliega sobre una interioridad invisible y psicológica, sino que lo consagra a la exterioridad política de las relaciones sociales. Preocuparse por sí mismo no es ni cuidarse como si uno fuera la obra más preciosa y la más rara, ni entregarse a una introspección cognitiva; es intensificar la presencia a sí mismo con el fin de constituirse exteriormente como sujeto de la acción recta cuando se necesita. El sujeto no establece su relación con la verdad como busca indefinida de una correspondencia siempre más segura entre lo que él cree que es y lo que sería verdaderamente, sino como búsqueda de una correspondencia armónica entre sus palabras y sus actos.

\*\*\*

La segunda postura subjetiva construida por Foucault en relación de oposición a la confesión cristiana es la que los griegos llaman parrêsia, y los latinos libertas, y que significa la libertad de palabra, la franqueza, incluso un poco brutal, el coraje de decir verdades que puedan fastidiar. La parrêsia caracteriza de hecho el régimen de palabra del maestro de existencia (un sabio cuyos discípulos siguen las lecciones para aprender a conducirse bien). En el dispositivo antiguo de subjetivación, le corresponde en efecto al director hablar y al dirigido escuchar y callarse. El que aprende a vivir debe entonces usar una palabra directa, franca, sin concesiones ni demagogias. La parrêsia como “hablar con franqueza”, transparencia, es la anti-adulación; se trata para el director de conmover al sujeto, y no de mantenerle en una falsa imagen de sí mismo. El maestro de vida tiene un discurso verdadero. Sin embargo, no en el sentido de los enunciados científicamente demostrables, sino en el sentido en que, ante todo, no le disimula al otro sus defectos y sus vicios, y segundo, le hace ver en su propia vida el efecto de sus propios principios. La verdad así se prueba y se testimonia en la conducta del sabio; toma forma estable en un sujeto.

Por acá, el parresiasta manifiesta siempre coraje. La parrêsia es “el coraje de la verdad”. Lo que constituye aquí la verdad del decir tiene que ver con el sujeto, no tanto en el sentido simple de que cumpla efectivamente sus principios declarados, sino que asuma el riesgo que corre el que la pronuncia. La parrêsia

es palabra valerosa en tanto que el que la pronuncia se pone en peligro. Le dirige un discurso al otro llevando su relación a un límite extremo de tensión, puesto que igualmente no se trata de un discurso de lisonja sino de ponerse a prueba. Y hay que probarse precisamente porque se trata de la verdad, y la verdad es reflejada como lo que pone a un sujeto en situación de cuestionarse.

La parrêsia contiene finalmente una dimensión de escándalo. Luego de la franqueza del director de existencia estoico, y de la valentía socrática, estamos ante el escándalo cínico. La verdad es lo que, en el pantano de las certidumbres compartidas, produce la ruptura. Y el cínico hace de su propia existencia un teatro del escándalo de la verdad. Inquieta por su carácter subversivo, irrita por sus explosiones de franqueza. En todo, demuestra que la verdad no está a la medida de nuestras conveniencias sociales, y pone en escena, por su conducta intransigente y golpeadora, esa ruptura. La relación de la verdad con el sujeto no se construye ya a la manera cristiana (la confesión), como un repliegue introspectivo hacia lo íntimo, duplicado en una obediencia incondicional; ni a la guisa estoica, como una correspondencia armónica entre la palabra y los actos, asegurada por técnicas espirituales. El cínico permite pensar una relación del sujeto con la verdad como provocación; la verdad provoca al sujeto hasta el límite de su ser, el sujeto provoca la verdad haciéndola visible en su propia vida.

\*\*\*

Al final de este recorrido, es preciso comprender que si hay algún interés en describir esas modalidades por las que el sujeto y la verdad se implican, es evidentemente en la perspectiva de liberación. Tanto es verdad, que siempre esta busca manifiesta un doble movimiento no-simétrico: por una parte, el sujeto se constituye y se inventa, se resiste a los grandes sistemas políticos de constreñimientos, a partir de un movimiento de verdad inquieto; pero por otra parte, los discursos de verdad instituidos, socialmente aceptados, lo encierran en la monotonía inerte del hábito y de las certidumbres comunes. La filosofía de Foucault reivindica finalmente una fidelidad total a la lección socrática; antes que fundamentar la verdad de lo verdadero, su función es inquietar y desacomodar el régimen de las evidencias.

## Elogio paradójico de Michel Foucault a través de Las Meninas<sup>20</sup>

Daniel Arasse<sup>21</sup>

Yo creo que es necesario tratar de evitar el anacronismo, pero es necesario ser consciente también de que él es inevitable, pues está inscrito en la obra misma por esa mezcla de tres tiempos que he evocado. Suprimirlo es imposible, se lo puede corregir y luego explotarlo.

¿Qué método utilizar? Están las lecturas que permiten conocer la iconografía, los comanditarios, la historia de las técnicas, todos esos elementos que – exteriores a la obra– la sitúan en sus condiciones históricas de producción. Es una especie de método, y hay instrumentos que se han perfeccionado. Se puede hacer mala iconografía, equivocándose, pero esto muestra a las claras que hay un buen método iconográfico. Me gusta mucho esta disciplina, incluso si pienso que ella lo único que hace es deletrear el cuadro y nunca podrá interpretarlo. Claro está que, sin iconografía, se pasará por el lado de elementos indispensables para la comprensión de un cuadro. Si tomamos, por ejemplo, una Anunciación por una Visitación, o una Anunciación por Napoleón en el puente de Arcole, no tendremos ninguna posibilidad de comprender una *Annonciation* de Leonardo da Vinci!

Y aparte de esto, ¿cómo tratar de corregir un anacronismo? No creo que haya un método general. El término –que yo lo retomo de Paul Veyne en su libro *Cómo se escribe la Historia*– es “familiaridad”. La familiaridad con la cultura de una época, sus prácticas sociales, lo que allí era posible, verosímil. No se trata de decir que era lo verdadero, sino que a fuerza de leer y de releer, de mirar, de haber leído cosas extremadamente diversas, sin nunca encontrar el estado de espíritu del *Quattrocento* o del siglo XVI, se tendrá al menos una más grande familiaridad con lo que esa gente tenía el hábito de pensar, de ver en la obra. Pienso, como lo hace Paul Veyne, que esta familiaridad es uno de los mejores correctivos del anacronismo constitutivo de nuestra relación con las obras de arte.

El anacronismo de la relación del historiador con su objeto es necesario tratar de evitarlo, de corregirlo; es necesario sobre todo tratar de explotarlo. Es esta una posición paradójica con respecto a la de muchos historiadores que tienen una concepción tradicional de la historia del arte: explotar el anacronismo en

<sup>20</sup> Daniel Arasse VV. AA. Foucault, “L’Herne”, París: l’Herne, 2011, pp. 264-267. La traducción fue realizada por Luis Alfonso Palau en febrero de 2014.

<sup>21</sup> Historiador y teórico del arte francés (1944-2003). Fue director de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Francia desde 1993 y profesor de historia del arte moderno en La Sorbona y en Paris IV.

el que me encuentro en tanto que historiador de comienzos del siglo XXI con respecto a una obra de comienzos o de fines del siglo XVI. Este anacronismo constitutivo de mi relación, ya sea material o mental, puede conducir a resultados, teóricos por un lado, históricos por el otro, extremadamente interesantes e, incluso, fructuosos.

Voy a tomar un ejemplo célebre, el de las Meninas de Velázquez, y del famoso texto que le consagró Michel Foucault, como prefacio de su libro seminal *Las palabras y las cosas* que data de 1966. Ustedes saben que este libro es una arqueología del saber: la *epistémè* y el Renacimiento, luego el paso a la época clásica y a la representación, con el “Yo pienso” que debe poder acompañar toda representación... Michel Foucault pone en exergo de esta reflexión *las Meninas* de Velázquez a las que califica, luego de un magnífico análisis, de “representación de (p. 265) la representación clásica”. Es un texto célebre, fundamental, espléndido, que es preciso leer y releer incluso si se lo ha leído hace veinte años. Es un modelo de inteligencia, de descripción y de elegancia de escritura. Es al mismo tiempo un texto históricamente falso.

Es inconcebible que el cuadro haya podido ser pensado como Foucault lo escribe, o producido con un tal pensamiento en el momento en que fue pintado por Velázquez. Y por una simple razón: todo el sistema de Michel Foucault reposa (cito de memoria) sobre el espejo por supuesto, que está en el fondo de las *Meninas* y que refleja el retrato del rey y de la reina a los que el pintor supuestamente está pintando. Recordemos que, en las *Meninas*, Velázquez nos mira, frente al cuadro, manteniendo a su derecha de su punto de vista, a la izquierda nuestra, el reverso de una tela que aparentemente tiene las mismas dimensiones de la que miramos. En la sala tenemos a la Infanta, con un grupo de personas de compañía (y por ello el título *las Meninas*) en una habitación iluminada por ventanas que están a la derecha. En el muro del fondo, más o menos en el centro del cuadro, entre otras pinturas colgadas en el muro que no se ven muy bien, un espejo donde se reflejan el rey y la reina de España. Se supone pues que Velázquez está pintándolos. La lectura del cuadro por parte de Foucault se fundamenta en la hipótesis que es necesario fingir que no conocemos a los que se refleja en ese espejo. Ahora bien, históricamente, es absolutamente imposible puesto que ese cuadro fue pintado a petición del rey de España, y destinado a su oficina privada. No puedo imaginar al rey de España haciendo de cuenta que no sabe que es él el que se refleja en el espejo del fondo. Muy interesante lo que ha hecho Foucault, porque “democratizó” *las Meninas*. Miró *las Meninas* tal como ellas están colgadas en un museo. Efectivamente, yo puedo fingir que soy yo, espectador, el que me reflejo en el espejo. No. Es el rey en su despacho de verano, y él era el único espectador. El rey fue pintado en el fondo del cuadro en un espejo, pero él también era el destinatario del cuadro. Por tanto, la idea que se puede fingir no saber quién se refleja en el espejo es históricamente falsa.

Y sin embargo, este anacronismo de las *Meninas* democráticas, museales, ha sido extraordinariamente productor no solamente del texto de Foucault, sino también de un debate teórico interminable sobre *las Meninas*, porque Foucault lanzó una tal máquina teórica que, ahora, toda persona que tenga ganas de hacer una teoría de la pintura va a estar obligada, en un momento o en otro, a interesarse en las *Meninas*. Él también lanzó todo un debate sobre la concepción de la perspectiva de las *Meninas*; dónde estaba colocado el pintor, el espectador, etc. Hay una masa muy importante de textos sobre este tema. Sobre todo, el texto de Foucault tiene el considerable mérito de haber obligado a los historiadores del arte tradicionales a ponerle atención a las *Meninas*. Para poderse deshacer de la explicación de Michel Foucault, magnífica pero históricamente errónea, han debido hacer un inmenso trabajo de archivo para comprender lo que era ese cuadro. ¿Cómo responder a un texto tan fuerte como el de Foucault sino por medio de un estudio de documentos y de archivos que permitieran reconstituir la cultura, las prácticas sociales del cuadro? Tenemos pues acá un efecto muy interesante del anacronismo de Foucault, tanto a un nivel teórico como a nivel de la producción histórica sobre *las Meninas*.

Lo que es también interesante con este texto es que él no es completamente arbitrario. Hay efectivamente una trampa en *las Meninas*, pero una trampa de la que el propio Velázquez no es el autor. Tenemos acá la ocasión de desarrollar una frase de Hubert Damish que me gusta mucho: “la pintura no solamente muestra, piensa”. Encontramos que *las Meninas*, tal y como las vemos hoy, piensan solas, e independientemente de lo que ha pensado hacer Velázquez. Pues lo que no sabía Foucault —y no tenía por qué saberlo—, solo nos hemos dado cuenta con motivo de la última restauración de *las Meninas*, y es que el cuadro que hoy vemos es de hecho el resultado de dos cuadros superpuestos. En la primera versión, vista por radiografía, no estaba el pintor pintando. Estaba el espejo, una gran cortina roja, y un muchacho que verosíblemente tendía un bastón de comando a la Infanta, que estaba en ese momento precisamente en el centro del cuadro. Era pues un cuadro dinástico muy claro. Estaba ahí la Infanta, heredera del trono, y ese espejo del fondo como presencia aurática del rey y de la reina (p. 266) como fundadores de este linaje dinástico. Esta composición entraba de manera muy inteligente en el programa político de un cuadro dinástico. Y luego, algunos años más tarde, un heredero nació, Próspero. El trono le correspondía claramente al heredero varón y ya no a la heredera mujer. La versión dinástica del cuadro perdía ya su valor, y fue en ese momento cuando Velázquez, a petición del rey, cambió la parte izquierda del cuadro (para nosotros), quitando al muchacho que tiende el bastón de comando, y se pintó él mismo en la acción de pintar supuestamente al rey y a la reina que están en el fondo. El espejo había cambiado de función al mismo tiempo que conservaba la misma, pues el rey y la reina seguían siendo esos seres misteriosos, el sujeto absoluto, como lo dice,

yo creo, Louis Marin, cuya presencia es, a la vez, el origen de toda la representación y al mismo tiempo incertificable en la representación.

De hecho nunca ha habido cuadro común del rey y de la reina, contrariamente a lo que pretende Velázquez. Los archivistas y los historiadores lo han buscado sin éxito. Cuando hay una pareja, es en dos cuadros colgados separados. Velázquez no está pintando al rey y a la reina. Añadiéndose al cuadro, él ha creado una ficción cortesana según la cual (y esta es la segunda versión del cuadro) él estaba pintando al rey y a la reina cuando la Infanta llegó a la habitación. Esta es la anécdota que sugiere el cuadro. Pero a partir del momento en que el espejo que está en el fondo tiene una función extremadamente precisa en la primera versión del cuadro (la versión dinástica), ese espejo cambiaba de función, se volvía anecdótico y cortesano, pero conservaba, sin embargo, su función dinástica en la segunda versión. El cuadro se vuelve así insoluble, porque el espejo, objeto central, cambia aparentemente de función al mismo tiempo que la conserva. El análisis de Foucault, históricamente falso, se vuelve pues perfectamente legítimo si se hace profundamente la historia del cuadro. Sin saber la historia detallada del cuadro, Foucault puso el dedo en lo que a mi manera de ver es la trampa máxima del cuadro *las Meninas*. Velázquez no respeta el principio de base de la pintura clásica anunciado por Alberti en el siglo XV, a saber: que el pintor no tiene nada que ver con lo que se ve. Él representa lo que se ve bajo la luz del sol, dice también Poussin en el siglo XVII. Pintando al rey y a la reina en un cuadro dinástico al comienzo, luego poniéndolos como sujetos supuestos de la representación en la segunda versión, Velázquez ha jugado al aprendiz de brujo. El rey y la reina no pueden estar ahí donde ellos se volverían anecdóticamente modelos que están siendo pintados. ¡Ay! nunca había sesiones de pose en la corte de España. ¡Ay! no hay cuadro doble del rey y de la reina en pareja. El cuadro mismo propone pues un enigma insoluble.

Es gracias a Foucault que uno puede interrogarse de esta manera sobre el cuadro. Evidentemente es peligroso querer encontrar en un cuadro del siglo XVII lo que legitime la interpretación del filósofo del siglo XX; el filósofo se equivoca pero tiene razón. Esto puede ser encantador, brillante e interesante, pero también arbitrario y peligroso. Siempre se puede demostrar cualquier cosa, es suficiente con hablar bien para hacerlo. El historiador inevitablemente reacciona. En tanto que tal, yo no puedo buscar poner a la historia al servicio del anacronismo. Es necesario, sin embargo, hacerlo de vez en cuando, pues es así como se hace la historia del arte. Hablo aquí de la historia del arte de los artistas mismos. Desde que ellos miran las obras del pasado, no tienen nada que hacer con las categorías de la historia del arte. Se las apropian, como Foucault con *las Meninas*. En el fondo, Foucault ha reaccionado como artista, como filósofo artista, de una cierta manera. No son los historiadores los que han hecho la historia del arte, en el sentido de sucesión de las obras en la historia; son más

bien los artistas los que han mirado las obras del pasado y se las han apropiado en función de sus propios deseos, de sus propias búsquedas, y de sus propias interrogaciones. Y esta práctica historiadora del anacronismo controlado, que va de Foucault a las *Meninas*, o de Manet a Tiziano para ver cómo la *Venus de Urbino* puede legitimar la *Olimpia*, es una puerta apasionante que se abre a la historia del arte, y a la reflexión sobre lo que es la Historia. Pues esta no existe por fuera de la gente que hace su relato.

Creo que existe una distinción en alemán entre “*Geschichte*”, el relato, e “*Historie*”, la sucesión de los hechos. El anacronismo se produce en la “*Geschichte*”, puesto que es el relato de hechos pasados, (p. 267) pero, en lo que concierne a la historia del arte, también en la “*Historie*”, porque los artistas regularmente se han apropiado las obras del pasado con su fin propio. Ellos hacen lo que mejor les parece para su propia finalidad. Es por esto que me gusta mucho la frase de Hubert Damisch que citaba antes. Él también dijo: “La pintura tiene su peso de pintura”.

La pintura es un objeto histórico producido en un cierto momento en condiciones precisas, pero el pensamiento de la pintura puede ir más allá de las condiciones históricas del pensamiento de su tiempo. Usted se habrá dado cuenta, por ejemplo, de que en las carátulas de los discos, para ilustrar una música del siglo XVIII, con mucha frecuencia ponen cuadros del siglo XVI. Me sorprendió este desajuste que voy a tratar de explicar. La pintura al no tener que conceptualizar, al no tener que verbalizar su contenido, se considera solamente como una representación de lo visible, una imitación; pero por esta representación de lo visible puede también hacer que marchen de manera distinta los conceptos de su época. No está obligada a representar los conceptos de la época; lo puede hacer, pero como ella no está verbalizada, puede representar otra cosa distinta a lo que se conceptualiza en su época.

Voy a poner un solo ejemplo, del que ya hemos hablado, que es el de la perspectiva, y del punto de fuga donde se reúnen las líneas paralelas. Ese punto de fuga, sabemos que está situado en el infinito, porque las paralelas allá es donde se reúnen. En esta óptica, la perspectiva nos mostraría el infinito. Sí, ella nos lo muestra, pero es necesario recordar que el infinito no era pensable en aquella época. Algunos individuos pensaban que el universo podía ser infinito, pero no era un concepto corriente, y seguramente no entre los pintores de la perspectiva, ni tampoco de Alberti que era su teórico. ¿Qué ocurre desde que la pintura nos muestra en acto el infinito de las líneas de fuga que se reúnen en el punto de fuga, mientras que este infinito es impensable en la época en que la perspectiva se funda como técnica de representación? Los pintores, o Alberti o incluso Nicolás de Cusa, gran teórico del mundo indefinido, no han tenido la idea del infinito en acto, pero la pintura lo muestra por sus propios medios no

conceptuales, y lo piensa. Esto hace de la pintura un objeto a veces anacrónico con respecto a su tiempo. Efectivamente, las líneas de fuga convergen en el infinito; ahora bien, en el siglo XV el infinito no era pensable por la sociedad de entonces. La pintura es pues anacrónica con respecto a su tiempo. Ella no se contenta con mostrar, ella piensa, no por conceptos sino por medio de figuras.

# Atlas de lo imposible

## Warburg, Borges, Deleuze, Foucault<sup>22</sup>

Georges Didi-Huberman<sup>23</sup>

### Cuadro, tabla, relectura

El cuadro: “una imagen o representación de alguna cosa, hecha por un pintor”, así lo definía Furetière en el siglo XVII; o “la representación de un tema que el pintor encierra en un espacio adornado ordinariamente por un cuadro o marco”, como se lo lee, en el siglo XVIII, en la *Enciclopedia* de Diderot y d’Alembert<sup>24</sup>. Pero, más allá de este sentido habitual del cuadro de pintura, se desprendió muy rápidamente una acepción más general que suponía, a la vez, la unidad visual y la inmovilización temporal: “Cuadro, momento de detención de una escena que crea una unidad visual entre la disposición de los personajes en la escena y la disposición de los decorados, de forma que el conjunto da la ilusión de formar un fresco”, lo que denota perfectamente la expresión “cuadro vivo”, cuya apuesta estética crucial se conoce del siglo XV al siglo XIX, para la pintura como para el teatro y, más tarde, para la fotografía e incluso el cine<sup>25</sup>.

Ahora bien, la prestigiosa palabra *cuadro* <tableau>, al menos en francés, viene directamente de una palabra latina extremadamente banal, *tabula*, que quiere decir simplemente una plancha. Una mesa para hacer cualquier cosa: para escribir, contar, jugar, comer, organizar, desordenar<sup>26</sup>... En la práctica del *Atlas* del pintor Gerhard Richter como, antaño, en las series de *planchas* grabadas en muchos “estados” por Rembrandt, sin duda que se trata de *tablas* <tables> más que de cuadros <tableaux>. Esto significa ante todo la renuncia a toda unidad visual y a toda inmovilización temporal; espacios y tiempos heterogéneos no cesan de encontrarse allí, de confrontarse, de cruzarse o de amalgamarse. El cuadro es una obra, un resultado donde todo se ha jugado ya; la tabla es un dispositivo donde todo podrá siempre volverse a jugar. Un cuadro se cuelga en los

<sup>22</sup> Georges Didi-Huberman. VV. AA. Foucault, “L’Herne”, París: l’Herne, 2011, pp. 251-263. La traducción fue realizada por Luis Alfonso Palau Castaño entre noviembre de 2011 y el equinoccio de primavera de 2012.

<sup>23</sup> Filósofo e historiador del arte. Director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Autor de numerosas obras y curador de exposiciones.

<sup>24</sup> A. Furetière, 1690, III, p. 1982. D. Diderot & J. d’Alembert, 1765, p. 804.

<sup>25</sup> P. Imbs (dir.), 1971-1994, XV, pp. 1294-1295. B. Joos, 1999. B. Vouilloux, 2002.

<sup>26</sup> A. Ernout & A. Meillet, 1932, pp. 672-673. Cfr. A. de Ridder, 1904, pp. 1720-1726.

cimacios de un museo; una mesa se reutiliza sin cesar para nuevos banquetes, nuevas configuraciones. Como en el amor físico donde el deseo constantemente se reanima, se relanza, es preciso en suma constantemente volver a poner la mesa. Nada está pues aquí fijado de una vez por todas, y todo está por rehacer –por placer recomenzado más bien que por castigo sisifiano–, por redescubrir, por reinventar.

Desde sus definiciones más instrumentales y bajamente materiales –“*Tabla se dice de muchas cosas que son planas*<sup>27</sup>...”– hasta la gran variedad de sus usos técnicos, domésticos, jurídicos, religiosos, lúdicos o científicos, la tabla se entrega primero como un *campo operatorio de lo dispar y de lo móvil*, de lo heterogéneo y de lo abierto. El punto de vista antropológico, tan caro a Warburg, presenta la considerable ventaja de no separar la trivial manipulación de los *monstra* (los hígados de cordero adivinatorios que se ven en la primera plancha de su atlas *Mnémosyne*<sup>28</sup>) y la sublime elaboración de los *astra* (los cuadros de Rafael que Warburg reproduce en otras planchas, sobre todo la última<sup>29</sup>). Como más tarde Claude Lévi-Strauss se negará a separar los gestos menudos de las “maneras de mesa”, de las aspiraciones a los más grandiosos “sistemas del mundo”<sup>30</sup>.

Me parece significativo que Aby Warburg haya fracasado siempre a la hora de fijar su pensamiento cuando trataba de los cuadros “definitivos”, que él deja, en general, vacíos o incompletos<sup>31</sup>. El proyecto del *Bilderatlas*, por su dispositivo de *tabla de montaje* indefinidamente modificable –por la intromisión de las pinzas móviles con las cuales colgaba sus imágenes, y de la sucesión de las fotos con las cuales documentaba cada configuración obtenida– le permitían siempre volver a jugar, multiplicar, afinar o hacer bifurcar sus intuiciones relativas a la gran sobredeterminación de las imágenes. El atlas *Mnémosyne* fue pues el aparato concreto de un pensamiento que el propio Warburg expresó claramente en la conclusión de un discurso pronunciado en la apertura del Instituto Alemán de Historia del Arte en Florencia, en 1927: “*Si continua –coraggio!– ricominciamo la lettura!*<sup>32</sup>”. Como si “leer lo que nunca ha sido escrito” –expresión crucial de Walter Benjamin para toda noción de legibilidad<sup>33</sup> (*Lesbarkeit*)– exigiera la práctica de una lectura siempre recomenzada, la práctica de una incesante *relectura del mundo*.

¿Percibir las “relaciones íntimas y secretas de las cosas, las correspondencias

<sup>27</sup> A. Furetière, 1690, III, p. 1981.

<sup>28</sup> A. Warburg, 1927-1929, pp. 14-15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

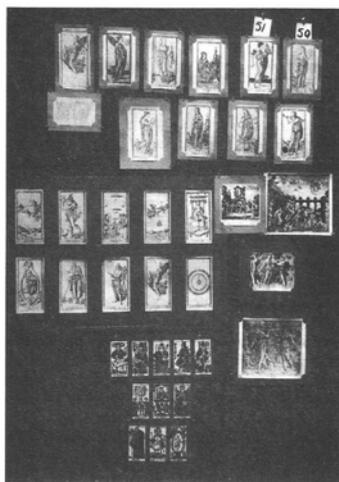
<sup>30</sup> C. Lévi-Strauss, 1968, pp. 390-411.

<sup>31</sup> Cfr. G. Didi-Huberman, 2002, pp. 249-251.

<sup>32</sup> A. Warburg, 1927, p. 604.

<sup>33</sup> W. Benjamin, 1933, p. 363.

y las analogías”, como Baudelaire lo escribe en su famosa definición de la imaginación<sup>34</sup>? Esto no ocurre, sin duda, sin esa perpetua *puesta en juego* que se ve, especialmente en la plancha 50-51 del atlas *Mnemosyne* donde Warburg, en su negra “tabla de montaje” había dispuesto –al lado de un cuadro célebre de Mantegna reproducido a una escala muy reducido–, diferentes juegos de cartas reproducidas como otros tantos dignos “cuadros” (**fig. 1**). Se ve allí a las *Musas* del Maestro de los Tarots de Ferrare avvicinar con el juego popular contemporáneo de los *Tarots de Marsella*, con sus figuras bien conocidas, el Batelero, el Enamorado, la Rueda de la fortuna... Volver a jugar pues; volver a revolver y a distribuir las cartas –de la historia del arte– sobre una mesa cualquiera. Y sacar de esta redistribución la facultad –que Baudelaire llamaba “casi divina”<sup>35</sup>, pero en la actualidad yo comprendo mejor que lo que quería, sin duda, decir era “cuasi adivina” o “casi adivinatoria”– en suma, la facultad de *releer los tiempos* en la disparidad de las imágenes, en el despedazamiento siempre reconducido del mundo.



**Fig. 1.** Aby Warburg, *Bilderatlas Mnemosyne*, 1927-1929. Plancha 50-51. Londres, Warburg Institute Archive. Foto The Warburg Institute.

Revolver y redistribuir las cartas, desmontar y volver a montar el orden de las imágenes en una tabla para crear configuraciones heurísticas “cuasi adivinas”, es decir, capaces de entrever el trabajo del tiempo que opera en el mundo visible; tal sería la secuencia operatoria de base para toda práctica que llamaría acá un *atlas* en referencia a la obra magistral de Warburg. Ahora bien, de entrada, este habría construido dicha práctica a partir de un recurso explícito a la arqueología: los hígados adivinatorios etruscos, no lejos de las *Lecciones de*

<sup>34</sup> C. Baudelaire, 1857, p. 329.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

*anatomía* de Rembrandt o, bien, los sarcófagos romanos no lejos del *Almuerzo en la hierba* de Manet<sup>36</sup>. Las perspectivas “arqueológicas” abiertas desde hace tiempo por Michel Foucault en el dominio de la historia de las ciencias no son ajenas a esta redistribución operada por Aby Warburg en el dominio de la historia del arte<sup>37</sup>. En los dos casos son minadas las irrevocabilidades del valor (la “obra de arte” criticada por una imagen popular, una carta de naipes o una estampilla; el “discurso de la ciencia” criticado por prácticas transversales, que desvían, políticas), las distribuciones del tiempo (donde el punto de vista arqueológico desmonta las certidumbres cronológicas), en fin, las unidades de la representación (puesto que en los dos casos es el “cuadro clásico” el que se verá demolido hasta en sus fundamentos).

Se puede esperar obtener, de esta connivencia, algunas enseñanzas de base para una *arqueología del saber visual*. Es sorprendente que Michel Foucault haya “encuadrado” a menudo sus análisis epistemológicos en “imágenes” estratégicas tomadas de la historia de la pintura y de la literatura. Como la *Historia de la locura* comenzaba con *Las regentes* de Frans Hals, *Las palabras y las cosas*, recordemos, comienzan con *Las meninas* de Diego Velázquez; dos cuadros pues, dos maneras de significar –y de dar a comprender, a analizar– la potencia de la representación en la “época clásica”, así como le gustaba decir a Foucault<sup>38</sup>. Pero esta arqueología solo tenía sentido si definía las líneas de fractura y las líneas del frente de un conflicto estructural de donde emergerá esta “modernidad” que ejemplifican, ya no los cuadros monumentales que fijan la dignidad social de las gildas burguesas y de las cortes reales, sino *series* de imágenes violentas en las cuales, en el siglo XIX, Francisco de Goya explorará el dominio del “hombre lanzado a la oscuridad”, a través de sus pequeñas composiciones sobre las prisiones y los asilos de locos, sus grabados de los *Disparates* o sus enigmáticas pinturas de la *Quinta del sordo*<sup>39</sup>.

Por otra parte, allá donde Cervantes abría el capítulo de *las Palabras y las cosas* consagrado a la “representación clásica”<sup>40</sup>, será de ahora en adelante en otro autor hispanista –pero en una constelación donde también surgen los nombres de Nietzsche, de Mallarmé, de Kafka, de Bataille o de Blanchot<sup>41</sup>– que Foucault situará el “lugar de nacimiento” de su propia empresa arqueológica y crítica. Este autor es Jorge Luis Borges:

<sup>36</sup> A. Warburg, 1927-1929, pp. 100-101.

<sup>37</sup> Cfr. M. Hagelstein, 2009, pp. 87-111.

<sup>38</sup> M. Foucault, 1961, p. 5. *Id.*, 1966a, pp. 13-25.

<sup>39</sup> *Id.*, 1961, t. II. pp. 291-299.

<sup>40</sup> *Id.*, 1966a, pp. 53-56.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

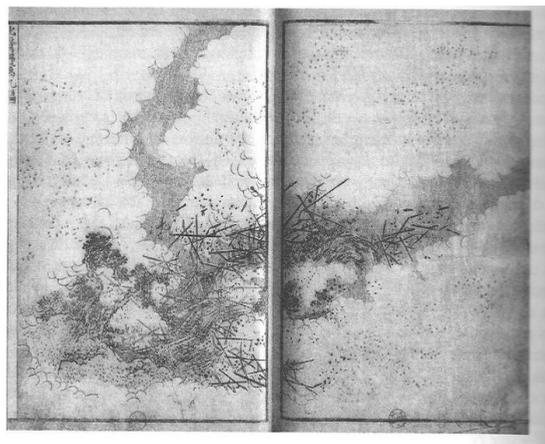
Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía– trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y de lo Otro. Este texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas<sup>42</sup>.

*Las Meninas* le ofrecerán a Foucault, algunas páginas más adelante, la ocasión de un análisis de la representación clásica focalizado en un *cuadro de sujetos* reales retratados por Velázquez: un cuadro *existente*, majestuoso, complejo por sus renvíos sucesivos –el sujeto o el tema del cuadro, los sujetos entre ellos, el cuadro en el cuadro, el encuadramiento de puerta, etc.– siempre más concentrados. *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, título dado por Borges para una enciclopedia cuya existencia parece bien dudosa, provoca otro tipo de desconcierto; sería más bien una *tabla de materias* equivalente a la del tratado hepatoscópico<sup>43</sup> que yo citaba antes, con su locura semiótica y su vértigo no concéntrico, sino centrífugo.

La “tabla de Borges” no juega en el marco de un solo cuadro que organizaría su cuadrícula, para no mencionar su malicia, perspectivistas. Evoca más bien las enormes compilaciones de dibujos chinos o de estampas japonesas (pienso por ejemplo en la insaciable *Manga* de Hokusai (**fig. 2**)); rompe los marcos y los casilleros del espacio clasificatorio al exigir que sean abiertos condados en los que cada uno no estaría determinado por el precedente: los “perros en libertad” ya se fugaron del cuadro, los “innumerables” siempre escapan a nuestro conteo, los “que acaban de romper el jarrón” son inesperados e indiscernibles, los “et cetera” nunca podrán ser inventariados, mientras que incluso los “que de lejos parecen moscas” se imponen inmediatamente a nuestra imaginación por su fuerza de sugestión visual.

<sup>42</sup> <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 1 (citando a J. L. Borges, 1952, p. 757).

<sup>43</sup> Mesopotamios (del I.º y II.º milenios a. de C.) y griegos (del siglo VI.º a. de C.) se interesaron en la adivinación de los hígados de los animales, y aun cuando se puede decir que existen algunas diferencias entre esta hepatoscopia y la haruspicina etrusca, los romanos atendieron más a esta última que contaba con muy numerosas coincidencias con la otra... cfr. Santiago Romero, “la Interpretación romana de las prácticas hepatoscópicas extranjeras”. En Internet. (N. del T.)



**Fig. 2.** Katsushika Hokusai. Manga, 1814. Grabado en madera, 29,5 x 21 cm. París, Biblioteca nacional de Francia (Res. Dd 654, vol. 7, fol. 28v°-29r°). Foto DR.

### Sacudida, malestar, heterotopía

Esta fuerza, como Foucault lo dice desde el comienzo, no es sino un movimiento de “conmoción de todas las superficies ordenadas y todos los planos en que los seres pueden yuxtaponerse”. Por un lado arruina el cuadro o el sistema habitual de los conocimientos, y por el otro libera esa *risa* “que sacude todas las familiaridades del pensamiento”, esa risa enorme que *no deja de mortificar*, como lo repetirá muchas veces Foucault<sup>44</sup>. ¿Por qué esa risa? Porque la estabilidad de las relaciones se vuelve añicos, porque la ley de la gravedad es puesta cabeza abajo, por tanto ofrecida al escarnio; las cosas huyen, se elevan, se aplastan, se dispersan o se aglutinan como, en una célebre imagen de los *Disparates* de Goya –y en el contrapunto que ella forma con todas las otras de la serie–, los hombres terminan siendo transformados en monigotes desarticulados que parecen escupidos al aire por la fuerza de una “superficie de trastorno”, una simple sábana sacudida por seis mujeres, una sábana oscura que parece guardar aun en sus pliegues a un hombre acostado sobre el vientre y... a un asno (**fig. 3**). Aquí como allá, es una risa la que nos sacude hasta el malestar, porque procede de un fondo de tinieblas y de no-saber.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 1, 3, 4.



**Fig. 3.** Francisco Goya. Disparate femenino, hacia 1815-1824. Aguafuerte y agua tinta, 24 x 35 cm. Prueba de artista. Madrid, Museo Lázaro Galdiano. Foto G. D.-H.

¿Pero de qué desazón, de qué sacudida se trata? ¿Qué es pues lo que está amenazado en la serie disparatada de Borges (como en la recopilación, a la vez cómica y amenazadora, de los *Disparates* de Goya)? Foucault pone buen cuidado en precisar: “no se trata de la extravagancia de los encuentros insólitos. Sabemos lo que hay de desconcertante en la proximidad de los extremos o, sencillamente, en la cercanía súbita de cosas sin relación”<sup>45</sup>. El disparate, lo heteróclito, no se reducen pues a la “extravagancia” de un simple contraste; es la manera para Foucault de sugerirnos que la pista de lo fantástico (a lo Roger Caillois) o de la ensoñación material (a la Gaston Bachelard) no es ciertamente la buena pista que haya que seguir. Lo que nos sacude de risa, y también sacude “todas las superficies ordenadas y todos los planos que vuelven juicioso para nosotros el pululamiento de los seres”, es precisamente que *los planos de inteligibilidad se despedazan* hasta el desmoronamiento. Lo que se hunde en la enciclopedia china o la “tabla de Borges” no es sino la coherencia y *el soporte mismo del cuadro clásico* en tanto que superficie clasificatoria del pulular de los seres.

En el intervalo entre los animales “que acaban de romper el jarrón” y los “que de lejos parecen moscas”, lo que se quiebra, se arruina, es pues claramente “el espacio común de los encuentros”, “el sitio mismo donde podrían ser vecinos”, ese *lugar común* que se precisa llamar claramente un cuadro – “cuadro que permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias”<sup>46</sup>. Toda la empresa de *las Palabras y las cosas* ha sido resumida por

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 3.

su autor como una “historia de la semejanza”, una “historia de lo Mismo”<sup>47</sup>, y es en el cuadro, en efecto, donde ellas encuentran su forma “clásica” de exposición. En esta tarea, Foucault habrá procedido dialécticamente; comenzó por respetar y por desbatar la noción académica de cuadro. Le ha entregado su complejidad en tanto que “serie de series”<sup>48</sup>. Un cuadro como *Las Meninas* no es el lugar para una *totalidad de lo único*, como lo hubieran querido no sé cuáles estetas. Es más bien una *totalidad de lo múltiple* la que se encuentra organizada sinópticamente bajo la autoridad de lo semejante.

Ahora bien, esta autoridad compromete una coherencia cultural que fija, precisamente, la forma de las relaciones entre las cosas vistas y las palabras enunciadas; el cuadro sería entonces un espacio para “la posibilidad de ver lo que se podrá decir, pero que no se podría decir en consecuencia ni ver a distancia si las cosas y las palabras, distintas unas de otras, no se comunicaran desde el inicio del juego en una representación”<sup>49</sup>. Y es así como se construirá, en la época clásica que es la “edad de la representación” por excelencia, un “gran cuadro sin falla”<sup>50</sup> dispuesto como soporte de exposición clasificatoria de las “comunicaciones” –como dice aquí Foucault– entre las palabras y las cosas<sup>51</sup>. Pero se sabe que toda la empresa foucaultiana consiste igualmente en contar el desmonte de ese sistema en la edad –calificada de moderna– donde el punto de vista de la historia despedaza dramáticamente esta gran visión intemporal y jerarquizada de las similitudes<sup>52</sup>. Sin duda que existen “cuadros de historia”, como se dice, y sin duda la *istoria* fue para Alberti la “gran obra” del cuadro, lo que la hacía legible. Pero no es menos cierto que a partir de Goya –y de Sade, según Foucault– el gran “cuadro de las cosas” se encontrará irrevocablemente arruinado por el disparate del devenir: “El campo epistemológico se fracciona, o más bien estalla en direcciones diferentes”<sup>53</sup>.

Es por esto que la desconcertante “tabla de Borges” se la llama tan acertadamente, en esas primeras páginas de *las Palabras y las cosas*, un “atlas de lo imposible”<sup>54</sup>. Es por esto que emprende inmediatamente la elaboración de un concepto que será crucial en todas las dimensiones del pensamiento de Foucault –de la epistemología a la política pasando por la estética–, concepto propio para designar un campo operatorio que no sería precisamente el del

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>48</sup> *Id.*, 1969, p. 16.

<sup>49</sup> *Id.*, 1966a, pp. 130-131.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 77-82.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 213-217.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

“cuadro” o del “lugar común”; ese concepto es el de *heterotopía* que puede, sin dificultad, comprenderse a partir de las disparatadas invenciones goyescas o borgeanas. La heterotopía “sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí ‘acostadas’, ‘puestas’, ‘dispuestas’ en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común*”<sup>55</sup>.

Como el disparate o lo heteróclito se distinguen de la “extravagancia” o de lo “incongruente”, las heterotopías se distinguen de las utopías de las que Foucault nos dice que “consuelan” –mientras que las heterotopías amenazan o inquietan–, forma de sospechar lo que Louis Marin, más tarde, habrá de mostrar claramente en sus análisis de Thomas More, a saber: que los espacios utópicos solo son un avatar particular del espacio representacional clásico<sup>56</sup>. “Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no solo la que construye las frases, sino aquella menos evidente que hace que ‘se mantengan juntas’ (unas al otro lado o al frente de otras) las palabras y las cosas”<sup>57</sup>. En 1982, Foucault encaró las heterotopías bajo un ángulo mucho más político; pero lo hizo para decir que “la libertad es una práctica”, e incluso, una técnica<sup>58</sup>... Como habían sido, a su escala, las elecciones técnicas de Warburg para hacer funcionar libremente su atlas de imágenes como una verdadera *heterotopía de la historia del arte*.

En 1984, en un texto magnífico titulado “los Espacios otros”, Foucault precisará aún lo que quiere entender por “heterotopía”: espacios de crisis y de desviación, disposiciones concretas de lugares incompatibles y de tiempos heterogéneos, dispositivos socialmente aislados pero suficientemente “penetrables”, en fin, *máquinas concretas de imaginación* que “tienen por función crear un espacio de ilusión que denuncia como aún más ilusorio a todo el espacio real, todos los emplazamientos dentro de los cuales la vida humana está encerrada”<sup>59</sup>. En esta perspectiva de la emancipación –y a pesar del hecho de que Foucault en 1966 se rehúsa aún a hacer una clara distinción entre “tabla” y “cuadro”– ¿no sería el atlas ese campo operatorio capaz de poner en funcionamiento, en el nivel epistémico, estético, y por qué no político, “una especie de contestación

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 3.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 3. *Id.*, 1984, p. 29. Cfr. L. Marin, 1973, pp. 87-114.

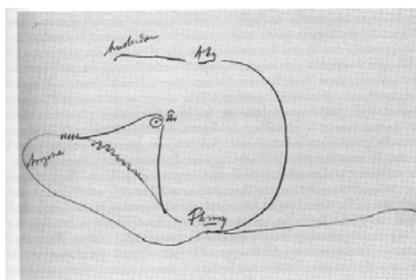
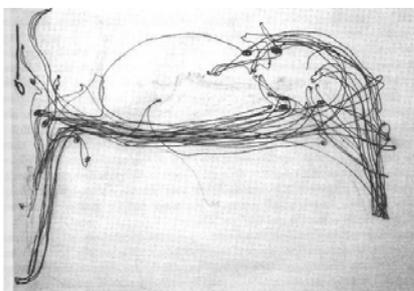
<sup>57</sup> M. Foucault, 1966a, p. 3. Cfr. *Id.*, 1966b, pp. 10-15.

<sup>58</sup> *Íd.*, 1982, pp. 206 & 213.

<sup>59</sup> *Íd.*, 1984, pp. 32-33.

a la vez mítica y real del espacio en el que vivimos”, en suma: el espacio mismo para la “más grande reserva de imaginación”<sup>60</sup>?

La “tabla de Borges”, como la noción de heterotopía que la comenta, transforma el conocimiento mismo en su soporte, en su exposición, su disposición y, por supuesto, su contenido. Ella anticipa igualmente la idea de *meseta* de la que Gilles Deleuze y Félix Guattari harán pronto el elemento constitutivo de los “rizomas” del pensamiento inventivo, aquel en el que se hacen los verdaderos descubrimientos. Meseta: “toda multiplicidad conectable con otras por medio de tallos subterráneos superficiales, de manera que se forme y se extienda un rizoma”<sup>61</sup>. Y se comprende, ante las planchas móviles del atlas *Mnemosyne*, que las *imágenes* están allí no tanto consideradas como monumentos sino como *documentos*, y menos fecundas como documentos que como *mesetas* conectadas entre ellas por vías “superficiales” (visibles, históricas) y “subterráneas” (sintomáticas, arqueológicas) a la vez. Todo aquí responde a un principio de “cartografía abierta y conectable en todas las dimensiones, desmontable, invertible, susceptible de recibir constantemente modificaciones”<sup>62</sup>. Lo que admiran en las mismas páginas Deleuze & Guattari a través del “método Deligny” –“hacer el mapa de los gestos y de los movimientos de un niño autista, combinar muchos mapas para el mismo niño, para muchos niños...”<sup>63</sup> (fig. 4)– se puede reconocer, en las migraciones de culturas en la corta como en la larga duración, a través de este “método Warburg” que acá interrogamos, esta “historia de fantasmas para personas grandes” donde fueron levantados múltiples mapas móviles para las emociones humanas, los gestos, los *Pathosformeln*<sup>64</sup> (fig. 5).



**Fig. 4.** Fernand Deligny. *Dibujo de Monoblet*, 1976. Tinta china sobre papel, 36,6 x 49,7 cm. Archivos Jacques Allaires & Marie-Dominique Guibal. Foto DR.

**Fig. 5.** Aby Warburg. *Esquema de una geografía personal*, 1928. Dibujo a lápiz. Londres, The Warburg Institute. Foto de Warburg Institute.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 30 & 33.

<sup>61</sup> G. Deleuze & F. Guattari, 1980, p. 33.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>64</sup> Cfr. G. Didi-Huberman, 2002, pp. 115-270.

Desde este punto de vista, la “iconología de los intervalos” inventada por Aby Warburg mantiene con la historia del arte que la precede, las mismas relaciones que la “ciencia nómada” –o “excéntrica” o “menor”– mantiene, en *Mil Mesetas*, con la “ciencia real” o “ciencia de Estado”<sup>65</sup>. Es un saber “problemático” y no “axiomático”, fundado sobre un “modelo de devenir y de heterogeneidad que se opone a lo estable, a lo eterno, a lo idéntico, a lo constante”<sup>66</sup>. Allá donde Panofsky propondrá *todavía* una ciencia del *compars* buscando la “forma invariable de las variables”, Warburg proponía ya esa historia del *dispars* que Deleuze & Guattari encaran dinámicamente: “No se trata ya exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables mismas en estado de variación continua”<sup>67</sup>.

Ahora bien, mucho antes de reconocerle a las heterotopías foucaultianas su fecundidad filosófica casi fraternalmente asumida<sup>68</sup>, Gilles Deleuze habría encontrado (en Borges precisamente) con qué hacer estallar de risa al saber, por tanto de “sacudir todas las familiaridades del pensamiento” o de “conmover todas las superficies ordenadas y todos los planos queajuician el pulular de los seres para nosotros”. El capítulo de *Lógica del sentido* consagrado al “juego ideal”, por ejemplo, comienza con una evocación de la “carrera de conjurados” en Lewis Carroll, donde “se sale y se llega cuando se quiere”, así como de la “lotería de Babilonia” de Borges, en la que “el número de sorteos es infinito (de suerte que) ninguna decisión es final”<sup>69</sup>. Tales paradojas no pueden ser generalmente pensadas más que “como sinsentido” y, sin embargo, afirma Deleuze, “precisamente (ellas son) la realidad del pensamiento mismo”, son por consiguiente “el juego reservado al pensamiento y al arte (...), es lo que hace que el pensamiento y el arte sean reales, es lo que trastorna la realidad, la moralidad y la economía del mundo”<sup>70</sup>.

Añadiendo las paradojas de Borges a la idea estoica de temporalidad, Deleuze logra entonces hacernos comprender algo de esencial en la idea de atlas tal como tratamos acá de construirla; lo que pasa en el *espacio paradójico* de las diferentes “tablas de Borges” solo es posible porque un *tiempo paradójico* afecta todos los acontecimientos que allí ocurren. Este tiempo no es ni lineal, ni continuo, ni infinito, sino “infinitamente subdivisible” y despedazable, tiempo que no cesa de desmontarse y de remontar a sus condiciones más inmemoriales. Ese tiempo es el *Aión* estoico puesto por Deleuze en oposición al *Chronos*

<sup>65</sup> Cfr. G. Deleuze & F. Guattari, 1980, p. 446-464.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 447-448.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>68</sup> Cfr. G. Deleuze, 1986, pp. 101-130.

<sup>69</sup> *Id.*, 1969, pp. 81 & 84.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 84.

medible; tiempo “en la superficie” –o en la tabla– del cual los acontecimientos son, dice él, “recogidos en tanto que efectos”<sup>71</sup>. Es así como “cada presente se divide en pasado y en futuro, al infinito”, siguiendo un “laberinto” del que Borges habría inventado muchas formas<sup>72</sup>, pero del que hay que recordar que Warburg y Benjamin, algunos decenios antes, habían dado una formulación decisiva a través de expresiones tales como *Vorgeschichte* y *Nachgeschichte*, la “pre- y la pos-historia”<sup>73</sup> atinente a cada cosa del mundo.

¿Cómo sorprenderse, en tales condiciones, de que Gilles Deleuze –siempre *via* los estoicos– no separe *los juegos con el sentido* (que se encuentran por todas partes en Borges o en Lewis Carroll) de *los juegos con el tiempo* que suponen las más antiguas prácticas adivinatorias, “dividir el cielo en secciones y distribuir las líneas de los vuelos de los pájaros, seguir sobre el suelo la letra que traza el hocico de un puerco, sacar el hígado a la superficie y observar sus líneas y fisuras”<sup>74</sup>, sea allá exactamente donde Warburg habría hecho comenzar sus propias “tablas visuales” de la cultura occidental? Qué el *Aion* surja en lo visible a través de un vuelo de golondrina, una jeta de cerdo o un hígado de cordero, henos aún –Deleuze insiste aquí– ante lo que puede hacernos comprender hasta qué punto los envites más profundos del hombre han partido ligados a los estallidos de risa y, en general, a ese “*arte de las superficies*, de las líneas y puntos singulares que allá aparecen” como cristales de no-sentido<sup>75</sup>. Como Warburg en su *Bilderatlas*, y como Benjamin cuando evocaba el arte de “leer lo que nunca ha sido escrito”, Deleuze hablará finalmente del juego con el *Aion* bajo el ángulo de un encuentro de espacios heterogéneos, por ejemplo, “las dos tablas o series (del) cielo y (de) la tierra”<sup>76</sup>, de lo sideral y de lo visceral, de los *astra* y de los *monstra*.

### **Cielo estrellado, virolento, salpicado**

Borges mismo es un veterano maestro en el arte –al mismo tiempo superficial y profundo, humorístico y perturbador– de inventar objetos que sean ora juegos, ora tablas, donde el abundamiento de los espacios y de los tiempos se recogerá súbitamente, pero para volverse a difractar mejor, para volverse trizas hasta el infinito. En “El milagro secreto”, por ejemplo, un hombre abre un “atlas inútil” entre los cuatrocientos mil tomos de la biblioteca Clementinum, cae por azar en un “vertiginoso” mapa de la India, coloca sin pensarlo su dedo en “una de

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>73</sup> W. Benjamin, 1928, p. 44.

<sup>74</sup> G. Deleuze, 1969, p. 183.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.89.

las más pequeñas letras” del mapa, y luego, al mismo tiempo, experimenta la certidumbre de haber “encontrado a Dios” y se despierta de un sueño de ahora en adelante en pedazos perdidos<sup>77</sup>. Pero, en cada brizna, en cada parcela de materia o de lenguaje, desde la A del *Aleph* hasta la Z del *Zahir*, Borges encontrará también el cristal de mundos desmontados y remontados hasta el infinito. El *Zahir* es esa absoluta *rareza* capaz de focalizar –para no decir, llevar, como los Justos de la tradición judía– el universo entero bajo la forma más disimulada que sea, humilde y cambiante, *común y pasajera* al mismo tiempo:

En Buenos Aires el *Zahir* es una moneda común, de veinte centavos; marcas de navaja o de cortaplumas rayan las letras N T y el número dos; 1929 es la fecha grabada en el anverso. (En Guzerat, a fines del siglo XVIII, un tigre fue *Zahir*; en Java, un ciego de la mezquita de Surakarta, a quien lapidaron los fieles; en Persia, un astrolabio que Nadir Shah hizo arrojar al fondo del mar; en las prisiones del Mahdí, hacia 1892, una pequeña brújula que Rodolf Carl von Slatin tocó, envuelta en un jirón de turbante; en la aljama de Córdoba, según Zotenberg, una veta en el mármol de uno de los mil doscientos pilares; en la judería de Tetuán, el fondo de un pozo)<sup>78</sup>.

En cuanto al *Aleph*, finalmente solo es una “pequeñísima esfera tornasolada” y de un “diámetro de dos o tres centímetros”... pero donde vienen a converger, paradójicamente, “sin disminución de tamaño”, todas las cosas del mundo, entre las cuales:

Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Frey Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer en el pecho, vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Adrogué, un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemon Holland, vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplican sin fin, vi caballos de crin arremolinada, en una playa del Mar Caspio en el alba, vi la delicada osatura de una mano, vi a los sobrevivientes de una batalla, enviando tarjetas postales, vi en un escarapate de Mirzapur una baraja española, vi las sombras oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa, vi en un cajón del escritorio (y la letra me hizo temblar) cartas obscenas, increíbles, precisas, que Beatriz había dirigido

<sup>77</sup> J. L. Borges, 1943, pp. 158-161.

<sup>78</sup> *Id.*, 1949, p. 105.

a Carlos Argentino, vi un adorado monumento en la Chacarita, vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi oscura sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte (...) vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré (...) <sup>79</sup>.

Esta cita ha tenido que ser larga; después de todo ella solo forma una frase, lo que nos obliga a ver aquí una sola plancha de lo que sería el “atlas de Borges”, un atlas que, a su vez, está formado por un número indefinido de “tablas” de este género. Pero lo que cuenta, en una tal enumeración de imágenes o de “cosas vistas”, no es su suma, su lista o su inventario, sino más bien las relaciones que ellas tejen entre sí, desde la lejanía de la “mar populosa” hasta la próxima de un cuerpo de mujer amada; desde el impersonal “círculo de tierra seca en una vereda” hasta la íntima “circulación de mi sangre”. Es claramente el “rigor secreto” de las cosas caóticamente reunidas lo que aquí importa, como lo dirá Borges a propósito de Lewis Carroll <sup>80</sup>.

Escribir –ya se trate de *Ficciones* o de crónicas, de poemas o de ensayos documentales– consistiría pues, bajo este ángulo, en formar el atlas o la cartografía de los cambios que imponen nuestras experiencias inconmensurables (lo que es muy diferente a hacer el relato o el catálogo de nuestras experiencias conmensurables). Hay, por ejemplo, en *El hacedor* listas aleatorias de impresiones fugitivas o las tentativas para establecer los recuerdos heteróclitos que, con nuestra muerte, desaparecerán en la nada <sup>81</sup>. Pero también existen listas perfectamente rigurosas –solo son en apariencia aleatorias–, listas de cosas (*Sachen*) muy diferentes aunque engendradas por una sola causa (*Ursache*), como cuando la realidad de la esclavitud justifica por sí sola una reunión de acontecimientos muy disparatados tales como: “los blues de Handy (...), el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión (...), la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia”, etc., etc. <sup>82</sup>. Un montoncito de polvo en el fondo de un estante testimoniará para Borges sobre “la historia universal” <sup>83</sup>, y es por

<sup>79</sup> *Id.*, 1949, pp. 169-171.

<sup>80</sup> *Id.*, 1975a, p. 110.

<sup>81</sup> *Id.*, 1960, pp. 9 y 22.

<sup>82</sup> *Id.*, 1935, pp. 17 & 18.

<sup>83</sup> *Id.*, 1985, penúltima página, en Internet: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/borges/infamia.pdf>

Un cúmulo de polvo se ha formado en el fondo del anaquel, detrás de la fila de libros. Mis ojos no lo ven. Es una telaraña para mi tacto.

Es una parte ínfima de la trama que llamamos la historia universal o el proceso cósmico. Es parte de la trama que abarca estrellas, agonías, migraciones, navegaciones, lunas, luciérnagas, vigiliadas, naipes, yunques, Cartago y Shakespeare.

También son parte de la trama esta página, que no acaba de ser un poema, y el sueño que

esto que es preciso inventar constantemente, para el propio lenguaje, nuevas reglas operatorias destinadas a abrir las posibilidades de un conocimiento de las “relaciones íntimas y secretas” entre las cosas.

Tal es claramente la “enciclopedia china” evocada por Borges en el marco de su ensayo sobre “el Idioma analítico de John Wilkins”, donde la referencia erudita a un cierto “doctor Franz Kuhn” no apaciguará ni el estallido de risa, ni la conmoción de las superficies, ni el malestar filosófico<sup>84</sup>. Tales serán la “máquina de pensar” de Raymond Lull –que evidentemente lo único que hace es disfuncionar–, el mundo hiper-metafórico de las *Kennigar*, el sistema de numeración inventado por Funes –una palabra diferente para cada número–, el “laberinto de los impíos” según Aureliano de Aquilea, o también la lengua ordinaria de los *Yahoos* en la cual “la palabra nrz, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota”<sup>85</sup>.

Parece que Borges, a medida que avanzaba su edad, haya concentrado una gran parte de su energía (como Aby Warburg lo había hecho después de su experiencia psicótica) en reconfigurar su propia experiencia poética bajo la forma de atlas que hubieran podido todos intitularse *Mnémosyne*. En 1960, constituyó un pequeño “museo” de citas esparcidas<sup>86</sup>. En 1975, estableció una colección de desastres al mismo tiempo que reconocía el carácter inconmensurable –demasiado pequeños, demasiado grandes, demasiado disparatados– de “hechos memorables”, por ejemplo tratando de hacer el “inventario” de su desván<sup>87</sup>. En

---

soñaste en el alba y que ya has olvidado.

¿Hay un fin en la trama? Schopenhauer la creía tan insensata como las caras o los leones que vemos en la configuración de una nube. ¿Hay un fin de la trama? Ese fin no puede ser ético, ya que la ética es una ilusión de los hombres, no de las inescrutables divinidades.

Tal vez el cúmulo de polvo no sea menos útil para la trama que las naves que cargan un imperio o que la fragancia del nardo. (N. del T.)

<sup>84</sup> *Id.*, 1952, pp. 104-105 (cfr. F. A. Kuhn, 1886).

<sup>85</sup> *Id.*, 1953, pp. 117. *Id.*, 1937. *Id.*, 1936.

<sup>86</sup> *Id.*, 1960oc, pp. 845-853.

<sup>87</sup> *Id.*, 1975a, pp. 160-162. *Id.*, 1975b, p. 11. *Id.*, 1975c, pp. Inventario:

Hay que arrimar una escalera para subir

Un tramo le falta. ¿Qué podemos buscar en el altillo?

Sino lo que amontona el desorden

Hay olor a humedad

El atardecer entra por la pieza de plancha

Las vigas del cielo raso están cerca y el piso está vencido

Nadie se atreve a poner el pie

Hay un catre de tijera desvencijado

Hay unas herramientas inútiles

1981, regresó una vez más a su amor desrazonable –y a su uso heterodoxo– de las enciclopedias<sup>88</sup>. En 1984, dos años antes de su muerte, Borges finalmente publicó esa obra titulada *Atlas*, libro “hecho de imágenes y de palabras”, de descubrimientos dispuestos siguiendo un orden “sabiamente caótico”, y donde las fotografías no están dispuestas sino para el otro, puesto que este atlas ilustrado no era después de todo más que la obra de un hombre casi ciego<sup>89</sup>. Atlas de lo inconmensurable, como debe ser todo atlas verdadero, en tanto que ponía en igual dignidad las imágenes visuales del mundo recorrido –un tótem indio, una torre de piedra, la plaza de San Marco de Venecia, la ruina de un templo griego, un tigre vivo, un pastelito delicioso, algunos rincones de calles en Buenos Aires, el desierto en Egipto, una inscripción japonesa, un puñal antiguo con un cuchillo de cocina (**fig. 6**)– e imágenes de sueños que frecuentaban sus noches, sueños de mujeres y de guerras, sueños de “tablas de cuentas” y de enciclopedias cuyos artículos tienen un final pero no comienzo<sup>90</sup>.

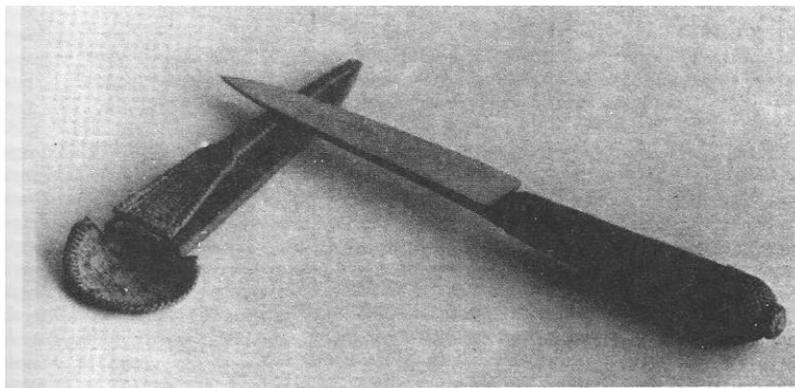
---

Está el sillón de ruedas del muerto  
 Hay un pie de lámpara  
 Hay una hamaca paraguaya con borlas deshilachada  
 Hay aparejos y papeles  
 Hay una lámina del estado mayor de Aparicio Saravia  
 Hay una vieja plancha a carbón,  
 Hay un reloj de tiempo detenido con el péndulo roto  
 Hay un marco desdorado sin tela  
 Hay un tablero de cartón y unas piezas descabaladas  
 Hay un brasero de dos patas  
 Hay una petaca de cuero  
 Hay un ejemplar enmohecido del Libro de los Mártires de  
 Foxe en intrincada letra gótica  
 Hay una fotografía que ya puede ser de cualquiera  
 Hay una piel gastada que fue de tigre.  
 Hay una llave que ha perdido su puerta  
 ¿Qué podemos buscar en el altillo?  
 Sino lo que amontona el desorden  
 Al olvido a las cosas del olvido acabo de erigir este  
 monumento  
 Sin duda menos perdurable que el bronce y que se confunde  
 con ellas. (N. del T.)

<sup>88</sup> *Id.*, 1981, pp. 23 & 25-26.

<sup>89</sup> *Id.*, 1984, p. 3.

<sup>90</sup> *Ibidem.*



**Fig. 6.** “El puñal de Pehuajó”, según Jorge Luis Borges, Atlas, Buenos Aires, 1984.  
Foto G. D.-H.

Se rencuentra acá la esencial dialéctica del atlas, tal como Walter Benjamin pudo caracterizarla al hilo de sus textos sobre la memoria, la colección, el mundo de las imágenes; es una práctica *materialista* en el sentido en que deja a las cosas su anónima soberanía, su abundamiento, su irreductible singularidad<sup>91</sup>. Pero es al mismo tiempo una actividad *psíquica* donde el inventario razonado le hace sitio a la asociación, a la anamnesis, a la memoria, a la magia de un juego que se ha ido atada a la infancia y a la imaginación<sup>92</sup>. La *imaginación* de nuevo; la “reina de las facultades” según Baudelaire, la que “toca todas las otras”, análisis y síntesis a la vez porque ella es *material* hasta el punto de solo ver en el mundo un “inmenso almacén de observaciones”, *poética* puesto que ella “descompone toda la creación y, con los materiales amasados y dispuestos según reglas cuyo origen solo se puede encontrar en lo más profundo del alma, crea un mundo nuevo”<sup>93</sup>. Este “mundo nuevo” del que el atlas hace una cartografía paradójica y fecunda, una cartografía capaz de trastornarnos y de orientarnos al mismo tiempo en los espacios y los movimientos de la historia.

<sup>91</sup> Cfr. W. Benjamin, 1937, pp. 224-225.

<sup>92</sup> *Id.*, 1932, pp. 181-182.

<sup>93</sup> C. Baudelaire, 1859, pp. 621-622.

## Referencias bibliográficas

- Baudelaire C., 1857, "Nuevas notas sobre Edgar A. Poe", *Obras completas II*, París: Gallimard, 1976, pp. 319-337.
- Baudelaire, 1859, "Salón de 1859", *O. C.*, pp. 608-682.
- Benjamin W., 1928. *Origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1991.
- Benjamin W., 1932, "Excavaciones y recuerdos", in *Imágenes de pensamiento*. París: Ch. Bourgois, 1998.
- Benjamin W., 1933, "Sobre la función mimética" in *Angelus Novus*. Turín: Einaudi, 1962. *OEuvres II*. París: Gallimard, 2000, pp. 359-363.
- Benjamin W., 1937, "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador", *Obras III*, París: Gallimard, 2000.
- Borges J. L., 1935, "El espantoso redentor Lazarus Morell" in *Historia universal de la infamia*. Madrid: Alianza, 1971.
- Borges J. L., 1936, *Historia de la eternidad*. Madrid: Alianza, 1954.
- Borges J. L., 1937, "La máquina de pensar de Raimundo Lulio", publicada en *El Hogar* el 15 de octubre de 1937 e incluida posteriormente en *Textos cautivos* publicados en tomo IV de las *Obras completas*.
- Borges J. L., 1943, *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1968, pp. 153-161.
- Borges J. L., 1949, "el Zahir" & "el Aleph" in *El Aleph*. Madrid: Alianza/Emecé, 1971.
- Borges J. L., 1952, "El idioma analítico de John Wilkins" in *Otras inquisiciones*, Buenos Aires: Emecé, 1960, p. 142; Madrid: Alianza, pp. 104-105.
- Borges J. L., 1960, "el Hacedor" & "Delia Helena San Marco", in *el Hacedor*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges J. L., 1960c, "Museo" in *el Hacedor, Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires: Emecé, 1978.
- Borges J. L., 1953, *El informe de Brodie*. Barcelona: G. P., 1976.
- Borges J. L., 1975a, *Prólogos con un prólogo de prólogos*. Buenos Aires: Torres Agüero.
- Borges J. L., 1975 b, *el Libro de arena*, Madrid: Alianza, 1977.
- Borges J. L., 1975c, *la Rosa profunda*, in Internet.
- Borges J. L., 1981, *La cifra*. Madrid: Alianza.
- Borges J. L., 1984, *Atlas*. Buenos Aires: Suramericana; Emecé, 2008.
- Borges J. L., 1985, "1982" de *Los conjurados*.
- Deleuze G., 1969. *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1970.
- Deleuze G. & F. Guattari, 1980, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Deleuze G., 1986. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Didi-Huberman G., 2002. *La imagen sobreviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2009.
- Diderot D. & J. d'Alembert, 1765, "Table, tableau", *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios*. XV. Neuchâtel: Samuel Faulche. Reed. anastática, Stuttgart: F. F. Verlag, 1967, pp. 797-806.
- Ernout A. & A. Meillet, 1932, *Diccionario etimológico de la lengua latina*. París: Klincksieck (ed. revisada, 1959).
- Foucault M., 1961, *Historia de la locura en la época clásica*. México: F.C.E., 1967 <el cuadro de Hals nunca se ha publicado en las ediciones en español, n. de Paláu>
- Foucault M., 1966a, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968.
- Foucault M., 1966b, "las Heterotopías", tr. Rodrigo García <en la Internet> D. Defert (presentador) *Foucault, el cuerpo utópico, las heterotopías*. Medellín, julio de 2009, pp. 10-15.
- Foucault M., 1969, *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970.

- Foucault M., 1982, "Espacio, saber y poder", entrevista con P. Rabinow, *Skyline*, marzo, 1982. pp. 16-20 [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. IV. París: Gallimard, 1994. pp. 270-285]. trad. Luis Alfonso Paláu C. Medellín, octubre 16 de 2008. In anexo 16 de Paul Veyne, *Michel Foucault, su pensamiento su persona*, pp. 203-213.
- Foucault M., 1984, "los espacios otros", trad. por L. A. Paláu como anexo 1 de la trad. de Daniel Defert (presentador), *Op. cit.* pp. 27-33.
- Furetière A., 1690, *Diccionario universal que contiene generalmente todas las palabras francesas tanto antiguas como modernas, y los términos de todas las ciencias y las artes*. La Haye-Rotterdam: A. & R. Leers. Reed. electrónica, París: France-Expansion, 1972.
- Hagelstein M., 2009, "Mnemosyne & Denkraum que renacen. Práctica del documento visual en Aby Warburg", *MethIS. Méthodes et interdisciplinarité en sciences humaines*, II, 2009, pp. 87-111.
- Imbs P. (dir.), 1971-1994, *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle, 1789- 1960*. XV, París: CNRS.
- Jooss B., 1999. *Lebende Bilder. Körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit*. Berlin: Reimer.
- Kuhn, F. A., 1886, *Mythologische Studien*, Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann.
- Lévi-Strauss C., 1968. *Mitológicas III: el Origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI, 1970.
- Marin L., 1973. *Utópicas: juegos de espacios*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Ridder A. de , 1904, "Mensa", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III-2*; C. Daremberg, E. Saglio & E. Pottier (dir.). París: Hachette, pp. 1720-1726.
- Vouilloux B., 2002. *Le Tableau vivant. Phryné, l'orateur et le peintre*. París: Flammarion.
- Warburg A., 1927, "Begrüßungsworte zur Eröffnung des Kunsthistorischen Instituts im Palazzo Guadagni zu Florenz am 15. Oktober 1927", *Gesammelte Schriften, I, 1-2. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Leipzig-Berlin: Teubner, 1932 (reed. H. Bredekamp & M. Diers, Berlin: Akademie-Verlag, 1998), pp. 601-604. <trad. *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza, 2005 >
- Warburg A., 1927-1929, *Der Bilderatlas Mnemosyne. Gesammelte Schriften, II-I*. Berlin: Verlag, 2000 (2ª ed. rev. 2003). <trad.: *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal, 2010. >

## La invención del homosexual<sup>94</sup>

Michel Senellart<sup>95</sup>

Según Foucault, el estatuto de la homosexualidad en Occidente cambia radicalmente a finales del siglo XIX. Sus tesis en la materia son siempre centrales en los *gay studies*.

En 1869, el psiquiatra berlinés D. F. O. Westphal publicó un artículo, que ha permanecido célebre, sobre el “sentimiento sexual contrario (die conträre Sexualempfindung)”<sup>96</sup>. Al examinar los casos de una chica que, desde su infancia, le encantaba vestirse de chico y solo le atraían sexualmente las otras niñas, y de un hombre que le gustaba ponerse vestidos de mujer, concluía que existía una aberración congénita del sentido sexual –“el hombre siente ser una mujer, y la mujer un hombre”–, síntoma de un estado psico o neuropático más profundo. Retomaba así la tesis de la inversión (“un alma de mujer en un cuerpo de hombre”) formulada por primera vez en 1864 por K. H. Ulrichs, jurista de Hanover, contra la criminalización de la sodomía<sup>97</sup>, pero al mismo tiempo que la inscribía en el registro médico de las perversiones. Giro decisivo: “Es la primera vez –escribe Foucault– que la homosexualidad aparece como síndrome dentro del campo psiquiátrico”<sup>98</sup>.

### Un cierto estilo de existencia

En apariencia esta constatación está de acuerdo plenamente con el juicio de los contemporáneos, para el que “el síntoma llamado luego inversión (había) hecho su entrada en la ciencia con la monografía de Westphal”<sup>99</sup>. Tras su huella, toda una literatura se recentró en este objeto; el más ilustre tratado de la época, la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing, desde su segunda edición (1887), se enriqueció con “investigaciones especiales sobre la inversión sexual (*conträre Sexualempfindung*)” y el debate, de Charcot y Magnan (1882) a Havelock Ellis (1897), no cesó de ampliarse. Gracias a Westphal, la homosexualidad, bajo

<sup>94</sup> Michel Senellart, La invención del homosexual. En: Le Magazine Littéraire, N.º 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 20 de marzo de 2014.

<sup>95</sup> Profesor de filosofía política en l'ENS de Lyon de Francia. Es investigador de temas de filosofía política, pensamiento político de la Edad Media y de la Edad Clásica, y sobre el pensamiento político contemporáneo.

<sup>96</sup> D. F. O. Westphal. “Die conträre Sexualempfindung”, in *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1869.

<sup>97</sup> Con el pseudónimo de Numa Numantius, “Forschungen über das Rätsel der mann männlichen Liebe” <“Investigaciones sobre el enigma del amor entre hombres”>, Leipzig, 1864.

<sup>98</sup> Michel Foucault. *Los Anormales, curso en el Colegio de Francia 1974-1975*. “Clase del 19 de marzo de 1975”. México: Fondo de cultura económica, 2000. p. 288.

<sup>99</sup> Julien Chevalier. *Une maladie de la personnalité: l'inversion sexuelle*. Lyon-París, 1893, p. 137.

forma de “una especie de androginia interior”<sup>100</sup>, se instaló en el corazón del discurso sobre las perversiones. Pero allá donde los psiquiatras del siglo XIX veían la emergencia de una categoría científica, Foucault distingue una cosa completamente distinta: la invención de un personaje inédito, caracterizado, no por su solo comportamiento desviado sino por un conjunto de rasgos ligados a su sensibilidad sexual. En suma, la psiquiatría no hace “entrar” al homosexual en el lenguaje de la ciencia. Ella lo construye como sujeto de un cierto estilo de existencia patológica. Tal es precisamente, según Foucault, la diferencia entre síntoma y síndrome; descifrada por los psiquiatras como síntoma de una afección mórbida de la personalidad, la inversión no designa de hecho más que un “síndrome de anomalía”, la “consolidación de excentricidades”<sup>101</sup> en un haz de signos clínicos que permiten referirlos a un estado general de anomalía.

Desde entonces, la invención del invertido (el “uranista” de Ulrichs) marcaría el paso de un sistema legal de prohibición a un régimen de control normalizador. El poder se desplazaría del acto prohibido a la persona entera del desviado, reducida a su sexualidad. “La sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónico– era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología (...) Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad (...) el sodomita era un relapso<sup>102</sup>, el homosexual es ahora una especie”<sup>103</sup>.

Sin duda que ninguna página de *la Voluntad de saber* ha sido más citada, comentada, discutida, que esta. No hay ningún trabajo en el seno de los *gay studies* que no la invoque, directa o indirectamente. A ella, verdadero manifiesto a favor de un enfoque constructivista de la homosexualidad, se reportan los interrogantes más interesantes planteados en estos últimos decenios al proyecto foucaultiano –en su primera versión– de historia de la sexualidad. Se pueden evidenciar dos ejes de discusión especialmente: uno que interroga el estatuto y la pertinencia históricos de la distinción sodomita/homosexual establecida por Foucault; el otro que discute algunas de las implicaciones, juzgadas reductoras, en cuanto a la naturaleza del “sujeto” homosexual.

Para un gran número de lectores, la afirmación según la cual el homosexual, a fines del siglo XIX, había sucedido al sodomita, tenía valor de tesis histórica. Es verdad que Foucault a veces la había presentado bajo esa luz: “la categoría de homosexual ha sido inventada tardíamente. No existía; lo que existía era la sodomía, es decir, un cierto número de prácticas sexuales que estaban conde-

<sup>100</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I: la Voluntad de saber*. p. 57 In <https://onedrive.live.com/view.aspx?cid=439F4A3E45F377DF&resid=439F4A3E45F377DF%21231&app=WordPdf&wdo=1> p. 28

<sup>101</sup> *Los Anormales*, p. 287.

<sup>102</sup> Término con el que una religión designa a un herético “reincidente”, luego de haber hecho acto de arrepentimiento.

<sup>103</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I: la Voluntad de saber*. pp. 56-57.

nadas, pero el individuo homosexual no existía”<sup>104</sup>. Todo ocurre pues como si, antes del empuje de la psiquiatría, la homosexualidad nunca hubiera sido definida en términos de identidad; solo se tenía que ver con actos, o con tipos de prácticas, y no con un “sujeto” homosexual. Contra esta tendencia a historizar las categorías foucaultianas (es decir, a fijarlas en conceptos que describen estados históricos), el estadounidense David Halperin, en un artículo con título irónicamente provocador, “Olvidar Foucault”<sup>105</sup>, lleva a cabo una serie de preciosas puntualizaciones. Para comenzar, recordaba que la distinción sodomita/homosexual, lejos de remitir a conductas o representaciones colectivas, se inscribía en el marco de una historia de los discursos sobre la sexualidad. Su función no era oponer dos actitudes, sino dos regímenes de prohibición o de control, con el fin de mostrar por contraste, la novedad del segundo (de tipo normalizador) con respecto al primero (de tipo jurídico y represivo). Distinción heurística pues, que sirve para captar la especificidad de una época por diferenciación con otra, y no esquema de explicación histórica. David Halperin sacaba de acá enseguida una regla de método: proseguir el proceder de Foucault –o dicho en otros términos: negarse a “olvidarlo”– no es, a nombre de alguna “verdad” cualquiera sobre el sexo, discutir toda identidad desde el punto de vista de los solos actos, sino estudiar la manera como, en cada época, actos e identidades se articulan siguiendo configuraciones singulares. Es con esta condición que una historia de la sexualidad podía realmente contribuir a la invención de nuevas maneras de ser.

En una perspectiva diferente, otros historiadores se dedicarán a reconstituir las complejas conexiones entre las categorías penal y psiquiátrica; no una simple sustitución de la primera por la segunda, sino la relación conflictiva por un lado, y el redoblamiento sintomatológico por el otro. Contrariamente a Francia, donde los actos “contra-natura” habían sido suprimidos de la lista de los crímenes y delitos en 1791, el Código Prusiano de 1851 (artículo 143), luego el Código Penal alemán de 1871 (artículo 175), continúan castigándolos severamente<sup>106</sup>. De Ulrichs a Krafft-Ebing, la tesis del carácter innato de la inversión sirve para combatir esa legislación represiva. Como lo subraya Julie Mazaleigue, “la multiplicación de los estudios sobre la homosexualidad en Alemania toma todo su sentido en este marco político específico”<sup>107</sup>. Aquí el homosexual-especie no toma el lugar del sodomita-relapso; lo sustrae de los rigores de la ley. Paralelamente, sin embargo, la misma concepción conduce a reforzar la estigmatización del sodomita, bajo los rasgos, no del invertido por naturaleza, sino del perverso por hábito; el pederasta se vuelve la figura extrema del vicio y de la desviación<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Thierry Voeltzel (ed.) la expresión es de Foucault en *Vingt ans et après*. Paris: Grasset, 1978, p. 33.

<sup>105</sup> David M. Halperin. “Forgetting Foucault. Acts, Identities and the history of sexuality”, 1998.

<sup>106</sup> Julie Mazaleigue. “Histoire de la perversion sexuelle. Emergence et transformations du concepts de perversion sexuelle dans la psychiatrie de 1797 a 1912”. Tesis inédita. Universidad de Picardie-Jules-Verne, 2010, p. 333.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 336-339.

La perversidad, distinta de la perversión, reinscribe así al relapso en la partición de lo mórbido y lo no-mórbido. Juego cruzado, pues, ora polémico, ora solidario, de la ley penal y de la norma médica.

### ¿Sometido al discurso psiquiátrico?

Más allá de este primer aspecto, es la naturaleza misma del “sujeto” homosexual la que ha sido el objeto de una amplia y apasionante discusión. ¿Era el puro producto del discurso psiquiátrico? ¿Solo había reconocido la ley de su deseo plegándose al saber médico? El homosexual, en tanto que “especie” ¿solo había nacido a sí mismo en tanto sujetado a la mirada de otro? Tal parece ser claramente, en 1976, la posición de Foucault. Sin embargo, dos objeciones conducen a reconsiderar esta concepción de un sujeto médicamente construido. Una consiste en recordar, como se lo ha hecho antes, que la primera teoría de la inversión no se le debe a los psiquiatras, sino a un jurista, K. H. Ulrichs, que luchaba por la despenalización de la homosexualidad<sup>109</sup>. Cuando Magnus Hirschfeld, a fines del siglo, relance la campaña por la abolición del artículo 175, es en la filiación de esta teoría de un “tercer sexo” que él inscribe su combate<sup>110</sup>. La otra objeción desplaza la constatación en el propio discurso psiquiátrico: reducir el homosexual a un sujeto pasivo, fabricado por completo por la medicina (al punto que su identidad patológica de aquí en adelante es independiente de sus actos) ¿no es desconocer el papel jugado por los “invertidos” en la formación del saber que les concierne? Se sabe que los primeros tratados de *scientia sexualis* suscitaron una ola considerable de relatos autobiográficos o “confesiones” que enriquecieron poco a poco su sustancia (la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing, en su última edición, ya superaba los 250). Ahora bien, si esos escritos a menudo lo que hacían era reproducir “las categorías por las cuales [la homosexualidad] era médicamente descalificada”<sup>111</sup>, igualmente se mostraban muy críticos a su respecto: testimonios de individuos que, confesándose “uranistas”, se negaban a ser considerados como enfermos<sup>112</sup>. Como lo subraya muy acertadamente Philippe Artières, “los invertidos no solamente han estado asociados a la elaboración de este saber que los hacía pasar del vicio a la patología, sino que a veces han sido actores decisivos de esta empresa de investigación médico-psicológica”, haciendo del discurso psiquiátrico “un espacio de resistencia posible, un lugar para producir nuevas identidades”<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Cfr. Didier Eribon (1999). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama, 2001. pp. 397-398.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>111</sup> *La Voluntad de saber*, p. 134.

<sup>112</sup> Ver el notable libro de Harry Oosterhuis, *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of sexual identity*. University of Chicago Press, 2000.

<sup>113</sup> En *Lettres d'un inverti allemand au Docteur Lacassagne 1903-1908*, ed. establecida por Ph. Artières, Epel, 2006, pp. 12-13.

“La homosexualidad se puso a hablar de sí misma”, reconocía Foucault a propósito del “discurso de rebote”<sup>11422</sup> provocado por la medicalización del sexo, pero sin duda su voz propia permanece inaudible en *la Voluntad de saber*. Para hacerla escuchar se requerirá que Foucault llegue a pensar la subjetividad, no como el efecto de un dispositivo de saber-poder, sino como “lo que se constituye y que se transforma en la relación que ella tiene con su propia verdad”<sup>11523</sup>, incluso si ese capítulo de la *Historia de la sexualidad* de hecho nunca se escribió.

---

<sup>114</sup> *La voluntad de saber*, p. 134.

<sup>115</sup> *Subjetividad y verdad. Curso en el Colegio de Francia 1980-1981*, lección del 7 de enero de 1981, por aparecer en mayo de 2014.

## La dirección de los recursos humanos<sup>116</sup>

Stéphane Legrand<sup>117</sup>

El concepto de biopoder sigue siendo precioso cuando se trata de analizar las lógicas fundamentales del liberalismo, que transmuta la multiplicidad de los cuerpos individuales en un “capital humano” unificado.

La vida es una noción curiosa; ni simplemente una palabra, ni completamente una cosa; ella es el objeto teóricamente construido de una ciencia, y ella define la manera misma como los sujetos se elaboran; ella es para el poder un blanco y una apuesta cruciales, pero también la forma misma de nuestra resistencia. Ella participa sin duda de lo que Foucault ha podido llamar “realidades de transacción” que, “en el juego precisamente entre las relaciones de poder y de lo que sin cesar se les escapa (...) nacen, de alguna manera, en la interfaz de los gobernantes y de los gobernados, figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido todo el tiempo, no por ello son menos reales”<sup>118</sup>.

En tanto los poderes catexizan “la vida”, ella se constituye a nuestros ojos como un bien, una potencia, y al mismo tiempo un envite de luchas; pero, simétricamente, es en tanto que ella representa un *valor*, en nosotros y para nosotros, que la política se apodera de ella.

### La vida como “masa global”

De hecho, la hipótesis de un “biopoder”, como poder sobre la vida, aparece en la obra de Foucault en el cruce de diferentes análisis: en el enjambrazón de la psiquiatría en la constitución de un continuo de la anormalidad<sup>119</sup>; en la definición de la sexualidad como elemento fundamental de la toma de saber y de poder sobre los individuos<sup>120</sup>; y en la genealogía del tema de la defensa de la sociedad

<sup>116</sup> Stéphane Legrand, La dirección de los recursos humanos. En: Le Magazine Littéraire, N° 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 28 de marzo de 2014.

<sup>117</sup> Filósofo francés, nació en 1975, fue estudiante del ENS y hoy profesor de filosofía. Autor del libro *La normalidad de la anomia: Foucault y el análisis de lo social*, entre otras obras de literatura.

<sup>118</sup> M. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica; Curso en el Colegio de Francia 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007. p. 283.

<sup>119</sup> M. Foucault. *los Anormales; Curso en el Colegio de Francia 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000.

<sup>120</sup> M. Foucault (1976). *Historia de la sexualidad I: la Voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977.

contra el enemigo interior<sup>121</sup>. Ahora bien, esos análisis convergen hacia un mismo problema: el de una sociedad cuyas relaciones de poder se definen a partir de la manera como ella se protege de las amenazas que ella misma engendra por la vida de su población, y busca su regularización y su optimización. El biopoder es en este sentido un poder que “se ejerce positivamente sobre la vida, que emprende el administrarla, mejorarla, multiplicarla”<sup>122</sup>; o además cuyo “papel más importante es el de asegurar, sostener, reforzar, multiplicar la vida”<sup>123</sup>.

La biopolítica de las poblaciones, que se habría puesto en funcionamiento a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, no busca ya las multiplicidades humanas en tanto que sumas de cuerpos individuales disciplinables hasta en sus menores rodamientos, sino como “una masa global, afectada de procesos de conjunto que son propios de la vida, y que son procesos como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad”<sup>124</sup>, y frente a la cual deberán ser localizados dispositivos reguladores apoyados en las constantes estadísticas (tasas, medias, umbrales) observados a escala del territorio, para mantener una población de seres vivos en el equilibrio deseado, acercándola a un estado juzgado como óptimo: “es sobre la vida ahora, y a todo lo largo de su desenvolvimiento, que el poder establece sus contactos”<sup>125</sup>.

Por acá se supone que entró por primera vez la existencia biológica en el campo de las preocupaciones posibles para un poder. Y es en este sentido que Foucault cree poder voltear la célebre fórmula de Aristóteles (según la cual el hombre era “por naturaleza” un animal político), para afirmar que “el hombre moderno” se ha vuelto “un animal en la política, del que su vida de ser viviente está en cuestión”<sup>126</sup>. Pero además, una tal biopolítica ya no se articula con la antigua noción de soberanía, emblemáticamente definida por el *jus vitae necisque* (derecho de vida y de muerte) del soberano, como derecho de hacer morir y de dejar vivir a sus súbditos, sino a su rigurosa inversión en un nuevo paradigma: el deber de hacer vivir y/o dejar morir.

Entonces, si es verdad que el poder para Foucault no consiste nunca simplemente en una conexión directa con los sujetos, sino más bien en dispositivos que permiten actuar sobre sus acciones posibles, ¿cuál será el dispositivo de poder susceptible –en el contexto biopolítico– de estructurar el campo de acción posible de las poblaciones con miras a hacerlas vivir o a dejarlas morir?

<sup>121</sup> M. Foucault. “*Es necesario defender la sociedad*”; *Curso en el Colegio de Francia 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000.

<sup>122</sup> M. Foucault (1976). *Historia de la sexualidad I: la Voluntad de saber*.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> M. Foucault. “*Es necesario defender la sociedad*”. p. 221.

<sup>125</sup> M. Foucault (1976). *Historia de la sexualidad I: la Voluntad de saber*.

<sup>126</sup> *Ibid.*

La respuesta es que se trata del liberalismo, no como ideología científica más o menos fraudulenta (dicho sea de paso: lo que es más bien que menos) sino como tecnología de gobierno que dispone y encuadra un espacio específico de libertad, llamado “mercado”, que tiene la propiedad de seleccionar un cierto tipo de subjetividades y de maneras de vivir, y de eliminar o marginalizar a los otros mecánicamente, y que tiende, por demás, a generalizar la forma-mercado a todos los sectores de la existencia (políticas de salud, de educación, gestión de la criminalidad o de la matrimonialidad, etc.), recodificando por ahí la vida de las poblaciones en términos de “capital humano”. Dicho de otro modo: a la vez “generalizar la forma económica del mercado (...), generalizarla en el cuerpo social entero, y generalizarla hasta en todo el sistema social que, ordinariamente, no pasa o no está sancionado por intercambios monetarios”<sup>127</sup>, e inducir en los individuos una verdadera “subjetivación de la forma-empresa”, es decir: una incorporación de los dispositivos para actuar, vivir y pensar (a saber como puercos) conformes a la estructura del mercado, para volverse perfectos y pre-visibles “empresarios de sí mismos”<sup>128</sup>.

Añadamos que el reverso del liberalismo es el racismo, la otra cara de la misma pieza. Pues toda biopolítica se acompaña de una “tanatopolítica”, toda técnica administrativa de la vida, de un arte de gestionar la muerte. Siguiendo una hipótesis formulada por Foucault<sup>129</sup><sup>14</sup>, el racismo biológico, en su forma específicamente moderna, es el que ha podido proveer al biopoder la legitimación de sus intervenciones coercitivas o asesinas, mientras que él se define por el imperativo de “hacer vivir”, de amplificar y de maximizar el capital biológico. “Esa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder”, corte en el límite “entre lo que debe vivir y lo que debe morir”<sup>130</sup>. Así, como por ejemplo, en el caso del prestidigitador, una mano impone políticas de austeridad drásticas, al mismo tiempo que reflota generosamente a los bancos; mientras que la otra expulsa a las poblaciones de indeseables o los modos de vida problemáticos y costosos. A uno le gustaría creer que –así como en el adagio evangélico– la mano izquierda no sabe lo que hace la derecha, pero evidentemente que se trata de dos manos derechas.

## Vidas que resisten

Recordemos, sin embargo, que los conceptos construidos por Foucault no deben ser fetichizados o “hipostasiados”. Entiendo que las nociones de biopolítica o

<sup>127</sup> M. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. 248.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 264-265.

<sup>129</sup> En “*Es necesario defender la sociedad*”, curso del 17 de marzo de 1976.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 230.

de biopoder (como la de disciplina) no designan una realidad autónoma, algo así como una fuerza sui géneris que caería del cielo sobre nuestras vidas para aplastarlas. La biopolítica no define una entidad nefasta contra la que convendría luchar, sino que pretende más modestamente situar el terreno sobre el que se desenvuelven de hecho nuestras luchas políticas (lo que quiere decir también que no saldremos ni nos sustraeremos de él, o al menos no tan rápido...).

En este campo de batalla, entonces, ¿cuáles luchas? Pues aquellas precisamente que llevamos a cabo *como vivos*, o más bien que se inician, que se esbozan, que se proponen en nuestros modos de ser, en nuestros usos: leyes, instituciones, calles, plata, de nuestros cuerpos, de nuestra aptitud para amar. Así como la amistad. En una magnífica entrevista dada por Foucault al magazine *Gay Pied* en abril de 1981, e intitulada “Sobre la amistad como modo de vida”<sup>13116</sup>, este último hacía valer que lo que constituye el interés de la homosexualidad no es tanto la reivindicación de una “naturaleza” específica cualquiera, sino la posición estratégica que ocupa en la sociedad. El modo de vida homosexual al no estar en efecto socialmente balizado, solo puede existir con la condición de inventarse “al margen de las relaciones institucionales, de familia, de profesión, de camaradería forzada”<sup>132</sup>. Por esto, la verdad de la homosexualidad reside, sin duda, en la amistad, la que se define precisamente como esa relación poco tranquilizadora que no dispone de código fijo, de indicadores, de formas exteriormente determinadas por alguna institución, sin suelo ni ayuda, que ha de darse ella misma sus formas de ella misma. “Están uno frente al otro, desarmados, sin un lenguaje convenido, sin nada que los respalde en ese impulso que los lleva uno al otro. Tienen que inventar de la A a la Z una relación aún sin forma, y que es la amistad”<sup>133</sup>.

Lo que le es indispensable a un poder para funcionar, para “mantenerse”, no es que sus normas sean respetadas. No, lo que el biopoder no logra hacer vivir lo deja morir. Aquello que necesita, es que el respeto y el no-respeto de las normas sociales produzcan una diferenciación de los individuos según categorías relativamente estables y, por tanto, controlables. Como perfectamente lo había comprendido el portador ilustrado de una banderola, en una reciente manifestación: “Sodomía, es lo que hay entre papá y mamá”. Se ve que no se confunden los trapos de cocina con las toallas de tocador... Que el espacio social sea el más rigurosamente estriado posible. ¿Qué ocurre cuando los individuos llegan a inventar relaciones, tramadas de afectos, con formas imprevistas y nuevas? El estriaje social es entonces perturbado por flujos de intensidades afectivas que los atraviesan, anudan transversales imprevistas y perturbadoras,

<sup>131</sup> < <http://teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad9/Foucaultamistad.pdf> >

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*

los transforman. Foucault lo resume con una fórmula magnífica: “Pues cuando los individuos comienzan a amarse, ahí si viene el problema”<sup>134</sup>. Y una de las formas esenciales de nuestra desobediencia.

### **Biopoder, una noción viviente**

Las nociones de biopoder y de biopolítica han tenido una gran suerte en el campo de la filosofía política y fuera de ella, desde que Foucault las inventó. Se las encuentra en el corazón de la reflexión de filósofos importantes como Giorgio Agamben (en la serie de obras reagrupadas bajo el título *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos). Antonio Negri, especialmente en los dos libros co-escritos con Michael Hardt, *Imperio* y *multitudes*, así como en *Del retorno: abecedario biopolítico* (Debate); o también Roberto Espósito –*Comunidad, inmunidad, biopolítica* (Herder)–, aunque en sentidos muy diferentes del que había elaborado Foucault (lo que por lo demás le ha convenido perfectamente).

Agamben, aunque se refiera a Foucault, invierte el sentido de sus análisis; la noción de biopolítica ya no remite a un carácter específico de la política contemporánea, en ruptura con el modelo soberano, sino a la esencia misma, transhistórica, del poder *comprendido como soberanía*, es decir, como el derecho no solamente de aplicar la ley sino de suspender, en algunos “estados de excepción”, el marco sociojurídico mismo, haciendo que aparezca un espacio (cuyo paradigma sería el *camp*) donde ya solo existan sujetos desprovistos de toda cualificación jurídica, política o antropológica: puras vidas desnudas, que se pueden matar. Lo que en desquite es característico de la problemática de Negri y de Hardt es el acento opuesto en la *oposición* (absolutamente ausente de los propósitos foucaultianos) entre el biopoder y la biopolítica. Al primero se lo comprende como inversión política y económica de la vida social con miras a administrarla, y a controlar los mecanismos de su producción y de su reproducción (en la prolongación asumida del análisis marxiano de las formas de producción y de reproducción del capital); la segunda, como la productividad, absolutamente inmanente a la vida de las multitudes, en formas de vida y de pensamiento, que provee, a la vez, el sustrato para la intervención del biopoder, y que al mismo tiempo se le escapa siempre en parte. Es este segundo aspecto el que, según ellos, le habría faltado a Foucault.

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

## A las cabezas del Estado<sup>135</sup>

Didier Fassin<sup>136</sup>

Según Foucault, el Estado no es una entidad monolítica sino un haz cambiante de racionalidades a veces contradictorias. Las ciencias sociales pueden hoy sacar gran partido de sus reflexiones sobre la “gubernamentalidad”.

“Y está claro que ustedes van a preguntarme, van a objetarme: entonces, usted se ahorra una vez más una teoría del Estado. Pues bien, les responderé: sí, me la ahorro, quiero y debo ahorrarme una teoría del Estado, como podemos y debemos ahorrarnos una comida indigesta”. En la lección del 31 de enero de 1979 de su curso en el Collège de France intitolado Nacimiento de la biopolítica<sup>137</sup>, Michel Foucault responde así con humor a la crítica que algunos le han hecho de estar hablando del Estado sin proponer una verdadera teoría. Pero él precisa que, si se rehúsa a elaborar una tal teoría es porque ella supondría que se puede analizar “la naturaleza, la estructura y las funciones del Estado”. Ahora bien, tal no es el caso puesto que “el Estado no tiene esencia”. Es por otra vía por donde hay que echar: “No se trata de arrancarle su secreto, se trata de ponerse afuera y examinar el problema del Estado, investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad”. La palabra es floja; de ahora en adelante será cuestión de gubernamentalidad, ese “neologismo bárbaro pero inevitable”, como lo escribía Roland Barthes, quien creó el término veinte años antes, es verdad que en un sentido un poco diferente<sup>138</sup>. Para hablar del Estado, es pues necesario dar ese paso al lado. Pero ¿qué es esa gubernamentalidad? ¿Y cómo viene ella a aclarar nuestra comprensión del Estado?

Como siempre en el autor de la *Historia de la sexualidad*, los conceptos son móviles, cambiantes a medida que evoluciona su reflexión y sus reacciones a

<sup>135</sup> Didier Fassin, A las cabezas del Estado. En: Le Magazine Littéraire, N.º 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 28 de marzo de 2014.

<sup>136</sup> Antropólogo y sociólogo francés, ha realizado trabajos de campo en Senegal, Ecuador, Sudáfrica y Francia. Dedicado a la investigación en antropología médica, las dimensiones de la epidemia del SIDA, disparidades mortalidad y la salud mundial. En la actualidad es profesor en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, Nueva Jersey, y es Director de Estudios en Antropología en la *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales* en la Université Paris Nord en París, Francia. Autor de los libros *El Imperio del trauma: una investigación sobre la Condición de víctima* (2009), *La razón humanitaria: Una historia moral del Presente* (2011).

<sup>137</sup> M. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Colegio de Francia 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007, pp. 95-96.

<sup>138</sup> R. Barthes (1957). *Mitologías*. México: Siglo XXI, 1980. p. 121 < [http://www.dooos.org/libros/mitologias\\_Roland\\_Barthes.pdf](http://www.dooos.org/libros/mitologias_Roland_Barthes.pdf) >

las críticas de sus contemporáneos. No hay pues que ir a buscar una definición grabada en el mármol, sino una inscrita en la arcilla de un pensamiento en movimiento. El concepto aparece por primera vez en la lección del 1 de febrero de 1978 para analizar un fenómeno histórico<sup>139</sup>: el despliegue progresivo a partir del siglo XVIII de una forma de poder singular “que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”. Incluso es posible establecer una periodización de las transformaciones de las “grandes economías de poder en Occidente”, con un “Estado de justicia” primero, establecido por leyes consuetudinarias y por leyes escritas en un marco territorial feudal, remplazado por un “Estado administrativo”, que se realiza a través de los reglamentos y de las disciplinas sobre un territorio definido por fronteras; a las que sucede finalmente un “Estado de gobierno” que ejerce su autoridad, no tanto sobre un territorio como sobre una población, a través de la regulación de la economía y una garantía de seguridad. La “gubernamentalización del Estado” se encuentra pues agarrada entre lo menos posible de Estado, del liberalismo de la economía de mercado, y la mayor presencia de Estado, de una policía entendida en el antiguo sentido de administración del bienestar de los ciudadanos.

### **“El poder no es una sustancia”**

Con el tiempo, sin embargo, Michel Foucault revisa esta primera conceptualización, histórica y situada, de la gubernamentalidad, para proponerse una segunda versión de ella, más atemporal y más universal que desarrolla en dos famosas conferencias pronunciadas en la universidad de Stanford el 10 y el 16 de octubre de 1979<sup>140</sup>. “El arte de gobernar” parte de cuatro “postulados de base”. Primero: “El poder no es una sustancia. No es tampoco un misterioso atributo. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos (...) El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden más o menos enteramente determinar la conducta de otros hombres, pero nunca de manera exhaustiva o coercitiva”. Segundo: “El gobierno de los hombres por los hombres –ya sea que formen grupos modestos o importantes, que se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra o de una burocracia sobre una población– supone una cierta forma de racionalidad y no una violencia instrumental.” Tercero: “Los que se resisten o se revelan contra una forma de poder no podrían contentarse con denunciar la violencia o con criticar una institución. Lo que es necesario cuestionar es la forma de racionalidad presente.” Cuarto: “Desde el absoluto comienzo, el Estado fue a la

<sup>139</sup> M. Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Colegio de Francia 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006. p. 136.

<sup>140</sup> Michel Foucault. *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política*. Traducido por Paláu, Mayo 24/1989. Revisado Medellín -- Diciembre 10/2002

vez individualizador y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es tan azaroso como oponerle la comunidad y sus exigencias". En suma, la gubernamentalidad procede de una conducción de las conductas más bien que de un uso de la fuerza, e implica formas de racionalidad múltiples; discutirla es cuestionar esas racionalidades no satisfaciéndose ni con denunciar el individualismo ni con indignarse con el totalitarismo de un Estado siempre acusado, o de hacer demasiado, o de no hacer lo suficiente. La teoría de la gubernamentalidad no es solamente un principio de inteligibilidad del poder; también ofrece un instrumento de resistencia.

Publicada de manera aislada, en italiano<sup>141</sup> y luego en inglés, con el título "la Gubernamentalidad", la lección del 1.º de febrero de 1978, completada tres años más tarde con la publicación de "*Omnes et singulatim*", ejerció una influencia considerable en la orientación de las investigaciones en historia, sociología y antropología sobre las sociedades contemporáneas, y por lo demás principalmente en el mundo anglo-sajón, donde los estudios sobre la gubernamentalidad se han multiplicado, ya se trate de analizar el Estado occidental o el Estado colonial, la economía de mercado o el encarcelamiento de masa, la administración de la pobreza o el desarrollo de la criminología, el control de la reproducción o el imperio de la psicología<sup>142</sup>. Lo que inspira a estos autores es una teoría del arte de gobernar que permite dar cuenta de la complejidad de los mecanismos y de la diversidad de las prácticas por las que el poder se ejerce sobre sí y sobre los otros. Allí donde Hobbes asimilaba el Estado a un Leviatán que encarnaba la soberanía, allá donde Marx hacía de él el producto de una relación de clases conflictiva y desigual, acá donde Weber lo definía por el monopolio del uso legítimo de la fuerza, Foucault propone pensar no una única razón de Estado sino racionalidades del Estado. ¿Cómo vamos a encargarnos de la locura? ¿Cómo castigar a los criminales? ¿Cómo encuadrar la sexualidad? Tales son las preguntas que él se hace. Y cada vez es necesario pues examinar los saberes movilizados, las tecnologías empleadas y las relaciones de poder instituidas, indicar su emergencia y su evolución.

### **Tres Estados en Francia: social, penal, liberal**

Se ve hasta qué punto este enfoque puede ser heurístico para comprender el mundo contemporáneo. Consideremos por ejemplo a Francia, y a la manera como ha sido tratada por el Estado, en el curso de los tres últimos decenios, la "cues-

<sup>141</sup> < se publicó en la revista italiana Aut-aut, números 167-168, septiembre – diciembre de 1978; tr. española "la Gubernamentalidad" in Robert Castel et al., *Espacios de poder*. Madrid: la Piqueta, 1991. Foucault, Michel. "La 'gubernamentalidad'" in *Estética, ética y hermenéutica*, vol. 3 de *Obras esenciales*, pp. 175-197. Barcelona: Paidós, 1999. >

<sup>142</sup> Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller. *The Foucault Effect. Studies in governmentality*. Chicago: University Press, 1991.

ción social", si se llama así a la manera como lo social se ha constituido como problema a través de los temas tales como exclusión, inmigración, inseguridad, etc.<sup>143</sup> Se pueden describir tres racionalidades distintas. Está primero el Estado social, que protege a los individuos contra los azares de la vida, ya se trate de enfermedades, de desempleo, de pobreza o de dependencia. Por razones a la vez estructurales, de envejecimiento de la población y de diversificación de los riesgos, e ideológicos, con la deslegitimación de la asistencia y la sospecha que se le tiene a los precarios, este Estado social está en retroceso en lo que concierne a los segmentos más frágiles de la sociedad. Está en segundo lugar el Estado penal, el que sanciona los delitos y los crímenes, con sus leyes, su policía, su institución judicial y sus establecimientos penitenciarios. Luego del giro punitivo que se ha producido en la mayor parte de los países occidentales, las sanciones son más severas y más automáticas, en lo concerniente a actos recientemente definidos como delictivos, que han dado como consecuencia una duplicación de la población carcelaria en estos últimos treinta años. Tercero, podemos definir el Estado liberal, en el sentido político del término, el que asocia la idea de libertad, y que se manifiesta de dos maneras. Por una parte, se le asignan más derechos formales a los individuos, por ejemplo, al reglamentar las condiciones del encerramiento, al introducir debates contradictorios en las prisiones. Por la otra parte, se exige más responsabilización por parte de los individuos para hacer frente a sus dificultades, incluso cuando ni siquiera se llenan las condiciones mínimas de ejercicio de su responsabilidad. Lejos de tenémoslas que ver con una entidad monolítica que sería el Estado, tenemos racionalidades diversas y complejas, a veces convergentes, a veces contradictorias. Identificarlas es poder criticarlas desde el exterior, pero es también permitirles a los agentes que se le resistan desde el interior.

<sup>143</sup> D. Fassin et al. *Juger, reprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'État*. París: Seuil, 2013.

## Arqueologías de las colonias<sup>144</sup>

Orazio Irrera<sup>145</sup>

De manera muy extraña, Foucault evocó muy poco el colonialismo de forma específica. Su visión a este respecto ha podido ser juzgada reductora. Sin embargo, su pensamiento constituye en la actualidad una matriz importante para los estudios postcoloniales.

Comúnmente se hace remontar la vasta influencia de Foucault en el campo de los estudios poscoloniales a fines de los años 1970, con la publicación de *El orientalismo* de Edward W. Said<sup>146</sup>. A partir de esa obra, y a todo lo largo de los años 1980, nociones foucaultianas como las de discurso y disciplina han dado lugar a una multiplicidad de usos y de préstamos, pero también a críticas, como las del propio Said, de Partha Chatterjee & de Gayatri Spivak. Said le reprochaba a Foucault, por una parte, que no considerara las resistencias al poder, y por otra, el limitarse a la escena europea. Partha Chatterjee ha insistido sobre la copresencia de las formas modernas y premodernas de poder en la escena poscolonial, lo que limitaría el alcance analítico de la perspectiva foucaultiana. Pero él mismo no cesa de utilizar categorías foucaultianas, como la de gubernamentalidad, para abordar, a través de la distinción entre “sociedad civil” y “sociedad política”, la emergencia de las formas políticas populares y subalternas en la India, como es el caso en su obra *Política de los gobernados*<sup>147</sup>. En fin, Gayatri Spivak anota que la especialización del poder en Foucault nos lleva al callejón sin salida de lo que ella llama la “reinscripción topográfica del imperialismo”<sup>148</sup>. Esta carencia produciría una “versión restringida” de Occidente (abstracción hecha de todas sus relaciones con las colonias) y una forclusión del “Tercer Mundo”, una situación que Foucault –a través de sus recortes selectivos (lo que Spivak llama “alegorías pantalla”)– contribuiría a consolidar.

A pesar de estas críticas, las categorías foucaultianas han sido masivamente tomadas en préstamo en una multiplicidad de dominios de investigación que atraviesan la historia del hecho colonial y la escena poscolonial. Sin embargo,

<sup>144</sup> Orazio Irrera, Arqueologías de las colonias. En: Le Magazine Littéraire, N° 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 29 de marzo de 2014.

<sup>145</sup> Filósofo italiano de la Universidad de Pisa-Universidad de París VIII. Su trabajo se inscribe en los estudios poscoloniales de Edward Said. Su tesis doctoral se llama: El poder y la narración histórica en los estudios poscoloniales.

<sup>146</sup> Edward W. Said. *El Orientalismo; el oriente creado por el occidente*. Barcelona: Debate, 2002.

<sup>147</sup> Partha Chatterjee. *Política de los gobernados*. < parte de este libro fue traducida al castellano en la compilación titulada *la Nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 >

<sup>148</sup> Gayatri Spivak. “¿Puede hablar el subalterno?” In P. Williams & Ch. Laura. *Discurso colonial y teoría postcolonial*.

si la mayor parte de los primeros usos de Foucault se focalizaron ante todo, ora sobre el análisis del discurso, ora sobre el análisis de los dispositivos disciplinarios –como en *Colonising Egypt* (1989) de Timothy Mitchell, a propósito de los orígenes no europeos de los dispositivos disciplinarios–, después de los años 1990 ha sido más bien la gubernamentalidad colonial la que ha sido objeto de un número considerable de trabajos. En *una Francia tan moderna*<sup>149</sup>, el estadounidense Paul Rabinow ha mostrado cómo la organización “moderna” de la sociedad francesa no ha podido constituirse sino a través de sus colonias, que pueden ser consideradas como constituyentes de un verdadero “laboratorio de la Modernidad” en el que algunas prácticas, especialmente en materia de planificación espacial y de dispositivos urbanos, con sus compartimentaciones sobre una base racial, han influido posteriormente en lo que aconteció en el Hexágono. En este surco hay que situar igualmente la obra *la Invención del tercer mundo* (1995)<sup>150</sup>, sobre la emergencia del discurso del desarrollo luego de la Segunda Guerra mundial; el manizalita Arturo Escobar dilucidó los mecanismos discursivos y gubernamentales propios de un régimen de verdad indizado a la economía neoliberal que permitió que algunos países hayan podido ser calificados de “áreas subdesarrolladas” o “Tercer Mundo”, es decir, como un campo amplio y homogeneizado de “anormalidad”, llamado a ser objetivo, y a ser normalizado por una multiplicidad de tecnologías gubernamentales. La noción foucaultiana de gubernamentalidad ha sido declinada de muchas maneras, como en los trabajos de David Scott sobre Sri Lanka (*Refashioning futures*, 1995), y los de Gyan Prakash sobre la relación entre ciencia, imaginación cultural y política en la India (*Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, 1999). En un dominio más cercano de la geografía y del urbanismo, la notable contribución de Stephen Legg (*Spaces of Colonialism: Delhi's Urban Governmentalities*, 2007) se focalizó en una genealogía de la disposición urbana de Delhi, a través de lo que él llama “una arqueología espacial” capaz de mostrar las numerosas correlaciones entre estrategias de segregación racial y estrategias de dispositivos residenciales.

## Producción de las razas

Se necesitaría también mencionar el recorrido de algunos politólogos y etnólogos africanistas como James Ferguson, Jean-François Bayart & Jean-Pierre Warnier, que han abordado la cuestión de la formación híbrida y contradictoria de las estructuras gubernamentales de los Estados africanos subsaharianos luego de su independencia. Se trataba entonces de verificar cómo los regímenes de verdad propios de las sociedades africanas antes de la colonización han permitido la apropiación y la relaboración de las formas de gubernamentalidad legadas por

<sup>149</sup> Paul Rabinow. *Una Francia tan moderna; el nacimiento de lo social, 1800-1950*.

<sup>150</sup> <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/218.pdf>

la colonización europea, allí donde las formas de espiritualidad africanas y las tecnologías de sí correspondientes, han jugado un papel considerable ora desde el punto de vista de la consolidación de algunos poderes, ora como fuente de resistencia política, como lo ha mostrado el reciente trabajo de Ruth Marshall (*Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, 2009).

Es con respecto a estos intereses, incluso si se han desarrollado en un marco histórico y geopolítico más amplio, que se podría situar la obra del cameruniano Achille Mbembe que, a partir de su artículo del 2003, "Necropolitique"<sup>151</sup>, se ha vuelto un punto de referencia indispensable para aquellos que se ocupan del hecho colonial y de sus consecuencias sobre el actual gobierno neoliberal transnacional. Luego de su estudio sobre la función asesina del Estado que, para Foucault, constituía "la condición de aceptabilidad del morir en una sociedad de normalización", hasta su última obra: *Crítica de la razón negra*<sup>152</sup>, Achille Mbembe trata de situar una genealogía de la "razón negra" que se propone codificar las condiciones de aparición y de manifestación de un "sujeto de raza", a saber: "el Negro" o el indígena, que es abordado a la vez como figura del saber, como modelo de extracción y de depredación, como paradigma de sujetamiento o de su superación y, en fin, como complejo psico-onírico. Esta genealogía del racismo coloca al colonialismo como un momento fundamental de una historia más amplia que aquella que deja entrever Foucault, como sus referencias demasiado rápidas a los genocidios coloniales y al racismo de Estado. Esta genealogía se remonta a la experiencia de la esclavitud y de la trata atlántica, y llega a las formas modernas del *apartheid*, allá donde el capitalismo global contemporáneo parece en la actualidad exigir un "devenir mundo" de la "condición negra". Según Mbembe, es evidente que, desde sus orígenes el capitalismo siempre ha tenido necesidad para funcionar de "subsidios raciales"; por consiguiente, el capitalismo no consiste solamente en producir mercancías, sino también razas que juegan un papel crucial en el escenario mundializado, marcado por la imbricación de los dispositivos securitarios hipersofisticados, de las tecnologías ultra-modernas de guerra y de las posibilidades de manipulación genómica.

Esta manera de utilizar a Foucault para articular la cuestión del racismo y la experiencia del colonialismo, está igualmente en el corazón de los trabajos de Olivier Le Cour Grandmaison, que ha explorado ese vínculo a través de la función asesina de la que se encarga al Estado<sup>153</sup>, o la emergencia de un derecho colonial en el imperio francés<sup>154</sup>. Pero el alcance biopolítico más actual de los análisis

<sup>151</sup> Achille Mbembe (2003). "Necropolitique", *Raisons politiques*, n° 21, 2006.

<sup>152</sup> A. Mbembe *Crítica de la razón negra*. París: la Découverte, 2013.

<sup>153</sup> O. Le Cour Grandmaison. *Colonizar; exterminar. Sobre la guerra y el Estado colonial*. París: Fayard, 2005. Le Cour Grandmaison. *La República imperial. Política y racismo de Estado*. París: Fayard, 2009.

<sup>154</sup> O. Le Cour Grandmaison. *Sobre el indigenado. Anatomía de un "monstruo" jurídico: el derecho colonial en*

que Achille Mbembe ha desarrollado a partir de Foucault debe ser acoplado con otros trabajos sobre las prácticas médicas y psiquiátricas que atraviesan la escena postcolonial, como los de Didier Fassin sobre la condición de víctima y la emergencia del “discurso humanitario” analizado en su libro coescrito con Richard Rechtman, *el Imperio del traumatismo*<sup>155</sup>, o también su etnografía de la gestión de la epidemia de sida en Suráfrica<sup>156</sup>.

### Imaginarios de la plantación

Finalmente, otro campo de investigación muy importante es el de las relaciones con la sexualidad y el género. En este linaje es necesario recordar aquí la obra de Elsa Dorlin, *la Matriz de la raza*<sup>157</sup>, donde la autora se dedica al desarrollo de la economía de plantación esclavista en el siglo XVIII para explicar, por un lado, la formación y la introducción del concepto de raza en el seno de la ideología nacional y, por el otro, la estructuración del pensamiento racista sobre la base del imaginario de la diferencia sexual. Estas relaciones entre racismo y sexualidad enfrentadas en el momento de la edad de oro de los imperios en los siglos XIX y XX, han sido estudiadas en una perspectiva foucaultiana por Ann Laura Stoler, que sin duda ha sido la primera que puso en paralelo el curso de Foucault en el Collège de France de 1976, “Es necesario defender la sociedad” (para la época aún inédito) con el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, con el fin de mostrar el encabalgamiento, en el propio Foucault, de las cuestiones de la sexualidad burguesa (en Europa) y del nacimiento del racismo de Estado. Como lo testimonian sus obras de acá en adelante de referencia, tales como *Raza y educación del deseo* (1995) o *la Carne del imperio*<sup>158</sup>, Stoler adopta una perspectiva foucaultiana que se presenta, sin embargo, como descentrada con respecto a la formación de los sujetos burgueses europeos, en la medida en que su empresa consiste en la escritura de una historia “desplazada” que tiene en consideración “las etimologías coloniales de la raza” y la política imperial. Leer de manera comparativa o contrapuntística los discursos sobre la sexualidad que Foucault había exhumado para la Europa de los siglos XVIII y XIX significa pues para la historiadora estadounidense hacer que se reflejen en el espejo de las situaciones coloniales donde habían germinado las percepciones imperiales de los Otros racializados, que habían, a su vez, hecho posible la afirmación de un sí mismo burgués.

---

*Argelia y en el imperio francés*. París: la Découverte, 2010.

<sup>155</sup> D. Fassin & R. Rechtman. *el Imperio del traumatismo. Averiguación sobre la condición de víctima*. París: Flammarion, 2011.

<sup>156</sup> D. Fassin. *Cuando los cuerpos se recuerdan. Experiencias y políticas del Sida en Suráfrica*. París: la Découverte, 2006.

<sup>157</sup> Elsa Dorlin. *la Matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial de la nación francesa*. París: la Découverte, 2009.

<sup>158</sup> Ann Laura Stoler. *La Carne del imperio. Saberes íntimos y poderes raciales en régimen colonial*.

## Frente a la salud mental, un superyo estorboso<sup>159</sup>

Pierre-Henri Castel<sup>160</sup>

Foucault es una referencia omnipresente entre los críticos de la psiquiatría, la que se supone sirve para el control social. Con simplismos que el autor de la *Historia de la locura* seguramente no habría suscrito.

Foucault ciertamente ni conoció ni presintió la transformación mundial de la vieja psiquiatría, centrada en la psicosis y los medicamentos, en esta nebulosa de conceptos y de prácticas que es hoy la "salud mental". El hecho de que se defina hoy el bienestar, tanto personal como colectivo (y no precisamente el malestar o las desviaciones), en términos de salud mental, innegablemente que se trata de un desarrollo inédito. Y con una consecuencia perturbadora: que por lo mismo, la depresión, los traumatismos, la adicción, para no mencionar lo más reciente, los trastornos bipolares, se hayan vuelto no tanto entidades mórbidas de contornos claros (al menos para los psiquiatras!), sino cada vez más *idiomas de desamparo o angustia* gracias a los que expresamos nuestro malestar. En efecto, si llamarse "depresivo" es la manera común de hacer que el otro escuche que estamos mal y pedirle la ayuda, ¿por dónde pasa de aquí en adelante la frontera de lo normal y de lo patológico? Finalmente, nutrido como toda su generación en la idea de la decadencia inevitable de la psicología como ciencia, Foucault no imaginó la amplitud del *hold-up* <atraco> de las neurociencias en el campo de lo "mental". Su evidencia solo se impuso en los años 1990.

### Filo perdido

Con gusto voy a adoptar ante esta situación una postura polémica. Pues el inmenso éxito de Foucault, especialmente entre los universitarios anglo-sajones después de los años 1980, engendró una situación absurda. En lugar de ver en ese estado de cosas nuevo una ruptura, que invocaba además medios de análisis también originales, cantidad de autores simplemente extendieron a la salud mental sus análisis legendarios sobre biopolítica, la "función psy", la normalización higienista, la totalidad de pleno regreso de la llama neoliberal. La salud en

<sup>159</sup> Pierre-Henri Castel, Frente a la salud mental, un superyo estorboso. En: Le Magazine Littéraire, N° 540 (Dossier: Foucault, inédito), febrero de 2014. Traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño, Medellín, 25 de marzo de 2014.

<sup>160</sup> Investigador y psicoanalista francés, nació en París en 1963. Doctor en filosofía y psicología clínica y patológica de la *Ecole Normale Supérieure*, director de investigación de la CNRS (*Centro de Investigación de Medicina, Ciencias, Salud, Salud Mental y Sociedad*, Universidad de París-Descartes).

general, y la salud mental en particular, aparecen, entonces, como el punto de aplicación paradigmático del concepto foucaultiano de gubernamentalidad, en una palabra: como el medio más suave y más científico de “volver gobernable a la sociedad”, por medio de políticas públicas tan apolíticas como sea posible. La obra del británico Nikolas Rose está por entero construida sobre la idea de una medicalización y de una (neuro-)psicologización de lo social; ellas extienden el imperio bio-político al control de las subjetividades (al “sí mismo”).

Este neo-foucaultismo de lengua inglesa presenta, sin embargo, rasgos que un francés, viejo lector de Foucault, tiene muchas dificultades de asimilar. El tratamiento de la “salud mental” es incluso un revelador espectacular de la recuperación dogmática a la que asistimos en este momento, en la medida en que Foucault se monumentaliza en “gran autor”, y que se pierde de vista lo que lo hacía irrecuperable y filudo.

Ante todo, uno se pregunta qué habría pensado Foucault ante la institucionalización académica de su aparato conceptual. Si el desarrollo de la dominación “biopolítica” permite pasar tan tranquilamente de la función-psy (por ejemplo de las estrategias normalizadoras ocultas del psicoanálisis, sobre las que Foucault insistió tanto) a la constitución de un nuevo “sí mismo neuroquímico”, que es la contrapartida moral del reino de los psicotrópicos, de la neuro-imagenología y del neurocientificismo, uno se pregunta claramente cuáles hechos concretos pueden resistir semejantes generalizaciones. En realidad, lo que sobre todo ha mostrado la aplicación de las ideas del último Foucault a la salud mental es que es totalmente trivial descubrir por todas partes operando en las sociedades liberales y capitalistas de hoy, procesos de “normalización” inspirados en la biomedicina. En desquite, no sabemos nada de lo que los diferencia a los unos de los otros, lo que los pone en conflicto, lo que constituye las disparidades nacionales y la inestabilidad global del sistema.

## Escuchar las voces ínfimas

Uno se pone a soñar en lo que pensaría Foucault del reciclado de sus ideas en defensa (contra la mundialización neoliberal, Big Pharma, los DSM<sup>161</sup>, etc.) del buen viejo “sujeto” neo-humanista del psicoanálisis a la francesa... Y cuando entre los anglosajones, los foucaultianos se sientan en los comités de bioética para proteger el sí mismo <self> de los individuos contra los conformismos sociales impuestos por la ideología de la salud (el *healthism*); uno desfallece ante semejante insulsez. Para lanzar una apuesta que no tengo riesgos de perder, imagino por el contrario lo que Foucault habría intentado; por ejemplo, visitar a

<sup>161</sup> La abreviatura del inglés *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, el manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, publicado por la Sociedad estadounidense de psiquiatría, que es autoridad en materia de clasificación y de definición de los enfermedades mentales.

los “escuchas de voz”. ¿No saben lo que es eso? Es lo que se llamaba, no hace mucho tiempo en psiquiatría, alucinaciones del oído, psicóticos delirantes que creen, los infortunados, que potencias oscuras les hablan, y los embaucan a hacer esto o aquello. Pues algunos han emprendido hacer otra cosa con su experiencia y, en primer lugar, no seguir erigiendo a los psiquiatras en jueces de su anormalidad. Una vez despedidos los psiquiatras, les hablan a sus voces, les responden y negocian con ellas. Y se han dado cuenta de que no estaban solos. Muchísima gente tiene vivencias similares. Y a buen número de ellos les está yendo mucho mejor, en esta pluralidad estallada de ellos mismos, que cuando se los aplastaba a golpes de medicamentos para acallar esas alteridades extravagantes. En suma, Foucault estaría yendo por delante de lo que continúa inquietando a todas esas racionalidades bien intencionadas que luchan por racionalizar la salud mental (y nóteselo bien, con ello habría suscitado un horror parecido en los neurocientíficos, al que le produjo a los psicoanalistas).

También habría luchado con dientes y uñas contra esa rectificación de sus conceptos que la filosofía analítica ha tratado después de su muerte, para incorporarlos a una epistemología por fin presentable. Pienso en Ian Hacking, y la manera como él se ha inspirado en Foucault para explicar cómo ciertas categorías (como “autista”, “pedófilo”, etc.) podían funcionar no solamente como designaciones, sino como maneras para la gente de saber cómo funcionar en tanto que representantes de esa categoría (en tanto que “autistas”, por ejemplo); lo que Hacking llama “efectos bucle”. Inmenso éxito: no existe ya ningún artículo profesional en que el misterio de la categorización no sea resuelto por el maridaje inesperado del logicismo más árido y la *French theory* más conectada. Lo más molesto de todo es que el tal efecto de bucle no es la solución del problema. Es su nombre. E incluso según las últimas noticias, el propio Hacking ya no lo cree.

En desquite, esas tentativas han hecho olvidar la anti-filosofía de Foucault, armada por la literatura. Lejos de embolatarse en argucias sobre el nominalismo, Foucault habría más bien dejado escuchar esas voces ínfimas cuyo cuchicheo puebla la Internet, de los blogs a los foros, “ejemplos clínicos” en autobiografías ingenuas (como las que pueden concluir el muy serio *Schizophrenia Bulletin*). Las habría desencarcelado de sus formas convenidas y, en lugar de criticar sempiternamente el efecto normalizador de las clasificaciones psiquiátricas, habría puesto lo inclasificable en exergo, en su violencia cruda. Es su oído el que nos falta, para descubrir en todo ese ruido, el grito que se convertiría en obra, y que haría de nuevo vibrar al unísono locura y verdad.

Una cosa sí es segura: el neo-foucaultismo que constituye actualmente un recurso teórico importante en salud mental es un relativismo o un historicismo a tal punto blando, que hay necesidad de un suplemento más firme, aquí de una “ética”, allá de una “política”, gentilmente orientada a la izquierda (*liberal*, en

el sentido inglés de la palabra). Porque cuando menos hay que proteger a los individuos del mundo de hoy. ¿No? ¿No tienen necesidad de sociólogos críticos para advertírseles? Desde allá donde nos vigila, el divino calvo debe estarse desternillando.

# Entrevistas a Michel Foucault

## I

### Volver a la historia<sup>162</sup>, conferencia de Foucault en el Japón [103]<sup>163</sup>

Las discusiones sobre las relaciones entre el estructuralismo y la historia han sido, no solamente en Francia, sino en Europa, en América también y quizá en el Japón, no sé, numerosas, llenas de detalles superfluos y a menudo confusos. Y lo han sido por un cierto número de razones que son simples de enumerar.

La primera es que nadie se pone de acuerdo sobre lo que es el estructuralismo. La segunda razón es que la palabra “historia” significa en Francia dos cosas: aquello de lo que hablan los historiadores y lo que hacen los historiadores en su práctica. La tercera razón, la más importante, es que muchos de los temas o preocupaciones políticas han entrecruzado esta discusión sobre las relaciones entre la historia y el estructuralismo. Por lo demás yo no quiero de ninguna manera liberar la discusión de hoy del contexto político en el cual se encuentra situada; por el contrario, en una primera parte querría presentar la estrategia general, el plan de batalla de esta discusión entre los estructuralistas y sus adversarios a propósito de la historia.

Lo primero que hay que subrayar es que el estructuralismo, al menos en su primera forma, ha sido una empresa cuyo propósito era dar un método más preciso y más riguroso a las investigaciones históricas. El estructuralismo no se ha desviado, al menos en su comienzo, de la historia; ha querido hacer una historia, y una historia más rigurosa y más sistemática. Tomaré simplemente tres ejemplos. Se puede considerar que el americano Boas ha sido el fundador del método estructural en etnología<sup>164</sup>. Ahora bien, ¿qué era para él este método? Era esencialmente una manera de criticar una cierta forma de historia etnológica que se hacía en su época. Tylor había dado su modelo<sup>165</sup>. Esta historia quería

<sup>162</sup> “Rekishi heno kaiki” (“Revenir à l’histoire”), *Paideia*, n° 11: Michel Foucault, 1° de febrero de 1972, pp. 45-60. (Conferencia pronunciada en la universidad de Keio el 9 de octubre de 1970. Texto establecido a partir de un dactilograma que revisó Foucault) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. París: Gallimard, 1994. t. II. pp. 268-281]. Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Medellín, Junio 13 de 2000.

<sup>163</sup> <Los números que anteceden los títulos corresponden al orden de los textos en DE, *Dichos y Escritos*. Se traducen acá por primera vez al castellano. N. del T.>

<sup>164</sup> Boas (F.), *The Mind of Primitive Man*, New York, McMillan, 1911; *Race, Language and Culture*, New York, McMillan, 1940.

<sup>165</sup> Tylor (E.B.), *Researches into the Early of Mankind and the Development of Civilization*, London, M. Murray, 1865; *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*,

que las sociedades humanas siguieran, todas, una misma curva de evolución, yendo de las formas más simples a las formas más completas. Esta evolución no variaba de una sociedad a otra más que por la velocidad de las transformaciones. Por otra parte, las grandes formas sociales, como por ejemplo las reglas de matrimonio o las técnicas agrícolas, serían en el fondo clases de especies biológicas, y su extensión, su crecimiento, su desarrollo, su difusión, también, obedecerían a las mismas leyes y a los mismos esquemas que el crecimiento y el despliegue de las especies biológicas. De todas maneras, el modelo que Tylor se daba para analizar el desarrollo y la historia de las sociedades era el modelo biológico. Para contar la historia de las sociedades Tylor se refería a Darwin, y de una manera más general al evolucionismo.

El problema de Boas era el de liberar al método etnológico de ese viejo modelo biológico y mostrar cómo las sociedades humanas, ya sean simples o complejas, obedecían a ciertas relaciones internas que las definían en su especificidad; este juego interior a cada sociedad es al que Boas llamaba la estructura de una sociedad, estructura cuyo análisis habría de permitirle hacer una historia ya no biológica sino realmente histórica de las sociedades humanas. De ninguna manera se trataba pues para Boas de una supresión del punto de vista histórico en provecho de un punto de vista, digamos, antihistórico o a-histórico.

He tomado el ejemplo de Boas, hubiera podido tomar de la misma manera el ejemplo de la lingüística y especialmente de la fonología. Antes de Trubetzkoy, la fonética histórica encaraba la evolución de un fonema o de un sonido a través de una lengua<sup>166</sup>. Ella no tendía a dar cuenta de la transformación de todo un estado de una lengua en un momento dado; lo que Trubetzkoy ha querido hacer para la fonología fue dotarse del instrumento que permitiera pasar de la historia de alguna forma individual de un sonido a la historia mucho más general del sistema fonético de toda una lengua.

Podría tomar un tercer ejemplo que evocaría brevemente: el de la aplicación del estructuralismo a la literatura. Cuando Roland Barthes ha definido, hace algunos años, lo que ha llamado el nivel de la escritura por oposición al nivel del estilo o al nivel de la lengua, ¿qué quería hacer?<sup>167</sup> Pues bien, se le puede comprender cuando se observa lo que era la situación y el estado de los estudios de historia literaria en Francia hacia los años 1950-1955. En esa época, o bien

---

Londres, J. Murray, 1871, 2 vol; *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres, McMillan, 1881.

<sup>166</sup> Troubetzkoy (N.), *Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme*, Travaux du Cercle linguistique de Prague, Praga, t. I, 1929, pp. 39-67; *Grundzüge der Phonologie*, Travaux du Cercle linguistique de Prague, Praga, t. VII, 1939 (*Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, París, Klincksieck, 1949) [*Principios de fonología*, Madrid: Cincel, 1992].

<sup>167</sup> Barthes, (R.), *Le Degré zero de l'écriture*, París, Seuil, 1953 [*El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973].

se hacía la historia individual, psicológica, eventualmente psicoanalítica, del escritor desde su nacimiento hasta la realización de su obra, o bien se hacía —si se quiere— una historia global, general de una época, de todo un conjunto cultural, de una conciencia colectiva.

En un caso solo se consideraba al individuo y sus problemas personales, en el otro caso solo se alcanzaban niveles muy generales. Lo que Barthes ha querido hacer introduciendo la noción de escritura fue descubrir un cierto nivel específico a partir del cual se pudiera hacer la historia de la literatura en tanto que literatura, en tanto que ella tiene una especificidad particular, que rebasa los individuos y que los individuos se alojan en ella, y, por otra parte, en tanto que ella es en medio de todas las otras producciones culturales un elemento perfectamente específico que tiene sus leyes propias de condicionamiento y de transformación. Barthes, al introducir esta noción de escritura, ha querido fundamentar una nueva posibilidad de historia literaria.

Por tanto, yo creo que de todas formas lo que es necesario conservar en el espíritu es que, en sus proyectos iniciales, las diferentes empresas estructuralistas (ya sean etnológicas, lingüísticas o literarias, y se podría decir lo mismo a propósito de la mitología y a propósito de la historia de las ciencias) han sido siempre, en su punto de partida, tentativas para darse el instrumento de un análisis histórico preciso. Ahora bien, es necesario reconocer claramente que esta empresa, no digo de todas formas que ha fracasado, pero ella no ha sido reconocida como tal, y la mayor parte de los adversarios de los estructuralistas se han puesto de acuerdo al menos sobre un punto: el estructuralismo habría carecido de la dimensión misma de la historia y sería de hecho anti-histórico.

Esta crítica viene de dos horizontes diferentes. Existe ante todo una crítica teórica de inspiración fenomenológica o existencial. Se subraya que, cualesquiera hayan sido sus buenas intenciones, el estructuralismo ha sido obligado a disminuirlas; en efecto, habría dado un privilegio absoluto al estudio de las relaciones simultáneas o sincrónicas sobre el estudio de las relaciones evolutivas. Cuando los fonólogos, por ejemplo, estudian las leyes fonológicas, estudian estados de lengua sin tener en cuenta su evolución temporal. ¿Cómo se puede hacer historia si no se tiene en cuenta el tiempo? Pero hay más. ¿Cómo se puede decir que el análisis estructural es histórico puesto que privilegia no solamente lo simultáneo sobre lo sucesivo, sino además lo lógico sobre lo causal? Por ejemplo, cuando Lévi-Strauss analiza un mito, lo que busca no es saber de dónde viene ese mito, por qué nació, cómo ha sido transmitido, cuáles son las razones por las cuales tal población recurre a ese mito o por qué tal otra ha sido llevada a transformarlo. Se contenta, al menos en un primer tiempo, con establecer relaciones lógicas entre los diferentes elementos de ese mito y, en el espacio de esa lógica, se pueden establecer determinaciones temporales y causales.

Finalmente, otra objeción: el estructuralismo no tiene en cuenta la libertad o la iniciativa individual. Sartre objeta a los lingüistas que la lengua siempre es el resultado, la excrescencia, la cristalización de una actividad humana fundamental y primera. Si no hubiera sujeto hablante para retomar a cada instante la lengua, habitarla desde el interior, contornearla, deformarla, utilizarla, si no hubiera este elemento de la actividad humana, si no estuviera el habla en el corazón mismo del sistema de la lengua, ¿cómo podría evolucionar la lengua? Ahora bien, a partir del momento en que se deja de lado la práctica humana para solo enfrentar la estructura y las reglas de la obligación es evidente que se le saca de nuevo el cuerpo a la historia.

Las objeciones que han sido hechas por los fenomenólogos o los existencialistas son en general retomadas por su cuenta por un cierto número de marxistas que llamaré marxistas sumarios, es decir, marxistas cuya referencia teórica no es el marxismo mismo, sino precisamente ideologías burguesas contemporáneas. En desquite, de un marxismo más serio, es decir, de un marxismo realmente revolucionario, han venido objeciones. Estas objeciones se apoyan en que los movimientos revolucionarios que se han producido, que se producen aún entre los estudiantes y los intelectuales, casi no le deben nada al movimiento estructuralista. Quizá no hay más que una sola excepción a este principio: es el caso en Francia de Althusser. Althusser es un marxista que ha aplicado a la lectura y al análisis de los textos de Marx un cierto número de métodos que se pueden considerar como estructuralistas, y el análisis de Althusser ha sido muy importante en la historia reciente del marxismo europeo<sup>168</sup>. Esta importancia está ligada a que Althusser liberó a la interpretación marxista tradicional de todo el humanismo, de todo el hegelianismo, de toda la fenomenología que pesaba sobre él y, en esta medida, Althusser ha hecho posible de nuevo una lectura de Marx que no fuese ya una lectura universitaria, sino francamente política; pero, muy rápidamente, esos análisis althusserianos, por importantes que hayan sido en un comienzo, se encontraron rebasados por un movimiento revolucionario que, desarrollándose completamente entre estudiantes e intelectuales, es —como ustedes lo saben— un movimiento esencialmente anti-teórico. Además, la mayor parte de los movimientos revolucionarios que se han desarrollado en el mundo recientemente han estado más próximos de Rosa Luxemburgo que de Lenin: han dado más crédito a la espontaneidad de las masas que al análisis teórico.

Me parece que, hasta el siglo XX, el análisis histórico ha tenido esencialmente por objetivo reconstituir el pasado de los grandes conjuntos nacionales según los cuales se recortaba o se articulaba la sociedad industrial capitalista.

<sup>168</sup> Althusser (L.), *Pour Marx*, París, Maspero, 1965 [*La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1967]; "Du «Capital» à la philosophie de Marx" in Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.), *Lire "Le Capital"*, París, Maspero, 1965, t. I, pp. 9-89 ["De *El Capital* a la filosofía de Marx" in Louis Althusser & Etienne Balibar. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1969. pp. 18-77]; "L'Objet du «Capital», *Ibid.*, t. II, pp. 7-185 [*Ibid.* pp. 81-215].

La sociedad industrial capitalista se ha establecido en Europa y en el mundo, desde los siglos XVII y XVIII, según el esquema de grandes nacionalidades. La historia ha tenido por función, dentro de la ideología burguesa, mostrar cómo esas grandes unidades nacionales, de las que tenía necesidad el capitalismo, venían de lejos en el tiempo y habían, a través de diversas revoluciones, afirmado y mantenido su unidad.

La historia era una disciplina gracias a la cual la burguesía mostraba ante todo que su reino no era sino el resultado, el producto, el fruto, de una lenta maduración y que, en esta medida, este reino estaba perfectamente fundamentado puesto que venía de la noche de los tiempos; asimismo, la burguesía mostraba que, puesto que este reino venía del fondo de los tiempos, no era posible amenazarlo con una revolución nueva. A la vez, la burguesía fundaba su derecho a ocupar el poder y conjuraba las amenazas de una revolución ascendente, y la historia era claramente lo que Michelet llamaba la “resurrección del pasado”. La historia se daba como tarea hacer viviente la totalidad del pasado nacional. Esta vocación y este papel de la historia deben ser ahora revisados si se quiere desprender la historia del sistema ideológico donde nació y se desarrolló. Ella debe ser más bien comprendida como el análisis de las transformaciones de las cuales son susceptibles las sociedades. Las dos nociones fundamentales de historia tal como se la hace en la actualidad no son ya el tiempo y el pasado, sino el cambio y el acontecimiento. Citaré dos ejemplos: el uno tomado de los métodos estructuralistas, el otro de los métodos propiamente históricos; el uno tiene por objetivo mostrarles cómo el estructuralismo ha dado, o se ha esforzado en todo caso por dar, una forma rigurosa al análisis de los cambios; y el otro tiene por objeto mostrar cómo ciertos métodos de la historia nueva son tentativas para dar un estatuto y un sentido nuevo a la vieja noción de acontecimiento.

Como primer ejemplo tomaré el análisis que Dumézil ha hecho de la leyenda romana de Horacio<sup>169</sup>. Yo creo que es este el primer análisis estructural de una leyenda indo-europea. De esta historia bien conocida, Dumézil ha encontrado versiones isomorfas en muchos países, en particular en Irlanda. En efecto existe un relato irlandés donde se ve a un personaje, un héroe, que se llama Cúchulainn; se trata de un niño que recibió de los dioses un poder mágico que le da una fuerza extraordinaria; un día en que el reino en el cual vivía se encontraba amenazado, Cúchulainn parte en expedición contra los enemigos. En la puerta del palacio del jefe enemigo, encuentra un primer adversario al que mata. Después continúa avanzando. Encuentra un segundo adversario y lo mata; después un tercero, al que también mata, y, después de esta triple victoria, Cúchulainn puede regresarse a su casa; pero el combate lo ha arrastrado a un tal estado de excitación, o más bien el poder mágico que recibió de los dioses se encuentra en

<sup>169</sup> Dumézil (G.), *Horace et les Curiaces*, París, Gallimard, 1942.

el curso de la batalla exaltado hasta un punto tal que él se vuelve completamente rojo y ardiente, convirtiéndose en peligroso para todo el mundo si entrara a su ciudad. Para apaciguar esta fuerza candente e hirviente, sus conciudadanos, en el camino del regreso, deciden enviarle una mujer. Pero ocurre que esta mujer es la de su tío; las leyes del incesto prohíben una tal relación sexual; no puede pues apaciguar su ardor de esta manera, y se está obligado a sumergirlo en un baño de agua fría; pero él está a tal punto caliente que hace hervir el agua del baño; y se está obligado a temperarlo sucesivamente en siete baños antes que llegue a la temperatura normal y que pueda regresar a su casa sin constituir un peligro para los otros.

El análisis de Dumézil se distingue de los análisis de mitologías comparadas que habían sido hechos antes de él. En el siglo XIX, había existido toda una escuela de mitología comparada; se contentaba con mostrar las semejanzas que había entre tal y cual mito, y fue así como algunos historiadores de las religiones habían llegado a encontrar el mismo mito solar en casi todas las religiones del mundo. Dumézil, por el contrario —y es aquí donde su análisis es estructural— solo aproxima estos dos relatos para establecer exactamente cuáles son las diferencias entre el primero y el segundo. Estas diferencias las señala con mucha precisión. En el caso de Cúchulainn, el irlandés, el héroe es un niño; por otra parte, está cargado de un poder mágico; en fin, está solo. Mirad del lado romano: el héroe, Horacio, es un adulto, está en edad de llevar armas, no tiene ningún poder mágico, es simplemente un poco más maligno que los otros puesto que inventa la astucia de simular su huida y regresar, simple pequeña distinción en la estrategia, pero no tiene ningún poder mágico. Otro conjunto de diferencias en el caso de la leyenda irlandesa: el héroe tiene un poder mágico tan fuerte y ese poder mágico es tan vigorosamente exaltado en la batalla que se vuelve portador de un peligro para su propia ciudad. En el caso del relato romano, el héroe regresa como vencedor y, entre los que le reciben, ve a alguien que ha traicionado en su corazón a su propia patria: su hermana que ha tomado el partido de los adversarios de Roma. El peligro está pues desplazado del exterior de la ciudad hacia el interior. Ya no es el héroe el portador del peligro, es alguien diferente de él, aunque pertenece a su familia. Finalmente, tercer conjunto de diferencias, en el relato irlandés, solo el baño mágico en las siete cubas de agua fría puede llegar a apaciguar al héroe; en el relato romano es preciso un ritual, ya no mágico o religioso sino jurídico, es decir, un proceso, después un procedimiento de apelación, después una absolución, para que el héroe rencuentre su lugar en medio de los contemporáneos.

El análisis de Dumézil, y este es el primero de sus caracteres, es pues el análisis no de una semejanza sino de una diferencia y de un juego de diferencias. Además, el análisis de Dumézil no se contenta con trazar el cuadro de las diferencias, sino que establece el sistema de las diferencias, con su jerarquía

y su subordinación. Por ejemplo, Dumézil muestra que a partir del momento en que, en el relato romano, el héroe ya no es ese niño de poca edad, cargado con un poder mágico, sino que es un soldado como los otros, en ese momento, es claro que no puede ya estar solo frente a sus tres adversarios pues necesariamente un hombre normal frente a tres adversarios normales tiene que perder; por consiguiente, el relato romano ha añadido en torno al héroe Horacio dos participantes más, los dos hermanos que vienen a equilibrar, frente a los tres curiáceos, al héroe romano. Si el héroe estuviera cargado con un poder mágico, le sería muy fácil vencer a sus tres adversarios; a partir del momento en que es un hombre como los otros, un soldado como los otros; de golpe se está obligado a encuadrarlo con otros dos soldados, y su víctima ya no será obtenida más que por una suerte de giro, finalmente, de astucia táctica. El relato romano ha vuelto natural la proeza del héroe irlandés; a partir del momento en que los romanos han introducido la diferencia que consiste en poner un héroe adulto en lugar de un héroe infante, a partir del momento en que han presentado un héroe normal y no un personaje cargado de poder mágico, era necesario claramente que fueran tres y ya no uno frente a tres. Se tiene pues no solamente el cuadro de las diferencias sino el encadenamiento de las diferencias las unas con las otras. Finalmente, el análisis estructuralista de Dumézil consiste en mostrar cuáles son las condiciones de semejante transformación.

A través del relato irlandés se ve dibujar el perfil de una sociedad en la cual la organización militar reposa esencialmente sobre individuos que han recibido su poder y su fuerza de su nacimiento; su fuerza militar está ligada a un cierto poder mágico y religioso. En desquite, en el relato romano, lo que se ve aparecer es una sociedad en la cual el poder militar es un poder colectivo; hay tres héroes Horacios; estos tres héroes Horacios, por lo demás, no son más que funcionarios de alguna manera, puesto que han sido delegados por el poder, mientras que el héroe irlandés había tomado él mismo la iniciativa de su expedición; es dentro de una estrategia común que el combate se despliega; dicho de otra manera, la transformación romana del viejo mito indo-europeo es el resultado de la transformación de una sociedad esencialmente constituida, al menos para su capa militar, de individualidades aristocráticas, en una sociedad cuya organización militar es colectiva y hasta un cierto punto democrática. Y veis cómo el análisis estructural, no digo que resuelva los problemas de la historia de Roma, sino que se articula muy directamente sobre la historia efectiva del mundo romano. Dumézil muestra que no es preciso buscar en el relato de los Horacios y de los Curiáceos algo como la transposición de un acontecimiento real que habría ocurrido en los primeros años de la historia romana; pero, en el momento mismo en que muestra el esquema de transformación de la leyenda irlandesa en un relato romano, muestra cuál ha sido el principio de la transformación histórica de la vieja sociedad romana en una sociedad estatal. Ved que

un análisis estructural como el de Dumézil puede articularse sobre un análisis histórico. A partir de este ejemplo, se podría decir: un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en las cuales sus transformaciones se efectúan.

Quisiera ahora, tomando un ejemplo completamente diferente, mostrar cómo algunos de los métodos utilizados actualmente por los historiadores permiten dar un sentido nuevo a la noción de acontecimiento. Se tiene el hábito de decir que la historia contemporánea se interesa cada vez menos por los acontecimientos y cada vez más por ciertos fenómenos largos y generales que atravesarían de alguna manera el tiempo y se mantendrían inmóviles a través de él. Pero, desde hace algunas decenas de años, nos hemos puesto a practicar una historia llamada “serial”, en la que acontecimientos y conjuntos de acontecimientos constituyen el tema central.

La historia serial no se dota de objetos generales y constituidos por adelantado, como la feudalidad o el desarrollo industrial. La historia serial define su objeto a partir de un conjunto de documentos de los que dispone. Es así como se han estudiado, hace diez años, los archivos comerciales del puerto de Sevilla en el curso del siglo XVI: todo lo concerniente a la entrada y a la salida de los barcos, su número, sus cargas, los precios de venta de sus mercancías, su nacionalidad, el lugar de donde venían, el lugar al que iban. Son todos estos datos, pero son estos solos datos los que constituyen el objeto de estudio. Dicho de otra manera, el objeto de la historia no está dado por una especie de categorización previa en períodos, épocas, naciones, continentes, formas de cultura... Ya no se estudia España y América durante el Renacimiento, se estudia, y este es el único objeto, todos los documentos que conciernen la vida del puerto de Sevilla de tal fecha a tal fecha. La consecuencia —y este es el segundo rasgo de la historia serial— es que esta historia no tiene como su papel, de ninguna manera descifrar inmediatamente a través de estos documentos algo así como el desarrollo económico de España; el objeto de la investigación histórica es establecer a partir de estos documentos un cierto número de relaciones. Es así como se ha podido establecer —me refiero todo el tiempo al estudio de Chaunu sobre Sevilla<sup>170</sup> — estimaciones estadísticas año por año de las entradas y de las salidas de barcos, clasificaciones según los países, reparticiones según las mercancías; a partir de las relaciones que él ha podido establecer se han podido también dibujar las curvas de evolución, las fluctuaciones, los crecimientos, las detenciones, los decrecimientos; se han podido describir ciclos, se han establecido finalmente relaciones entre este conjunto de documentos que conciernen al puerto de Sevilla y otros documentos del mismo tipo concernientes a los puertos de América del Sur, las Antillas, Inglaterra, los puertos mediterráneos.

<sup>170</sup> Chaunu (H.) y (P.), *Sevilla y el Atlántico*, París, Sevpén, 1955-1960, 12 vol. <Universidad de Sevilla, 1983>

El historiador no interpreta ya el documento para captar tras él una suerte de realidad social o espiritual que se ocultaría en él; su trabajo consiste en manipular y en tratar una serie de documentos homogéneos que concierne a un objeto determinado y a una época determinada, y son las relaciones internas o externas de ese corpus de documentos las que constituyen el resultado del trabajo del historiador. Gracias a este método, y es la tercera característica de la historia serial, el historiador puede hacer aparecer acontecimientos que de otra manera no habrían aparecido. En la historia tradicional se consideraba que lo que era conocido, lo que era visible, lo que era referible directa o indirectamente, eran los acontecimientos, y que el trabajo del historiador era el de encontrarles la causa o el sentido. La causa o el sentido estaban ocultos esencialmente. En cuanto al acontecimiento, era esencialmente visible incluso si ocurría que faltaban documentos para establecerlo de una manera cierta. La historia serial permite que aparezcan de alguna manera diferentes capas de acontecimientos, de los cuales unos son visibles, inmediatamente cognoscibles incluso por los contemporáneos, y luego, por debajo de estos acontecimientos que forman de alguna manera el ecúmene de la historia, hay otros acontecimientos que son invisibles, imperceptibles para los contemporáneos, y que tienen una forma completamente diferente. Retomemos el ejemplo del trabajo de Chaunu. En un sentido, la entrada o la salida de un barco del puerto de Sevilla es un acontecimiento que los contemporáneos que habitan Sevilla conocen perfectamente y que podemos reconstituir sin demasiados problemas. Por debajo de esta capa de acontecimientos, existe otro tipo de acontecimientos un poco más difusos: acontecimientos que no son percibidos exactamente de la misma manera por los contemporáneos, pero de los que tienen al menos una cierta conciencia; se trata, por ejemplo, de una baja o de un aumento de los precios que va a cambiar su conducta económica. Y luego, mucho más por debajo de estos acontecimientos, tenemos otros que son difíciles de localizar, que frecuentemente son apenas perceptibles por los contemporáneos y que no por ello dejan de comportar rupturas decisivas. De esta forma, la inversión de una tendencia, el punto a partir del cual una curva económica que había estado creciendo se vuelve plana o entra en regresión, este punto, es un acontecimiento muy importante en la historia de una ciudad, de un país, eventualmente de una civilización, pero las gentes que son sus contemporáneos no se dan cuenta de él. Nosotros mismos, que, sin embargo, tenemos una contabilidad nacional relativamente precisa, no sabemos exactamente que se produjo la inversión de una tendencia económica. Los propios economistas no saben si un punto de detención en una curva económica señala una gran inversión general de la tendencia o simplemente un punto de detención, o un pequeño íter ciclo dentro de un ciclo más general. Es al historiador al que le toca descubrir esta capa oculta de acontecimientos difusos, "atmosféricos", policéfalos que, finalmente, determinan, y profundamente, la

historia del mundo. Pues ahora se sabe muy bien que la inversión de una tendencia económica es mucho más importante que la muerte de un rey.

Se estudian de la misma manera, por ejemplo, los crecimientos de población: que la curva demográfica de Europa, que estuvo más o menos plana en el curso del siglo XVIII, se haya subido bruscamente a fines de siglo y haya continuado subiendo durante el siglo XIX, es algo que en parte ha hecho posible el desarrollo industrial de Europa en ese siglo; pero nadie vivió este acontecimiento como pudieron vivir las revoluciones de 1848. Acaba de comenzar un estudio sobre los modos de alimentación de las poblaciones europeas en el siglo XIX: se ha apercibido que en un cierto momento la cantidad de proteínas absorbida por las poblaciones europeas comenzó a subir bruscamente. Acontecimiento prodigiosamente importante para la historia del consumo, para la historia de la salud, para la historia de la longevidad. El aumento brusco de las cantidades de proteínas absorbidas por una población es, de cierta forma, mucho más grave que un cambio de Constitución y que el paso de una monarquía a una república, por ejemplo. Es un acontecimiento, pero es un acontecimiento que no se puede alcanzar por los métodos clásicos y tradicionales, sino por el solo análisis de series tan continuas como sea posible de documentos a menudo descuidados. No se ve pues, en la historia serial, al acontecimiento disolverse en provecho de un análisis causal o de un análisis continuo, sino cómo se multiplican las capas de acontecimientos.

De acá se siguen dos grandes consecuencias ligadas la una a la otra: la primera es que las discontinuidades de la historia van a multiplicarse. Tradicionalmente, los historiadores marcaban las discontinuidades en acontecimientos, como el descubrimiento de América o la caída de Constantinopla. Es verdad que tales acontecimientos pueden concernir discontinuidades, pero la gran inversión, por ejemplo, de la tendencia económica que estaba en crecimiento en Europa en el siglo XVI, que se estabilizó y entró en regresión en el curso del XVII, marca otra discontinuidad que no es exactamente contemporánea de la primera. La historia aparece entonces no como una gran continuidad bajo una discontinuidad aparente, sino como un encabalgamiento de discontinuidades superpuestas. La otra consecuencia es que se está llevado por esto a descubrir dentro de la historia tipos de duraciones diferentes. Tomemos el ejemplo de los precios: existen lo que se llama los ciclos cortos. Los precios suben un poco, después cuando llegan a un cierto techo, tropiezan contra el umbral de consumo y, en ese momento, vuelven a descender un poco para remontar nuevamente. Son ciclos breves que se pueden aislar perfectamente. Por debajo de esta duración corta, de esta duración de alguna manera vibratoria, tenéis ciclos más importantes que alcanzan veinticinco o cincuenta años, y luego, más por debajo está lo que se llama, en inglés, los *trends* seculares (la palabra está pasando a la lengua francesa), es decir, especies de grandes ciclos de expansión y de recesión que,

en general, por todas partes donde se los ha observado, abarcan un período de ochenta a ciento veinte años. Luego, por debajo incluso de estos ciclos, existen lo que los historiadores franceses llaman las “inercias”, es decir, esos grandes fenómenos que juegan sobre siglos y siglos: por ejemplo la tecnología agrícola en Europa, los modos de vida de los agricultores europeos que han permanecido en buena parte inmóviles desde fines del siglo XVI hasta comienzos, y a veces incluso hasta mediados, del siglo XIX; inercia del campesinado y de la economía agrícola por encima de la cual se dibujan los grandes ciclos económicos y, dentro de esos grandes ciclos, ciclos más pequeños y finalmente, en la cima, las pequeñas oscilaciones de precios, de mercado, que se pueden observar. La historia no es pues una duración, es una multiplicidad de duraciones que se embrollan y se envuelven las unas en las otras. Es necesario pues sustituir la vieja noción de tiempo por la noción de duración múltiple y, cuando los adversarios de los estructuralistas les dicen: “Pero olvidáis el tiempo”, esos adversarios no tienen cara de darse cuenta que hace tiempo, me atrevo a decir, que la historia se desembarazó del tiempo, es decir, que los historiadores no reconocen ya esa gran duración única que llevaría en un solo movimiento todos los fenómenos humanos; en la raíz del tiempo de la historia no existe algo como una evolución biológica que cargaría con todos los fenómenos y todos los acontecimientos; de hecho existen duraciones múltiples, y cada una de estas duraciones es portadora de un cierto tipo de acontecimientos. Es preciso multiplicar los tipos de acontecimientos como se multiplican los tipos de duración. Esta es la mutación que se está produciendo en las disciplinas de la historia.

Y ahora llegaré finalmente a mi conclusión, excusándome de hacerlo tan tarde. Creo que, entre los análisis estructuralistas del cambio o de la transformación y los análisis históricos de los tipos de duración, existe, no digo exactamente identidad, ni siquiera convergencia, sino un cierto número de puntos de contacto importantes. Los señalaré para terminar. Los historiadores, cuando tratan de los documentos, no los tratan para interpretarlos, es decir, que no buscan tras ellos y más allá de ellos un sentido oculto. Tratan el documento en el sistema de sus relaciones internas y externas. De la misma forma que el estructuralista, cuando estudia los mitos o la literatura, no pide a estos mitos o a esta literatura lo que ellos pueden traducir o expresar de la mentalidad de una civilización o de la historia de un individuo. Se esfuerza por hacer aparecer las relaciones y el sistema de las relaciones propias de ese texto o propias de aquel mito. El rechazo de la interpretación y del procedimiento exegético que va a buscar tras los textos o los documentos lo que ellos significan, es un elemento que se rencuentra tanto entre los estructuralistas como entre los historiadores de hoy.

El segundo punto: yo creo que los estructuralistas, como los historiadores, son llevados en el curso de su trabajo a abandonar la grande y vieja metáfora biológica de la vida y de la evolución. Desde el siglo XIX, nos hemos servido

demasiado de la idea de evolución y de los conceptos adyacentes para volver a trazar o analizar los diferentes cambios en las sociedades humanas o en las prácticas y las actividades del hombre. Esta metáfora biológica que permitía pensar la historia presentaba una ventaja ideológica y una ventaja epistemológica. La ventaja epistemológica era que se tenía en la biología un modelo explicativo que era suficiente transportar término a término a la historia; se esperaba así que esta historia, vuelta evolutiva, fuera finalmente tan científica como la biología. En cuanto a la ventaja ideológica es muy fácil de señalar: si es verdad que la historia es tomada en una duración análoga a la del viviente, si son claramente los mismos procesos de evolución los que obran en la vida y en la historia, entonces las sociedades humanas no tienen especificidad particular, las sociedades humanas no tienen otra legalidad, no tienen otra determinación o regularidad que la vida misma. Y así como no existe revolución violenta en la vida, sino simplemente una lenta acumulación de mutaciones minúsculas, de la misma manera la historia humana no puede llevar en sí revolución violenta, solo llevará consigo siempre pequeños cambios imperceptibles. Metaforizando la historia bajo las especies de la vida, se garantiza así que las sociedades humanas no serían susceptibles de revolución. Yo creo que el estructuralismo y la historia permiten abandonar esta gran mitología biológica de la historia y de la duración. El estructuralismo, definiendo transformaciones, la historia describiendo tipos de acontecimientos y tipos de duración diferentes, hace posible a la vez la aparición de discontinuidades en la historia y la aparición de transformaciones reguladas y coherentes. El estructuralismo y la historia contemporánea son instrumentos teóricos gracias a los cuales se puede, contra la vieja idea de la continuidad, pensar realmente tanto la discontinuidad de los acontecimientos como la transformación de las sociedades.

## II

### Prisiones y asilos en el mecanismo del poder [136]<sup>171</sup>

— Sus libros analizan el nacimiento histórico de conceptos como la locura, el síntoma, la crisis, la disciplina<sup>172</sup>. Pero usted comienza siempre sus análisis al final de la Edad Media, sin nunca hablar de la Antigüedad, incluso aun cuando pareciera que Grecia antigua fuera importante para construir lo que usted llama una “arqueología del saber”. ¿Está usted esquivando el tema a propósito?

<sup>171</sup> “Carceri e manicomio nel congegno del potere” (“Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”; entrevista con M. D’Eramo), *Avanti*, 78° año, n.° 53, 3 de marzo de 1974, p. 26-27 [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. II. París: Gallimard, 1994. pp. 521-525]. tr. Luis Alfonso Paláu, Medellín, septiembre 22 de 2014.

<sup>172</sup> Alusión a la obra en curso sobre los dispositivos de castigo.

— Hace algunos años, había una costumbre “a la Heidegger”, diría yo: todo filósofo que hacía una historia del pensamiento o de una rama del saber debía partir, al menos, de la Grecia arcaica, y sobre todo nunca ir más allá. Platón solo podía ser la decadencia a partir de la que todo comenzaba a cristalizarse. Este tipo de historia en forma de cristalización metafísica establecida de una vez por todas con Platón, retomada acá en Francia por Derrida, me parece desoladora. Desconsoladora, porque después de Grecia pasaron una cantidad de cosas divertidas e interesantes hasta el punto que uno de mis objetivos polémicos es el querer edificar una arqueología mucho más próxima. Hace menos de uno o dos siglos se produjo una cantidad de fenómenos que ligaron nuestras estructuras sociales, nuestra economía, nuestra manera de pensar con una fuerza al menos semejante a lo que ha podido producirse en las primeras ciudades griegas. Es verdad que evito hablar de Grecia porque no quiero caer en la trampa del arcaísmo helénico, en el que nos han encerrado durante tanto tiempo los historiadores del pensamiento. Tenemos una historia, tenemos una etnología, tenemos una arqueología que podemos hacer prácticamente en presente.

— Lo que interesa en sus libros, es claramente la locura, la medicina clínica terapéutica, pero también y sobre todo la filosofía subyacente a esos fenómenos. Se tiene como la impresión de que usted evita expresar directamente su filosofía. Parece que usted quisiera que la relación entre su filosofía y el lector no fuera inmediata, sino que pasara por un objeto particular como precisamente la locura, las ideas científicas. ¿Por qué esa necesidad de colocar la filosofía bajo otros objetos como los prisioneros, los locos?

— No hay discurso filosófico sin objeto. Veamos: ora los filósofos toman como objeto la experiencia, la de ellos, los datos inmediatos de la conciencia, lo vivido, etc. (y estos son objetos precisos), ora ellos escogen como tema de reflexión algo como el ser, el espacio, el tiempo, es decir, objetos fabricados, de todas maneras cuidadosamente conservados por la tradición filosófica escolar, universitaria. El ser, el tiempo, la experiencia son objetos que se han desgastado a tal punto, tan cotidianos, tan familiares, es decir tan transparentes que terminamos por dejar de considerarlos como objetos. Si se me dice: “La filosofía habla en general”, yo respondo que cuando un filósofo afirma que él no habla de nada en particular, sino de la experiencia en general, él está hablando en realidad de una cosa muy particular, es decir, de la experiencia históricamente definida que es la suya, pero que él la transformó y que la ha hecho valer como una experiencia general. Discutir sobre el ser significa hablar dentro de una tradición histórica cerrada tal y como es la visión de la enseñanza filosófica a partir del siglo XV. Esos objetos me fastidian. Uno puede filosofar sobre mil objetos maravillosos, espléndidos, divertidos, poco conocidos: los locos, la policía, los pobres. ¿Por qué no filosofar sobre todo eso?

— ¿Por qué en Francia el problema político parece concentrarse en el cuerpo<sup>173</sup>?

— Yo no aspiro a la originalidad. Cuando escribí la *Historia de la locura*, era a tal punto ignorante que no sabía que la anti-psiquiatría existía ya en Gran Bretaña, y así fue como me encontré retrospectivamente en medio de una corriente. Actualmente, y desde hace algún tiempo, me intereso en el sistema penal y, de manera más general, en los sistemas disciplinarios occidentales. Al final me he dado cuenta de que el poder político no se ejerce exclusivamente sobre la ideología, como se tiene la costumbre de decirlo en las filas de un marxismo un tanto simplista. El poder político, antes incluso de actuar sobre la ideología, sobre la conciencia de las personas, se ejerce de manera mucho más física sobre su cuerpo. La manera como se le imponen gestos, actitudes, usos, reparticiones en el espacio, modalidades de alojamiento, esta distribución física, espacial, de la gente, me parece que pertenece a una tecnología política del cuerpo. Estaba feliz porque ese tema me parecía a la vez interesante y poco conocido. Pero, posteriormente, me di cuenta de que, a su manera, otros tenían un poco la misma idea. Y, sin embargo, no era solamente un tema francés. En California se va en la misma dirección: la terapia de grupo y su discurso consciente-inconsciente es sustituida por otras terapias de grupo cuyo fundamento es el cuerpo y cuyo objetivo es suprimir o modificar, no tanto la represión que pesa sobre el inconsciente, sino las formas de poder, los lazos que actúan sobre el propio cuerpo.

— Sus libros no se dirigen a especialistas de un dominio ya determinado; ellos necesitan a la vez un conocimiento histórico, filosófico, científico, médico, literario, en el que ningún médico o tampoco ningún filósofo se sentiría cómodo. De cierta manera sus libros se crean un público en las fronteras de todos esos dominios, un público aparte, “a la Foucault”. También ¿a quién se dirige usted?

— Como todos los que escriben, yo soy un enfermo del lenguaje. Mi enfermedad personal es que yo no sé servirme del lenguaje para comunicar. Además, no tengo ni el talento ni el genio necesarios para fabricar obras de arte con lo que escribo. Entonces fabrico –iba a decir máquinas, pero sería excesivamente “a la Deleuze”– instrumentos, utensilios, armas. Me gustaría que mis libros fueran una especie de *tool-box* en la que los otros pudieran venir a esculcar para encontrar en ella herramientas y que pudieran hacer en sus respectivos dominios lo que les pareciera. La *Historia de la locura* la escribí un poco a ciegas, en una especie de lirismo debido a experiencias personales. Por supuesto que le tengo un particular cariño, no solo porque lo escribí sino porque ha servido de “caja de herramientas” a personas bien diferentes las unas de las otras, como los psiquiatras de la anti-psiquiatría británica, como Szasz en los EE. UU., como a los sociólogos en Francia; han hojeado, han encontrado un capítulo, una forma

<sup>173</sup> Alusión a los escritos de Roland Barthes & de Tony Duvert.

de análisis, algo que les ha servido ulteriormente. *Las palabras y las cosas* es un libro que se ha leído mucho pero que en el fondo se ha comprendido poco. Se dirigía a historiadores de las ciencias y a los científicos, era un libro para dos mil personas. Lo han leído muchas más personas, qué se va a hacer. Pero a algunos científicos como a Jacob, el biólogo premio Nobel, le sirvió. Jacob escribió *la Lógica del viviente*<sup>174</sup>; había capítulos sobre la historia de la biología, sobre el funcionamiento del discurso biológico, sobre la práctica biológica, y él me dijo que había utilizado mi libro. El librito que me gustaría escribir sobre los sistemas disciplinarios sería muy bueno que le pudiera servir a un educador, a un guardia de prisiones, a un magistrado, a un objetor de conciencia. No escribo para un público, escribo para utilizadores, no para lectores.

— Sus libros tienen siempre un carácter político sin nunca tratar de política; ¿cuáles son sus relaciones con la política?

— Me han dicho con frecuencia: “Vea pues, es extraño; antes usted nunca se ocupaba de política y ahora solo se ocupa de ella”.

— ¿No es verdad?

— Sí, es verdad.

— ¿Es político la *Historia de la locura*?

— Sí, pero ahora. Es decir que, cuando la *Historia de la locura* fue publicada en Francia, en 1961-1962, no hubo una sola revista ni un solo grupo que poseyera intereses políticos que le permitieran hablar de él. Me hago entender. En ninguna revista marxista, en ningún periódico de izquierda, nada. Los únicos que hablaron de ella fueron Barthes y Blanchot, por supuesto que muy importantes los dos, pero más en literatura que en política. Cuando escribí un texto sobre la formación de la medicina clínica, un libro que considero político, nadie habló de él, verdaderamente nadie. En cambio, cuando en *Las palabras y las cosas* dije que Marx había tomado de Ricardo sus conceptos económicos, entonces... ¿Qué se produjo? La frontera política cambió su trazado y, ahora, temas como la psiquiatría, el internamiento, la medicalización de una población se volvieron problemas políticos. Luego de lo que ocurrió en los últimos diez años, los grupos políticos se han visto obligados a integrar esos dominios a su acción, y así hemos terminado por converger, ellos y yo, no porque yo hubiera cambiado —y no es que me enorgullezca de ello, me gustaría cambiar— sino porque en este caso, puedo decir con arrogancia que fue la política la que vino hacia mí, o más bien: que colonizó esos dominios que eran ya casi políticos, pero que no se los reconocía como tales.

<sup>174</sup> París: Gallimard, 1970. <la primera edición castellana de Laia fue desastrosa... luego Salvat corrigió la traducción... Paláu>

— Usted es uno de los escritores franceses más “radicales”. Sin embargo, usted también como la mayor parte de los escritores de izquierda habla un lenguaje incomprensible para el pueblo. La Historia de la locura exige una concentración, un conocimiento de códigos, una disponibilidad, que no se pueden encontrar en un obrero que tiene a cuestas ocho horas de trabajo. Los escritores que sostienen al pueblo ¿no son los más alejados de él?

— Lo esencial no es tanto –para la acción política del escritor, quiero decir– ser comprendido por todos, sino ser comprendido por aquellos de los que se habla. Quiero decir que si la Historia de lo locura puede ser leída por los psiquiatras, por los psicólogos, por los enfermeros, por los enfermos mentales, y si, para ellos ese libro significa algo y los toca, entonces se ha alcanzado lo esencial. Si los obreros no lo entienden, no es grave. Lo sería si el libro hablara de la condición obrera en Francia.

— Los escritores de izquierda apuntan con gusto hacia la pequeña burguesía, blanco parecido al de los aristócratas. Dado que el menos precio es el mismo y la mira común, parece que esos escritores fueran aristócratas que se dotan de buena conciencia por medio de una garantía popular. En desquite, usted rara vez se dirige a la pequeña burguesía. ¿Es algo buscado?

— Sí. Usted tiene razón. Esta actitud de los intelectuales yo la remitiría a la tradición baudelaireana: es el dandismo inherente a todo intelectual. Algo perfectamente odioso. Es más fácil agarrarla contra la pequeña burguesía en sus formas de existencia y en sus ideas, que con enemigos más importantes y más serios.

### III

## Bio-historia & bio-política [179]<sup>175</sup>

La experiencia nos ha enseñado a desconfiar de las grandes síntesis monumentales que desde la frontera de la molécula nos conducen hasta las sociedades humanas, recorriendo sobre miles de millones de años, al galope, la historia entera de la vida. De esa “filosofía de la naturaleza” en la que antaño el evolucionismo fue pródigo, con mucha frecuencia ha salido lo peor. El libro de Jacques Ruffié<sup>176</sup> es por completo ajeno a esta ambición irrisoria y escapa a los castigos

<sup>175</sup> “Bio-histoire et bio-politique”, *Le Monde*, n° 9869, 17-18 de octubre de 1979, p. 5 (sobre J. Ruffié, *de la Biologie à la Culture*, París: Flammarion, 1976) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. III. París: Gallimard, 1994. pp. 95-97]. tr. Luis Alfonso Paláu. Medellín, noviembre 9 de 2014.

<sup>176</sup> J. Ruffié. *De la biología a la cultura*. Barcelona: Muchnik, 1982.

que ordinariamente la sancionan. Porque su autor tiene un perfecto señorío sobre el inmenso dominio que recorre. Y sobre todo porque en lugar de tomar lo que sabe como pretexto para decir lo que piensa, él interroga al contrario lo que se piensa a partir de lo que sabe.

Solamente tomaré un ejemplo: lo que la biología tiene para decir hoy sobre las razas humanas. Sin duda es aquí donde mejor aparecen el método y el éxito de Jacques Ruffié, puesto que él es uno de los representantes más eminentes de la nueva antropología física. Y es también acá donde un saber científico riguroso puede tomar un sentido político inmediato en una época en la que la condena global, repetitiva, del racismo, mezclada con una tolerancia de hecho, permite tanto el mantenimiento de las prácticas segregadoras, las insidiosas tentativas “científicas” como las de Jensen, o la vergonzosa resolución de la ONU sobre el sionismo. Más que una retórica donde las indignaciones abrigan tanto de complicidades, es indispensable un filtrado del problema de las razas en términos científicos.

De las páginas centrales que J. Ruffié consagra al problema de las “razas humanas”, yo creo que hay que retener algunas proposiciones fundamentales:

— asimismo, como la especie no debe ser definida por un prototipo sino por un conjunto de variaciones, la raza, para el biólogo, es una noción estadística, una “población”;

— el polimorfismo genético de una población no constituye una decadencia; es él el biológicamente útil, mientras que la “pureza” es el resultado de procesos, a menudo artificiales, que fragilizan y hacen más difícil la adaptación;

— una población no puede definirse a partir de sus caracteres morfológicos manifiestos. En desquite, la biología molecular ha permitido señalar factores de los que dependen la estructura inmunológica y el equipamiento enzimático de las células, caracteres cuyo condicionamiento es rigurosamente genético (porque es más fácil estudiarlos en células sanguíneas se los llama, un poco impropriadamente, “marcadores sanguíneos”).

En resumen, los “marcadores sanguíneos” son hoy para el problema de las razas lo que fueron las “caracteres sexuales” para las especies en la época de Linneo. Con la diferencia que la tipología sexual permitió fundamentar por mucho tiempo las grandes clasificaciones botánicas, mientras que la hemotipología autoriza actualmente disolver la idea de raza humana. Por toda una serie de recortes con la prehistoria y la paleontología, se puede establecer que nunca ha habido “razas” en la especie humana; a lo sumo lo que ha existido es un proceso de “raciación”, ligado a la existencia de algunos grupos aislados. Este proceso, lejos de proseguirse, se invirtió a partir del Neolítico y, por el efecto de las migraciones, desplazamientos, intercambios, diversas mezclas,

él ha sido relevado por una “desraciación” constante. Es preciso concebir una humanidad en la que no son razas las que se yuxtaponen, sino “nubes” de poblaciones las que se encabalgan y mezclan un patrimonio genético que tiene tanto más valor cuanto que su polimorfismo sea más acentuado. Como lo decía Mayr, la humanidad es un “pool de genes intercomunicantes”; poblaciones, es decir, conjuntos de variaciones no cesan de formarse y deshacerse en ella. Es la historia la que dibuja tales conjuntos antes de borrarlos; no necesitamos buscar allí hechos biológicos en bruto y definitivos, que se le impondrían a la historia venidos desde el fondo de la “naturaleza”.

La obra de Jacques Ruffié contiene muchos otros análisis de este tipo. Todos son importantes; pues uno ve allí formularse con toda claridad las cuestiones de una “bio-historia” que no sería ya la historia unitaria y mitológica de la especie humana a través del tiempo, y una “bio-política” que no sería la de las reparticiones, de las conservaciones y de las jerarquías, sino la de la comunicación y del polimorfismo.

## IV

### Una maravillosa erudición [225]<sup>177</sup>

Es verdad que el hombre es una especie viviente que tiene una historia. Pero es también un ser histórico que tiene una vida; una vida y una muerte, con una fragilidad que lo expone a las enfermedades, a las epidemias, a las mortalidades desastrosas, a la esterilidad y a las grandes devastaciones de la especie. El hombre en sociedad no vive solamente de pan, pero tampoco muere solamente de guerra y de hambre. Su historia es indisoluble de la de los parásitos, de la de los microbios, de la de las bacterias y de la de los virus, indisoluble de la de los metabolismos, de la de las carencias vitamínicas, y de la de los desequilibrios alimenticios.

Philippe Ariès es considerado como uno de los pioneros de la historia de las mentalidades. A mí me parece sobre todo uno de los inventores de esa historia que cuenta lo que el hombre hace consigo mismo como especie viviente: natalidad, infancia y, ahora, en un trabajo monumental, la muerte.

Seiscientas cincuenta páginas, que no son ni tristes ni monótonas. Sino abigarradas, divertidas, imprevistas, que enternecen a menudo y que también

<sup>177</sup> “Une érudition étourdissante”, *Le Matin*, n° 278, 20 de enero de 1978, p. 25 (sobre Ph. Ariès, *el Hombre ante la muerte*, París: Seuil, 1977) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. III. París: Gallimard, 1994. pp. 503-505]. tr. Luis Alfonso Paláu. Medellín, octubre 27 de 2014.

hacen reír. El libro menos negro, el menos “en duelo” que uno pueda imaginar; esta muerte que se podría creer que era siempre la misma, o casi la misma, ha suscitado tantas invenciones diversas; en torno al último momento, los hombres han organizado tantos ritos, tantas ceremonias ruidosas o silenciosas; han dado a la muerte tantas imágenes yacientes, orantes, danzantes, socarronas, esqueléticas, lánguidas, dulces, adornadas, desnudas, castas, eróticas; con el cadáver han hecho tantas cosas para mostrarlo, exaltarlo, ocultarlo, enterrarlo a la bartola, fijarle un territorio, disponer en torno a él sábanas, flores, discursos, consolaciones, lecciones de teología, poemas de amor.

Philippe Ariès trastornando el decoro de los historiadores, recorre diez siglos, conecta las canciones de gesta con *la Muerte de Iván Illich*<sup>178</sup>, descifra inscripciones y analiza la práctica norteamericana de las *funeral homes*. Se cree con frecuencia que lo que hay de más estable en una civilización es su culto de los muertos. Pero el propio Occidente, en su práctica de la muerte, ha manifestado su maravillosa inventiva; desde hace siglos ha vivido y ha muerto de mil muertes.

Dicho esto, no estoy haciendo justicia con el libro cuya erudición en efecto es maravillosa. No estoy haciendo que resalte suficientemente la fuerza de inteligencia. Philippe Ariès es cristalógrafo; no reduce las complejidades, recorre meticulosamente todas las aristas. Hay que leer su análisis de lo macabro bajo sus diferentes caras: cadáver que se oculta en la realidad, interior de los cuerpos que se muestra en imágenes, relación intensa con las cosas, por el apego individual a los bienes y por la percepción amarga de las vanidades. O también su análisis de la mentira con los agonizantes, esa invención de los siglos XVIII y XIX, con todo el juego del lenguaje de doble sentido, de saber y de silencio, de complicidad y de engaño, que se juega entre el médico, el entorno y el enfermo que lo acepta sin duda para seguir siendo dueño de su relación secreta con su propia muerte.

Algunos momentos decisivos han escandido estos diez siglos de una muerte en perpetua mutación. Pero con el humor de los grandes historiadores, Ariès no va a buscarlos en lo alto, por el lado de las metafísicas poderosas o de las perturbaciones institucionales. Sino por lo bajo, por el lado de esos gestos oscuros, anónimos, sin fecha precisa, con los que toda sociedad se encuentra comprometida sin que ella misma se haya dado cuenta. Por ejemplo, el momento en que se comenzó a ponerles velos a los muertos para que no miraran ya a los vivos. O el momento, en que el moribundo se pone a dictar al detalle lo que se deberá hacer con sus despojos, dónde meterlos, cómo rezarlos, cuántos meses, a quién dar tres reses o cuatro pesos. Pero también el día en que el enfermo ya no se atrevió a plantear, con certidumbre interior, la pregunta “sin rodeos” del labrador: ¿es que me voy a morir? Sino que se volteó hacia el médico para preguntarle: ¿de qué estoy enfermo, doctor?

<sup>178</sup> Tolstoi (L.). *La Muerte de Iván Illich* (1886) in *Obras completas t. II*. Madrid: Aguilar, 1959. pp. 1134-1157.

Se tiene tendencia a creer que la manera como uno se imagina la sobrevivencia comanda la manera como se percibe la muerte, y por tanto, se le da un sentido. Una de las sorpresas del libro de Ariès –y no deja de haber otras– es mostrar el lugar relativamente limitado que ocupa el más allá en estos diferentes regímenes de la muerte y en su transformación. La muerte es claramente más que un rito de paso hacia otro mundo; es toda una manera de vivir –de vivir su muerte y la de los otros–, es toda una manera de fijar su propia individualidad, de tener relación con la naturaleza y de tomar parte en la economía del mundo. Lo que para Ariès parece determinante no es la metafísica del más allá de la muerte; es más bien la “física” de la muerte misma; quiero decir: las estrategias que, para retomar las cinco grandes figuras encontradas por él en el último milenio: al comienzo se la domesticó con ritos colectivos; después se la reportó a la salvajada amenazadora de la naturaleza; luego se la catexizó en la red de las relaciones de amor o de afecto familiar; se la medicalizó; se la ocultó y se la hizo solitaria.

¿Son todas estas prácticas en torno a la muerte máscaras para ocultar su insoportable presencia? ¿Es un carnaval todas estas ceremonias y todas estas habladurías? Lo que nos cuentan, cuando son analizadas por Ariès, es que no siempre son la irrisoria huida ante el aniquilamiento; no, es todo lo sería que es la relación que se mantiene consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con el mal.

Parece que los hombres durante mucho tiempo soñaron con ser inmortales. Tengo la impresión de que los sueños de inmortalidad se parecen mucho, y pronto llevan al tedio. En todo caso, cómo parecen de pobres cuando se los compara con la manera como los hombres de Occidente han tejido, día tras día, tantas relaciones diversas con la muerte, y fabricado tantas maneras de morir. Se los ha admirado por ello sin reserva, así solo sea por el hecho de que no han tenido menos riqueza de imaginación cuando se ha tratado de encontrar manera de matar.

## V

### Foucault estudia la razón de Estado [272]<sup>179</sup>

[— *En Francia su trabajo es conocido por un público muy amplio; hace parte de la cultura popular. Acá, su reputación no excede los círculos universitarios; parece*

<sup>179</sup> “Foucault examines reason in service of State power”, (“Foucault estudia la razón de Estado” entrevista con M. Dillon). *Campus Report*, 12º año, nº 6, 24 de octubre de 1979, pp. 5-6 (una versión modificada de esta entrevista fue publicada en the *Threepenny Review*; ver *aquí mismo* nº 280) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. III. París: Gallimard, 1994. pp. 801-805] & [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. IV. París: Gallimard, 1994. pp. 37-41 <entre corchetes lo que fue retirado en esta versión>] tr. Luis Alfonso Paláu. Medellín, noviembre 9 de 2014.

*ser que tal es el destino de la mayor parte de los críticos intelectuales en los EE. UU. ¿Cómo explica usted esta diferencia]*

*<En el curso de una entrevista en el campus, él declaró:>*

— Después de 1964, la universidad francesa sufre una crisis profunda, una crisis a la vez política y cultural. Se dibujaron dos movimientos: un movimiento animado por los estudiantes para deshacerse del marco de vida estrictamente universitario, que se identificaba también con otros movimientos, tales como el movimiento feminista o el movimiento a favor de los derechos de los homosexuales. El segundo movimiento se produce entre los docentes por fuera de la Universidad. Hubo entre ellos una tentativa por expresar sus ideas en otros lugares: escribir libros, hablar en la radio o la televisión. [Además, la prensa francesa siempre ha manifestado un interés mayor por este tipo de debates de ideas, de lo que lo hacen los periódicos norteamericanos.]

[— *Usted habló en sus conferencias de la necesidad, para el individuo, de realizarse. En los EE. UU. se ve naturalmente desarrollarse, desde hace un cierto tiempo, un amplio movimiento a favor de la realización de sí mismo; es un movimiento apolítico, cercano a los grupos de encuentro, o de grupos como EST<sup>180</sup>, u otros. ¿Hay una diferencia entre la “realización de sí” tal como se la entiende aquí, y lo que esta noción recubre para usted.?*]

— [En Francia también, existe un movimiento similar que tiene la misma intensidad. Yo por mi parte tengo un enfoque diferente de la subjetividad.] Considero que, después de los años sesenta, la subjetividad, la identidad y la individualidad constituyen un problema político importante. Me parece que es peligroso considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales, que no están determinados por factores políticos y sociales. Nos tenemos que liberar del tipo de subjetividad del que tratan los psicoanalistas, [es decir: la subjetividad psicológica]. Estamos prisioneros de ciertas concepciones de nosotros mismos y de nuestra conducta. Debemos liberar <Cambiar> nuestra subjetividad, nuestra relación con nosotros mismos.

[— *Usted ha dicho algo, en su conferencia, a propósito de la tiranía del Estado moderno en su relación con la guerra y con el bienestar social.*]

<— Usted ha dicho en su conferencia que el Estado moderno manipula la vida de los individuos>

— Sí; si pensamos en la manera como el Estado moderno comenzó a interesarse en el individuo —a preocuparse por su vida— la historia nos revela <hay> una paradoja <en la historia del Estado moderno>. Es en el momento mismo en que el Estado comenzaba a practicar sus más grandes masacres cuando se

<sup>180</sup> *Ehrard Sensitivity Training*, psicoterapia de grupo en boga en los EE. UU.

puso a preocuparse por la salud física y mental de los individuos. El primer gran libro consagrado al tema de la salud pública, en Francia, fue escrito en 1784, cinco años antes de la Revolución y diez años antes de las guerras napoleónicas. Este juego entre la vida y la muerte es una de las principales paradojas del Estado moderno.

— ¿Es diferente la situación en otras sociedades, en los países socialistas o comunistas, por ejemplo?

— Desde este punto de vista no es mucha la diferencia en la Unión Soviética o en China. El control ejercido sobre la vida individual en la Unión Soviética es muy fuerte. Aparentemente nada de la vida del individuo le es indiferente al Gobierno. Los soviéticos han masacrado dieciséis millones de personas para edificar el socialismo. La masacre de las masas y el control individual son dos características profundas de todas las sociedades modernas.

[— *Hay algunos críticos en los EE. UU. que se preocupan también por el problema de la manipulación de los individuos por parte del Estado, y por otras instituciones. Pienso en Thomas Szasz, por ejemplo. ¿Qué lazos ve usted. entre su trabajo y el suyo?*]

<— *El tema del control del individuo no es nuevo*>

— Los problemas que yo trato en mis libros no son problemas nuevos. No los inventé. Una cosa me ha sorprendido en las reseñas que han sido hechas de mis libros en los EE. UU., en particular en lo que se ha escrito sobre el libro que dediqué a las prisiones. Se ha dicho que traté de hacer la misma cosa que Erving Goffman en su obra sobre los asilos<sup>181</sup> —la misma cosa, pero menos bien—. Yo no soy un investigador en ciencias sociales. No busco hacer la misma cosa que Goffman. Él se interesa en el funcionamiento de un cierto tipo de institución: la institución total, el asilo, la escuela, la prisión. Por mi parte, trato de mostrar y de analizar la relación que existe entre un conjunto de técnicas de poder y de las formas, de las formas políticas como el Estado y de las formas sociales. [El problema sobre el que se concentra Goffman es el de la institución misma.] El mío es la racionalización de la gestión del individuo. Mi trabajo no tiene por objetivo una historia de las instituciones o una historia de las ideas, sino la historia de la racionalidad tal como ella opera en las instituciones y en la conducta de la gente.

[La racionalidad es lo que programa y orienta el conjunto de la conducta humana. Hay una lógica tanto en las instituciones como en la conducta de los individuos y en las relaciones políticas. Hay una racionalidad incluso en las formas más violentas.] Lo más peligroso en la violencia es su racionalidad. Por

<sup>181</sup> Goffman (E.). *Asylums*. New York: Double-day, 1961. <*Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008>.

supuesto que la violencia es, en sí misma, terrible. Pero la violencia encuentra su anclaje más profundo, y obtiene su permanencia de la forma de racionalidad que utilizamos. Se ha pretendido que, si viviéramos en un mundo de razón, podríamos desembarazarnos de la violencia. Eso es completamente falso. Entre la violencia y la racionalidad, no hay incompatibilidad. Mi problema no es montarle un proceso a la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. No es la razón en general a la que yo combato. Yo no podría combatir la razón.

— *Usted dice que no es un científico. Algunos pretenden que usted es un artista. [Pero yo estaba presente] cuando un estudiante vino a verlo con un ejemplar de Vigilar y castigar, y le pidió que se lo dedicara. Y Ud. le respondió: “No, solo los artistas deben firmar sus obras. Y yo no soy un artista”.*

— [¿Un artista? Cuando yo era adolescente, nunca pensé en volverme escritor.] Cuando un libro es una obra de arte, es algo importante. Alguien como yo debe siempre hacer algo, cambiar así sea una parcelita de la realidad, escribir un libro sobre la locura, transformar la parte más ínfima de nuestra realidad, modificar las ideas de la gente.

No soy un artista y no soy un científico. Soy alguien que intenta tratar la realidad a través de esas cosas que siempre están –o al menos, con frecuencia– alejadas de la realidad.

— Yo creo que usted trabajó y enseñó en Suecia, en Polonia, en Alemania y en Túnez. Haber trabajado en esos países ¿ha tenido sobre usted una gran influencia?

— A causa de mis intereses teóricos, el tiempo que pasé en Suecia, en Polonia y en Alemania –en esos países cuyas sociedades son un poco diferentes aunque muy próximas de la mía– ha sido muy importante. Esas sociedades me parecieron a veces, como una exageración o una exacerbación de la mía. Entre 1955 y 1960, Suecia estaba muy por delante de Francia en el plano del bienestar social y político. Y un cierto número de tendencias que, en Francia, no eran perceptibles, me aparecieron allá; tendencias a las que los propios suecos permanecían ciegos. Yo tenía un pie diez años atrás, y el otro, diez años adelante.

Viví en Polonia durante un año. Desde un punto de vista psicológico y cultural, existe un lazo profundo entre Polonia y Francia, pero los polacos viven en un sistema socialista. La contradicción se me apareció muy claramente.

Sin embargo, las cosas hubieran sido diferentes si yo hubiera ido a la Unión Soviética. Allá sí, bajo el efecto de un sistema político que se mantiene desde hace más de cincuenta años, la conducta de las gentes está mucho más modelada por el Gobierno.

— Cuando usted dice que la conducta de la gente está mucho más modelada ¿se debe comprender que ese es un fenómeno inevitable [o cree usted que existe algo, en los seres humanos, que se resiste a ese modelado]?

— En las sociedades humanas no hay poder político sin dominación. Pero nadie quiere ser mandado, incluso si los ejemplos de situaciones en las que las gentes aceptan la dominación son numerosos. Si examinamos, desde un punto de vista histórico, la mayor parte de las sociedades que conocemos, constatamos que la estructura política es inestable. No hablo de las sociedades no-históricas, de las sociedades primitivas. Su historia no se parece en nada a la nuestra. Pero todas las sociedades que pertenecen a nuestra tradición han conocido la inestabilidad y la revolución.

— Su tesis concerniente al poder pastoral se funda en la idea, desarrollada en el Antiguo Testamento, de un Dios que vigila y protege a un pueblo que obedece. Pero ¿qué hace usted con la época en que los israelitas no obedecían?

— El hecho de que el rebaño no siga al pastor es bastante normal. El problema es saber cómo la gente vive su relación con Dios. En el Antiguo Testamento, la relación de los judíos con Dios se traduce por la metáfora del Dios-pastor. En la ciudad griega, la relación de los individuos con la divinidad se parece más bien a una relación que existe entre el capitán de un navío y sus pasajeros.

— [Es un fenómeno muy extraño –y lo que le voy a decir va quizá a sorprenderlo– pero me parece que, incluso si] un buen número de sus hipótesis parecen contradictorias <controversiales>, hay algo muy convincente en su proceder y en sus convicciones.

— Sencillamente yo no soy historiador. Y no soy novelista. Practico una especie de ficción histórica. De cierta manera sé muy bien que lo que digo no es verdadero. Un historiador podría muy bien decir que lo que he escrito “no es la verdad”. Para decirlo de otra forma: he escrito mucho sobre la locura; a comienzos de los años sesenta, hice una historia del nacimiento de la psiquiatría. Sé muy bien que lo que hice es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Quizá ignore algunos elementos que me contradirían. Pero mi libro ha tenido un efecto sobre la manera como las gentes perciben la locura. Entonces mi libro, y la tesis que en él desarrollo tienen una verdad en la realidad de hoy.

Trato de provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si lo he logrado, esta interferencia producirá reales efectos sobre nuestra historia presente. Mi esperanza es que mis libros tomen su verdad una vez escritos, y no antes.

Como yo no me expreso muy bien en inglés, el tipo de afirmaciones que hago acá va a hacer que la gente diga: “Vea usted, miente”. Pero permítame formular

esta idea de otra manera. He escrito un libro sobre las prisiones. Trato de evidenciar ciertas tendencias en la historia de las prisiones. “Una sola tendencia”, se me podría reprochar. “Entonces lo que usted dice no es completamente verdadero”.

Pero hace dos años, en Francia, hubo agitación en muchas prisiones, los detenidos se rebelaron. En dos de esas prisiones, los prisioneros leían mi libro. Desde sus celdas, algunos detenidos les gritaban el texto de mi libro a sus camaradas. Yo sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero... esta es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que comenzó una vez se escribió el libro.

Espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir.

## VI

### Entrevista con Michel Foucault sobre el libro de Dover [311]<sup>182</sup>

— *El libro de K. J. Dover, Homosexualidad griega*<sup>183</sup>, presenta una iluminación nueva de la homosexualidad en la Grecia antigua.

— Lo que me parece más importante en ese libro es que Dover muestra que nuestro recorte de las conductas sexuales entre homo- y heterosexualidad no es en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. Esto significa dos cosas: por una parte, que ellos no poseían la noción, el *concepto*, y por la otra, que ellos no tenían la experiencia. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se experimentaba como homosexual. Esto me parece fundamental.

Cuando un hombre hacía el amor con un muchacho, las separaciones en el plano moral pasaban por las cuestiones: ¿es activo o pasivo este hombre, y hace el amor con un muchacho imberbe (la aparición de la barba definía un edad límite) o no? La combinación de estas dos especies de niveles instaura un perfil muy complejo de moralidad y de inmoralidad. No tiene pues ningún sentido decir que la homosexualidad era tolerada entre los griegos. Dover evalúa bien la complejidad de esta relación entre hombre y muchachos, que era muy codificada. Se trataba de comportamientos de huida y de protección por parte de los muchachos; y de persecución y de cortejo por parte de los hombres. Existía pues toda una civilización de la pederastia, del amor hombre-muchacho, que

<sup>182</sup> «Entretien avec M. Foucault» (entrevista con J. P. Joecker, M. Overd & A. Sanzio), *Masques*, No.13, primavera de 1982, p.15-24 [Foucault, M. *Dits et écrits*. 1980-1988. Tomo IV. Paris, Gallimard, 1994, p. 286-295]. Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, mayo 9 de 2010.

<sup>183</sup> Dover, K. J. *Greek homosexuality*. Londres, Duckworth, 1978 (*Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982).

entrañaba (como siempre cuando se trata de codificaciones de este tipo) la valorización o la desvalorización de algunas conductas. Si usted quiere decir, esto es lo que yo recordaría de este libro de Dover; me parece que esto me permite desmontar muchas cosas en el análisis histórico que se puede hacer del tema de las famosas prohibiciones sexuales, de la noción misma de prohibición. Creo que se trata de tomar las cosas de otra manera, es decir, de hacer la historia de una familia de experiencias, de diferentes modos de vida, de hacer la historia de los diversos tipos de relaciones entre gente del mismo sexo, según las edades, etc. Dicho de otro modo, no es la condena de Sodoma la que debe servir de modelo histórico.

Me gustaría añadir algo que no encontramos en Dover, y cuya idea me vino el año pasado. Hay todo un discurso teórico sobre el amor de los muchachos en Grecia, desde Platón hasta Plutarco, Luciano, etc. Y lo que me ha sorprendido mucho en esta serie de textos teóricos es esto: es muy difícil para un griego o para un romano aceptar la idea de que un joven, que será llevado (debido a su condición de hombre libre nacido en una familia bien importante) a ejercer responsabilidades familiares y sociales, y un poder sobre los otros (senador en Roma, hombre político orador en Grecia), aceptar pues digo la idea de que ese chico ha sido *pasivo* en su relación con un hombre. Es una especie de impensable en el juego de los valores morales, que no se puede tampoco asimilar a una prohibición. Que un hombre persiga a un niño, no hay nada que decir de eso, y que ese muchacho sea un esclavo (sobre todo en Roma) es algo más que natural. Como lo decía un refrán: “Dejarse apretar de un esclavo es una necesidad, de un hombre libre es una vergüenza, y, de un liberto es una devolución de servicios...”. En desquite pues, es inmoral para un hombre joven libre que lo posean; en este contexto ha de entenderse la ley que prohibía a los antiguos prostitutos ejercer funciones políticas. Se llamaba prostituto no al que se paraba en la esquina sino al que había sido mantenido sucesivamente y a los ojos de todos por personas diferentes; que hubiera sido pasivo, objeto de placer, hacía inadmisibles que pudiera llegar a ejercer alguna autoridad. Es este siempre el límite extremo de los textos teóricos. Se trata para ellos de construir un discurso que consiste en probar que el único amor verdadero debe excluir las relaciones sexuales con un chico, y dedicarse a las relaciones afectivas pedagógicas casi-paternas. De hecho, esta es la manera de hacer aceptable una práctica amorosa entre hombre libre e impúber libre, al mismo tiempo que se deniega y se transpone lo que acontecía en realidad. No se debe pues interpretar la existencia de estos discursos como el signo de una tolerancia con respecto a la homosexualidad, en la práctica como en el pensamiento, sino más bien como el signo de una *mortificación*; si se hablaba de ello era por problemático, pues es preciso que no se olvide el siguiente principio: no porque se hable de algo en una sociedad se puede decir que se lo admite. Si se está por explicar la

existencia de un discurso, no es menester interrogar la realidad que reflejaría tal discurso, sino la realidad del problema que hace que nos veamos obligados a hablar de él. Lo que hace que se esté obligado a hablar de estas relaciones hombres-chiquillos (mientras que se hablaba mucho menos de las relaciones matrimoniales con las mujeres) es claramente porque esas relaciones eran más difíciles de aceptar moralmente.

— Era difícil de aceptar moralmente y, sin embargo, toda la sociedad griega estaba fundada prácticamente en esas relaciones pederásticas, digamos pedagógicas en el sentido amplio. ¿No hay aquí una ambigüedad?

— Efectivamente, he simplificado un poco. Lo que tenemos que tener en cuenta en el análisis de estos fenómenos es la existencia de una sociedad monosexual, puesto que hay separación muy clara entre los hombres y las mujeres. Ciertamente había relaciones muy densas entre las mujeres, pero se las conoce mal puesto que prácticamente no existe un solo texto teórico sobre ellas, reflexivo escrito por mujeres, sobre el amor y la sexualidad antiguas; pongo aparte los textos de algunas pitagóricas, neopitagóricas entre el I.º y el VIII.º siglo antes de Cristo, y la poesía. Por el contrario, se dispone de toda una cantidad de testimonios que remiten a una sociedad monosexual masculina.

— ¿Cómo podría usted explicar que estas relaciones monosexuales hayan finalmente desaparecido con Roma, mucho antes del cristianismo?

— De hecho, me parece que solo se puede constatar la desaparición, a una escala masiva de las sociedades monosexuales, en el siglo XVIII europeo. En Roma, se tenía una sociedad en la que la mujer de familia importante tenía un papel destacado en el plano familiar, social y político. Pero no fue la apreciación superior del valor del papel de la mujer lo que provocó la dislocación de las sociedades monosexuales; fue más bien la colocación de nuevas estructuras políticas que le impidieron a la amistad continuar teniendo las funciones sociales y políticas que eran las suyas hasta entonces; si usted quiere, el desarrollo de instituciones de la vida política hizo que las relaciones de amistad, posibles en una sociedad aristocrática, no lo fueran más. Pero esta es solo una hipótesis...

— *Lo que usted dice me lleva a plantear un problema con respecto al origen de la homosexualidad, donde debo separar la de los hombres de la de las mujeres. Es decir que la homosexualidad masculina, en Grecia, solo puede existir en una sociedad muy jerarquizada, en la que las mujeres ocupan el nivel más bajo. Me parece que, retomando el ideal griego por su cuenta, la sociedad gay masculina del siglo XX legitima así una misoginia que, de nuevo, rechaza las mujeres.*

— En efecto pienso que ese mito griego juega un poco, pero solo juega el papel que se le pide que juegue; no es por referirse a él que se tiene tal comportamiento, sino porque se practica tal comportamiento que uno va a referirse a

él para remodelarlo. Efectivamente me sorprende mucho que en Estado Unidos la sociedad de los homosexuales sea una sociedad monosexual con modos de vida, una organización de las profesiones, un cierto número de placeres que no sean de orden sexual. Que se tengan así homosexuales que viven en grupo, en comunidad, en una relación de perpetuos intercambios, traiciona por completo el retorno de la monosexualidad. Igualmente las mujeres vivieron en grupos monosexuales, pero evidentemente en muchos casos de un modo forzado; era una respuesta frecuentemente innovadora y creadora, a un estatuto que le era impuesto. Pienso aquí en el libro de una estadounidense, *Superemos el amor de los hombres*<sup>184</sup>, muy interesante; Lilian Faderman, estudia las amistades femeninas del siglo XVIII hasta la primera mitad del XIX con las siguientes bases: “No me plantearé nunca la cuestión de saber si esas mujeres entre ellas tenían o no relaciones sexuales. Voy a tomar simplemente por una parte la red de esas amistades o la historia misma de una amistad, ver cómo se desenvuelve, cómo la vive la pareja, qué tipos de conducta entraña, cómo las mujeres estaban ligadas las unas a las otras; y por otra parte, cuál es la experiencia vivida, el tipo de afecto, el apego ligados a ella”.

Entonces aparece toda una cultura de la monosexualidad femenina, de la vida entre mujeres, apasionante.

— *Sin embargo, lo que usted decía a este respecto en Gai Pied y lo que usted acaba de decir me parece problemático por lo siguiente: estudiar las agrupaciones monosexuales femeninas sin plantear la cuestión de la sexualidad me parece que continúa la actitud de confinar a las mujeres en el dominio del sentimiento con los eternos estereotipos: su libertad de tocarse, su libre afectividad, sus amistades, etc.*

— Voy a parecer quizá como laxista, pero pienso que los fenómenos que se quieren estudiar son a tal punto complejos y pre-codificados por las rejillas de análisis ya configuradas, que se precisa claramente aceptar métodos, aunque sean parciales, pero generadores de nuevas reflexiones, y que permitan que aparezcan nuevos fenómenos. Tales métodos permiten superar los términos completamente desgastados que eran corrientes en los años setenta: prohibiciones, leyes, represión. Estos términos fueron muy útiles en sus efectos políticos y de conocimiento, pero se puede ensayar a renovar los instrumentos de análisis. Desde este punto de vista, la libertad de proceder me parece más grande en Norteamérica que en Francia. Lo que no significa que sea preciso sacralizar.

— *Quizá podríamos hablar del libro de John Boswell Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> Faderman (L.). *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*. New York: William Morrow, 1981.

<sup>185</sup> Boswell (J.). *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University press, 1980 (Boswell John. *Cristianismo*,

— Es un libro interesante, puesto que retoma cosas conocidas y hace aparecer otras nuevas. Cosas conocidas y que desarrolla: lo que se llama la moral sexual cristiana (es decir, la judeocristiana) es un mito. Basta con consultar los documentos; esa famosa moralidad que localiza las relaciones sexuales en el matrimonio, que condena el adulterio y toda conducta no procreadora y no matrimonial ha sido edificada mucho antes del cristianismo. Se encontrarán todas estas formulaciones en los textos estoicos, pitagóricos, y estas formulaciones son a tal punto “cristianas” que los cristianos las retoman tal cuales. Lo que es bastante sorprendente es que esta moral filosófica venía de alguna manera después, luego de un movimiento real de matrimonialización en la sociedad, de valorización del matrimonio y de las relaciones afectivas entre esposos... Se han encontrado contratos de matrimonio, en Egipto, que datan del período helenístico, en los cuales las mujeres exigían la fidelidad sexual del marido, a lo que el marido se comprometía. Estos contratos no emanaban de grandes familias, sino de los medios urbanos, un poco populares.

Como los documentos son escasos, se puede emitir la hipótesis de que los textos estoicos sobre esta nueva moralidad matrimonial destilaban en los medios cultivados lo que ya se había vuelto corriente en los medios populares. Esto hace pues que cambie por entero el paisaje que nos era familiar, de un mundo greco-romano de licencia sexual maravillosa, que el cristianismo destruyó de un golpe.

De acá partió pues Boswell; quedó sorprendido al ver hasta qué punto el cristianismo permanece conforme con lo que existía antes de él, en particular sobre el problema de la homosexualidad. Hasta el siglo IV, el cristianismo retoma el mismo tipo de moralidad, apretando simplemente los pernos. A mi manera de ver, allí donde se van a plantear nuevos problemas es con el desarrollo del monaquismo, a partir del siglo IV precisamente. Entonces emerge la exigencia de la virginidad. Se tenía antes, en los textos ascéticos cristianos, la insistencia en el problema del ayuno, no comer demasiado, no pensar demasiado en comer; poco a poco se desarrolla la obsesión por las imágenes de concupiscencia, las imágenes libidinosas. Se tiene entonces un cierto tipo de experiencia, de relación con los deseos y con el sexo que es bastante nueva. En cuanto a la homosexualidad, incluso si usted encuentra (por ejemplo en Basilio de Cesarea) una condena de la amistad entre muchachos, esta no muerde al conjunto de la sociedad. Me parece cierto que la gran condena de la homosexualidad propiamente dicha data de la Edad Media, entre los siglos VIII y XII (Boswell dice claramente: siglo XII), puesto que ya se dibuja en un cierto número de textos de penitenciales de los siglos VIII y IX. Es menester en todo caso dislocar completamente la imagen de una moral judeo-cristiana y darse perfecta cuenta de que esos elementos

---

*tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV.* Barcelona: Muchnik, 1998).

se pusieron en su lugar en diferentes épocas, en torno a ciertas prácticas y a ciertas instituciones, que pasan de algunos medios a otros.

— *Para volver a Boswell, lo que me parece sorprendente es que haya hablado de una sub-cultura gay en el siglo XII, uno de cuyos soportes sería el monje A. de Rievaulx.*

— En efecto, ya en la Antigüedad hay una cultura pederástica que se ve disminuir con el encogimiento de la relación hombre-muchacho, a partir del Imperio romano. Un diálogo de Plutarco da cuenta de esta transformación; todos los valores modernos están colocados del lado de la mujer mayor que el muchacho; es su relación la que se valoriza; cuando dos aficionados a los chavales se presentan, son ridiculizados un poco, manifiestamente se les deja por su cuenta en la historia, y por lo demás terminan por desaparecer al final del diálogo. Es así como la cultura pederástica se retrajo. Pero, por lo demás, es necesario no olvidar que el monaquismo cristiano se presentó como la continuación de la filosofía; se las tenía que ver con una sociedad monosexual. Como las exigencias ascéticas tan elevadas del primer monaquismo rápidamente se apaciguaron, y si se admite que a partir de la Edad Media los monasterios fueron los únicos titulares de la cultura, se tienen todos los elementos que explicarían por qué se puede hablar de sub-cultura gay. Se precisa añadir a estos elementos el de la guía espiritual, por tanto de la amistad, de la relación afectiva intensa entre viejos y jóvenes monjes considerada como posibilidad de salvación; había allí una forma predeterminada, en la Antigüedad, que era de tipo platónico. Si se admite que hasta el siglo XII era el platonismo el que constituía la base de la cultura para esta élite eclesiástica y monacal, creo que el fenómeno está explicado.

— Yo había creído comprender que Boswell postulaba la existencia de una homosexualidad consciente.

— Boswell comienza con un largo capítulo en el cual justifica su proceder, por qué toma a los gays y a la cultura gay como hilo conductor de su historia. Y, al mismo tiempo, está absolutamente convencido de que la homosexualidad no es una constante transhistórica. Su idea es la siguiente: si los hombres tienen entre ellos relaciones sexuales (ya sea entre adulto y joven, en el cuadro de la ciudad o del monasterio) no era solamente por tolerancia de los otros con respecto a tal o cual forma de acto sexual; esto implica forzosamente una cultura; es decir, modos de expresión, valorizaciones, etc., por tanto, el reconocimiento por los sujetos mismos de lo que esas relaciones tienen de específico. En efecto, se puede admitir esta idea desde que no se trate de una categoría sexual o antropológica constante, sino de un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo mientras que se mantiene en su formulación general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida donde la conciencia de ser singular entre los otros está presente. En el límite, es también un aspecto

de la monosexualidad. Sería preciso ver si, del lado de las mujeres, no se podría imaginar una hipótesis equivalente que implicaría categorías de mujeres muy variadas, una sub-cultura femenina donde el hecho de ser mujer supondría que se tienen posibilidades de relación con otras mujeres que no son dadas, ni a los hombres por supuesto, ni siquiera a otras mujeres. Me parece que en torno a Safo y al mito de Safo hubo esta forma de sub-cultura.

— Efectivamente, algunas investigaciones feministas recientes parecen ir en este sentido, del lado de las mujeres trovadoras, en particular, cuyos textos se dirigían a mujeres; pero la interpretación es difícil, puesto que no se sabe si ellas eran solamente portavoces de algunos señores, como los trovadores hombres. Pero algunos textos existen, en todo caso, que hablan (como Christine de Pisan) del “femenino sexo”, y que prueban que habría una cierta consciencia de una cultura femenina autónoma, perfilada por lo demás por la sociedad de hombres. ¿Podríamos por tanto hablar de cultura gay femenina, aunque el término gay para las mujeres no me parezca muy apropiado?

— Efectivamente, este término tiene una significación mucho más corta en Francia que en los EE. UU. de América. En todo caso me parece que, postulando una cultura gay (al menos masculina), Boswell no se contradice con respecto a la tesis que quiere que la homosexualidad no sea una constante antropológica que sería ora reprimida, ora aceptada.

— *En La voluntad de saber, usted analiza la puesta en discurso del sexo, que prolifera en la época moderna; pero, en ese discurso sobre el sexo parece que la homosexualidad está ausente al menos hasta el año 1850.*

— Me gustaría llegar a comprender cómo ciertos comportamientos sexuales se vuelven en un momento dado problemas, dando lugar a análisis, constituyendo objetos de saber. Se trata de descifrar esos comportamientos, de comprenderlos y de clasificarlos. Lo interesante no es tanto una historia social de los comportamientos sexuales, una psicología histórica de las actitudes con respecto a la sexualidad, sino una historia de la problematización de esos comportamientos. Hay dos edades de oro de la problematización de la homosexualidad como monosexualidad, es decir de las relaciones entre hombres y hombres, y hombres y jovencitos. La primera, es la del período griego helenístico que se termina a grandes rasgos en el Imperio romano. Los últimos grandes testimonios son: el diálogo de Plutarco, las disertaciones de Máximo de Tiro y el diálogo de Luciano<sup>186</sup>...

Mi hipótesis es —aunque sea una práctica corriente— que ellos han hablado mucho de eso porque les planteaba problemas.

<sup>186</sup> Plutarco. “Diálogo sobre el amor” in *Obras morales y de costumbres (moralia)*. Madrid: Akal, 1987; Máximo de Tiro. “Disertaciones” in *Obras completas*. Madrid: Gredos, 2005; Luciano de Samosata. *Diálogos de las cortesanas*. Madrid: Alianza, 2005.

En las sociedades europeas, la problematización ha sido mucho más institucional que verbal; un conjunto de medidas, de persecuciones, de condenas... han sido llevadas a cabo contra los que entonces no se llamaban todavía homosexuales sino sodomitas, desde el siglo XVII. Es una historia muy complicada, y diría que es una historia en tres tiempos.

Desde la Edad Media existía una ley contra la sodomía que implicaba la pena de muerte y cuya aplicación, deplorable es verdad, ha sido muy limitada. Sería necesario estudiar la economía de ese problema, la existencia de la ley, el cuadro en el cual ha sido aplicada, y las razones por las cuales solo fue aplicada en aquel caso. El segundo momento es la práctica policial con la homosexualidad, bien clara en Francia a mediados del siglo XVII, en una época en que las ciudades existen realmente, donde un cierto tipo de cuadrícula policial está localizada, y donde por ejemplo se nota el arresto relativamente masivo de homosexuales, en lugares como el Jardín de Luxemburgo, Saint-Germain-des-Prés o el Palais-Royal. Se observan así decenas de detenciones, se les toman los nombres, se detienen a las personas por algunos días, y luego se las suelta simplemente. Algunos pueden "permanecer en la cana" sin proceso. Todo un sistema de trampas, de amenazas, se instala con soplones, tombos, todo un mundillo se sitúa bien pronto, desde los siglos XVII y XVIII. Los expedientes de la biblioteca del Arsenal son muy elocuentes; se detiene a obreros, a curas, a militares, así como a miembros de la pequeña nobleza. Esto se inscribe en el cuadro de una vigilancia y de una organización de un mundo prostitucional de las muchachas —mantenidas, bailarinas, teatreras...—, en pleno desarrollo en el siglo XVIII. Pero me parece que la vigilancia de la homosexualidad comenzó un poco antes.

Finalmente, el tercer estadio, es evidentemente la entrada ruidosa a mediados del siglo XIX de la homosexualidad en el campo de la reflexión médica. Una entrada que había ocurrido discretamente en el curso del XVII y al comienzo del XIX.

Un fenómeno social de gran escala, es decir: algo mucho más complicado que una simple invención de médicos.

— ¿Piensa usted, por ejemplo, que los trabajos médicos de Hirschfeld<sup>187</sup>, a comienzos del siglo XX, y sus clasificaciones han encerrado a los homosexuales?

<sup>187</sup> Referencia a Magnus Hirschfeld (1868-1935) que editó de 1899 a 1925 el *Jahrbuch für sexuelle Zwischentufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* (Leipzig, Max Spohr), anuario consagrado a los "estados sexuales intermedios", donde él publica artículos originales y reseñas de obras. Hirschfeld publica especialmente: *Von Wesen der Liebe: Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig, Max Spohr, 1909; *Die Transvestiten, eine Untersuchung über den erotischen Verkleidunstrieb, mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, Berlín, Pulvermacher, 1910-1912, 2 vol; *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlín, Louis Marcus, 1914. Ver Nicolas (C.), "Los pioneros del movimiento homosexual", *Masques, revue des homosexualités*, n° 8, primavera de 1981, pp. 83-89.

— En efecto estas categorías han servido para patologizar la homosexualidad, pero igualmente eran categorías defensivas, a nombre de las cuales se podían reivindicar derechos. El problema es aún muy actual: entre la afirmación “Soy homosexual” y la negativa a decirlo hay toda una dialéctica muy ambigua. Es una afirmación necesaria puesto que es la afirmación de un derecho, pero es al mismo tiempo la jaula, la trampa. Un día llegará en que la pregunta “¿eres homosexual?” será tan corriente como la pregunta: “¿es usted soltero?”. Pero, después de todo ¿por qué habríamos de suscribir esta obligación de decir esa elección? Nunca podemos estabilizarnos en una posición, es necesario definir, según los momentos, el uso que de ello se hace.

— *En una entrevista al periódico Gai Pie<sup>188</sup>, usted dice que es preciso “empecinarse en devenir homosexual”, y al final usted habla de “relaciones variadas, polimorfas”. ¿No hay aquí una contradicción?*

— Quería decir “es necesario obstinarse en ser gay”, colocarse en una dimensión donde las escogencias sexuales que se hacen estén presentes y tengan su efecto en el conjunto de nuestras vidas. Quería decir también que esas elecciones sexuales deben ser al mismo tiempo creadoras de modos de vida. Ser gay significa que esas preferencias se difunden a través de toda la vida; es también una cierta manera de rechazar los modos de vida propuestos, es hacer de la elección sexual el operador de un cambio de existencia. No ser gay es decir: “¿Cómo voy a poder limitar los efectos de mi escogencia sexual de tal manera que mi vida no cambie en nada?”<sup>189</sup>.

Yo diría, es necesario usar su sexualidad para descubrir, inventar nuevas relaciones. Ser gay es estar en devenir y, para responder a su pregunta, añadiría que no es menester ser homosexual sino encarnizarse en ser gay.

— *¿Por esto afirma usted que “la homosexualidad no es una forma de deseo, sino algo deseable”?*

— Sí, y yo creo que es el punto central de la cuestión. Interrogarnos sobre nuestra relación con la homosexualidad, es más desear un mundo donde esas relaciones sean posibles que simplemente tener el deseo de una relación sexual con una persona del mismo sexo, incluso si esto último es importante.

<sup>188</sup> “La amistad como modo de vida” <in Internet, Modemmujer, red de comunicación electrónica, n. de t.>

<sup>189</sup> Ver “Sobre la historia de la homosexualidad”, *Le Débat*, n° 10, marzo de 1981, pp. 106-160.

