



PAUL VEYNE

FOUCAULT

PENSAMIENTO Y VIDA

PAUL VEYNE

FOUCAULT

Pensamiento y vida

Título original: *Foucault. Sa pensée sa personee*, de Paul Veyne
Publicado originalmente en francés, en 2008, por Albin Michel

Traducción de María José Furió Sancho

Cubierta de Idee

1ª edición, 2009

1ª edición en esta presentación, mayo 2014

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conflidencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2008 Éditions Albin Michel

© 2009 de la traducción, María José Furió Sancho

© 2009 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3042-1

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Depósito legal: B-7.815/2014

Impresión y encuadernación: BookPrint Digital, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Agradecimientos	9
Introducción	13
1. Todo es singular en la historia universal: el «discurso» . . .	15
2. Sólo hay <i>apriori</i> histórico	31
3. El escepticismo de Foucault	47
4. La arqueología	63
5. Universalismo, universales, epigénesis: los inicios del cristianismo	69
6. Lo quiera Heidegger o no, el hombre es un animal inteligente	75
7. Ciencias físicas y humanas: el programa de Foucault	87
8. Una historia sociológica de las verdades: saber, poder, dispositivo	103
9. ¿Foucault es un corruptor de la juventud? ¿Desespera a Billancourt?	121
10. Foucault y la política	135
11. Retrato del samurái	147

CAPÍTULO 1

Todo es singular en la historia universal: el «discurso»

Cuando apareció la *Historia de la locura*, algunos historiadores franceses, de los mejor predispuestos (entre ellos, el autor de estas líneas) no advirtieron de entrada la trascendencia del libro. Foucault solamente mostraba —creí yo— que el concepto que nos hemos formado de la locura ha variado mucho a través de los siglos. No nos decía nada nuevo; en definitiva, ya lo sabíamos: las realidades humanas revelan una contingencia radical (es la ya conocida «arbitrariedad cultural») o cuando menos son diversas y variables. No hay ni constantes históricas, ni esencias, ni objetos naturales. Nuestros antepasados tenían ideas muy extrañas acerca de la locura, la sexualidad, el castigo o el poder. Pero era como si admitiésemos calladamente que esos tiempos del error habían quedado atrás, que nosotros lo hacíamos mejor que nuestros abuelos y que conocíamos la verdad alrededor de la cual ellos habían estado dando vueltas. «Este texto griego habla del amor según la concepción que se tenía de él en la época», decíamos; pero ¿valía nuestra idea del amor más que la suya? No nos atreveríamos a asegurarlo, si hoy se nos plantease esta pregunta ociosa e inactual; pero ¿pensamos en ello seriamente, intelectualmente? Foucault se detuvo a pensar seriamente en la cuestión.

Yo no entendí que Foucault estaba participando sin decirlo en un gran debate del pensamiento moderno: ¿la verdad es o no adecuación a su objeto, se parece o no a lo que enuncia, tal y como el sentido común supone? A decir verdad, cuesta ver por dónde acertaríamos a saber si es parecida, puesto que no tenemos otra fuente de información que nos permita confirmarlo, pero pasemos. Para Foucault, al igual que para Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking y muchos otros, cada uno con sus puntos de vista, el conocimiento no puede ser el

espejo fiel de la realidad; al igual que Richard Rorty,¹ Foucault no cree en ese espejo, en esa idea «especular» del saber; según él, el objeto en su materialidad no puede separarse de los marcos formales a través de los cuales lo conocemos y que Foucault, con una palabra mal elegida, llama «discurso». Todo está ahí.

Mal entendida, esta noción de la verdad como no correspondencia con lo real ha llevado a creer² que, según Foucault, los locos no estaban locos y que hablar de locura era ideología; incluso Raymond Aron interpretaba así la *Historia de la locura* y me lo dijo sin ambages. La locura es demasiado real, basta con ver un loco para saberlo, protestaba, y tenía razón: el propio Foucault profesaba que la locura, a pesar de no ser lo que su discurso dijo, ha dicho y dirá de ella, tampoco «no era nada».³

¿Qué es entonces lo que Foucault entiende por discurso? Algo muy sencillo: es la descripción más precisa, más exacta de una formación histórica en su desnudez, es la puesta al día de su última diferencia individual.⁴

En su primer libro, el punto de partida heurístico de Foucault fue la elucidación del discurso de lo que llamamos locura (la sinrazón, decía el discurso de antaño); los libros siguientes han ejemplificado con otros temas la filosofía escéptica que él había extraído de la experiencia de detalle; pero él mismo nunca expuso de cabo a rabo su doctrina, sino que dejó a sus comentaristas tan temible tarea.⁵ Voy a tratar de explicar aquí el pensamiento de quien fue un gran amigo y al que considero de una gran inteligencia. Citaré profusamente sus *Dits et Écrits* («Dichos y escritos»), pues en ellos evoca los fundamentos de su doctrina más a menudo que en sus principales obras.

Antes de aventurarnos, partamos de un ejemplo. Supongamos que

1. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 (trad. fr.: *L'homme spéculaire*, Seuil, 1990; trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989).

2. *DE*, vol. IV, pág. 726: «Han puesto en mi boca la afirmación de que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso». Véase también *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, ed. de Ewald, Fontana y Senellart, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, pág. 5.

3. *Sécurité, territoire, population*, ed. de Ewald, Fontana y Senellart, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, pág. 122 (trad. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France*, Tres Cantos, Akal, 2008): «Puede decirse sin duda que la locura no existe, pero eso no quiere decir que no sea nada».

4. Veamos ahora mismo un ejemplo. En Homero, al igual que durante toda la Antigüedad, escribe M. I. Finley, «a las mujeres se las consideraba naturalmente inferiores y su función se limitaba por consiguiente a la procreación y a las labores domésticas» (*Le Monde d'Ulysse*, Maspero, 1983, pág. 159). Hélène Monsacré, desglosando con más finura los hechos, escribió: «La alteridad profunda de la mujer reside en la imposibilidad de integrar verdaderamente una parte de lo masculino» (*Les larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, 1984, pág. 200).

5. Como constata Daniel Defert, «La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault», en *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Odile Jacob, 2005, vol. I, pág. 105, Foucault rara vez enunció formalmente los grandes temas de su filosofía.

nos proponemos escribir una historia del amor o de la sexualidad a través de las distintas épocas. Podríamos darnos por satisfechos de nuestro trabajo cuando lo hubiéramos llevado hasta el punto en que el lector leyera en él qué variaciones modularon paganos o cristianos en sus ideas y en sus prácticas acerca del harto conocido tema del sexo. Pero supongamos que, llegados a este punto, hay algo que sigue importunándonos, y creemos que es necesario llevar el análisis más lejos; hemos sentido, por ejemplo, que tal o cual manera de expresarse de un autor griego o medieval, tales palabras, tal giro de una frase deja después de nuestro análisis un residuo, un matiz que implicaba algo que nos había pasado desapercibido. Y que en lugar de descuidar ese residuo como si fuera apenas una expresión torpe, un casi de algo, una parte muerta del texto, hacemos un esfuerzo para explicar lo que parecía implicar pero no lo logramos.

Y entonces la venda nos cae de los ojos: una vez explícita esa variación hasta su final, el tema eterno se desvanece y en su lugar sólo hay variaciones, diferentes entre sí, que se han sucedido y a las que llamaremos los «placeres» de la Antigüedad, la «carne» medieval y la «sexualidad» de los modernos. Ahí están las tres ideas generales que los hombres se han hecho sucesivamente sobre el núcleo incontestablemente real, probablemente transhistórico, pero inaccesible, que se encuentra tras ellas. Inaccesible o más bien imposible de aislar: algo de lo cual terminaríamos haciendo un discurso, fatalmente.

Supongamos que, gracias al «programa» de una ciencia, averiguamos algo cierto, algo científico, en relación con el tema de la homosexualidad (para Foucault, las ciencias no eran palabras vanas); por ejemplo (una suposición gratuita por mi parte), que las inclinaciones homosexuales sean de origen genético. Vale, ¿y luego? *And then what?* ¿Qué es la homosexualidad? ¿Qué haríamos con ese pedazo, pequeño o grande, de verdad? Foucault quería que se hiciese el discurso de un detalle insignificante que sólo concerniera a la anatomía y a la fisiología, y no a la identidad de los individuos; en resumen, un detalle del que sólo se hablaría en la cama o en la consulta del médico:

¿Necesitamos *verdaderamente* un *verdadero* sexo? [la cursiva irónica es suya] Con una constancia que roza la terquedad, las sociedades del Occidente moderno han respondido que sí. Han introducido obstinadamente esta cuestión del «verdadero sexo» dentro de un orden de cosas donde cabía imaginar que sólo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres.⁶

6. *DE*, vol. IV, pág. 116.

El amor antiguo fue un discurso de los «placeres» afrodisíacos, que no tenían nada de sospechoso, y de su control ético y cívico; con las actitudes amorosas de esta época tan tímida como poco pecaminosa, donde de noche sólo un libertino hacía el amor, y no a oscuras sino alumbrándose con una vela, donde una moral cívica hacía menos distingos entre los sexos que entre los roles activo y pasivo, donde el ideal de autocontrol suponía que un don Juan fuese considerado un afeminado, donde la reprobación obsesiva del cunnilingus (que no por ello se practicaba menos) era la inversión de una jerarquía de los sexos, donde el pederasta suscitaba sonrisas porque su afición a los placeres lo llevaba a ser muy enamorado, etc.

Tomemos un ejemplo menos amable que el amor: el derecho penal a través de las distintas épocas. No basta con decir que durante el Antiguo Régimen los castigos eran atroces, lo cual demuestra la dureza de las costumbres. En los espantosos suplicios de esta época, la soberanía real «se abate con toda su fuerza» sobre el sujeto rebelde, para que todo el mundo pueda comprobar con sus propios ojos la barbaridad del crimen y la desproporción de fuerzas entre ese rebelde y su rey, al que el suplicio venga ceremonialmente. Con el Siglo de las Luces, el castigo, infligido desde su rincón por un aparato administrativo especializado, se convierte en preventivo y correctivo; la cárcel será una técnica coercitiva de adiestramiento, para introducir nuevas costumbres en el ciudadano que no ha respetado una ley.⁷ Sin duda debemos considerarlo como un progreso humanitario, pero es preciso comprender que hay algo más que una mejoría: es un cambio completo.

Quince siglos antes, en las arenas del Imperio Romano, al condenado se le preparaba una muerte con una puesta en escena mitológica; lo vestían como a Hércules suicidándose mediante el fuego y lo quemaban vivo; algunas mujeres cristianas eran disfrazadas de Danaides y, por lo tanto, las violaban previamente, o bien las disfrazaban de Dircea y las ataban a los cuernos de un toro. Estas escenificaciones eran un sarcasmo, un *ludibrium*; el cuerpo cívico con el que el culpable creía rivalizar se mofa de él, se ríe en sus narices para demostrarle que no es ni con mucho el más fuerte. Cada uno de estos discursos sucesivos se encuentra implícito en las leyes penales, gestos, instituciones, poderes, costumbres e incluso edificios que los ponen en práctica y que forman lo que Foucault llama el dispositivo.

7. Simplifico el análisis más minucioso que Foucault hace en *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1975, págs. 133-134 (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

Como se ve, hemos partido sin una idea preconcebida del detalle de los «hechos concretos»;⁸ hemos descubierto entonces variaciones tan originales que cada una de ellas es un tema por sí sola. Yo hablaba de tema y de variaciones; Foucault explicó mejor las cosas y así anotó en 1979 en su cuaderno: «No pasar los universales por el rallador de la historia, sino hacer pasar la historia al hilo de un pensamiento que rechaza los universales».⁹ Ontológicamente, no existen más que variaciones, pues el tema transhistórico no es más que un nombre vacío de sentido: Foucault es nominalista, como Max Weber y como todo historiador que se precie. Heurísticamente, es mejor partir del detalle de las prácticas, de lo que se hacía y se decía, y hacer el esfuerzo intelectual de explicitar con ello el discurso; es más fecundo (aunque más difícil para el historiador y también para los lectores)¹⁰ que arrancar de una idea general y muy conocida, pues nos arriesgamos entonces a atenernos a esta idea, sin advertir las diferencias últimas y decisivas que la reducirían a nada.

Olvidemos los suplicios y volvamos a los placeres. Hemos podido distinguir sin dificultad entre los placeres paganos y la «carne» cristiana (este discurso de la carne pecadora y de la naturaleza que hay que seguir porque es una creación divina). Y han seguido otros discursos, como el del «sexo» de los modernos,¹¹ al que han contribuido la fisiología, la medicina y la psiquiatría; y tal vez el *gender* posmoderno, con el feminismo y la permisividad o más bien el derecho subjetivo a ser uno mismo y a decirlo (el psicoanálisis no sobreviviría, apostillaría aquí Didier Éribon). Además, adivinamos que cada «discurso» activa en torno al amor una gran cantidad de elementos dispuestos a su alrededor: costumbres, palabras, saberes, normas, leyes, instituciones; por eso sería preferible hablar de prácticas discursivas o también, empleando una palabra cargada de sentido sobre la cual volveremos más adelante, de dispositivos.¹²

8. Véase *DE*, pág. 635: «Dirigirse como campo de análisis a las *prácticas*, abordar el estudio a través de lo que *se hacía*».

9. *DE*, vol. I, pág. 56.

10. Los libros de Foucault, que son incontestablemente difíciles, han podido desconcertar a los historiadores de formación más tradicional, que sin embargo se aventuraron a criticarlos (pienso, por ejemplo, en las carcajadas fruto de una lectura errónea contra su interpretación del *Libro de la interpretación de los sueños*, de Artemidoro de Daldis).

11. Véase *DE*, vol. III, págs. 311-312; Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*, Harvard, 2001 (trad. fr.: *L'Émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, 2005, págs. 79-80; trad. cast.: *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004).

12. La palabra «dispositivo» le permite a Foucault no emplear la de «estructura» y evitar cualquier tipo de confusión con esta idea, por entonces de moda y que se presta a confusión.

Sigamos: en lugar de la banalidad que es el amor aparecieron entonces ante nuestros ojos varios pequeños objetos «de época», extraños y nunca vistos. Efectivamente, acabábamos de sacar a la luz la parte sumergida del amor en la época considerada. La parte visible, la única que aparecía a nuestra vista, tenía un aspecto de lo más familiar; en cambio, cuando conseguimos explicitar la parte no visible, no consciente, apareció un objeto «lacunar y en pedazos»¹³ cuyos contornos irregulares no se correspondían con nada sensato y ya no llenaban la amplia y noble túnica que antes los cubría; más bien invitaban a pensar en las fronteras históricas de las naciones, cuyo trazado zigzagueante responde a los azares de la historia y no a fronteras naturales.

Es cierto que la idea que nos formamos de la sexualidad o de la locura (idea que el «discurso» inconsciente, implícito, sigue de cerca manifestando con la mayor precisión la singularidad y la anomalía que nosotros no vemos), esta idea con su discurso se refiere seguramente a una «cosa en sí» (diría yo abusando del vocabulario kantiano), a una realidad que pretende representar. No hay duda de que la sexualidad, la locura, existen: no son inventos ideológicos. Podríamos especular hasta el infinito, pero sigue siendo verdad que el hombre es un animal sexuado, como demuestran la fisiología y el instinto sexual. Todo lo que hemos pensado acerca del amor o de la locura a través de los siglos señala la existencia y la ubicación de cosas en sí. No obstante, no poseemos una verdad adecuada de estas cosas, pues sólo alcanzamos una cosa en sí a través de la idea que nos hemos formado de ella en cada época (idea cuya formulación última, la *differentia ultima*, es el discurso). La alcanzamos solamente como «fenómeno», pues no podemos separar la cosa en sí del «discurso» en que está inserta para nosotros. A Foucault le gustaba decir «cubierta de arena». No podríamos conocer nada en ausencia de esas especies de presuposiciones: si no hubiese habido discursos, el objeto X en el que se creyó ver sucesivamente una posesión divina, la locura, la sinrazón, la demencia, etc., no existiría menos, pero en nuestra mente no habría nada en su lugar.

Ahora bien, todos los fenómenos son singulares, todo hecho histórico o sociológico es una singularidad. Foucault cree que no existen verdades generales, transhistóricas, pues los hechos humanos, actos o palabras, no proceden de una naturaleza, de una razón que serían su origen, ni reflejan fielmente el objeto al que aluden. Al margen de su engañosa

13. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pág. 157 (trad. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970).

generalidad o de su supuesta funcionalidad, esta singularidad es la de su extraño discurso. Dicha singularidad surge una y otra vez de los azares del devenir, de la compleja concatenación de causalidades coincidentes, pues la historia de la humanidad no está subtendida por lo real, lo racional, lo funcional ni por algún tipo de dialéctica. Es preciso «localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda monótona finalidad»,¹⁴ de todo funcionalismo. La sugerencia tácita que Foucault les hace a los sociólogos y a los historiadores (en paralelo a él, algunos la ponían en práctica por propia iniciativa)¹⁵ es llevar lo más lejos posible el análisis de las formaciones históricas o sociales, hasta dejar al desnudo su singular extrañeza.

CADA ÉPOCA TIENE SU PECERA

Foucault, cuyo pensamiento no se concretó sino al cabo de los años y cuyo vocabulario técnico fue durante mucho tiempo algo vago, evocó dichas singularidades con la palabra «discurso», pero también «prácticas discursivas», «presuposiciones», «episteme», «dispositivo»... En lugar de insistir en estos diferentes vocablos, más vale atenerse a lo principal: pensamos las cosas relativas al hombre a través de las ideas generales que creemos adecuadas, cuando nada humano es adecuado, racional ni universal. Hecho que sorprende e inquieta a nuestro sentido común.

Asimismo, una ilusión tranquilizadora nos lleva a percibir los discursos a través de ideas generales, de modo que ignoramos la diversidad y singularidad de cada uno de ellos. Pensamos habitualmente con tópicos, con generalidades, y por eso los discursos siguen siendo para nosotros «inconscientes», escapan a nuestra mirada. Los niños llaman a todos los hombres papá y a todas las mujeres mamá, reza la primera fra-

14. *DE*, vol. II, pág. 136.

15. Es por ejemplo el caso, en mi opinión, de L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justificación*, Gallimard, 1991, o de P. Rosanvallon. Éste, para caracterizar el método, anotaba en 2001 que aprehendía las «ideas» cuya historia escribía como «representaciones *activas* que limitan el campo de los posibles por el de lo pensable», con el fin de «rebasar la escisión corrientemente admitida entre el orden de los hechos y el de las representaciones»; añadía que la historia de lo político «no puede limitarse al análisis y al comentario de las grandes obras»: encontraremos esta misma convicción en Foucault. En *Généalogie des Barbares* (Odile Jacob, París, 2007; trad. cast.: *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona, Paidós, 2009), R. P. Droit muestra los desplazamientos constantes de la «frontera histórica» que es el discurso que separa a los bárbaros de quienes no lo son. No insinuó en modo alguno que estos autores estén siguiendo a Foucault, pero la sutil precisión de sus análisis, que no recurre a los universales y que muerde en profundidad en la realidad, lleva a pensar en la manera de hacer de Foucault.

se de la *Metafísica* de Aristóteles. Es preciso realizar un trabajo histórico, que Foucault llama arqueología o genealogía (no entraré en los detalles) para sacar a la luz el discurso. Dicha arqueología es por cierto un balance desmitificador.

Lo es porque, cada vez que se llega a esta *differentia ultima* del fenómeno que es el discurso escrito, descubrimos invariablemente que el fenómeno es extraño, arbitrario, gratuito (antes lo comparábamos con el trazado de las fronteras históricas). Balance: cuando hemos ido hasta el fondo de cierto número de fenómenos, constatamos la singularidad de cada uno de ellos y la arbitrariedad característica de todos ellos, y así se llega por inducción a una crítica filosófica del conocimiento, se llega a la constatación de que las cosas humanas carecen de fundamento y al escepticismo sobre las ideas generales (pero sobre ellas nada más: no sobre singularidades como la inocencia de Dreyfus o la fecha exacta de la batalla de la selva de Teutoburgo).

No cabe duda de que los libros de historia y de física, que no hablan de ideas generales, están llenos de verdades. Pero no por ello deja de ser cierto que el hombre, el sujeto del que hablan los filósofos, no es un sujeto soberano. No domina el tiempo ni lo verdadero. «Cada uno de nosotros sólo puede pensar como se piensa en su tiempo», escribió un condiscípulo de Foucault en la Escuela Normal y en la Facultad de Filosofía, Jean d'Ormesson, que en este punto está de acuerdo con nuestro autor: «Aristóteles, san Agustín e incluso Bossuet no son capaces de elevarse hasta condenar la esclavitud; siglos más tarde, condenarla nos parece una evidencia». Parafraseando a Marx, la humanidad se plantea problemas en el momento en que los resuelve, pues cuando se derrumba la esclavitud y todo el dispositivo legal y mental que la sostenía, se derrumba a su vez su «verdad».

En cada época, los contemporáneos están encerrados en discursos como en peceras falsamente transparentes, ignoran qué peceras son éstas e incluso que haya pecera. Las falsas generalidades y el discurso varían a través de los tiempos; pero en cada época pasan por verdaderos. Y ello es así de modo que la verdad se reduce a *decir verdad*, a hablar conforme a lo que se admite como verdadero y un siglo más tarde provocará sonrisas.

La originalidad de la investigación consiste en trabajar sobre qué es verdad en los distintos tiempos. Empecemos por ilustrarlo con la mayor ingenuidad: detrás de la obra de Foucault —como detrás de la de Heidegger— está agazapado un no dicho truístico y aplastante: el pasado antiguo y reciente de la humanidad no es más que un vasto cementerio de grandes verdades muertas. Se ha vuelto una evidencia desde hace

más de un siglo, o más de un milenio; durante el mismo largo período, la gran filosofía pensó sin embargo en muchas otras cosas aparte de esta verdad inicial: cada filósofo, Hegel, Comte, Husserl, esperaba ser el destinado a acabar con la época de las errancias. Foucault, en cambio, se ciñó a este problema del cementerio y lo hizo desde un ángulo de investigación personal e inesperado: la exploración en profundidad del «discurso», la explicitación de las últimas diferencias entre formaciones históricas y, por tanto, el final de las últimas ideas generales.

Para decirlo de otro modo, la mayoría de los filósofos parten de la relación del filósofo, o de los hombres, con el Ser, con el mundo, con Dios. Foucault, por su parte, arranca de lo que los diferentes hombres hacen como si fuera obvio y dicen teniéndolo por verdadero; o, más bien, como la inmensa mayoría de los hombres están muertos, parte de todo lo que pudieron hacer y decir en las distintas épocas. En suma, parte de la historia, de la que toma muestras (la locura, el castigo, el sexo...) para detallar su discurso e inferir de ello una antropología empírica.

Explicitar un discurso, una práctica discursiva, consistirá en interpretar lo que la gente hacía o decía, comprender lo que suponen sus gestos, palabras, instituciones, cosa que hacemos a cada minuto: nosotros nos comprendemos entre nosotros. El instrumento de Foucault será por lo tanto una práctica cotidiana, la hermenéutica, la elucidación del sentido;¹⁶ esta práctica cotidiana escapa al escepticismo bajo cuya copa caen las ideas generales. Su hermenéutica, que comprende el sentido de los actos y de las palabras de otros, sigue de cerca este sentido, lejos de encontrar el eterno Eros en el amor antiguo o de contaminar este Eros con el psicoanálisis o con una antropología filosófica. Comprender lo que dice y hace el prójimo es un oficio de actor que «se mete en la piel» de su personaje para comprenderlo; si este actor es un historiador, deberá además convertirse en autor teatral para componer el texto de su papel y encontrar palabras (conceptos) para decirlo.

Añadamos de inmediato que esta hermenéutica, que no hace sino acotar la positividad de los datos empíricos, estaba en las antípodas del *linguistic turn* de la década de 1970, que llegaba a desvanecer en interpre-

16. La relación de una mente humana con otra, viva o muerta, hecha de iniciativa y de receptividad (se traduzca esta mente en palabras o en actos o incluso en una «mente objetiva», costumbre, institución, doctrina, práctica con la «significación» de esas prácticas), esta relación de comprensión, correcta o errónea, es un hecho primordial de la condición humana, irreductible a algo previo. Es este hecho lo que posibilita el conocimiento histórico. En cambio, sólo «comprendemos» (o creemos comprender, por supuesto) los fenómenos naturales, sobre todo si son extraordinarios, creyendo que son obra de los espíritus o son espíritus.

taciones llevadas al infinito («el sentido de un texto cambia con el tiempo y el intérprete») las sólidas evidencias que tanto apreciaba Foucault.¹⁷ He leído no sé dónde una censura contra cierta «corriente posmoderna, básicamente surgida de los discípulos de Foucault, que viene a relativizarlo todo, a afirmar que todo es cuestión de interpretación». En lo que concierne a los discípulos, no sabría qué decir, pero respecto a Foucault nada es más falso: convencido de que un texto no es su propia interpretación, el método fundamental de Foucault consiste en comprender con la máxima precisión lo que el autor del texto quiso decir en su tiempo.

En Foucault encontramos, efectivamente, una especie de positivismo hermenéutico: no podemos conocer con certeza nada sobre el yo, el mundo y el Bien, pero nos comprendemos entre nosotros, vivos o muertos. Que nos comprendamos bien o mal es otro asunto (una buena comprensión supone estar inscrito en cierta tradición o estar impregnado de una tradición extranjera; nadie se convierte en helenista de manera improvisada), pero finalmente podemos acabar comprendiéndonos.

Es una hermenéutica, a causa del «principio de irreductibilidad del pensamiento» (no olvidemos aquí que la conciencia no está en la raíz del pensamiento); «no hay experiencia que no sea una manera de pensar». Los hechos históricos «pueden no ser independientes de las determinaciones concretas de la historia social», pero, pese a ello, el hombre sólo puede experimentarlas «a través del pensamiento». El interés de clase o incluso las relaciones de producción económicas pueden ser «estructuras universales», las fuerzas de producción, la máquina de vapor, pueden ser «determinaciones concretas de la existencia social»:¹⁸ pero no por ello deben pasar menos por el pensamiento para ser vividos, para convertirse en acontecimiento. Esto justifica un poco la palabra «discurso», pues el pensamiento sigue estando más cerca de la palabra que de una locomotora.

El método de esta hermenéutica es el que sigue: en lugar de partir de los universales como esquema de inteligibilidad de las «prácticas concretas», que son pensadas y comprendidas, aun cuando se practiquen en silencio, se partirá de estas prácticas y del discurso singular y extra-

17. Sí, cada persona puede interpretar un texto a su capricho personal, pero el texto, que no es más que su propia interpretación, sigue estando ahí. Contra el *linguistic turn* y Gadamer, véase R. Chartier, *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitude et inquiétude*, Albin Michel, 1998, págs. 87-125; R. Koselleck, *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000, págs. 99-118 (trad. cast.: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001); E. Flaig, «Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte», *Rechtshistorisches Journal*, n.º 18, 1999, págs. 458-476.

18. *DE*, vol. IV, pág. 580. Véase vol. I, pág. 571: «Marx no interpreta la historia de las relaciones de producción, interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que se presenta como naturaleza».

ño que suponen, «para pasar en cierto modo a los universales por la trama de esas conductas»; descubrimos entonces la verdad verdadera del pasado y la «inexistencia de los universales». ¹⁹ Para citar sus propias palabras, «parto de la decisión a la vez teórica y metodológica que consiste en decir: supongamos que los universales no existen»; por ejemplo, supongamos que la locura no existe, o más bien que sólo sea un falso concepto (aunque le corresponda una realidad). «Desde ese momento, ¿qué historia cabe hacer de esos diferentes acontecimientos, de esas diferentes prácticas que, en apariencia, se atienen a ese supuesto que es la locura?» ²⁰ Y que consiguen que termine existiendo como locura verdadera a nuestros ojos, en lugar de seguir siendo una cosa perfectamente real, aunque desconocida, no percibida, indeterminada y sin nombre. O desconocida o mal conocida: la locura y todas las cosas humanas no tienen más elección que ser singularidades.

Singularidad, hemos dicho, pues los discursos de los fenómenos son singulares en los dos sentidos de la palabra: son extraños y no entran en una generalidad, siendo cada uno de ellos único en su especie. Por lo tanto, para aislarlos, partamos de los detalles y procedamos a aplicar una *regresión* ²¹ a partir de las prácticas concretas del poder, de sus procedimientos, de sus instrumentos, etc. Podemos entonces enunciar formalmente un discurso —un conjunto de prácticas reales— que alcanza su forma cumplida en el siglo XVIII, y que Foucault describe con el nombre de «gubernamentalidad», y que difiere del discurso medieval del Estado de justicia en la misma medida que del Estado administrativo del Renacimiento. Otra regresión, cuando en *Vigilar y castigar* presentía no tanto una continuidad penal como una diferencia tácita entre los castigos del Antiguo Régimen, donde el soberano «se abatía con toda su fuerza» sobre el reo, y nuestro sistema carcelario.

Usando o abusando de una analogía freudiana, Foucault dice que había «intentado aislar un dominio autónomo que cabría llamar el del inconsciente del saber», «encontrar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su inconscien-

19. *Naissance de la biopolitique*, pág. 5. (Trad. cast. *Nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2007.)

20. *Ibid.*, pág. 5, con la nota 4, pág. 26. También aquí Foucault rectifica probablemente lo que yo le hice decir en 1978. Véase también *DE*, vol. IV, pág. 634: «rechazar el universal de la *locura*, de la *delincuencia* o de la *sexualidad* no quiere decir que eso a lo que se refieren estas nociones no sea nada», o que no sean más que ideologías interesadas y engañosas.

21. *Naissance de la biopolitique*, págs. 4-5. [La regresión es un método de análisis de los datos de la realidad económica que sirve para poner en evidencia las relaciones que existen entre diversas variables. *N. de la t.*]

te». ²² La conciencia «no está nunca presente en tal descripción» ²³ de los discursos; los discursos «se han vuelto invisibles», son «el inconsciente, no del sujeto parlante, *sino de la cosa dicha* (la cursiva es mía), «un inconsciente positivo del saber, un nivel que escapaba a la conciencia» de los agentes, que éstos utilizaban «sin tener conciencia de ello». ²⁴

La palabra «inconsciente» no es, evidentemente, más que una metonimia: sólo existe inconsciente, freudiano o de otro tipo, en nuestros cerebros. En lugar de «inconsciente», léase entonces «implícito». Por ofrecer un ejemplo simple: a Luis XIV se lo glorificaba por ser un gran conquistador, lo cual supone, implica, que en su época importaban el prestigio y el poderío de un soberano, que se medían por la extensión de sus posesiones, que resultaba real ampliar mediante las guerras. Después de la caída de Napoleón, Benjamin Constant afirmaría que este «espíritu de conquista» era algo desfasado.

El discurso bien o mal llamado así, esta especie de inconsciente, es precisamente lo que no está dicho y permanece implícito. Añadamos con Roger-Pol Droit que los límites entre el consciente y el inconsciente «no preexisten a la división que los define», ²⁵ puesto que esos límites no son otra cosa que el trazado de una frontera histórica: datan de esta última, son contemporáneas al acontecimiento singular que ellas acotan, no derivan del inconsciente en tanto que estructura permanente de la psique.

El discurso es esta parte invisible, este pensamiento impensado donde se singulariza cada acontecimiento de la historia. Unas cuantas líneas nos permitirán entender en qué consiste el esfuerzo de apercepción del discurso:

El enunciado puede no estar oculto, y pese a ello no es visible; no se ofrece a la percepción como el portador manifiesto de sus límites y de sus caracteres. Se requiere cierta conversión de la mirada y de la actitud para poder reconocerlo y considerarlo en sí mismo. Tal vez sea eso demasiado conocido que se escabulle sin cesar, tal vez sea [una] transparencia demasiado familiar. ²⁶

Sí, se requiere una mirada más penetrante para percibirlo, y por eso el progreso metodológico que supone la escritura histórica de Foucault

22. *DE*, vol. I, pág. 665.

23. *Ibid.*, págs. 707-708.

24. *DE*, vol. II, págs. 9-10.

25. R.-P. Droit, *Michel Foucault: entretiens*, Odile Jacob, 2004, pág. 34.

26. *L'Archéologie du savoir*, pág. 145.

es igualmente una avanzadilla del arte que es también la historia; un progreso en agudeza, en precisión, que nos lleva a pensar en el progreso del *disegno* en el arte florentino del Renacimiento.

Un arte de captar la individualidad que borra los tópicos. Las sendas de la aventura humana nos parecen balizadas por grandes palabras que no son más que grandes tópicos: universalismo, individualismo,²⁷ identidad,²⁸ desencantamiento del mundo,²⁹ racionalización, monoteísmo... Cada una de estas palabras puede abarcar un montón de cosas, pues no existe una racionalización en general.³⁰ Es decir, la *Política sacada de las Sagradas Escrituras* de Bossuet es tan racional a su manera

27. *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, pág. 56 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1984). Además, individualismo quiere decirlo todo: ¿es una atención atribuida al individuo por un individuo a su propia persona, como ejemplificación de la condición humana? ¿Una prioridad ontológica o incluso una primacía ética del individuo sobre la colectividad o sobre el Estado? ¿Un no conformismo, un desdén de las normas comunes? Realizar sus virtualidades personales a título de obra maestra entre los seres humanos ¿sería al precio de la amoralidad? ¿La voluntad de realizarse en lugar de quedarse en el punto de partida? ¿Sentirse distintos de los demás y desdeñar los modelos sociales? ¿Querer disponer de una zona de libertades privadas contra los poderes (como en el siglo XVIII, según Charles Taylor)? ¿Afirmar públicamente la elección que uno hace de sí mismo? ¿Tener una relación personal, no mediatizada por los poderes o por un grupo, con el absoluto religioso (como en los tiempos de la Reforma, según decía también Charles Taylor) o ético? ¿Enriquecer su personalidad multiplicando las experiencias y transformándolas en conciencia?

28. Identidad, una palabra vaga, abarca realidades múltiples. Ser musulmán es pertenecer a una comunidad de creyentes, a una causa santa, la cual es multiétnica y políticamente dividida, y a menudo conflictiva; no obstante, contra los infieles, los creyentes de todas las nacionalidades forman o deberían formar un grupo solidario cuyos miembros deben o deberían prestarse mutuamente ayuda. El sentimiento de identidad es múltiple, uno puede llamarse musulmán a título personal, o bien miembro de la comunidad de los creyentes o árabe (o bien moro, iraní, etc.), de nacionalidad marroquí, o también fiel súbdito del sultán de Marruecos. El sentimiento de identidad se expresa por lo tanto en términos unas veces religiosos y otras nacionales. Lo cual implica el riesgo de hacernos creer que el islam sirve de «cobertura ideológica» a la política, y siempre habrá quien acuse a las religiones de estar con demasiada frecuencia en el origen de fanatismos guerreros. En realidad, cuando un conflicto se encarna en una facción religiosa o herética, la religión no es ni su punto de arranque ni su cobertura ideológica, sino su expresión solemne; de igual modo que en Occidente se expresará en una teoría político-social. Véase Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Flammarion, 1996, págs. 108, 125-126 y 212 (trad. cast.: *Los árabes en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005). Hay una época de las religiones y una época de las doctrinas; Nietzsche dijo que las guerras por venir serían filosóficas.

29. La *Entzauberung* de Max Weber no es el «desencantamiento» de un mundo sin Dios ni dioses, sino la «desmagificación» de la esfera técnica. La magia trata de *evitar* (quiméricos) peligros o de *legitimar* una decisión (las ordalías, el Juicio de Dios); se opone a la racionalidad tecnicista que *busca* resultados prácticos, y también cierta racionalidad jurídica. Weber habla de esto a propósito de China, donde la considerable importancia de la magia, de la geomancia, de la astrología, etc., se erige en barrera al pensamiento tecnológico. No se trata en modo alguno de religiosidad, de saber si un mundo sin dioses es triste y desencantado y si el siglo XXI será religioso.

30. Contra la idea demasiado general de racionalización, véase *DE*, vol. IV, pág. 26: «No creo que se pueda hablar de *racionalización* en sí sin por una parte suponer un valor razón absoluto y sin exponerse, por otra parte, a poner casi cualquier cosa en la rúbrica de racionalizaciones».

como lo es el *Contrato social* de Rousseau, y conviene no olvidar que el racismo hitleriano se formó a partir de la racionalidad del darwinismo social. En el trabajo del historiador es preciso practicar «un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos» y admitir la existencia de una constante sólo en último extremo, después de haberlo intentado todo para resolverlo; «no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable».³¹

Dicho sea de paso, los discursos, esas diferencias últimas de cada formación histórica, de cada disciplina, de cada práctica, los discursos, digo, no tienen nada que ver con un estilo de pensamiento común a toda una época, con un *Zeitgeist*; Foucault, que se burlaba de «la historia totalizante» y del «espíritu de un siglo»,³² no tiene nada que ver con Spengler.

«Tal vez —me dirá el lector—, pero el escepticismo foucaultiano no es más que una ideología idealista que borra las realidades. ¡No hay duda ninguna de que el interés de clase y su ferocidad existen!» No olvide, le recuerdo al lector, a pesar de eso, que este interés era en cada época una singularidad; el de la clase gobernante romana, o clase senatorial, era más político que económico y no era el mismo que el de la clase dominante del capitalismo moderno. El interés de clase tiene, como todas las cosas, su historicidad; su «discurso».

Este interés «material» pasa irreductiblemente por el pensamiento, como hemos visto, y por la libertad, como veremos, de tal modo que hay juego, una flotación: una clase capitalista defiende su interés más o menos ferozmente o blandamente y a menudo está dividida respecto a la política que debe seguir en su propio interés;³³ pues está compuesta de hombres de carne y hueso, no de marionetas al servicio de un esquema dogmático. Lo cual no quiere decir que este interés «carezca de toda forma universal», a saber, de la noción misma de interés de clase, «sino que el funcionamiento y aplicación de estas formas universales es a su vez histórico [...]. A eso es a lo que podríamos llamar el principio de singularidad»,³⁴ que hace que la historia sea una sucesión de rupturas.

La tarea de un historiador foucaultiano es captar esas rupturas por debajo de continuidades engañosas; si estudia la historia de la democra-

31. *DE*, vol. IV, pág. 634.

32. *L'Archéologie du savoir*, págs. 193-194, 207 y 261; *DE*, vol. I, pág. 676.

33. Cuando éramos jóvenes comunistas con mucho por descubrir aún, nos sorprendió en 1954 enterarnos de que la gran patronal estaba dividida respecto al proyecto de Comunidad Europea de Defensa (la CED).

34. *DE*, vol. IV, pág. 580.

cia, presumirá, como ha hecho Jean-Pierre Vernant, que la democracia ateniense y la democracia moderna sólo tienen en común el nombre. La hermenéutica de los discursos lleva entonces hasta su término una de las vías que tomó la investigación histórica hace ya dos siglos largos: no borrar el color local o más bien temporal (habría que remontarse a Chateaubriand y a la sorpresa que causaron los *Relatos de los tiempos merovingios*, de Augustin Thierry, donde Clovis volvía a llamarse Clodovico). Foucault continúa lo que fue desde el romanticismo³⁵ el gran trabajo de los historiadores: poner de manifiesto en qué consistió la originalidad de una formación histórica, sin buscar lo natural o lo razonable, prescindiendo de nuestra inclinación, demasiado humana, a la banalización al precio de caer en el anacronismo.

Es más, el filósofo Foucault no hace sino practicar el método de todo historiador, que consiste en abordar cada cuestión histórica en sí misma, y nunca como un caso particular de un problema general, y aún menos de una cuestión filosófica. De modo que los libros de Foucault constituyen una crítica que no se dirige contra el método de los historiadores, sino sobre todo contra la filosofía misma, cuyos grandes problemas se disuelven, según decía, en cuestiones de historia, pues «todos los conceptos son evoluciones».³⁶

35. *Les Mots et les Choses*, págs. 381-382 (trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2006): lo que singulariza la historia como lo escribe el siglo xx no es buscar las leyes del devenir sino, por el contrario, la «preocupación de historizarlo todo».

36. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XI, *Fragments posthumes*, vol. 2, Gallimard, 1982, págs. 345-346, n.º 38 [14] = Mp 16, Ia: «Ya no creemos en conceptos eternos, en formas eternas, y la filosofía es sólo ya la extensión más amplia de la noción de historia». La etimología y la historia del lenguaje nos han enseñado a considerar todos los conceptos como *evoluciones...* Se ha reconocido con extremada lentitud la multiplicidad de las distintas cualidades en un mismo objeto (volviendo a nuestro ejemplo: la distinción entre los placeres, la carne, el sexo y el *gender*).