

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA CALI

DISCURSO PODER Y SUBJETIVIDAD

UNA REFLEXIÓN
FILOSÓFICA EN TORNO
A LA RACIONALIDAD
POLÍTICA MODERNA

CARLOS ANDRÉS MÉNDEZ SANDOVAL

HENRY ZAPATA OTÁLVARO

EDGAR ALONSO VANEGAS

Discurso, poder y subjetividad

Una reflexión filosófica en torno a la racionalidad política moderna



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CALI

Discurso, poder y subjetividad

Una reflexión filosófica en torno
a la racionalidad política moderna

Autor: Carlos Andrés Méndez Sandoval
Coautores: Henry Zapata Otálvaro
y Edgar Alonso Vanegas

2012

Méndez Sandoval, Carlos Andrés

Discurso, poder y subjetividad. Una reflexión filosófica en torno a la racionalidad política moderna /

Coautores: Zapata Otálvaro Henry, Vanegas Edgar Alonso.

– Cali : Editorial Bonaventuriana, 2012

180 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-8436-94-4

1. Antropología filosófica 2. Nihilismo (Filosofía) 3. Foucault, Michel - crítica e interpretación 4. Subjetividad

I. Zapata Otálvaro, Henry II. Vanegas, Edgar Alonso

128 (DD 23)

M538

© Universidad de San Buenaventura Cali



Editorial Bonaventuriana

Título: ***Discurso, poder y subjetividad***

Una reflexión filosófica en torno a la racionalidad política moderna

Autor: Carlos Andrés Méndez Sandoval

Coautores: Henry Zapata Otálvaro y Edgar Alonso Vanegas

Grupo de investigación Franciscanismo y Problemas Contemporáneos

Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos (Cideh)

Universidad de San Buenaventura Cali

Colombia

@ Editorial Bonaventuriana, 2012

Universidad de San Buenaventura

Coordinación editorial de Cali

Calle 117 No. 11A – 62

PBX: 57 (1) 520 02 99 – 57 (2) 318 22 00, 488 22 22

e-mail: editorial.bonaventuriana@usbrecgen.edu.co

<http://servereditorial.usbcali.edu.co/editorial/>

Colombia, Sur América

El autor es responsable del contenido de la presente obra. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8436-94-4

Tiraje: 300 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, decreto 460 de 1995 y decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia – Printed in Colombia.

Agosto de 2012

Índice

Introducción.....	9
De la arqueología de las ciencias humanas a la muerte del hombre.	
Una lectura de las palabras y las cosas, de Michel Foucault.....	17
El Renacimiento y la prosa del mundo	21
El problema de las firmas.....	24
En el umbral de la época clásica	28
El orden clásico.....	29
La representación duplicada.....	38
La imaginación de la semejanza	39
Mathesis y taxinomia.....	41
La crisis de la representación	43
El trabajo como medida de la riqueza.....	45
El trabajo	45
Ideología y crítica.....	48
Trabajo, vida, lenguaje: emergencia de nuevas empiricidades.....	54
David Ricardo.....	55
La filología moderna	57
El lenguaje como objeto	57
El hombre y sus dobles: el retorno del lenguaje.....	60
El lugar del rey	62
La analítica de la finitud.....	65
Lo empírico y lo trascendental	69
El cogito y lo impensado	71
El retroceso y el retorno del origen.....	76

El discurso y el ser del hombre	77
El sueño antropológico.....	78
El triedro de los saberes.....	79
La forma de las ciencias humanas.....	81
Los tres modelos	84
La historia.....	88

Vigilar y castigar: emergencia y procedencia del individuo moderno a la luz de una anatomopolítica del cuerpo humano..... 93

Foucault y la genealogía como método de investigación..... 93

 La genealogía como búsqueda de la procedencia (Herkunft) y de la emergencia (Entstehung)

 La genealogía no es la búsqueda del origen (Ursprung)..... 94

 El principio de crueldad de la genealogía: parodia, disociación de identidad y sacrificio del sujeto de conocimiento..... 97

 Genealogía como búsqueda de la procedencia (Herkunft) y determinación de la emergencia (Entstehung) de los acontecimientos históricos

Vigilar y castigar o la genealogía del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar 103

 La cuestión del poder..... 105

 La mutación histórica de la penalidad: del suplicio al castigo

 Cambio de estatuto del objeto crimen

 Se hace algo más que juzgar

 La interconexión de la penalidad con ámbitos anejos de saber

 Periodización del poder punitivo: orden despótico, reformismo penal y orden burgués..... 111

 La procedencia del alma moderna en el libro Vigilar y castigar

 La disciplina es un arte de las distribuciones espaciales..... 117

 La disciplina es una arte que permite controlar las actividades..... 118

 El panoptismo

Poder pastoral, Estado moderno y población: una lectura del curso de 1978. Seguridad, territorio, población 127

 Características fundamentales de los dispositivos de seguridad: el tratamiento del espacio y la normalización..... 128

Seguridad y normalización: el caso de la viruela y las campañas de variolización en el siglo XVIII.....	131
De la cuestión de la población a la cuestión del gobierno: elementos para una historia de la gubernamentalidad.....	134
Características fundamentales del poder pastoral cristiano.....	135
El siglo XVI: de la crisis del pastorado al gobierno político de los hombres	139
La cuestión en torno de la razón de Estado en el siglo XVI.....	142
Características fundamentales del arte de gobernar entre los siglos XVI y XVII.....	144
La matriz de inteligibilidad del Estado moderno: la diplomacia militar y la fuerza de policía.....	147
Primer complejo tecnológico-político del Estado moderno: el aparato diplomático militar	149
Segundo complejo tecnológico-político del Estado moderno: la policía.....	151
Crisis del Estado de policía: la cuestión de la escasez de granos.....	158
El problema de la escasez de granos entre los siglos XVII y XVIII: del mercantilismo a la fisiocracia.....	159
Dislocación del Estado de policía: entre la razón política y la razón económica en el siglo XVIII	164
A manera de conclusión	171
Bibliografía	177

Introducción

En un texto famoso, Friedrich Nietzsche narra una fábula aparentemente inocente en la cual recoge, de manera estricta y sintética, el discurrir de la historia del pensamiento filosófico en Occidente. Este texto, titulado *Sobre cómo el mundo terminó por convertirse en una fábula*, que hace parte del libro *El ocaso de los ídolos*, es un ajuste de cuentas que Nietzsche hace con la tradición. Es importante recuperar algunas ideas centrales contenidas en este texto para elucidar, posteriormente, el concepto de nihilismo tan caro al filósofo alemán:

(...) 3. *El mundo verdadero no es asequible ni demostrable ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo.*

(El antiguo solo sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la neblina y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica koenigsburguense)

4. *¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también desconocido. En consecuencia no puede servirnos de consuelo, ni de redención ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido?*

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo)

5. *El mundo verdadero es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se vuelve inútil, superflua; en consecuencia es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.*

(Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios).

6. *Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente? ¡no! Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente (Nietzsche, 1999).*

Para evitar reparos exegéticos y eruditos, vale la pena aclarar que el fragmento anterior será comentado con el objetivo de darle sentido al término nihilismo. En efecto, es evidente que Nietzsche se refiere explícitamente a las tendencias de pensamiento filosófico dominantes en la modernidad (Kant, el positivismo y, cómo no, él mismo). Pero se refiere a estas en la medida en que implican una cierta comprensión del mundo y de la verdad: Kant, al poner en duda la posibilidad que tiene el ser humano de conocer el *noúmeno* (la cosa en sí), relega al entendimiento a la aprehensión del mundo fenoménico (espacio-temporal). La ciencia es ciencia del fenómeno y el *noúmeno* aparece como una idea reguladora de la acción humana (moral). La situación es aún más compleja frente al positivismo: ya no importa el *noúmeno*, sino solo los hechos cuantificables y verificables. Esta progresión en la exposición de las ideas de Nietzsche nos permite entender, en una primera aproximación, lo que significa el término nihilismo, a saber: el nihilismo es aquella situación en que del mundo verdadero ya no se puede saber nada. Lo que Nietzsche entiende como muerte de Dios es la consecuencia lógica del despliegue del proyecto moderno, el cual, de manera general, se caracteriza por la idea de que solo es real aquello que la razón humana puede conocer y verificar por sí misma. Detrás del escenario en que se desarrolla la escena de la muerte de Dios, se encuentra, manejando los hilos, la ciencia moderna.

Pero el nihilismo no solo tiene este sentido negativo y oscuro. Es evidente que, a medida que Nietzsche avanza en su exposición, el horizonte de esta fábula se despeja y aparece de nuevo el sol. Kant y el positivismo se quedan con el mundo aparente (el mundo fenoménico). Nietzsche y su *alter-ego* (Zaratustra), van más allá: no es necesaria la hipótesis de un mundo aparente. Este nuevo comienzo trasciende los límites de la razón moderna que confiada en la certeza de sus recursos y en la incuestionabilidad de sus hallazgos, no ha sabido aún liberarse del último vestigio de metafísica, a saber: la fe en la verdad y en el progreso. El nuevo día es aquel en que, incluso la verdad y el progreso, serán desvelados en su carácter de ilusión.

Los sentidos del término nihilismo son dos: primero, el nihilismo coincide con la evidencia de que el supremo valor (Dios, la verdad y el progreso) ha dejado de ocupar el centro desde el cual se organiza el sentido de la realidad. Segundo, que el nihilismo significa tener la capacidad de estar en el mundo en actitud gozosa a pesar de lo anterior, esto es, ser capaz de crear el sentido de la tierra en un mundo gobernado por la ausencia de un fundamento último: "No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones

indefinidas de la equivalencia universal” (Vattimo, 1998, p.25). Esta tesis de Gianni Vattimo, uno de los continuadores contemporáneos del pensamiento nietzscheano-heideggeriano, resume bien el significado del nihilismo: este se caracteriza por una permutabilidad constante, toda vez que de las estructuras estables del ser ya no queda, al parecer, nada. Y esta variabilidad conlleva, además, una relativización del conocimiento y de la noción de verdad, toda vez que las variaciones del sentido del ser llevan consigo la necesidad de modificar los modos de comprensión del mismo¹.

Pues bien, no cabe duda que Michel Foucault es uno de los filósofos contemporáneos cuyas tesis se han vuelto referencia obligada. Su estilo es plural, diverso, versátil. Y si un mérito ha de reconocerse a su estilo y su forma de proceder en el orden del pensamiento es precisamente esa tendencia suya a romper los límites de lo disciplinario, a indisciplinar el discurso y a subvertir los objetos que los saberes tradicionales se han dado como privilegio propio e indeclinable. Todo puede ser subvertido, sobre todo lo más alto, lo más noble, lo más puro. Esta herencia nietzscheana cuya precisión perversa y mirada aguzada en el análisis está atenta a las más mínimas conmociones y rupturas, presenta no obstante un corpus metodológico y conceptual bien estructurado.

En efecto, son dos los andamiajes conceptuales usados por Foucault para llevar a cabo sus investigaciones, a saber, la arqueología del saber y la genealogía del poder. Vastas obras se han escrito alrededor de ambos temas, incluyendo al mismo Foucault, quien se vio en la obligación de aclarar, ante el público de lectores, cuáles son sus formas de proceder en el análisis. Una aclaración de este tipo sobra aquí, toda vez que en el decurso mismo de este texto se irán haciendo explícitos algunos de los procedimientos arqueológicos y genealógicos implementados por el pensador francés. No obstante, es menester en este punto

1. No es otra cosa lo que parece afirmar Vattimo cuando sostiene que “El nihilismo acabado, como el *Ab grund* heideggeriano, nos llama a vivir una *experiencia fabulizada* de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad” (Vattimo, 1998, p.32). Son evidentes las resonancias nietzscheanas en este fragmento: tener una experiencia fabulizada de la realidad implicaría, de suyo, construir una noción débil de la verdad que coarte la tentación de la metafísica. En una palabra: evitar la tentación de caer de nuevo en aquellos metarrelatos que buscan darle unidad y coherencia a la realidad por medio de totalizaciones teóricas. Es claro el objetivo emancipatorio de esta idea, sobre todo, si se tienen en cuenta los efectos fatales del proyecto de la Ilustración en el siglo XX (los campos de exterminio y la bomba atómica, entre otros), pero es también riesgoso, habida cuenta de que esta noción débil de la verdad y este relativismo implican una relativización del sentido de la historia (Vattimo, 1998).

aclarar cuál es el procedimiento usado en esta investigación para abordar el pensamiento de Foucault en ambas vertientes.

En este sentido, hay que sortear un posible equívoco: Michel Foucault no construye jamás una teoría general de la subjetividad ni tampoco esboza una idea omnicomprensiva de la modernidad. Por varias razones. La primera de estas razones es metodológica: hacer una teoría general de la subjetividad y de la modernidad implicaría suponer que es factible descubrir entidades universales en el escarpado y accidentado decurso de la historia. Sería obviar de entrada el hecho mismo de que las palabras y las realidades que con aquellas designamos se modifican al calor de las rapiñas y las batallas. Hay que oponer, pues, en el orden del pensamiento, lo contingente a lo necesario, lo singular a lo universal.

La segunda razón es política. Las nociones de modernidad y de subjetividad, entendidas en un sentido universal, se mueven aún en el horizonte de los análisis represivos del poder. Enunciados de manera escueta hacen pensar que no hay salida posible a su sólida presencia y a la inconmensurabilidad de su verdad. De allí la separación de Foucault respecto de los análisis de la escuela de Francfort en torno de la subjetividad moderna y la Ilustración. Si bien Foucault reconoce la afinidad de su pensamiento con el de filósofos como Horkheimer y Adorno, no duda al mismo tiempo en recusar la idea de que existe algo así como una dialéctica de la Ilustración que daría cuenta de todos los fenómenos socio-históricos acaecidos en Europa desde el siglo XVII hasta el holocausto nazi. La dialéctica de la Ilustración conduce al pesimismo y al desconsuelo. Y, en efecto, nada más lejano a la posibilidad de una nueva praxis política que el desencantamiento ante la instrumentalización de la razón. Por tal razón, en lugar de determinar una realidad social, histórica y política dominante y omnicomprensiva, Foucault parte de la delimitación de formas de racionalidad parciales, siempre situadas y singulares. La singularidad de estos análisis (el cuerpo, la sexualidad, la locura, las prisiones, el gobierno, entre otros) quizá abra una línea de fuga nueva en el concierto de las sujeciones y las exclusiones establecidas.

Sin duda podría enumerarse una larga serie de razones por las cuales Michel Foucault se resistió a desarrollar una teoría general de la subjetividad moderna. Esto no fue un obstáculo para que el pensador francés escribiera un sugerente opúsculo sobre Kant y la Ilustración, cuyas tesis centrales definen en gran medida el sentido de su quehacer filosófico. A la luz de sus análisis sobre el texto kantiano en torno de la Ilustración, Foucault define la modernidad como una actitud, es decir, como una determinada forma de relación con el presente

propio, “como una manera voluntaria de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 1999, p. 341).

Pues bien, en lugar de definir una esencia metahistórica o de demarcar los mojones que en el despliegue de la historia han definido el modo de ser de la subjetividad, Foucault hace un análisis de la modernidad y de la subjetividad en tanto actitud o modo de relación con la actualidad. No es gratuito que se encuentren en sus análisis arqueológicos y genealógicos algunas resonancias kantianas. En lugar del sopor del sueño metafísico en que estaba envuelto el pensamiento del siglo XVIII, se halla en Foucault la pesantez dogmática de la antropología y de las ciencias humanas; en lugar del despotismo monárquico con su derecho absoluto de hacer morir y dejar vivir, se encuentra el control disciplinario del poder pastoral moderno (Estado) con su capacidad absoluta de hacer vivir y dejar morir. No cabe duda, pues, que el texto de Foucault sobre la Ilustración kantiana es en alguna medida el sello de una cierta complicidad filosófica, a la vez que una aclaración programática que debería ser ubicada entre las labores de arqueología y genealogía del pensador francés.

Estas resonancias no implican identidad entre ambos puntos de vista. Foucault no cree factible develar la estructura formal del sujeto de conocimiento (entendimiento-imaginación-sensibilidad) tal como lo hace Kant. Antes bien, la apuesta foucaultiana apunta a hacer el análisis de lo que somos en tanto seres históricamente determinados por la Ilustración, teniendo como horizonte, no el núcleo esencial de la racionalidad moderna, sino los límites actuales de lo necesario, es decir, “(...) lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismo como sujetos autónomos” (Foucault, 1999, p. 346).

Bajo esta rúbrica deben ubicarse los estudios contenidos en esta investigación. Se trata en efecto de despejar las tesis centrales de Michel Foucault en lo que se refiere a la determinación histórica de los saberes que han definido al ser humano como sujeto de discurso para las ciencias humanas y de delimitar las prácticas disciplinarias y de gobierno en virtud de las cuales el ejercicio del poder en las sociedades modernas occidentales se ha dado a la labor de producir un cierto tipo de individuo y de regular y controlar la vida biológica de las poblaciones. En una palabra: se trata de situar las investigaciones foucaultianas bajo la rúbrica nietzscheana de la muerte de Dios, entendida como ausencia de fundamento absoluto de la realidad y el conocimiento; a la luz, claro está, de la reflexión foucaultiana sobre el acontecimiento de la modernidad, toda vez que es en tal evento histórico-cultural en el que aparece la sentencia de la muerte de Dios.

Sin embargo, a este proyecto podría oponerse una objeción: ¿cuál es el sentido de reivindicar un cierto análisis filosófico sobre el acontecimiento de la modernidad y de la subjetividad fundado en la determinación de prácticas sociales locales y singulares? ¿Cuál sería la validez y la funcionalidad de tales análisis? No se puede responder a este interrogante sin esbozar de antemano una sonrisa filosófica: aquel que piensa que la validez de un esquema filosófico consiste en la capacidad que tiene este de explicar y abarcar en su seno una multiplicidad creciente de acontecimientos disímiles, no ha salido aún del prejuicio metafísico-platónico. Si bien Foucault desvirtúa cualquier apelación a modelos metahistóricos para abordar el problema de la Ilustración y de la subjetividad, esto no significa que una cierta generalización no sea posible. Esta generalidad de los análisis estribaría precisamente en el hecho de que las prácticas y discursos analizados serían recurrentes en el contexto socio-histórico de las sociedades occidentales (así, por ejemplo, las relaciones entre razón y locura, enfermedad y salud, gobierno y obediencia, entre otros). Por un efecto de transducción de las relaciones de saber-poder y por la proximidad de los horizontes históricos de las sociedades occidentales, la analítica del poder y la arqueología del saber esbozan los contornos de una experiencia común de la realidad. Incluso la genealogía de la gubernamentalidad moderna —como se verá en el tercer capítulo de esta investigación— muestra las líneas de continuidad entre las culturas del viejo y el nuevo mundo, a la luz de la emergencia de los Estados-nación en Europa y la consolidación de una competencia interestatal basada en el comercio.

En pocas palabras: el objetivo de esta investigación es develar las relaciones entre formas de saber y dispositivos de poder en el Occidente moderno, teniendo como horizonte de sentido la pregunta foucaultiana por nuestro presente, por las relaciones puntuales con nosotros mismos, con lo que pensamos y hacemos.

Este texto consta de tres partes. En la primera se lleva a cabo el análisis de una de las obras principales de la etapa arqueológica del pensador francés, a saber, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Esta obra, escrita en el año de 1969, se interroga por las diversas experiencias del orden que, en Occidente, han hecho posible unas ciertas configuraciones en el ámbito de los saberes y de los discursos. Se pretende dar cuenta de los tres momentos principales del libro *Las palabras y las cosas*, a saber, la episteme del renacimiento, la episteme clásica y la episteme moderna. No obstante, la intención va más allá: se trata de mostrar, a la luz del análisis de la mencionada obra de Foucault, cómo se configura el dispositivo de las ciencias humanas, qué hace visible este dispositivo, qué líneas de enunciación privilegia, qué disposiciones objetivas propicia.

No obstante, la obra de Foucault no solo configura dispositivos de saber, no solo perfila acontecimientos discursivos. Esta perspectiva se complementa con aquella otra en virtud de la cual se configuran dispositivos de poder. No hay que olvidar este principio metodológico para abordar el pensamiento de Foucault: a la par con una analítica histórica de las diversas formas de saber, debe correr pareja una analítica sociopolítica del poder.

En el segundo capítulo se aborda la dimensión sociopolítica del poder. Para tal fin se hace un análisis de dos obras del pensador francés: *Nietzsche, la genealogía, la historia* y *Vigilar y castigar*. En efecto, a través de la aplicación de los principios metodológicos de la genealogía —sacados a luz por Foucault— al texto sobre el nacimiento de la prisión, se busca desenredar la madeja del dispositivo que se habrá de denominar panóptico. El panóptico es el nombre de ese dispositivo de poder que en el siglo XIX posibilitó una cierta *anatomopolítica del cuerpo humano*, la cual, dicho sea de paso, es el acontecimiento fundamental en la configuración del individuo moderno (del alma moderna, dirá incluso Foucault). En este capítulo se aplicará el análisis a un dispositivo socio-político de poder (el panóptico) y no ya solo a un dispositivo de saber (las ciencias humanas).

Finalmente, en el tercer capítulo, se lleva a cabo el análisis de las formas de racionalidad política que estuvieron en la base de los dispositivos de gestión y control de la vida de la población en las sociedades modernas occidentales. En este punto, muy a contrapelo de lo que podría pensarse, Foucault pone de manifiesto la línea de continuidad entre el poder pastoral de estirpe judeo-cristiana y las prácticas y dispositivos de poder que funcionan como el engranaje del Estado moderno. En este sentido, la reflexión foucaultiana sobre la gubernamentalidad moderna mostrará una cierta forma de progresión bastante sutil entre el poder religioso y el poder político, a la luz de la noción de poder pastoral. Esta situación abriría una nueva perspectiva para pensar el tema de la secularización y la concomitante separación de los diversos aspectos de la realidad (moral, política, arte, ciencia) que vino aparejada supuestamente con la consolidación de la modernidad en Occidente.

El hecho de que Foucault en el libro *Las palabras y las cosas* hable de la muerte de Dios y de la muerte del hombre como acontecimientos meramente discursivos, no riñe con la tesis de que hay una vinculación profunda entre el poder pastoral y la racionalidad política moderna, tal cual es expuesta en el libro *Seguridad, territorio, población*. Como se verá hay una alusión directa a los análisis expuestos por Foucault en la obra *Las palabras y las cosas*, sobre todo en lo referente al papel de la economía política como eje central de la forma de gubernamental-

dad propia del Estado moderno. Lo que sucede es que la analítica del poder en Foucault recoge y recompone el sentido de los análisis arqueológicos, y en no pocas ocasiones amplía los dispositivos planteados con anterioridad. Tal es el caso de la genealogía de la racionalidad política moderna y su profunda vinculación con las formas discursivas que, según el filósofo francés, marcan la emergencia de la modernidad en Occidente (biología, economía política y demás).

De la arqueología de las ciencias humanas a la muerte del hombre. Una lectura de Las palabras y las cosas, de Michel Foucault

El libro *Las palabras y las cosas* consta de un prefacio y dos partes. La primera parte está constituida por seis capítulos, mientras la segunda se estructura en cuatro capítulos. En cuanto a los temas que se abordan en las diversas partes y capítulos, es menester señalar lo siguiente: el prefacio, de suma importancia, marca el derrotero de la obra, aclarando cuál ha sido la inspiración primera de la que nace algo así como una arqueología de las ciencias humanas, al tiempo que hace algunas precisiones de orden metodológico. La primera parte define, fundamentalmente, lo que Foucault concibe como episteme clásica. Sin embargo, hay aquí una alusión explícita y un análisis general de la episteme del renacimiento, la cual permite comprender, por contraste, las características peculiares del saber en la época clásica. La segunda parte aborda la definición de la episteme moderna. En ella se trata de poner de relieve las discontinuidades que se perfilan entre la época clásica y la época moderna, lo cual permite captar con precisión las características singulares de cada una de las configuraciones epistémicas; además en esta parte de la obra es donde Foucault aborda de manera explícita el problema de las ciencias humanas y su objeto: el hombre.

En el prefacio de la obra, Foucault admite que la idea de escribir *Las palabras y las cosas*, le surgió de la lectura de un texto de Jorge Luis Borges. En este texto, titulado *El idioma analítico de John Wilkins*, Borges plantea una clasificación de animales que, según Foucault, agita el problema de la posibilidad del pensamiento. Lo insólito en el texto de Borges, afirma Foucault, es la yuxtaposición de categorías de seres inconmensurables racionalmente. El problema de fondo

es la disposición de un orden y la donación de un espacio sólido en que tal orden pudiese ser concebido, pues, en efecto, ¿en qué espacio disponer los animales, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de camello? El problema no está en la enumeración, incluso ni siquiera en la concepción, el límite se encuentra en que tal enumeración indica un ordenamiento de seres cuyo espacio de encuentro es imposible. Ya no hay mesa de disección, dirá Foucault citando a R. Roussel, es decir, no hay un “cuadro que permita 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 diferencias” (Foucault, 2002, p. 3). Solo la potencia del lenguaje puede llevar a cabo una enumeración heterogénea como la que hace Borges, disolviendo empero la posibilidad del lugar común, homogéneo, en el que las cosas pueden ser dispuestas como en un cuadro bien delimitado, estático y luminoso.

Adelantando un poco la exposición, podría afirmarse lo siguiente: lo que la clasificación de Borges pone en cuestión de manera radical es el espacio mismo de la representación clásica. Representar, esto es, discernir en un conjunto, en una percepción o en una idea confusa los elementos simples, constitutivos, esenciales que imponen orden en tal conjunto. Descartes sostiene, en el famoso ejemplo del pedazo de cera, que esta se derrite, se calienta etc..., pero estas no son más que representaciones confusas; si concibo el cuerpo en su extensión, en su volumen, logro una idea clara y distinta de aquello que la cera es. En la categoría de extensión, de cuerpo y afines, encuentro los elementos primordiales de la representación de la cera: alcanzo, en términos cartesianos, una percepción clara y distinta de la cosa. Pero, ¿cómo hago esto? A través de una metódica inspección del espíritu. La representación, en el siglo XVII, es esta inspección metódica del espíritu (entendimiento) cuya función básica es constituir un orden indudable en las representaciones confusas, complejas (determinar identidades y diferencias, semejanzas y desemejanzas) y establecer, a partir de allí, órdenes ora eidéticos –mathesis– ora empíricos –taxinomia–.

Y el texto de Borges rompe con esta posibilidad. Multiplica los equívocos, escancia lo inconmensurable, lo singular. Borges, según Foucault, construye una heterotopía, es decir, una disposición de las cosas, de los nombres en un no lugar que es el lenguaje. Porque, en última instancia, no hay una categoría, ni una clase, ni una especie en la que los diversos animales de que habla la enciclopedia china puedan ser acogidos.

En este punto, Foucault plantea sus interrogantes propios, aquellos que habrán de orientar su arqueología de las ciencias humanas.

Cuando levantamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de que tabla, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? (Foucault, 2002, p. 5).

El problema que aborda Foucault en *Las palabras y las cosas* es el problema del orden, o mejor aún, *el problema de una experiencia concreta del orden, de una experiencia que ha posibilitado, precisamente, esas clasificaciones y disposiciones de los seres y las palabras que el texto de Borges puso en cuestión*. Es la experiencia del orden en la cultura moderna occidental lo que Foucault busca desentrañar en su arqueología de las ciencias humanas:

Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia (la del orden). Se trata de mostrar en qué ha podido convertirse, a partir del siglo XVI, en una cultura como la nuestra: de qué manera, remontando, como contra la corriente, el lenguaje tal como era hablado, los seres naturales tal como eran percibidos y reunidos, los cambios tal como eran practicados, ha manifestado nuestra cultura que hay un orden y que a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras (...) (Foucault, 2002, p. 7).

He aquí pues el eje central de la reflexión foucaultiana. El proyecto de una puesta en orden de la realidad por medio de la razón, del discurso, del pensamiento, se ha plantado en el suelo de Occidente desde el siglo XVI. Pero podría objetarse: ¿No es acaso la misma pretensión de los filósofos griegos que tanto temían al infinito y al vacío? ¿No podría introducirse en el marco de esta experiencia del orden a voces tan significativas para Occidente como Platón o Aristóteles?

Estos interrogantes sirven para delimitar aún más la investigación de Foucault. El pensador francés no pretende hacer una historia de la razón, al estilo de la historia hegeliana de la razón contenida en el libro *Fenomenología del espíritu*. Muy por el contrario, Foucault desconfía de las historias lineales, de cualquier discurso que albergue algún principio teleológico.

De allí la importancia del concepto de experiencia: no hay algo así como el Orden en sí mismo, sino experiencias del orden; de esta manera, lo que hay que hacer es buscar las condiciones de posibilidad de estas experiencias concretas del orden, o lo que es lo mismo, "...reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido

el saber; sobre el fondo de que *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, las ciencias, las filosofías y las experiencias en una cultura determinada” (Foucault, 2002, p. 7). Esta experiencia del orden que, de manera general, organiza las ideas y conocimientos en una cultura es lo que Foucault denomina episteme. No es pues equivalente a la episteme griega, a la ciencia que se opone a la opinión (doxa). Es un *a priori* histórico que, a su vez, se manifiesta como condición de posibilidad de las ideas, teorías y saberes que aparecen en una época. Volviendo a las objeciones planteadas a la formulación general sobre la pretensión de ordenar el mundo racionalmente que arranca con los griegos, podría sostenerse: no es la racionalidad de los saberes lo que importa a Foucault, ni la progresión de los mismos a lo largo de la historia, lo que importa es hacer un recorte histórico limitado e indagar en este retazo de espacio-tiempo las condiciones históricas de posibilidad de los saberes, de una cultura, de un orden. En lugar de buscar criterios para encumbrar la legitimidad y el valor de la física newtoniana por sobre la aristotélica, por ejemplo, se trataría de indagar más bien, en perspectiva arqueológica, cómo se pudieron configurar en dos momentos específicos del tiempo, dos modos diversos de concebir la *physis*.

De esta manera, Foucault destaca dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental, a saber: la clásica (mediados del siglo XVII) y la moderna (fines del XVIII y comienzos del XIX). La primera tiene como principio del orden a la representación, es decir, la episteme clásica se define como una suerte de conocimiento general del orden fundado en la teoría de la representación (Descartes; Berkeley; Hume; Hobbes; Gramáticos de Port Royal...). Sostiene Foucault: “la arqueología ha podido mostrar la coherencia que ha existido, todo a lo largo de la época clásica, entre la teoría de la representación y las del lenguaje, de los ordenes naturales, de la riqueza y del valor” (Foucault, 2002, p. 8).

En el XIX, con la ruptura de la episteme clásica y la emergencia de la episteme moderna, lo que desaparece es la teoría de la representación como fundamento general de todos los órdenes posibles. De ahora en adelante, una historicidad profunda penetra el corazón de las cosas, les impone las formas del orden implícitas en la continuidad del tiempo. Con el fin del reinado de la representación y el advenimiento de la historicidad, aparece el hombre, por primera vez, como objeto del saber occidental. Lo cual demuestra, según Foucault, que el hombre es “... un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una antropología, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre” (Foucault, 2002, p. 8).

En este sentido, tenemos que el libro *Las palabras y las cosas* apunta a desentrañar la experiencia del orden que caracteriza a la cultura occidental –desde el siglo XVII hasta nuestros días–, determinando el concepto de *episteme* como aquel *a priori* histórico que define la emergencia y transformación de saberes, ideas e incluso mentalidades históricamente situados. En consecuencia, sacando a luz el modo de la *episteme* occidental clásica y moderna (su origen y transformaciones), se tendrá a la vez el plano epistemológico, la disposición general de los saberes que nos constituyen, puesto que, según Foucault, la *episteme* clásica y sus disposiciones atraviesan incluso el orden en el que nosotros nos movemos hoy día.

Para finalizar, y luego de demarcar el objeto de estudio en el libro *Las palabras y las cosas*, vale la pena resaltar los interrogantes con los que Foucault cierra su prólogo:

Se trata, en suma, de una historia de la semejanza: ¿en qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento clásico las relaciones de similaridad y equivalencia entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras, las clasificaciones, los cambios? ¿A partir de qué a priori histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias? (Foucault, 2002, p. 9).

El Renacimiento y la prosa del mundo

Por cuestiones metodológicas, resulta fundamental reproducir la pregunta que orienta a Foucault en su investigación: ¿en qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento clásico las relaciones de similaridad y equivalencia entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras, las clasificaciones, los cambios? Las ganancias al mantener este horizonte son grandes: permitirá hacer un análisis más conciso de las ideas fundamentales sobre las diversas experiencias del orden en Occidente. Y, en consecuencia, permitirá una exposición sintética de las mismas.

Pues bien, hay que anotar algo antes de empezar. En primera instancia, la época clásica es, por decir así, la piedra de toque en lo que respecta a la experiencia moderna del orden en Occidente. La pregunta de Foucault así lo indica, y él mismo lo sostiene una y otra vez en las páginas de su obra. Sin embargo, el capítulo II de la primera parte de *Las palabras y las cosas* está dedicado a la exposición de la *episteme* renacentista. En lo que sigue, pues, debe verse una

exposición sintética de esta, la cual, valga la aclaración, sirve para introducirse, por contraste, en la episteme clásica.

Hablando en términos arqueológicos, hay que ir tras el *a priori* histórico que define el modo de pensar en una época. Hay que pasar del orden de la opinión, de las ideas y las teorías (efectos de superficie) al orden profundo que organiza a las primeras, a la estructura interna que organiza a una época.

En este sentido, el mismo Foucault afirma que la semejanza es el factor que, durante el siglo XVI, “ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental” (2002, p. 26). Pero esta episteme de la semejanza se articula, por lo menos, en cuatro dimensiones que interactúan entre sí, éstas son: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía (en la que cabe también la antipatía).

La semejanza y sus cuatro articulaciones establecen en el Renacimiento el orden del mundo, indican el lugar de las cosas y su relación con las palabras. Para empezar, la conveniencia. Esta es, según Foucault, “una semejanza ligada al espacio en la forma del cerca y más cerca” (Foucault, 2002, p. 27). Categoría ontológica, la *conveniencia* define el modo de ser del mundo como lugar en que las cosas, los seres y los objetos hallan su ubicación. Las cosas semejantes se acercan, se rozan, se continúan unas a otras; el mundo es una gran cadena de seres y cosas dispuestas unas junto a otras por relaciones de parentesco, de similitud:

En un texto de su Magia natural, Porta evoca esta cadena inmensa, tensa y vibrante, esta cuerda de la conveniencia: Por lo que se refiere a su vegetación, la planta conviene con la bestia bruta, y por el sentimiento, el animal brutal con el hombre que se conforma con el resto de los astros por su inteligencia (Foucault, 2002, p. 28).

Este texto de Porta lo expresa bien: el mundo es la conveniencia universal, aquel plano de continuidades en que los seres y las cosas, por más diferencias aparentes que posean, se continúan mutuamente, se entrelazan. La bestia conviene con la planta, y el hombre, a su vez, con la bestia, y los astros, finalmente, con el hombre. Mundo de plenitud, nada ni nadie se encuentra separado del todo. En el Renacimiento el mundo es cosmos por virtud de la conveniencia universal.

La emulación. Esta articulación de la semejanza cumple el mismo papel de la conveniencia, pero se abstrae de la determinación espacial. Si por la conveniencia los seres se acercan unos a otros y se continúan en una cadena infinita, por la emulación las cosas y seres se llaman y establecen sus relaciones en la distancia. A lo lejos, el rostro del hombre emula el firmamento, la mente del

hombre refleja, imperfectamente, la sabiduría de Dios; la tierra repite las constelaciones estelares. Esta articulación de la semejanza habla de una connivencia secreta, tácita entre los planos diversos de la realidad: es una conveniencia en ser, antes que en estar: “las estrellas son la matriz de todas las hierbas de la tierra y cada estrella del cielo es solo la prefiguración espiritual de una hierba (...)” (Foucault, 2002, p. 29). A pesar de la distancia de los planos –distancia no espacial sino ontológica teniendo en cuenta la idea neoplatónica de los grados de perfección de los seres– astros y hierbas son dos modos del ser, modos cuyos vínculos secretos se manifiestan en esta prefiguración espiritual de lo terrenal. No hay problema, para el hombre del Renacimiento, en el hecho de ver florecer un astro con el primer brote de la hierba, o, en sentido inverso, en ver en el brillo de un astro la resonancia lejana de la hierba mecida por la brisa. Esta idea, que en el imaginario clásico y moderno aparece solo como una ocurrencia poética, manifestaba empero en el siglo XVI, una manera específica de concebir la realidad y sus determinaciones.

Analogía. En la analogía se superponen la conveniencia y la emulación. La analogía se refiere a las relaciones entre las cosas a través del espacio, de junturas, cercanías y connivencias sutiles. Los astros son al cielo, lo que la hierba a la tierra, o los vivientes al globo que habitan. Por medio de la analogía se relacionan todas las cosas del mundo, en virtud de un punto privilegiado: el hombre. Este, que se encuentra entre el cielo y la tierra, y que se halla en proporción con las esferas de la realidad, establece los vínculos sutiles que relacionan a las cosas. Analogía entre planta y animal con definición explícita entre las partes de ambos vivientes; o analogía entre apoplejía y tempestad (Foucault, 2002, p. 30-31). En virtud de la conveniencia y la emulación, la analogía establece las relaciones de ser que atraviesan a las cosas.

Simpatía. Pero es esta última articulación de la semejanza en el XVI la que, finalmente, tiene el estatuto primigenio: la simpatía denota una fuerza inmanente, cósmica, que es la que hace posible cualquier tipo de conveniencia espacial, de emulación o analogía. Gracias a que hay simpatía entre los seres es que estos se atraen, se rozan y ocupan su lugar. “La simpatía juega libre en las profundidades del mundo. Recorre en un instante los más vastos espacios: del planeta al hombre regido por él, cae la simpatía de lejos como un rayo” (Foucault, 2002, p. 32).

En última instancia, la simpatía es el principio en virtud del cual las cosas se atraen unas a otras, es el principio de movilidad y ubicación de las cosas en la realidad que habitan, es la figura esencial de lo *Mismo*, pues se encarga de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas des-

aparecer en su individualidad “La simpatía atrae lo pesado hacia la pesantez del suelo y lo ligero hacia el éter sin peso; lleva las raíces hacia el agua y hace girar, con la curva del sol, a la gran flor amarilla del girasol” (Foucault, 2002, p. 32). La simpatía dispersa lo individual en los elementos generales de la semejanza, perfila los fenómenos universales de la semejanza, no ya este objeto pesado en su singularidad, sino la pesantez como elemento en que se dispersan las cosas pesadas; no ya esta pluma ligera, sino la ingravidez en general como lugar de conveniencia de lo ingrávido. Ahora bien, la simpatía viene acompañada de la antipatía, fenómeno opuesto y que impide que el mundo se reduzca a un punto homogéneo. Pues así como hay atracción de lo semejante, hay aislamiento y separación de lo desemejante. “Es cosa bien sabida que existe odio entre las plantas... se dice que el olivo y la vid odian a la col (...)” (Cardano, citado por Foucault, 2002, p. 33). De esta manera se mantiene la armonía del mundo por medio de la tensión entre simpatía y antipatía, puesto que así como los seres se atraen, se buscan en el elemento de lo Mismo, de lo semejante (pesantez, ingravidez), de la misma manera se obstinan en su singularidad. “La identidad de la cosa, el hecho de que puedan asemejarse a las otras y aproximarse a ellas, pero sin engullirlas y conservando su singularidad –es el balance continuo de la simpatía y la antipatía que le corresponde–” (Foucault, 2002, p. 33).

Estas cuatro formas de la semejanza describen un mundo cerrado en sí mismo, un mundo que, a pesar de que abre el espacio para las transformaciones y la singularidad por medio de la antipatía universal, está constituido por una costura infinita de correspondencias y de analogías orgánicas que posibilitan la soberanía de lo *Mismo*. La semejanza, en últimas, es la figura renacentista para designar al *Uno*, para resolver el problema de lo *Múltiple* (lo semejante, los fenómenos concretos en la aparente dispersión de su diferencia) y de lo *Uno* (lo semejante como potencia que junta y relaciona a los seres, las cosas...).

El problema de las firmas

Pero el sistema de lo real en el Renacimiento no está cerrado aún. Tan solo han sido formulados los principios de la similitud. Han sido indicados los caminos de la semejanza, por dónde pasan, cómo el mundo puede replegarse en sí mismo. Cómo pueden duplicarse y relacionarse las cosas. Ahora bien, ¿cómo reconocer la similitud?, ¿por qué marca se la puede reconocer? En este punto, Foucault plantea el problema del lenguaje en el siglo XVI.

La tesis de Foucault es que el siglo XVI plantea la idea de que en el mundo mismo las semejanzas, las similitudes, están como escritas en el dorso de las

cosas. “No hay semejanza sin signatura”, afirma Foucault (2002, p. 35). Hay un lenguaje primigenio, un lenguaje escanciado por Dios en el mundo, que permite al hombre reconocer las marcas por las cuales se determinan las similitudes entre los seres y las cosas:

Para saber que el acónito cura nuestras enfermedades de los ojos o que la nuez triturada en espíritu de vino sana nuestros dolores de cabeza, es necesario una marca que nos lo advierta, sin ella este secreto seguiría indefinidamente su sueño (Foucault, 2002, p. 34).

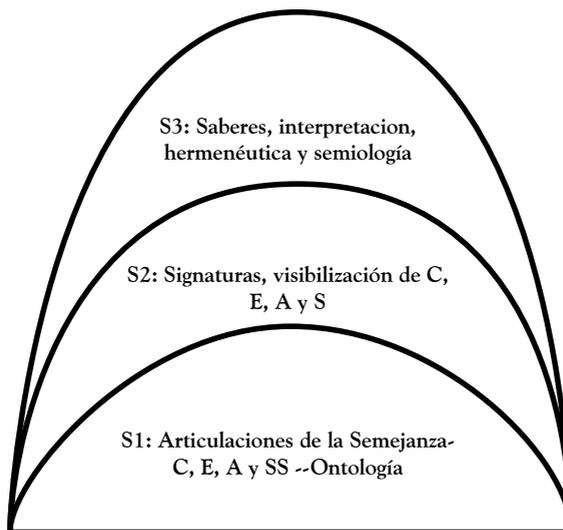
Conveniencia, emulación, analogía y simpatía, son potencias de la semejanza que se inscriben como huellas en el mundo, en la naturaleza. La semejanza es la potencia invisible que, desde el fondo del mundo, hace posible los órdenes de la similitud: permite las analogías, las conveniencias y las emulaciones; los ensambles, acercamientos y junturas de los seres; asegura las correspondencia (Foucault, 2002, p. 35). Pero esta potencia invisible que es la semejanza debe salir a la luz. Fondo primordial, fundamento ontológico de lo real, su materialización y concreción, por decir así, se llevan a cabo a través de un lenguaje primordial inscrito por Dios en lo creado. “El gran espejo tranquilo sobre cuyo fondo se miran las cosas y se envían, una a otra, sus imágenes, está en realidad rumoroso de palabras. Los reflejos mudos son duplicados por las palabras que los indican (...)” (Foucault, 2002, p. 35).

Ahora bien, las signaturas y las relaciones que indican vuelven sobre las cuatro articulaciones de la semejanza, a saber: conveniencia, emulación, analogía y simpatía. De esta manera, las signaturas entran en el juego de correspondencias de la semejanza que se agita en el siglo XVI². Piénsese en el ejemplo del acónito y los ojos. Hay una afinidad, una correspondencia inscrita en la superficie de la planta (una multiplicidad de pequeños globos que semejan ser ojos) que indica al médico su virtud curativa. Este signo es, de cabo a rabo, una forma de la conveniencia, de la emulación, de la analogía y de la simpatía, pues es gracias a estas potencias de lo semejante que el acónito graba en su dorso a los ojos que puede curar: “¿Qué forma constituye al signo en su singular valor de signo? La semejanza. El signo significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (el acónito con los ojos)” (Foucault, 2002, p. 37).

2. Para mirar la manera como las signaturas remiten, en el XVI, a aquello que significan, ver p. 36, del libro *Las palabras y las cosas*, el ejemplo del acónito y cómo se concibe como remedio para enfermedad de los ojos –Analogía acónito– ojos leída en la superficie misma de la planta.

De esta manera, las signaturas introducen de nuevo el juego de la semejanza, de la analogía y la conveniencia. Los seres se miran en el espejo del mundo. Pero los signos duplican la semejanza de base, la reproducen en el lenguaje. Hay aquí una semejanza primigenia, fundante, y una semejanza duplicada, un nuevo círculo de lo semejante establecido por los signos. De allí, sostiene Foucault, que esta episteme de lo semejante, esta estructura de la semejanza y sus articulaciones, vaya aparejada con una hermenéutica y una semiología. Pues la hermenéutica es el “conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos”; y la semiología es “el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento” (Foucault, 2002, p. 38). Grosso modo, puede sostenerse que esta es la disposición de la episteme en el Renacimiento: un saber de la semejanza fundado en una teoría particular de la interpretación (hermenéutica y semiología).

Figura 1
Representación gráfica de la episteme del Renacimiento (S. XVI)³



3. La Figura 1 es un intento de representar gráficamente la episteme renacentista que Foucault esgrime en líneas generales. La dimensión S1 (Semejanza 1), constituye las articulaciones fundamentales de la episteme en el siglo XVI, a saber, Conveniencia (C), Emulación (E), Analogía (A) y Simpatía (S). Se podría denominar dimensión ontológica, puesto que tales articulaciones aparecen como potencias de lo real, es decir, como principios que, desde el fondo del mundo, permiten la organización y relación de los seres y las cosas. Esta es incluso

En conclusión, el Renacimiento concibe el mundo como la escritura en prosa de Dios, escritura que se cifra en la dispersión de signos oscuros que indican las posibles relaciones de similitud entre las cosas, los seres y las palabras. Sobre esta primera capa de escritura, el hombre vierte sus escrituras múltiples, siempre buscando el desentrañamiento de lo semejante. Así, la magia y la erudición, por ejemplo, recogerán todo a lo largo de los tiempos, aquellos comentarios que se refieren a la escritura primigenia que cifra el mundo, sin omitir –por algún tipo de pudor científico– las anotaciones, por más disparatadas que puedan parecer⁴. El mundo es una enorme dispersión y proliferación de semejanzas impelidas por la potencia del lenguaje. Sobre la capa de la prosa divina, las generaciones de hombres, una tras otra, han continuado la labor paciente de interpretación y

una especie de semejanza primitiva, muda, que dona el modo de ser a las cosas. S2 constituye la primera materialización de la semejanza, su primer murmullo en el lenguaje. Aquí, las signaturas puestas por Dios sobre el mundo juegan el papel de códigos de desciframiento de esas potencias primordiales que conforman la dimensión S1. Es decir: en S2, las signaturas permiten la visibilización de aquellas fuerzas que juegan, invisibles, en el fondo del mundo. S2 habla, pues, ya no de fuerzas primitivas sino de un lenguaje primero, primordial, inscrito en el dorso de las cosas. S3 es, por último, la dimensión donde se proyectan los saberes, las ciencias, las ideas, las lenguas y los conocimientos humanos. La posibilidad de estos saberes se da en virtud de una teoría de la interpretación, fundada a su vez sobre una hermenéutica y una semiología; estas permiten a los hombres poner su pensamiento a jugar el juego de las similitudes y de las analogías.

El conocimiento se pone de manifiesto como comentario, como interacción y lanzamiento continuo de lo semejante a través del signo. Es necesario aclarar que estas tres dimensiones no se dan sucesivamente: el principio de su relación es la simultaneidad. La división se usa simplemente como estrategia explicativa. Por otro lado, es necesario tener en cuenta el hecho de que las signaturas que cifran la semejanza, no son figuras plenas que dan algo así como la esencia de las cosas; por el contrario, los signos inscritos en la Naturaleza son otras formas de la semejanza, indicaciones de analogías, emulaciones y conveniencias posibles. De esta forma, lo que conoce el Renacimiento es una proliferación creciente de la similitud a través del lenguaje. Lo que permiten los saberes (medicina, adivinación...) es la remisión de las lenguas humanas a ese lenguaje primigenio inscrito en lo real, a través de la figura del comentario.

4. Sostiene Foucault, al referirse al libro de Aldrovandi *Serpentum et draconum*: “para Aldrovandi y sus contemporáneos, todo esto era legenda, es decir, cosas que leer (se refiere a una larga categorización en torno al estatuto natural de la serpiente, categorización en que Aldrovandi recoge elementos tan dispares como anatomía de la serpiente y adagios y milagros). Pero la razón no está en que se prefiera la autoridad de los hombres a la exactitud de una mirada sin prevención, sino en que la naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de caracteres, de discursos y formas. Cuando se hace la historia de una animal, es inútil e imposible tratar de elegir entre el oficio del naturalista y el del compilador: es necesario recoger en una única forma del saber todo lo que ha sido visto y oído, todo lo que ha sido relatado por la naturaleza o por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones o de los poetas” (2002, p. 47).

comentario de este lenguaje primigenio. Por esta razón, “saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas (lenguaje primero) el discurso segundo del comentario (interpretación y semiología)” (Foucault, 2002, p. 48). Es en este sentido se afirma que la episteme del renacimiento se puede definir como un saber de la semejanza estructurado sobre una teoría concreta de la interpretación, teoría que comporta una hermenéutica y una semiología, y que ofrece, como producto propio del saber, a la figura extinta ya del comentario.

En el umbral de la época clásica

En términos cronológicos, Foucault sitúa la emergencia de la época clásica a mediados del siglo XVII (1650 en adelante). Antes, la episteme renacentista dominaba el horizonte de los saberes en Occidente. Pero fuertes conmociones y transformaciones en el suelo epistemológico empiezan a gestarse en el siglo XVII: Francis Bacon, Descartes y Galileo, entre otros, son estandartes de esta transformación. Estos individuos son algunos de los responsables de aquello que la tradición moderna occidental ha dado en llamar método científico.

Pues bien, Foucault señala el momento en que el saber de la semejanza entra en crisis. Precisamente son Bacon y Descartes quienes llevan a cabo una crítica indirecta de este modelo. Para el primero, hay ciertas disposiciones retorcidas del espíritu humano (ídolos) que le inclinan a hacer ver similitudes donde no las hay. Descartes, por su parte, ve en las semejanzas percepciones confusas, relaciones establecidas de manera errónea, y echando mano de la comparación busca establecer identidades y diferencias que le permitan definir con claridad las percepciones confusas: “(...) por la comparación, encontramos la figura, la extensión, el movimiento y otras cosas semejantes –es decir, las naturalezas simples– en todos los sujetos, en los que pueden estar presentes. Y por otra parte, en una deducción del tipo todo A es B, todo B es C, luego todo A es C, queda en claro que el espíritu compara entre sí el término buscado y el término dado, a saber, A y C, en el respecto de que ambos son B” (Foucault, 2002, p. 59). De esta manera Descartes rescata la operación de la comparación, pero le otorga a esta actividad una función distinta de la de ofrecer similitudes entre las cosas. Pero, ¿de qué nueva función se trata? Esta nueva función se resume en dos actividades de la mente, a saber: el análisis y la síntesis.

El orden clásico

Si la episteme del Renacimiento se articuló como una ciencia de la similitud fundada en una teoría general de la interpretación, la episteme de la época clásica se concibe en el libro *Las palabras y las cosas* como una ciencia del orden fundada en una teoría de la representación. En este punto, Descartes es el interlocutor principal de Foucault.

En efecto, Descartes da un nuevo sentido al acto de la comparación. Ya no es más la semejanza y las relaciones derivadas de esta (conveniencia, emulación, analogía y simpatía), las que determinan el ser y el lugar de las cosas en el mundo y en el pensamiento. De ahora en adelante, la similitud entraña un carácter dudoso: hay en ella algo confuso, algo que hace pasar las cosas por lo que no son. Por esta razón, el acto de la comparación gana una nueva modalidad: desde este momento, la comparación de cosas semejantes se da en dos sentidos fundamentales: se compara en razón de la medida y en razón del orden. En el primer caso se trata de aplicar un criterio único a un conjunto determinado, para descubrir la unidad común al mismo.

En cuanto al orden, se trata de establecer, luego de descomponer un conjunto en sus elementos constitutivos, la sucesión, la ubicación de los elementos del conjunto. En una palabra: se trata de efectuar un análisis de conjunto (descomponerlo en sus elementos primarios) y una recomposición del conjunto en virtud de tales elementos. Análisis y síntesis. Vale la pena recordar que este es el procedimiento cartesiano en el libro *las Meditaciones metafísicas*, cuando Descartes afirma que lo que busca es un principio indubitable a partir del cual volver a recomponer el orden de lo real. De esta manera, el método cartesiano consiste en “remitir toda medida (toda determinación por igualdad y desigualdad) a una puesta en serie que, a partir de lo simple, haga aparecer las diferencias como grados de complejidad” (en últimas, en remitir la medida al orden) (Foucault, 2002, p. 60).

Pero he aquí que otro punto nuevo es introducido por Descartes. La comparación por la medida (búsqueda de igualdades y diferencias en conjuntos cualesquiera que sean) que apunta a la composición de un orden complejo, no se da en el nivel de lo real –como en el siglo XVI cuando las similitudes eran atributos inscritos en el ser de las cosas–, sino en el nivel del pensamiento. (...) “Por último, el papel de la comparación no es ya el revelar el ordenamiento del mundo; se la hace de acuerdo con el orden del pensamiento y yendo naturalmente de lo más simple a lo más complejo” (Foucault, 2002, p. 61). Esta es, según Foucault, la gran modificación que introduce la episteme clásica (mitad

del s. XVII) respecto de la episteme del XVI⁵. En adelante, dice Foucault, se trata de captar tales modificaciones.

Estas modificaciones se resumen en los siguientes puntos:

- De la analogía al análisis. No se trata ya, como en el siglo XVI, de buscar parentescos secretos entre las cosas para establecer relaciones entre las mismas; el sistema de correspondencias queda abolido (la tierra ya no se corresponde con el cielo, los astros con el rostro, el microcosmos con el macrocosmos...). Desde la segunda mitad del siglo XVII, las similitudes serán admitidas solo si se encuentra, por la medida, la unidad común, y por el orden, el sistema de igualdades y diferencias entre los elementos de un conjunto cualquiera que sea. El orden de semejanzas que antes se asumía de antemano como un dato previo ya no lo es más: desde el XVII es el pensamiento el encargado de establecer los órdenes plausibles, en virtud de su capacidad de discernimiento.
- De conjuntos infinitos a conjuntos finitos. En el siglo XVI el mundo y sus correspondencias eran infinitos, abiertos. El hombre, con su pensamiento, solo lograba atisbar un número finito de relaciones, de analogías y correspondencias. La mano de Dios había inscrito, desde los orígenes, el entramado inconmensurable de la realidad. Pero desde el siglo XVII esto cambia: los conjuntos son ahora finitos. Si encuentro la unidad común a conjuntos heterogéneos, puedo circunscribir tal heterogeneidad en un elemento que los identifique. Puedo enumerar exhaustivamente los elementos de un conjunto; puedo clasificar categorialmente un dominio de la realidad que investigue. Al poner orden en el pensamiento, clasifico. Y al clasificar cierro la curva infinita de lo real, inaugurando así el dominio finito del pensamiento racional.
- La enumeración completa permite alcanzar una certidumbre absoluta.

5. Vale la pena resaltar, que a pesar de que la comparación se mantiene en los horizontes epistémicos de los siglos XVI y XVII, el sentido de la misma es del todo opuesto. La comparación en el XVI es un acto en virtud del cual el pensamiento humano, que reproduce por analogía el pensamiento divino que ordena el mundo, es capaz de establecer las relaciones de similitud inscritas en el ser de las cosas mismas. Es decir: el XVI asume la comparación como un criterio para desentrañar los atributos constitutivos del realidad (simpatía...). En el XVII la comparación, que aún se concibe como una actividad gracias a la cual se establecen relaciones entre cosas, no obstante, se da en el orden del pensamiento, lo cual desplaza la preocupación por el orden del mundo hacia la preocupación por el modo como se debe proceder en el pensamiento. De allí la importancia, para Descartes y tantos otros filósofos del XVII, de construir un método certero de conocimiento.

- Se pasa de la relación al discernimiento en tanto funciones del pensamiento. Ya no más búsqueda de relaciones secretas entre las cosas. Desde ahora, discernimiento⁶, es decir, “establecer las identidades y después la necesidad del paso a todos los grados que se alejan” (Foucault, 2002, p. 62). Antes de relacionar dos cosas es menester saber aquello que las cosas son, esto es, hallar aquel elemento que hace de la cosa aquello que ella es y que, por consiguiente, la diferencia de las demás cosas. Finalmente, y luego de discernir lo que la cosa es sustancialmente, reconstruir el orden sucesivo del conjunto.
- Historia y ciencia se divorcian. Solo hay saber allí donde hay percepción clara y distinta, no donde se juega el juego de las opiniones y las contingencias.

Estas transformaciones son de vital importancia, puesto que indican la dirección hacia la que se dirige el análisis foucaultiano de la episteme clásica. Porque, en efecto, no hay aquí aún un análisis detallado de lo que esta es. Incluso podría resumirse lo que va del capítulo dedicado al siglo XVII con las siguientes afirmaciones:

- La comparación, en tanto establecimiento de relaciones de semejanza, es sometida a una dura crítica en el siglo XVII. Bacon y Descartes así lo manifiestan.
- Pero la comparación no desaparece del espectro epistémico, sino que es modificada sustancialmente: solo es legítima si se da en el nivel de la medida y en el del orden. Es decir, si se establece la unidad común en un conjunto heterogéneo o si se establecen las identidades y diferencias en el mismo, permitiendo así la recomposición del orden del conjunto.

Esta nueva modalidad de la comparación por la medida y por el orden se sustenta en una episteme del todo distinta de la del siglo XVI. Esta episteme es definida por Foucault como el proyecto de una ciencia general del orden fundada en una teoría de la representación. Con esta tesis, Foucault enfrenta a aquellos que “no tienen más que fórmulas ya hechas en la cabeza”, y que apoyados en los métodos

6. En este punto Foucault afirma: “(...) el discernimiento impone a la comparación la búsqueda primera y fundamental de la diferencia: darse por intuición una representación clara y distinta de las cosas y apresar con claridad el paso necesario de un elemento de la serie al que le sucede inmediatamente” (2002, p. 62). Esta cita es fundamental porque contiene, de manera sintética, aquello en que consistirán los saberes analizados por Foucault posteriormente, a saber, la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas.

ortodoxos de la historia de las ideas, han definido al pensamiento moderno como un proyecto de matematización de la realidad. Matematización-mecanización, este proyecto presente en Galileo, Newton y el mismo Descartes, entre otros, es para Foucault, sin embargo, la manifestación superficial de una disposición más profunda del saber en el siglo XVII que el pensador francés califica como *Mathesis*⁷. Esta *mathesis*, empero, no es idéntica al proyecto de matematización de lo real; no significa que la aritmética y la geometría dominen el panorama total de los saberes, y que todas las disciplinas deban subsumirse a los criterios de la matemática. Antes bien, Foucault afirma que una serie de saberes no matematizables se constituye por esta época sin ningún tipo de relación con la aritmética o la geometría. Estos saberes son, como se verá más adelante, la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, saberes que definen dominios empíricos nuevos en su tiempo y que se inscriben en el marco de una ciencia general del orden⁸.

Ahora bien, esta ciencia general del orden o *mathesis* posee un rasgo adicional de suma importancia: la puesta en orden de la realidad y del pensamiento se lleva a cabo por medio de signos. Si el análisis es el método general, los signos

-
7. El libro *Las Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes pueden servir para poner de manifiesto la disposición general de la episteme clásica. En efecto, lo que en esta obra se plantea en el ámbito de la filosofía se puede recoger en el concepto de *mathesis*: por un lado, la regla II explicita que los objetos adecuados del conocimiento son aquellos que se dan, en toda su pureza y simplicidad, a una mente atenta; es decir, que son las representaciones puras de la mente aquello hacia lo cual se debe apuntar para lograr un conocimiento certero (este punto plantea la menesterosidad de una teoría de la representación). Por su parte, la regla III expone cuáles son las operaciones de la mente que pueden poner al sujeto a salvo del error, a saber, la intuición y la deducción. La intuición ofrecería el criterio de medida (unidad simple) en una representación compleja, mientras la deducción permitiría la recomposición del orden a través del ordenamiento de los elementos simples y sus posibles relaciones. La filosofía, desde esta perspectiva, cabría dentro de la concepción del saber como una ciencia del orden fundada en una teoría de la representación. Véase: DESCARTES, René. (1970). *Reglas para la dirección del espíritu*, Argentina: Aguilar, parte 1, capítulo 1.
 8. La relación con la *mathesis* presenta dos rasgos fundamentales. El primero es que las relaciones entre los seres se pensarán bajo la forma del orden y la medida, con ese desequilibrio fundamental que consiste en que siempre se pueden remitir los problemas de la medida a los del orden. Así la relación de toda *mathesis* con el conocimiento se da como la posibilidad de establecer entre las cosas, aun las no mensurables, una sucesión ordenada: el análisis alcanza muy pronto el valor de método universal. El segundo punto es que la *mathesis* no implica necesariamente una relación explícita con la matemática como tal: otros dominios empíricos no matematizables entran por esta época en el ámbito de la *mathesis* como ciencia general del orden. Véase, FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI, capítulo 2.

son los instrumentos a través de los cuales se instaura el orden, por lo menos en las ciencias empíricas que Foucault analizará unas páginas más adelante:

(...) por el contrario, en correlación con la búsqueda de una mathesis, se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos. En ninguno de estos dominios, o poco menos, es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización, y sin embargo, todos se han constituido sobre el fondo de una posible ciencia del orden. Si dispensan del análisis en general, su instrumento particular no era el método algebraico sino el sistema de signos. Así aparecen la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras, de los seres y de las necesidades (Foucault, 2002, p. 64).

Ya en esta cita se empieza a perfilar de manera general la disposición particular de la episteme clásica. Si la del renacimiento se constituyó como una teoría de la interpretación, que superponía una semiología a una hermenéutica, la episteme clásica se manifiesta como una ciencia general del orden por medio de signos; si en el siglo XVI el atributo de lo real y la actividad del pensamiento estaban contenidos en la noción de semejanza, en el siglo XVII las nociones de identidad y diferencia son, en tanto principios de claridad del pensamiento, los que gobiernan. Por esta razón, afirma Foucault:

(...) en un extremo se encontrarán los signos convertidos en instrumentos de análisis, en marcas de la identidad y de la diferencia, en principios de la puesta en orden, en claves de una taxinomia; y en el otro, la semejanza empírica y murmurante de las cosas, esta sorda similitud que proporciona, por debajo de la pensamiento, la materia infinita de las particiones y las distribuciones. Por un lado, la teoría general de los signos, de las divisiones y de las clasificaciones; por el otro, el problema de las semejanzas inmediatas, del movimiento espontáneo de la imaginación, de las repeticiones de la naturaleza (Foucault, 2002, p. 64).

Esta determinación doble de la episteme del siglo XVII expresa, grosso modo, la disposición general de la misma: la episteme clásica se moverá entre una teoría general de los signos como principios del ordenamiento y de la clasificación, y al mismo tiempo, el problema de las semejanzas presentes en el orden mismo de la realidad, esa semejanza sorda, incluso natural, que se mueve por debajo del pensamiento y que, de alguna manera, posibilita el análisis comparativo. Unos párrafos más arriba, Foucault analizará en sus elementos constitutivos la episteme clásica.

La representación del signo

Para el Renacimiento, el signo era una forma más de la semejanza. No se puede olvidar que los signos estaban escritos desde los comienzos del mundo: Dios escandió por todas partes las marcas de las cosas, creó un lenguaje primigenio que es menester restituir. El lenguaje humano es precisamente este intento de restitución de un orden originario. Para el Renacimiento la estructura del lenguaje es ternaria. En primer lugar, se halla la marca-formal, después el contenido de las marcas y, finalmente, las similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas.

El ejemplo del acónito y su potencia de curar los problemas de visión es un ejemplo diciente de la manera como el Renacimiento concebía el lenguaje: “¿No es verdad, acaso, que todas las hierbas, plantas, árboles y demás que provienen de las entrañas de la tierra son otros tanto libros y signos mágicos?” (Foucault, 2002, p. 35). Como se anotó anteriormente, el nudo de semejanzas tejido por la divinidad, las relaciones de conveniencia que perfilan y llenan el mundo de contenido, salen a luz porque en la superficie del mundo las cosas llevan marcas, signaturas impresas. Esto sucede con el acónito. En efecto, ¿cómo descubrir que esta planta puede curar los problemas de visión? Sobre el acónito hay inscritos una serie de globos oscuros engarzados en películas blancas, que semejan los ojos y los párpados. Estos globos y películas son el *signo* en su dimensión formal. Su contenido, que es la segunda dimensión del signo en el siglo XVI, es su función para sanar enfermedades de los ojos.

Pero, ¿cómo se llega a esta consecuencia? ¿Cómo se descubre esta función del acónito? A través de la semejanza, que es la coyuntura que relaciona el signo con las cosas designadas (tercera dimensión del signo en el Renacimiento). Pues a través de la similitud entre el acónito y los ojos se descubre la simpatía entre ambos, se saca a luz una relación secreta que, de no ser por la marca externa, habría quedado en la sombra. Para descubrir esto, se hace necesario construir una teoría general de la interpretación, esto es, una conjunción de semiología y hermenéutica.

Tenemos, pues, la dimensión primaria de la semejanza (conveniencia, simpatía...), la dimensión superficial de la misma (signos formales) y, finalmente, todo el juego de relaciones de semejanza que se convierten en contenido de los signos (aquello que cura los ojos o los dolores de cabeza...), juego establecido en virtud de una teoría de la interpretación. Como se ve, pues, la teoría del signo en el siglo XVI se reduce al problema de la semejanza, a la manera como se establecen relaciones de similitud entre los signos y las cosas que estos de-

signan. ¿Qué es, el signo en el Renacimiento? Una forma más de la semejanza que todo lo domina; la criatura a través de la cual fluye el juego infinito de la semejanza; el elemento fundamental del comentario segundo que busca restituir el discurso primero de Dios.

La *mathesis* del siglo XVII se mueve entre una teoría general del signo y una reflexión sobre las semejanzas mudas, empíricas, que permiten a la imaginación establecer las comparaciones pertinentes entre las cosas y los seres. Por esta razón, Foucault prosigue con la elucidación de lo que es el signo en la época clásica. ¿Qué es, pues, esta figura sorprendente (signo) que en el Renacimiento aparece inscrita en el dorso de las cosas y los seres, permitiendo así la remisión de los mismos por virtud de la semejanza y sus formas? ¿Permanece constante la concepción del signo en el siglo XVII? Foucault niega esta posibilidad. Es más, sostiene que es justamente el ser del signo lo que se transforma con la irrupción de la *episteme* clásica.

En efecto, el signo a partir del siglo XVII, empieza a ser definido por tres variables fundamentales. En primer lugar, el origen del enlace (esto es, si es natural o arbitrario); en segunda instancia, el tipo de enlace (si el signo pertenece o no al conjunto que designa); por último, la certidumbre del enlace (es decir, la mayor o menor probabilidad de que un signo signifique aquello que designa). Estos rasgos del signo implican un desplazamiento radical en relación con la concepción renacentista.

Y es que, de hecho, el signo ya no es una figura que habita el mundo, que se halla inscrita en el tejido de la realidad, sino que se desplaza plenamente al ámbito del conocimiento. Es más, según Foucault, en el Renacimiento era “el lenguaje mismo de las cosas el que los instauraba (a lo signos) en su función significante” (Foucault, 2002, p. 65), lo cual quiere decir que, independientemente de que un signo sea o no descubierto por los hombres, aquellos permanecen en su insistencia ciega de formas impuestas por Dios: los signos son formas reales, con una consistencia y función que no dependen para nada del entendimiento humano. En cambio, en el siglo XVII la relación se invierte, pues “no hay ya signo desconocido, marca muda” (Foucault, 2002, p. 65). Es decir, solo hay signo “cuando se conoce la posibilidad de establecer una relación de sustitución entre dos elementos ya conocidos” (Foucault, 2002, p. 65). Desde ahora, es el entendimiento el encargado de instaurar la función significante de los signos; solo allí donde un conjunto de percepciones es representado, por

ejemplo, por una idea general, aparece un signo certero⁹. De esta manera, el signo se convierte en un correlato necesario de la actividad cognoscente, en un remanente mental que representa al pensamiento mismo. En una palabra: el signo se vuelca todo sobre la subjetividad y se desliga de su condición previa de objeto mundano, natural incluso (entendiendo por esto el hecho de que en el siglo XVI, el signo era una figura más que habitaba el mundo).

Por esta razón, la magia y la *divinatio* pierden su estatuto de saberes durante la época clásica. Y lo hacen precisamente porque lo que los caracterizaba en el Renacimiento era la certeza de que había un lenguaje que preexistía a los modos de conocimiento humano, lenguaje que era menester restituir:

(...) el saber rompe su parentesco con la divinatio. Ésta supone signos que le son anteriores: de modo que el conocimiento entero se alojaba en el hueco de un signo descubierto, afirmado o secretamente transmitido. Su tarea era revelar un lenguaje previo repartido por Dios en el mundo. (...) A partir de ahora (época clásica), el signo comenzará a significar en el interior del conocimiento: de él tomará su certidumbre o su probabilidad. (Foucault, 2002, p. 65-66).

Primera ruptura: el lenguaje es el correlato directo del conocimiento humano, se halla fundado en este; solo donde se da la posibilidad del conocimiento, se da efectivamente el lenguaje. En otras palabras: Dios cruza el umbral de su ocaso y el sujeto de conocimiento toma conciencia del despuntar de su aurora: ahora es este quien designa, nombra, clasifica, establece relaciones y produce lenguaje.

Segunda ruptura: en el Renacimiento, el signo pertenecía necesariamente a aquello que designaba. Los globos blancos inscritos en el acónito significaban, por semejanza, a los ojos que podían ser curados. Los signos estaban en el mundo, eran parte sustancial de los seres, indicaban posibles relaciones entre las cosas. En la época clásica esta pertenencia del signo al conjunto o fenómeno que significa se hace difusa. Pues, si bien es cierto que el signo pertenece

9. En este punto puede ser pertinente indicar un caso del modo como funciona el signo en el siglo XVII. Descartes, en sus *Meditaciones*, habla del cogito como aquel elemento básico, primordial, que define el modo de ser del sujeto cognoscente. Pero el cogito no se define, como algunos han querido ver, por las funciones mentales más abstractas (análisis-síntesis, conceptualización...) sino que abarca a la percepción, la sensación y el afecto. Es decir: el cogito es un signo que recoge una multiplicidad de manifestaciones y operaciones humanas. De alguna manera, el cogito (entendido como la capacidad de abrir el mundo, de poner el mundo en frente del sujeto que conoce) sustituye las sensaciones, percepciones y afectos concretos. O mejor aún: los representa. Véase: DESCARTES, René, (1973) *Meditaciones metafísicas*, Argentina: Aguilar, capítulos I y II.

en cierto sentido al conjunto que designa¹⁰, también es cierto que los signos se constituyen como tales en virtud de una descomposición que el espíritu ejecuta sobre un conjunto dado, permitiendo así la instauración de elementos simples encargados de designar el conjunto entero:

(...) para que un elemento de una percepción se convierta en signo, no basta con que forme parte de ella; es necesario que se lo distinga a título de elemento y se lo separe de la impresión global a la que está confusamente ligado, así pues, es necesario que ésta sea dividida, que la atención se dirija a una de esas regiones enmarañadas que la componen y que la aíste. En consecuencia, la constitución del signo es inseparable del análisis (Foucault, 2002, p. 67).

Doble determinación del tipo de enlace del signo en la época clásica: por un lado, una suerte de pertenencia natural del signo al conjunto o fenómeno que representa; pero, por otro, y de manera primordial, acción analítica del espíritu sobre el conjunto, acción que, finalmente, instaura al signo en su función significativa.

Tercera ruptura: en virtud de que el signo se aloja enteramente en el ámbito del conocimiento humano –de que *representa* el conocimiento humano–, y que se instaura gracias al análisis, la época clásica privilegia los sistemas de signos convencionales sobre los naturales. Es más, estos últimos no dejan de tener cierto cariz negativo, no dejan de resistir a la apropiación que el hombre de conocimiento debe efectuar sobre la naturaleza. Por su parte, el signo convencional –elemento simple, fácil de recordar y que debe servir para ser aplicado a un número creciente de fenómenos– funciona a la perfección y facilita la proyección del conocimiento humano. Y es que sus funciones son:

- a. Permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples.
- b. Descomponer hasta llegar al origen.
- c. Mostrar también las combinaciones posibles de estos elementos.

En suma, el sistema de signos es un lenguaje simple, transparente, capaz tanto de mostrar lo elemental como de recomponer la complejidad y de plantear las

10. Foucault cita en este punto a Condillac, quien argumenta que es necesario que haya simultaneidad entre la percepción de una cosa y el sonido verbal que la representa, puesto que, de lo contrario, el sonido pierde su carácter referencial, su poder designante. Así pues, sonido verbal y percepción se funden, en primera instancia, en un conjunto que los implica a ambos, lo cual significaría que el signo, en la época clásica, sigue perteneciendo a aquello que designa. Véase, FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI, p. 67.

posibles combinaciones de los elementos simples. Desde este momento, saber ya no significa desvelar la palabra primera sino, por el contrario, construir una lengua analizadora y combinatoria, una lengua capaz de aislar los elementos simples y de reconfigurar los ordenes sucesivos.

La representación duplicada

No obstante, aún no ha sido formulada la característica más importante del signo en la época clásica. Si en el Renacimiento el signo estaba constituido por una estructura triádica (marca-contenido-semejanza), en la época clásica asume una estructura dual. El signo encierra, en última instancia, la relación entre un significante y un significado (entre la cosa que representa y la cosa representada). Se trata, de excitar lo significado a través del significante. Las señales de tránsito, por ejemplo, se distribuyen en este espacio de relaciones entre significantes y significados. Un semáforo en rojo indica peligro al tiempo que la prohibición del paso. La señal en rojo es el significante, lo significado es el riesgo. De esta manera, una señal de tránsito encierra dos ideas: una, la de la cosa que representa (una señal en rojo que cumple con una función específica dentro de las leyes de tránsito vehicular) y otra, la de la cosa representada (peligro, colisión...). A través de la primera idea se despierta en los conductores y transeúntes la idea de la segunda. En este sentido, la *Logique de Port Royal* sostiene que “cuando no vemos un cierto objeto (luz en rojo) sino como *representación* de otro (riesgo, colisión...) la idea que de él se tiene es una idea de signo, y este primer objeto es llamado signo” (Foucault, 2002, p. 70). De esta manera, el signo es tanto la indicación de otra cosa (relación entre significante y significado), como el hecho mismo de representar esta relación. El ser del signo consiste, en suma, en representar la relación de sustitución entre dos ideas (significante y significado).

Esto trae consecuencias de gran relevancia en la disposición de la episteme del siglo XVII.

- a. El signo se aloja por completo en el ámbito del conocimiento. En el siglo XVI eran medios de conocimiento, a través de ellos se hallaba relaciones de similitud con otros signos, seres y cosas. En el siglo XVII, como se anotó anteriormente, solo se producen signos allí donde hay conocimiento, es decir, se convierten en productos de la actividad cognoscente del hombre. Donde una representación es representada por otra, hay en efecto un signo. “La idea abstracta representa la percepción concreta de la que ha surgido” (Foucault, 2002, p. 71). En este caso, el significante (idea abstracta) sustituye a la percepción de la que surge y representa en sí misma esta relación de sustitución.

- b. En la medida en que el signo es el correlato directo de la representación, es decir, en la medida en que en él se continúan las representaciones, en que las condensa y las contiene, no hay nada más allá del signo sino la representación desnuda. No hay sentido oculto, ni lenguaje primigenio. El signo es la consecuencia directa de la mecánica del conocimiento entendida como representación. Allí donde una idea sustituye y representa a otra, aparece un signo como el espejo traslúcido de tal relación.
- c. La teoría del signo es inseparable de una teoría de la representación. Y es que si el signo es el puro y simple enlace entre un significante y un significado, esto solo es posible porque uno de estos términos representa de hecho al otro.

De esta manera, la teoría del signo en la época clásica estuvo acompañada de una teoría de la representación, esto es, de una reflexión sobre las diferentes maneras como unas ideas pueden representar de hecho a otras ideas; de la manera como, en el ámbito del conocimiento, pueden ser relacionadas y sustituidas unas por otras (de las sensaciones más simples a las ideas más complejas). El signo vendría a ser, pues, en la época clásica, aquel elemento que se produce en la mecánica misma del conocimiento, elemento cuya función consistiría en representar la relación de sustitución entre dos ideas (significante y significado).

La imaginación de la semejanza

De esta manera, Foucault explicita uno de los polos constitutivos de la episteme clásica, a saber, el polo de la teoría general de los signos. Estos signos que representan el modo como el ser humano conoce el mundo, se convierten así en principios de la clasificación y ordenamiento de lo que aparece (la naturaleza, la acción moral...). Pero hace falta el polo de las semejanzas empíricas, de aquel murmullo confuso de las cosas que permite establecer comparaciones entre las cosas.

Pues bien, en este punto Foucault afirma que, a pesar de que la semejanza deja de ser en el siglo XVII la forma privilegiada del conocimiento, no por ello deja de desempeñar un papel importante en este ámbito:

La similitud es un marco indispensable para el conocimiento. Pues una igualdad o una relación de orden no puede ser establecida entre dos cosas a no ser que su semejanza haya dado cuando menos oportunidad de compararlas (Foucault, 2002, p. 74).

La semejanza se da en la naturaleza, es una condición empírica independiente del acto de representación. Dos cosas se parecen, pero aún es confuso aquello que las liga: para descubrirlo es necesario que el espíritu, a través de la reflexión, establezca las relaciones de identidad adecuadas; es decir: que logre una percepción clara y distinta de aquello que las cosas son. Sin embargo, gracias a ese acercamiento sordo y confuso entre las cosas, el espíritu pone en funcionamiento el engranaje cognoscitivo. La semejanza es el pretexto empírico del conocimiento claro y distinto.

Ahora bien, la semejanza y el signo se llaman recíprocamente en el siglo XVII, pero de una manera diferente de la del Renacimiento. Puesto que el signo ya no es el medio en virtud del cual se saca a luz una relación de semejanza, sino “el fondo indiferenciado, móvil, inestable, sobre el cual puede el conocimiento establecer sus relaciones, sus medidas y sus identidades” (Foucault, 2002, p. 74). ¿De qué tipo de relación recíproca entre semejanza y signo se trata aquí? Si el signo ya no es más una figura inscrita en la superficie del mundo que debe ser interpretada, sino el correlato directo y traslúcido de una representación, el remanente de una consciencia atenta, ¿cómo se encuentra éste (signo) con la dimensión de lo empírico, dimensión confusa de lo real? La semejanza exige al sujeto que conoce la imposición de signos que establezcan un orden racional en aquello aún indiferenciado. Es decir, el signo ya no es una marca de la semejanza, sino la superación, la refinación de la misma a través del conocimiento. El signo es a la semejanza, lo que la idea es a la sensación, a saber, un principio de ordenamiento y nivelación de lo caótico (aquí se puede pensar, entre otros, en el haz de percepciones de Hume, en la desconfianza cartesiana ante las impresiones sensibles y, finalmente, en el engranaje kantiano del conocimiento que explica la manera como se construye un mundo coherente partiendo de sensaciones caóticas). El signo contiene, en el ámbito eidético, la multiplicidad y variedad de lo empírico.

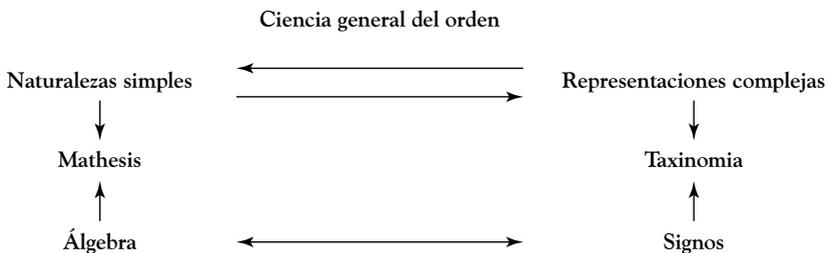
Sin embargo, para que el signo cumpla su función de ordenar y contener a lo empírico, es necesario que se dé una coyuntura que junte a la semejanza y al signo. Según Foucault, esta coyuntura es la imaginación. Porque solo a través de la imaginación, la mente establece y conserva las relaciones de comparación entre las diversas representaciones. De esta manera, la época clásica se mueve constantemente entre la persistencia de la semejanza sorda entre las cosas naturales y la capacidad de la mente para establecer relaciones de identidad y diferencia a través de la imaginación. Estos dos momentos constituyen lo que Foucault denomina la analítica de la naturaleza (análisis de la semejanza entre las cosas antes de ser puestas en orden por la mente) y analítica de la imaginación

(análisis de la manera como las representaciones se constituyen en un cuadro inactual de comparaciones, análisis de la impresión, de la reminiscencia, de la imaginación, de la memoria). Estos dos momentos constituyen una parte importante de la teoría de la representación, a saber, aquella que investiga la génesis de la misma. Para unos, la imaginación es el principio que explica la manera como las representaciones semejantes se ligan unas con otras (Descartes, Spinoza); para otros (Hume y Condillac) es la semejanza empírica la que determina a la imaginación en su función de establecer comparaciones entre representaciones semejantes. Se ve aquí una de las diferencias sustanciales entre lo que se ha dado en llamar racionalismo y empirismo: el primero parte de la capacidad racional para reconstruir el orden del mundo (capacidad casi divina, ajena incluso a los avatares de la empiria), mientras el otro parte del orden empírico para explicar incluso las funciones cognoscitivas (introduce incluso la capacidad racional en el orden de la naturaleza).

Para finalizar, Foucault indica algo: a pesar de que en la época clásica se habla de naturaleza (red embrollada de semejanzas) y de naturaleza humana (imaginación), estos términos no quieren significar que se hayan descubierto de hecho dos dimensiones nuevas que es menester investigar. Según Foucault, con estos términos la época clásica solo desea mantener la juntura entre la semejanza y la imaginación, juntura que hace posible las ciencias empíricas del orden. Razón por la cual, tanto la naturaleza como la naturaleza humana están subordinadas a esa ciencia general del orden que procuró ser la episteme clásica. Y no al revés. Esto es, que hasta mediados del siglo XVII aún no había nacido ese ser conocido como hombre, ser que nos impone la tarea de conocerlo en su esencia.

Mathesis y taxinomia

El último párrafo del capítulo III, se titula *Mathesis y taxinomia*. En él, Foucault recoge los resultados de sus reflexiones sobre el signo y la semejanza, y plantea la disposición estructural de la episteme clásica:



Fuente: (Foucault, 2002, p. 78).

Esta gráfica expresa la configuración de la episteme clásica. Por un lado, están las naturalezas simples (ideales: números...) y, por otro, las representaciones complejas (naturalezas empíricas, relacionadas por el hilo de la semejanza muda). Para cada una de estas naturalezas, un modo específico del saber: a las naturalezas simples corresponde la *mathesis* en tanto ciencia de las igualdades; por el otro, la taxinomia como saber de las identidades y las diferencias, corresponde a las representaciones complejas. La *mathesis* tiene como método el Álgebra, mientras la taxinomia a la teoría general de los signos. Pero estos dominios no están separados el uno del otro. Cuando se trata de poner orden en las representaciones complejas, resulta menester establecer la unidad básica que recoja en sí la multiplicidad y dispersión de la experiencia. Así pues, al establecer un signo como representante de una representación compleja, se está llevando a cabo una especie de álgebra de los signos. Pues una representación solo se pondrá de hecho en orden cuando se haya establecido una naturaleza simple capaz de representarla. De allí la copertenencia que manifiesta Foucault entre naturalezas simples y representaciones complejas, al tiempo que del Álgebra con la teoría general de los signos.

Ahora bien, y como se anotó anteriormente, la taxinomia implica de suyo una reflexión sobre la génesis de las representaciones. No solo se trata de una *mathesis* (de establecer las unidades simples capaces de analizar las representaciones complejas), sino de determinar el modo como el continuo del ser (la semejanza sorda que relaciona a unas cosas con otras) se organiza en el lazo temporal de las representaciones discontinuas. De nuevo se halla aquí el problema de la imaginación y la semejanza, de la manera como la mente se representa los órdenes empíricos, y cómo establece una sucesión ordenada entre los mismos:

En los dos extremos de la episteme clásica, se tiene pues una mathesis como ciencia del orden calculable y una génesis como análisis de la constitución de los órdenes a partir de las series empíricas. Por un lado se utilizan los símbolos de las posibles operaciones sobre las identidades y las diferencias; por el otro, se analizan las marcas progresivamente depositadas por la semejanza de las cosas y la vuelta de la imaginación. Entre la mathesis y la génesis se extiende toda la región de los signos (...) (Foucault, 2002, p. 79).

La *mathesis*, de manera general, significa que las relaciones entre los seres se piensan bajo el criterio del orden y la medida. Así, la relación de la *mathesis* con el conocimiento se da como la posibilidad de establecer entre las cosas, aun las no mensurables, una sucesión ordenada. Esta posibilidad de establecer sucesiones ordenadas entre los seres presenta dos polos problemáticos: por un lado, una teoría general de los signos como aquellos elementos que permiten la

clasificación, rotulación y ordenación de la realidad, y por otro, la teoría de la imaginación, de las semejanzas empíricas a partir de las cuales el entendimiento se representa el mundo (una idea general representa siempre ideas simples, o una idea general representa la percepción confusa de la cual ha surgido). Este es un punto central de la filosofía moderna clásica: de Descartes a Hume, a pesar de todas las diferencias específicas entre ambos, se busca establecer la manera como se concibe una representación adecuada, es decir, una percepción clara y distinta; cómo una idea representa una percepción, cómo de la materia informe de los sentidos se extrae una idea del mundo. Así, la episteme clásica en tanto ciencia general del orden (ciencia que piensa las relaciones entre los seres como sucesiones ordenadas) está atravesada por una reflexión sobre los signos que permiten establecer, en el pensamiento, los ordenes y sucesiones, y al mismo tiempo por una reflexión sobre el modo como los hombres se representan el mundo partiendo de semejanzas empíricas confusas. Estas dos reflexiones están atravesadas transversalmente por una teoría de la representación.

La crisis de la representación

Así como a mediados del siglo XVII queda rota la configuración epistémica del Renacimiento, a fines del siglo XVIII, la episteme clásica va a entrar en crisis. El saber, que se concebía entonces como la puesta en orden de la realidad por virtud del pensamiento (establecimiento de identidades y diferencias), se transforma desde fines del siglo XVIII en “un espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función; mostrará que estas organizaciones son discontinuas, que no forman, pues, un cuadro de simultaneidades sin rupturas, sino que algunas son del mismo nivel en tanto otras trazan series o sucesiones lineales” (Foucault, 2002, p. 214).

El saber concebido como un espacio hecho de organizaciones encuentra entre los siglos XVIII y XIX su condición de posibilidad en la historia. Pero la historia entendida no como el relato y registro de acontecimientos concretos, sino como una especie de temporalidad que constituye el modo de ser de la experiencia. La historia es, pues, una potencia que dona el ser, más allá de la simple labor historiográfica que se conoce con el mismo término:

A partir del siglo XIX, la historia va a desplegar en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas. Es esta historia la que impondrá, progresivamente, sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados y, por último, al de los grupos lingüísticos (...) la historia no debe entenderse aquí como la compilación de las sucesiones de hecho, tal cual han

podido ser constituidas; es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles (Foucault, 2002, p. 215).

Potencia ontológica, fondo del que se generan todos los seres, la historia se constituye como el *a priori histórico* que define la disposición de la episteme moderna, así como el orden lo hizo con la episteme clásica y la semejanza, a su vez, con la episteme renacentista. Por otro lado, la episteme moderna halla sus principios organizadores en la analogía y la sucesión (el equivalente de estos principios en la época clásica son la identidad, la diferencia y la igualdad, y en el Renacimiento, la conveniencia, la simpatía, la analogía y la emulación). Pero esta brusca diferenciación entre la época clásica y la época moderna necesita de modulaciones para ser comprendida. En efecto, ¿cómo fue posible esta ruptura?, “¿cómo se borraron estas maneras de ordenar que fueron el discurso, el cuadro, los cambios? ¿Qué nuevo modo de ser han debido recibir para que todos estos cambios hayan sido posibles y para que hayan aparecido, apenas al cabo de algunos años, estos saberes, ahora familiares, que llamamos, a partir del siglo XIX, filología, biología y economía política?” (Foucault, 2002, p. 216).

Estos interrogantes guían la reflexión de Foucault en la segunda parte del libro *Las palabras y las cosas*. Para responderlos, plantea una división en dos etapas del acontecimiento que implicó la aparición de la episteme moderna, estos son, a saber:

a. Una primera etapa en la que “el modo de ser fundamental de las positividades no cambia; las riquezas de los hombres, las especies de la naturaleza, las palabras que pueblan las lenguas siguen siendo aún lo que eran en la época clásica: representaciones duplicadas –representaciones cuyo papel es designar las representaciones, analizarlas, componerlas y descomponerlas para hacer surgir en ellas, con el sistema de sus identidades y de sus diferencias, el principio general de un orden–” (Foucault, 2002, p. 217).

b. Una segunda fase en la que “las palabras, las clases y las riquezas adquieren un modo de ser no compatible con el de la representación” (Foucault, 2002, p. 217).

Foucault hará, en primera instancia, un análisis de la primera fase, en la cual, no obstante, la continuidad con la época clásica, la *configuración* de la episteme se verá transformada, pues los elementos representativos y sus respectivas relaciones hallarán una nueva función con respecto a la que tenían en la época clásica.

El trabajo como medida de la riqueza

De esta manera, lo esencial de las positividadades en esta nueva etapa de la episteme occidental no varía: los seres que las pueblan siguen teniendo el estatuto de representaciones duplicadas, como lo era en la época clásica (vale la pena recordar aquí que la gramática clásica, por ejemplo, se constituye dentro de la pretensión de otorgar un signo claro y distinto a cada representación del entendimiento y, al mismo tiempo, de instaurar un orden entre las múltiples representaciones, es decir, de construir un discurso). Pero algo cambia, un nuevo carácter funcional empieza a perfilarse para los elementos representativos. Para comprender este fenómeno se abordará el parágrafo que Foucault dedica al trabajo como medida de análisis de la riqueza.

EL TRABAJO

Las reflexiones económicas en la época clásica (las de Quesnay y Condillac, entre otros) conciben el trabajo como medida de análisis de las riquezas y como criterio de las relaciones de intercambio de productos. Pero para los economistas clásicos, el criterio último que representaba la actividad del trabajo, al mismo tiempo que las actividades comerciales, era la necesidad:

(...) la cantidad de trabajo inscrita en el precio de las cosas no era más que un criterio de medida, relativo y reducible a la vez. En efecto, el trabajo de un hombre valía la cantidad de alimentos que era necesaria para mantenerlo a él y a su familia durante el tiempo que durara el trabajo. Tanto que, en última instancia, la necesidad —el alimento, el vestido, la habitación— definía la medida absoluta del precio del mercado (Foucault, 2002, p. 218).

Adam Smith, a quien se considera el fundador de la economía moderna, mantiene la noción de trabajo como criterio de análisis de las riquezas y de los intercambios comerciales. Entre él y los economistas clásicos como Quesnay y Cantillon no hay diferencias en este aspecto. Pero Smith sí introduce un desplazamiento radical respecto de los clásicos: para el escocés, el trabajo ya no será más “un momento para remitir el cambio a la necesidad” (Foucault, 2002, p. 218), necesidad que se reduce, fundamentalmente, al objeto más necesario de todos: el alimento¹¹. Esta afirmación es fundamental, toda vez que pone

11. Esta breve alusión a la teoría económica clásica permite sacar una conclusión de vital importancia, a saber, que en la época clásica el valor de cambio (valor de un objeto en una transacción comercial) se hallaba finalmente reducido al valor de uso (valor de un objeto en relación con las necesidades de los hombres). Sostiene Foucault: “Todo a lo largo de la época clásica, es la necesidad la que mide las equivalencias, el valor de uso que sirve de

de relieve la transformación del carácter representativo de los elementos en esa área de positividad que es el análisis de las riquezas: la riqueza en la época clásica es la representación duplicada de la relación sustancial entre trabajo y necesidad; en últimas, a través de ella se analiza la representación que tienen los hombres de aquello que constituye el objeto máspreciado de su deseo. Como es evidente, el análisis de las riquezas en la época clásica está atravesado por una teoría general de la representación (esto es, del deseo humano y su necesidad), al tiempo que apunta a establecer un orden de estas representaciones a través de la representación del valor de los objetos (valor de uso y valor de cambio) en relación con la capacidad que tienen de satisfacer tales deseos.

En el primer momento de conmoción de la episteme clásica, momento en el que aparece la teoría de Smith, riqueza, trabajo y necesidad hallarán una nueva disposición. Ya no será la necesidad el elemento último al que remitiría el análisis de las riquezas, sino tan solo una razón para el intercambio. Desde este momento, las riquezas serán siempre elementos representativos que funcionan, pero “lo que representan finalmente no es ya el objeto del deseo, sino el trabajo” (Foucault, 2002, p. 219). De este modo, la cantidad de trabajo inscrita en la producción de un objeto no es ya un criterio relativo (como en la economía clásica, que era relativo a la necesidad), sino que adquiere un carácter absoluto:

Las necesidades y el cambio de los productos que pueden responder a ellas son siempre el principio de la economía: son el primer motor de ella y la circunscriben; el trabajo y la división que lo organiza no son más que efectos. Pero, en el interior del cambio, en el orden de las equivalencias, la medida que establece las igualdades y las diferencias tiene una naturaleza distinta a la de la necesidad. No está ligada al mero deseo de los individuos, ni es modificada por él y variable como él. Es una medida absoluta, si por ello se entiende que no depende del corazón de los hombres o de su apetito; se les impone desde fuera: es su tiempo y es su pena (Foucault, 2002, p. 220).

Así pues, hay un desplazamiento sutil de los elementos representativos en el análisis de las riquezas. En efecto, el trabajo, que en el orden de las equivalencias de la época clásica se manifestaba como un significante de las necesidades humanas, abandona esta función significante y se convierte en el elemento sustancial del análisis de las riquezas en los albores de la época moderna. El tiempo, el jornal implicado en la producción de un objeto se convierte en el referente único para la estimación del valor del mismo. En una palabra: en Smith se ve

referencia absoluta a los valores de cambio; es el alimento el que valora los precios, dando a la producción agrícola, al trigo y a la tierra, el privilegio que todos les han reconocido” (Foucault, 2002, p. 218).

pronto cómo el valor de uso, que antaño regía al valor de cambio, se retrae y desplaza, dejando puestas así las condiciones necesarias para la emergencia y predominio del valor de cambio.

Esa fatalidad externa que es el tiempo, las penas, la finitud de un ser que ya no haya necesariamente expresadas sus necesidades en su actividad de trabajo, esa fatalidad que es el criterio absoluto del valor de los objetos, y por consiguiente de las riquezas, hace que el análisis de las mismas desborde el espacio de la representación clásica por lo menos en dos sentidos:

- a. En la época clásica, el análisis de las riquezas se alojaba en el interior de la “ideología” —es decir, del análisis de las representaciones (deseos y necesidades de los hombres)—; desde este momento se referirá a espacios que escapen al campo del mero análisis de las ideas: en primera instancia, apunta ya a una antropología que pone en duda la esencia del hombre, mostrando su finitud y la inminencia de su muerte; además, pone en duda ese objeto en que el hombre invierte sus jornales, toda vez que ya no reconoce en su trabajo la expresión de sus necesidades, sino la pura y simple inversión de fuerza y tiempo de trabajo en la producción objetiva de cosas.
- b. El segundo espacio habla de las relaciones objetivas que posibilitan la producción de riquezas: capital, formas y división del trabajo. Desde este momento, se hace posible hablar de una economía política que no se ocupa ya de las representaciones de los hombres acerca de lo que consideran sus necesidades y los respectivos objetos de satisfacción, sino que se ocuparía más bien de las condiciones objetivas de posibilidad de la producción del capital.

Ahora bien, en lo que concierne a los interrogantes planteados más arriba es menester resaltar lo siguiente. A pesar de que el análisis que hace Foucault de la medida del trabajo representa una coyuntura entre la época clásica y la moderna, ciertos aspectos funcionales se modifican sustancialmente. En el análisis de las riquezas, el trabajo deja de remitir (en tanto significativo) a las necesidades humanas: ni el valor de los productos ni la labor utilizada en llevarlos a cabo refieren ya las necesidades vitales de los individuos inmersos en el acto de producción. Lo cual significa que en los albores de la época moderna, el elemento de las necesidades se ve reemplazado por el de las condiciones objetivas del trabajo y de la producción. Si en la época clásica la actividad económica se organizaba directamente alrededor de las necesidades (se trabajaba para suplir necesidades, el valor de los productos variaba de acuerdo con las necesidades que se tuviesen...), en la época moderna la economía se empieza a organizar

en torno de leyes objetivas del mercado, el trabajo y el capital. En una palabra: en torno de leyes ajenas a la conciencia y a las representaciones de los hombres (recuérdese la famosa mano invisible de Adam Smith). Como consecuencia de esto, la ideología (el análisis de las representaciones que permite establecer un orden de jerarquía entre las mismas, por ejemplo, entre las necesidades primarias y las secundarias) pierde su papel organizador en la economía moderna. Desde este momento, y este será el papel de la economía política, se tratará de descubrir las condiciones objetivas del mercado, el trabajo y el capital, más allá de las fluctuaciones del deseo de los hombres. Si bien es cierto que las riquezas siguen cumpliendo su función de representaciones –representarán, por ejemplo, la cantidad de tiempo invertida en la producción de un objeto y su relación con el salario–, este salto fuera del ámbito de la conciencia humana se debe a que un elemento heterogéneo al orden clásico ha irrumpido: la historia. Los intercambios comerciales, las formas de trabajo y la división del mismo, obedecen a una historia propia que se encarga de dictar las leyes y principios rectores de este espacio. Así pues, de Smith a Marx se buscará sacar a luz estos principios.

Ideología y crítica

Lo dicho anteriormente sirve para especificar en qué consistió la fisura que se da en la episteme clásica a fines del siglo XVIII. Esta consiste, fundamentalmente, en que la relación de la representación consigo misma y con las relaciones de orden que hacen posibles, pasan ahora por condiciones externas a la representación. Para retomar el caso del análisis de las riquezas:

(...) cuando se trata de ligar la representación de un objeto de necesidad con todos aquellos que pueden figurar frente a él en el acto de cambio, es necesario recurrir a la forma y a la cantidad de un trabajo que determina su valor; lo que jerarquiza las cosas en los movimientos continuos del mercado no son los otros objetos ni las otras necesidades, sino la actividad que los ha producido y que, silenciosamente, se ha depositado en ellos; son las jornadas y las horas necesarios para fabricarlos, para extraerlos o para transportarlos las que constituyen su pesantez propia, su solidez mercantil, su ley interior, y por ello, lo que puede llamarse su precio real (Foucault, 2002, p. 233).

De las necesidades a las actividades laborales, lo que ha cambiado sustancialmente es el criterio de medida y orden: ya no será más el sujeto y sus ideas, deseos y necesidades pasadas por el análisis las que permitirán establecer relaciones entre las cosas; desde este momento se vuelve a la dimensión objetiva de la realidad, a principios ajenos a la conciencia que gobiernan tanto la vida humana como el destino de los objetos que se cambian en el comercio.

Este desplazamiento que se da en el interior del análisis de las riquezas, no obedece sin embargo a una simple moda cultural o a un cambio de perspectiva en el interior de las ciencias y de la cultura. Su transformación hecha raíces en una disposición mucho más profunda, fundamental. Tiene que ver, en efecto, con el *a priori* histórico que determina la organización de los saberes en una época específica. Y es que, si la episteme clásica se pone de manifiesto como una ciencia general del orden fundada en una teoría de la representación; en el umbral de la época moderna, la representación deja a la luz su impotencia a la hora de establecer las relaciones entre los elementos que esta implica:

(...) la representación perdió el poder de fundar, a partir de sí misma, en su despliegue propio y por el juego que la duplica en sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos. Ninguna composición, ninguna descomposición, ningún análisis de identidades y de diferencias puede justificar el enlace de representaciones entre sí (...) (Foucault, 2002, p. 234).

Lo que Foucault muestra en el ámbito del análisis de las riquezas que lleva a cabo Adam Smith es precisamente este extrañamiento de la representación de las necesidades que fundaba el valor de los productos en el mercado, y la institución del criterio del trabajo como un principio extrínseco de determinación del mismo. El universo de representaciones, su ordenamiento interno a partir de la determinación de identidades y diferencias queda roto, permitiendo así la emergencia de principios trascendentales allende el campo de la representación. Desde este momento “habrá cosas, con su organización propia, sus nervaduras secretas, el espacio que las articula, el tiempo que las produce; y después la representación, pura sucesión temporal, en la que ellas se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad, a una conciencia, al esfuerzo singular de un conocimiento, al individuo psicológico que, desde el fondo de su propia historia o a partir de la tradición que se la ha transmitido, trata de saber” (Foucault, 2002, p. 235). En una palabra: El giro subjetivo que había iniciado Descartes y que hizo recaer el problema del conocimiento sobre la mera esfera de la conciencia que se representa el mundo, entra en crisis. De nuevo, el objeto de conocimiento y su modo de aparecer, la posibilidad de su conocimiento se convierten en temas recurrentes de la filosofía y de las ciencias. Ya no solo el poner orden en el pensamiento asegura la infalibilidad del saber; el objeto impone sus condiciones, fundamenta desde fuera la posibilidad de todo conocimiento y todo ordenamiento probable¹².

12. Si bien es cierto que no se puede predicar de la filosofía cartesiana que sea una pura filosofía subjetivista –puesto que con la aparición de las ideas claras y distintas, aparece de nuevo la realidad del mundo en virtud de la infalible existencia de Dios– sí se puede decir que el

Sin embargo, Foucault es claro al sostener que el hecho de que se haya originado esta abertura hacia la trascendencia en el siglo XVIII, no significa que los saberes hubiesen omitido el problema del orden. Es más: precisamente los trascendentales (trabajo, vida y lenguaje) empezarán a definir pronto un nuevo modo de experiencia y concepción del orden, lo cual liga a la episteme moderna con la episteme clásica en una especie de hilo de continuidad a pesar de las rupturas.

El umbral que marca la fisura en la episteme clásica, y que define la emergencia de la episteme moderna, es señalado por Foucault en la coexistencia de la ideología y de la filosofía crítica de Kant a fines del siglo XVIII. La ideología es la última filosofía clásica. Recorre el universo todo de las representaciones buscando la instauración definitiva entre las mismas (de la gramática a la lógica, a la economía...); fija las continuidades, las composiciones y descomposiciones, el orden de las representaciones. Busca, en última instancia, la sistematización del conocimiento en general a través de un análisis del campo pleno de la representación. Aspira a establecer, en la transparencia que refleja al pensamiento y al lenguaje en la época clásica, un sistema total de los saberes.

La filosofía kantiana continúa la preocupación por la manera como se relacionan las representaciones (en esto es par de la ideología). Pero transforma radical-

pensamiento de Descartes acentúa una tendencia fundamental del pensamiento clásico, a saber, aquella según la cual el orden se establece por el ordenamiento que se haga, en el ámbito de la conciencia, de las representaciones según el criterio de identidad y diferencia. En efecto, esta tendencia lleva al propio Descartes a sostener en sus *Reglas* que los únicos objetos adecuados de conocimiento son los objetos puros y simples de la mente (como los de la aritmética y la geometría), obviando por tanto aquellos objetos cuyo conocimiento es meramente probable (los objetos de la experiencia sensible). De esta manera, como es evidente, Descartes desplaza el problema del ser de los objetos de la realidad empírica al problema del aparecer de tales objetos frente a una mente pura y atenta. Es decir: elude el problema del ser de la realidad, fundamentándolo en el de la manera como una mente concibe la realidad de manera adecuada (Regla II). No en vano, luego de definir de manera general los objetos adecuados del conocimiento pasa a la manera adecuada de conocerlos (intuición clara y distinta en tanto que acto simple y puro de la *mente* que permite establecer un *concepto indudable* de lo representado) (Regla III), y, posteriormente, a elucidar la necesidad de orientarse por un método certero en el conocimiento (el método entendido como principios básicos que guían la construcción de una *Mathesis*, es decir, de una ciencia general del orden y la medida en virtud de las representaciones claras y distintas) (Regla IV). De esta manera, pues, es evidente que el extrañamiento de suelos positivos como el análisis de las riquezas en el siglo XVIII, se refiere primordialmente a esa abertura que introduce de nuevo el problema del ser fuera de la representación que se tenga del orden de lo real. En una palabra: el extrañamiento frente a la teoría de la representación que por más de un siglo había definido los regímenes de orden en los saberes occidentales. Véase: DESCARTES, René. (1970). *Reglas para la dirección del espíritu*, Argentina: Aguilar.

mente su interrogante. No se trata ya de buscar la mecánica inmanente de las representaciones (como una idea sustituye a una sensación, por ejemplo) sino de indagar las condiciones de posibilidad generales de toda representación posible. Kant pregunta por el fundamento; la ideología persigue el funcionamiento, el engranaje de la representación sin indagar por el principio de esta:

No son pues las representaciones mismas, según las leyes de un juego que les es propio, las que podrían desplegarse a partir de sí y por un solo movimiento descomponerse (análisis) y recomponerse (síntesis): solo los juicios de la experiencia o las verificaciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Cualquier otro enlace debe fundarse, si ha de ser universal, más allá de toda experiencia, en el a priori que la hace posible (Foucault, 2002, p. 237).

Al indagar por el *a priori* que hace posible las representaciones, Kant da un paso fuera del horizonte de la episteme clásica, pues deja en segundo plano la pregunta por el modo como las representaciones se ligan unas con otras en su movimiento inmanente (la mecánica de la asociación de ideas en Hume, por ejemplo, que aparece como una explicación psicologista) y se pregunta más bien por el fundamento externo de la representación en general. Así, como Smith en el análisis de las riquezas, Kant ejecuta un desplazamiento de la inmanencia del pensamiento a las condiciones trascendentales del mismo¹³. De esta manera, pues, a fines del siglo XVIII se da un acontecimiento que define a la episteme moderna: “la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación” (Foucault, 2002, p. 238).

13. En este punto vale la pena contrastar a Descartes y a Kant en lo que concierne a sus pretensiones filosóficas. Si bien es cierto que la empresa respectiva de cada uno de los filósofos tiene en común con la otra la preocupación por hacer de la filosofía una ciencia segura, los presupuestos filosóficos de los que parte cada uno son diversos. En Descartes, el principio primero (alcanzado luego de la duda metódica) es el principio de inmanencia de la conciencia, es decir, aquel principio según el cual, a pesar de que los contenidos de mi conciencia sean todos falsos, hay algo que es indudable: que pienso. Este pensamiento, como actividad representativa, instituirá la posibilidad de alcanzar verdades indudables (a través del método, el cual define el movimiento inmanente de las representaciones claras y distintas). Kant mostrará por su parte que este principio cartesiano, si bien es cierto, es insuficiente. Porque no solo se trata de pensar, de representar en este movimiento inmanente del espíritu, sino que hay que apelar al tribunal de la razón para que esta determine la legitimidad del pensamiento. En esta apelación a la razón que vuelve sobre el pensamiento mismo se define la posición crítica. Y, como es evidente, se ventila de nuevo el problema que Foucault plantea en *Las palabras y las cosas*, a saber, la idea de un trascendental que define en sus posibilidades y en su despliegue al pensamiento en tanto representación. Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI.

Las síntesis objetivas

La filosofía crítica de Kant podría concebirse, en cierto sentido, como una síntesis novedosa de las dos corrientes más influyentes de la época clásica, a saber, racionalismo y empirismo. Cuando Kant afirma que Hume lo despertó de su sueño dogmático sostiene, ni más ni menos, que gracias a los postulados del filósofo inglés empezó a desconfiar de la metafísica de la representación y sus principios. No se puede excluir del acto cognoscitivo a la experiencia sensible, afirmaríala Hume. Es más: esa es la fuente del conocimiento. Por tanto, dirá Hume, es improbable que existan las ideas innatas de Descartes. En lugar de sostener una especie de innatismo epistemológico, Hume propugnaría un constructivismo.

Pues bien, este llamado de atención de Hume conduce a Kant a interrogarse por la fuente de las representaciones en general. Su posición no consiste en reproducir literalmente el pensamiento humeano, sino, más bien, en asumir como pretexto para la reflexión filosófica el escepticismo del inglés frente a los postulados racionalistas. Al interrogar por las condiciones de posibilidad de la representación en general, tanto el empirismo como el racionalismo clásicos tendrán que hacer frente al tribunal de la razón levantado por el kantismo.

De los empiristas, Kant retomará el problema de la experiencia sensible en el acto de conocimiento (la existencia indudable de una realidad externa que se convierte en la evidencia inextricable de la finitud del sujeto que conoce, es decir, en el límite impuesto por Kant a la intuición intelectual) y de los racionalistas tomará, por su parte, la idea de una serie de potencias *a priori* (potencias del entendimiento) cuya función es modelar la manera como aparece la realidad. Pero además, ambas posturas tendrán que rendir cuentas a la crítica. En efecto, todos los conceptos e ideas que trasciendan el ámbito de la experiencia sensible serán vistos como arbitrarios (así, por ejemplo, la idea de Dios), lo cual implica que muchos de los postulados del racionalismo serán vedados en el horizonte del criticismo; y en el empirismo, algo similar. No es cierto que el conocimiento sea mero hábito: la ley de causalidad es una categoría *a priori* del entendimiento, razón por la cual hay regularidad y necesidad en el acontecer de la naturaleza.

Esta breve digresión es útil para definir los límites del pensamiento moderno respecto del clásico. Frente al empirismo, Kant plantea la existencia de un sujeto trascendental (una especie de estructura *a priori*, universal por demás, del aparato cognoscitivo del hombre, que determina la necesidad de los juicios de conocimiento); por otro lado, frente al racionalismo Kant reconoce la existencia de la realidad material en sí misma (*noúmeno*), a pesar de que duda

de la posibilidad de acceder a un conocimiento cabal de esta (el conocimiento es siempre conocimiento de fenómenos, debido precisamente a que solo hay conocimiento verdadero de aquello que se presenta en las formas puras de la sensibilidad y que, después, se asocia con las categorías *a priori* del entendimiento). Este doble enfrentamiento con el racionalismo y el empirismo, abre desde el criticismo de Kant dos nuevas tendencias en el horizonte moderno: por un lado, aquellas reflexiones que girarán en torno del problema del sujeto trascendental como principio fundante de la experiencia en general, y de los conocimientos concretos en particular (Fichte); y, por otro lado, las metafísicas del objeto que, partiendo del principio de existencia de una realidad en sí allende el campo de las representaciones subjetivas, buscará desentrañar la manera como la experiencia concreta viene a la existencia partiendo de este fondo primordial (trabajo, vida y lenguaje serán los principios objetivos que Foucault resaltará en el ámbito de las metafísicas del objeto moderno). En consecuencia, el pensamiento moderno fluctuará entre una reflexión sobre el sujeto trascendental concebido como fundamento de lo real, y en otro sentido, una reflexión sobre el ser en sí de los objetos.

De esta determinación general, Foucault deriva dos características sustanciales de la episteme moderna. La primera es que, de cara a la ruptura dual de sujeto trascendental y objetividad, el método analítico-sintético de la época clásica queda desvirtuado. Las ciencias puras (matemática, geometría...) seguirán en efecto regidas por el método analítico (poner orden en las representaciones mentales), mientras las ciencias referidas a lo empírico suscribirán el método sintético. Las primeras trabajarán con representaciones (números, figuras...) y nociones simples, y, por su parte, las segundas trabajarán con los elementos heterogéneos, complejos ofrecidos por la experiencia (de allí que estas sean, fundamentalmente, ciencias amparadas principalmente por métodos experimentales de observación y contrastación de hipótesis).

Mientras las ciencias analíticas siguen ligadas al imperativo de poner orden en el pensamiento, en las representaciones subjetivas para alcanzar así una verdad indubitable, las ciencias inductivas se abren a un horizonte en el que la verdad no solo es fruto de un cierto orden del pensamiento, sino también de una naturaleza objetiva cuyo fundamento último se escapa al intelecto humano, razón por la cual las hipótesis deben ser corroboradas por los ritmos naturales. Esta ruptura define una de las obsesiones casi compulsivas del pensamiento moderno, a saber, hallar la manera de consolidar un saber unificado y universal, tal y como lo habían concebido Descartes, Leibniz y los enciclopedistas franceses, entre otros. Por esta razón, una de las constantes en la época moderna será el

proyecto de formalizar las ciencias empíricas (incluidas la economía, la biología y la lingüística) y la reflexión sobre los métodos empíricos de inducción.

El segundo rasgo de la episteme moderna, que se presenta a su vez como una consecuencia de la doble ruptura que implica el nacimiento de la modernidad (sujeto trascendental-objetos; formas puras del análisis y leyes de la síntesis), es la presencia constante de un peligro: la antropologización de los saberes en particular, y de la realidad en general. Y es que si se asume la posición que fundamenta *a priori* y universalmente las formas del conocimiento en una estructura trascendental, entonces el sujeto trascendental kantiano se hace autónomo, presentándose como el principio absoluto de lo que aparece en la realidad, y por tanto, como aquello a lo que hay que dirigir la mirada para resolver los misterios del tiempo y el espacio en que aparece envuelta la naturaleza.

Ahora bien, si se trata de resolver las relaciones complejas entre los contenidos empíricos y el sujeto trascendental, aparece una vía que termina retrotrayendo el dominio empírico a una consciencia que se concibe a sí misma como espíritu, esto es, como campo empírico y trascendental a la vez. Sea cual sea la vía que se tome, una consecuencia de vital importancia para el pensamiento moderno (en el que está inscrita la posibilidad de nuestro pensamiento) es que el sujeto trascendental gobierna:

Las consecuencias más lejanas, y para nosotros más difíciles de rodear, del acontecimiento fundamental que sobrevino a la episteme occidental hacia fines del siglo XVIII, pueden resumirse así: negativamente, el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez soberanía y autonomía con respecto a todo saber empírico, haciendo nacer y renacer indefinidamente el proyecto de formalizar lo concreto y de constituir, a despecho de todo, ciencias puras; positivamente, los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía (Foucault, 2002, p. 244).

Trabajo, vida, lenguaje: emergencia de nuevas empiricidades

Foucault llega así más allá del límite que se había propuesto. Muestra, apelando a Smith y a Kant, entre otros, que la episteme moderna abre una fisura en el universo indubitable de las representaciones de la consciencia cognoscente, instaurando el problema de los trascendentales, ya sean objetivos –como el trabajo en Smith– o subjetivos –el sujeto trascendental kantiano–. Según Foucault este es el rasgo que caracteriza incluso el proyecto del saber contemporáneo: nos

debatimos entre la imposibilidad de fundar las síntesis en la representación (de subordinar lo empírico a lo ideal, el ser al pensar), al tiempo que nos vemos en la obligación de inaugurar la instancia trascendental y la objetiva. La tarea de Foucault será ahora definir en su ser las nuevas empiricidades que emergen en el umbral de la episteme moderna. La tesis de Foucault en este punto es que “la cultura europea se inventará una profundidad en la que no se tratará ya de las identidades, de los caracteres distintivos, de los cuadros permanentes con todos sus caminos y recorridos posibles, sino de las grandes fuerzas ocultas (...) del origen, de la causalidad, de la historia. De ahora en adelante, las cosas no llegarán ya a la representación a no ser desde el fondo de este espesor replegado en sí mismo, quizá revueltas y más sombrías por su oscuridad, pero anudadas con fuerza a sí mismas (...)” (Foucault, 2002, p. 246).

De esta manera, si el saber clásico se articula como un “saber horizontal” (de equivalencias entre significantes y significados fundados en la representación del sujeto que piensa), el saber moderno instituye una relación de verticalidad y profundidad entre las representaciones y aquello que las funda (el trabajo como fundamento oculto de las representaciones del valor, del salario en Ricardo, o la voluntad como aquel fondo indiferenciado y primordial que sustenta el mundo de las apariencias en Schopenhauer). Sin embargo, Foucault no analizará las obras de filósofos sobresalientes del siglo XIX; por el contrario, buscará las líneas generales de constitución de la episteme moderna en el suelo de positividad empíricas como la economía política, la biología y la filología. En lo que sigue, se abordarán la economía política y la filología modernas.

David Ricardo

Ricardo y Smith se acercan, pero se distancian también sutilmente. Hay que recordar que con la episteme moderna se introduce una historicidad profunda en el corazón de las cosas. Ya Smith lo presagiaba, pero es Ricardo quien establecerá el principio de historicidad en el seno del concepto de trabajo. En Smith, el trabajo representa la cantidad de horas invertidas en la producción de un objeto, criterio que le permitirá establecer un valor estable para tal objeto en la lógica misma del intercambio (es decir, el trabajo cumple aún un papel representativo, representa el jornal etc.). Ricardo reconoce esta dimensión representativa del trabajo como tiempo invertido en la producción de un objeto, pero profundiza tal noción al sostener que el trabajo es la fuente de todo valor. Así, por un lado está el trabajo que compran los empresarios y que donan los obreros; pero, por otro lado, está el trabajo concebido como una serie causal de acontecimientos, de fases productivas que llevan finalmente a la existencia a una cosa:

La cantidad de trabajo necesario para la fabricación de una cosa (para su recolección o su transporte) y que determina su valor, depende de las formas de producción: esta se modificará de acuerdo con el grado de división del trabajo, la cantidad y naturaleza de los útiles, el capital de que dispone el empresario y la cantidad que haya invertido en la instalación de su fábrica (Foucault, 2002, p. 250).

Con esta complejización del concepto de trabajo, que desde Ricardo implica una larga serie de elementos concatenados, se rompe el molde del análisis clásico de las riquezas. Desde este momento, la historicidad de la producción de riquezas se consolida como un problema fundamental de la economía política, en comparación con el análisis de Smith, aún muy plano, en el que el trabajo equivalía a la cantidad de horas invertidas en su producción, otorgándole así su valor en el mercado.

Otro rasgo fundamental de la economía política moderna es la definición del homo *oeconomicus* como un ser de carencia. En la época clásica, el problema del intercambio y del trabajo (y finalmente del valor de los objetos en el mercado) se zanjaba en virtud de las representaciones que los individuos tuviesen de sus necesidades (para quienes tienen hambre, la escasez es de trigo, por ejemplo). Para Ricardo, el problema del trabajo y del valor no tiene que ver directamente con las representaciones de las necesidades humanas (estas serían derivaciones) sino con un hueco en el ser mismo del hombre, a saber, aquel hueco que colma la evidencia inexpugnable de la muerte. De nuevo, como en Kant, aparece el tema fundamental de la finitud humana.

El homo oeconomicus no es aquel que se representa sus necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas (disposición del análisis clásico de las riquezas); es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito; y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones (éste solo sería derivado de aquel), a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud (Foucault, 2002, p. 252).

De nuevo, la tendencia antropológica de la episteme moderna, ese peligro del que tanto habla Foucault. Así como hay una historicidad del proceso productivo, hay una historicidad inherente al ser humano, una historicidad que define en el hombre su condición de ser finito; además, y como correlato necesario de esta situación, la economía política cumple (o debe) con el objetivo de compensar esta situación de carencia de la naturaleza humana, apelando (depende de la posición ideológica que se asuma, dirá Foucault) a un fin de la historia que les

permita a los hombres alcanzar un punto cero de compensación a la amenaza de la muerte: “historia, antropología y suspensión del devenir se pertenecen de acuerdo con una figura que define, con respecto al pensamiento del siglo XIX, una de sus redes mayores” (Foucault, 2002, p. 257). Queda mostrado, pues, que en el ámbito de la economía política irrumpe con fuerza la historicidad, desplazando de esta manera el problema de las representaciones y su orden a la superficie del saber económico.

La filología moderna

Un punto ineludible en un repaso general del libro *Las palabras y las cosas* es el problema del lenguaje. Y sobre todo en lo que se refiere al lenguaje en el siglo XIX, pues el estatuto que gana en la modernidad habrá de determinar el modo de saber en los siglos posteriores –incluido el nuestro–. Por esta razón es fundamental abordar los desplazamientos en relación con el lenguaje durante la episteme moderna.

EL LENGUAJE COMO OBJETO

El acontecimiento fundamental de la episteme moderna, en lo que concierne al lenguaje, es el estatuto de objeto de conocimiento que conquista en el siglo XIX. Foucault determina cuatro segmentos teóricos en el estudio del lenguaje que caracterizan a la reflexión filológica moderna, y que dan testimonio del devenir objetivo de aquel. Estos son:

- La teoría del parentesco.
- La teoría de la radical.
- El estudio de las variaciones interiores de la lengua.
- El análisis interior de las lenguas.

Cada uno de estos segmentos teóricos se opone a los segmentos en el análisis del lenguaje que se establecieron en la época clásica (derivación, designación, articulación, primado del verbo ser). Ahora bien, el rasgo fundamental del lenguaje en la edad moderna es el hecho de que adquiere, como el valor y el trabajo en la economía política, un espesor histórico esencial. Por lo menos eso es lo que se hace ver en el análisis interior de las lenguas:

El análisis independiente de las estructuras gramaticales, tal como se lo practica a partir del siglo XIX, aísla por el contrario el lenguaje, lo trata como una organi-

zación autónoma, rompe sus ligas con los juicios, la atribución y la afirmación. El paso ontológico que el verbo ser aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto; de golpe, el lenguaje adquiere un ser propio. Y es este ser el que determina las leyes que lo rigen (Foucault, 2002, p. 289).

Que el lenguaje se constituya como una organización autónoma, con sus propias leyes y modos de funcionamiento, significa que el lenguaje ya no es el desdoblamiento traslucido del pensamiento, de la representación:

(...) en los siglos XVII y XVIII era (el lenguaje) el desarrollo inmediato y espontáneo de las representaciones; en él recibían éstas sus primeros signos; el lenguaje era un conocimiento y el conocimiento era, con pleno derecho, un discurso. Con respecto a todo conocimiento, se encontraba pues en una situación fundamental: solo se podía conocer las cosas del mundo pasando por él. No porque formara parte del mundo en un enmarañamiento ontológico (como en el Renacimiento), sino porque era el primer esbozo de un orden en las representaciones del mundo (...) el conocimiento clásico era profundamente nominalista (Foucault, 2002, p. 289).

Hay que recordar que la época clásica no se planteó el problema del sentido, que no pensó nunca que detrás de las palabras hubiese un más allá por descifrar. Por el contrario, concebía la mecánica del conocimiento —que va de la sensación a la idea— como un proceso que termina finalmente en la adjudicación de un signo a una representación. Por esta razón, el lenguaje en la época clásica está vinculado directamente con las cuestiones de la atribución y del juicio, es decir, de la manera como las representaciones (conceptos claros y distintos en Descartes, pero en general entre los siglos XVII y XVIII) se enlazan y establecen relaciones específicas en el código de signos que las desdoblan: por el hecho de que el orden del mundo se encuentra esbozado en la representación, y esta a su vez, se desdobra directamente en el lenguaje, Foucault sostiene que el conocimiento clásico era nominalista, esto es, que la realidad, el ser, la naturaleza en últimas, encontraban su punto de apoyo y actualización en el pensar entendido como discurrir, como decir, que el principio de razón de lo real se alojaba todo en la dimensión de la consciencia que conoce y ordena las representaciones sobre el mundo.

En la Edad Moderna la situación del lenguaje es otra; y lo es, fundamentalmente, por el hecho de que el lenguaje adquiere un espesor histórico: el estudio de las lenguas trajo consigo la constatación de que estas se constituyen, organizan y varían en el tiempo del grupo que las usa y las articula. Así, pues, ya no habrá más la pretensión de derivar del orden de las representaciones simples y puras, un lenguaje universal igualmente puro y simple. Desde ahora, se orea la pregunta

por el origen de las palabras, de los juicios y las atribuciones. El lenguaje, ese ser casi celestial salido de la luz matinal del conocimiento representativo, se ve en los siglos XVIII y XIX maculado por el paso del tiempo, de las rapiñas y las dominaciones históricas concretas. De esta manera, al establecer una distancia entre el conocer y el lenguaje, la modernidad verá a este último como un objeto empírico más que hay que abordar con métodos adecuados, para desentrañar sus orígenes, sus articulaciones y sus significados.

El devenir objeto del lenguaje trae consigo, no obstante, ciertas nivelaciones. Es decir, no se verá simple y llanamente como un objeto puro puesto allí ante la inquietud del filólogo. Las formas de nivelación se organizan en tres dimensiones, a saber:

- a. Además de ser objeto de conocimiento (de la filología), es también medio de conocimiento, pues es a través de él que el sujeto conoce, que formula sus juicios, sus teorías. De allí surge la preocupación por pulir el lenguaje científico de tal forma que no esté contaminado de los yerros e impurezas del sentido común: el positivismo buscará construir un lenguaje tan puro que sea capaz de reflejar la naturaleza tal cual esta aparece. Por otro lado, aparece la preocupación por una lógica simbólica radicalmente distinta de la gramática. Hay que recordar que la gramática cumplía el papel de lógica en el siglo XVII, toda vez que definía el orden de sucesión y articulación de las representaciones-signos.
- b. La nueva fisonomía del lenguaje en el siglo XIX le da un cariz crítico fundamental. Es la idea de Nietzsche, de Marx y de Freud, según la cual detrás de las representaciones, de las palabras, de los conocimientos y teorías hay toda una estructura gramatical de sentido que es el *a priori* que hace posibles los juicios y opiniones particulares. ¿Qué sentido hay detrás de las nociones de bien y de mal en la moral occidental, es decir, cristiana? Toda una mecánica del resentimiento y de la debilidad, dirá Nietzsche. ¿Y del trabajo, la propiedad privada y el valor? Toda una lógica de dominación instaurada por las clases dominantes. El espesor histórico del lenguaje permitirá la búsqueda de sentidos primordiales que definen todo el modo de concebir y actuar de una época. Así, hasta la verdad, hasta la ciencia deberá dar la cara ante el tribunal histórico –o mejor aún, aunque arriesgando un término comprometedor: el tribunal de la razón histórica–. Dice Foucault que “las disposiciones gramaticales de una lengua son el *a priori* de lo que puede enunciarse en ella. La verdad del discurso está atrapada por la filología. De allí, esta necesidad de remontar las opiniones, las filosofías e incluso las

ciencias, hasta las palabras que las han hecho posibles” (Foucault, 2002, p. 291). La dimensión crítica del lenguaje en el siglo XIX se da en esa posibilidad de remontar los conocimientos y opiniones hasta las condiciones históricas de posibilidad de tales saberes. Esto es: el saber, que antaño se consideraba puro y simple, abstraído de los avatares de la materia y de la historia, gana también un estatuto histórico. La filología se convierte en la forma moderna de la crítica¹⁴.

- c. Finalmente, Foucault resalta de manera especial el nacimiento de la literatura moderna. Esta se caracteriza, según el filósofo francés, por una suerte de multiplicación creciente del lenguaje sobre sí mismo, por una remisión del lenguaje sobre su capacidad de decir y de hablar sin ningún objetivo o finalidad extrínsecos. La literatura moderna no tiene contenido; o mejor aún: su contenido es la capacidad infinita que tiene de decirse a sí misma por medio del lenguaje: “(la literatura) se dirige a sí misma como subjetividad escribiente donde trata de recoger, en el movimiento que la hace nacer, la esencia de toda literatura; y así, todos sus hilos convergen hacia el extremo más fino, hacia el simple acto de escribir” (Foucault, 2002, p. 294). La literatura es una proliferación incesante del lenguaje sobre sí, proliferación efectuada a través de la escritura.

El hombre y sus dobles: el retorno del lenguaje

La dispersión del lenguaje marca el acontecimiento fundamental de la episteme moderna. Con esta dispersión, la episteme clásica entra en una zona de falsa claridad: se cree que se sabe todo acerca de ella cuando se sostiene que fue racionalista, que postuló el mecanicismo y la posibilidad de llegar, por virtud del análisis, al elemento primero, al origen. Pero no es así. La verdad es que se enrarece el modo de ser de la episteme clásica. Sea como sea, la modernidad clásica dejó de sernos asequible el día en que el discurso, reja que permitía el desdoblamiento espontáneo y natural de las representaciones, saltó en pedazos.

Precisamente, la fragmentación del lenguaje es la que marca el umbral de la episteme moderna. Para unos se trata de concebir el lenguaje como un objeto

14. De allí la famosa tesis nietzscheana según la cual la creencia en Dios es producto de la fe ciega en la gramática. A este respecto vale la pena resaltar la importancia que da Nietzsche, en el ámbito de la moral, al sentimiento de culpa como derivación de un vicio inveterado en la cultura occidental y que, precisamente, se pone de manifiesto en la gramática, a saber, la creencia en que de hecho existe un sujeto al que se pueden imputar las acciones y las pasiones. Véase: NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, España: Alianza editorial.

depositado por la historia; para otros, se trata de hallar los principios universalmente válidos del discurso, independientemente de las condiciones históricas concretas, de la contingencia; para los que quieren interpretar, las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver el sentido oculto que las anima; finalmente, el lenguaje surge para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que su propio modo de ser. Debido precisamente a esta fragmentación, la filosofía se mantuvo lejos del problema del lenguaje durante tanto tiempo, hasta el día en que Nietzsche acercó de nuevo a la filología y a la filosofía.

Ahora bien, la tesis de Foucault en este punto es que la episteme moderna – dentro de la cual se mueve la posibilidad de nuestro pensamiento– oscila entre la pregunta típicamente nietzscheana (¿quién habla, valora, enuncia?) y la respuesta de Mallarmé al interrogante de Nietzsche, a saber: quien habla es el lenguaje mismo, la palabra misma en su ser misterioso y oscuro¹⁵. Por esta razón, afirma Foucault que “Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?” (Foucault, 2002, p. 298).

Así, Foucault plantea de nuevo el retorno del lenguaje en la época moderna como el fenómeno crucial en la configuración de la episteme, de la misma manera que en la época clásica el discurso se manifestó como la unidad funcional capaz de develar la manera como las representaciones se relacionan unas con otras, se articulan unas en correspondencia con las otras. Con la diferencia sustancial de que el lenguaje moderno ya no se encontrará del lado de las representaciones como la duplicación de las mismas, sino, por el contrario, encontrará su modo de ser peculiar en la dispersión anotada con anterioridad. El lenguaje como objeto de la filología, el lenguaje como sistema formal de las leyes universales del discurso, el lenguaje como fondo histórico oscuro que hace posibles los dis-

15. En este punto, anota Foucault: “La gran tarea a la que se dedicó hasta el fin de su vida Mallarmé, es la que *nos domina ahora; en su baluceo encierra todos nuestros esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad quizá imposible el ser dividido del lenguaje*” (Foucault, 2002, p. 297). Esta constricción, este imperativo de unidad del lenguaje fragmentado es el que se manifiesta en la empresa de filósofos contemporáneos como la corriente analítica, el estructuralismo y la fenomenología. Unos apelando a la formalización de los discursos que detentan cierto grado de verdad (científicos), otros a las estructuras *a priori* que hacen posible la aparición de ciertos contenidos y prácticas; ambos, finalmente, buscando dominar en una unidad específica las contingencias de un lenguaje que desde el siglo XIX empieza a sacar a luz su carácter enigmático. Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI.

cursos, los valores y las teoría y, finalmente, el lenguaje como literatura, como juego de autorreferencialidad pura.

Sea como sea, la eclosión del discurso en la época clásica hizo posible la fragmentación del lenguaje, y ésta, a su vez planteó como necesaria la interrogación por el ser del lenguaje y por la posibilidad de establecer de nuevo una unidad del mismo en medio de su dispersión¹⁶. Este giro lingüístico pone de manifiesto, entonces, el carácter peculiar de la episteme moderna. Es más: no solo el giro, sino la necesidad de interrogarse por el ser del lenguaje, por su estatuto complejo y disperso, y en consecuencia, por la posibilidad de reconstituir una unidad que supere la fragmentación que lo funda.

El lugar del rey

Las Meninas de Velásquez, pintura que Foucault designa como una manifestación explícita de la disposición de la episteme clásica, plantea también la ruptura que dio paso a la disposición de la episteme moderna. Este cuadro, de manera muy general, se caracteriza por la abertura de un vacío en la mitad de la representación. Todas las figuras (pintor, cohorte, cuadros en el fondo, lienzo...) están de tal manera dispuestas que apuntan a un lugar que no aparece representado en el cuadro de manera explícita. Solo a través del reflejo lejano en un espejo puede uno percatarse de que aquello que es representado es la pareja real.

De esta composición, Foucault deduce dos postulados: en primera instancia, que aquello que es representado tiene un estatuto dual y ambiguo, a saber: la pareja real es objeto de la representación y simultáneamente ocupa el lugar del sujeto que contempla y domina desde el fondo toda la escena. Es decir: a la vez que los reyes son aquello que el pintor esboza sobre su lienzo, son éstos también quienes desde su lugar privilegiado componen las líneas que articulan la representación de una escena cotidiana¹⁷.

16. En este punto, Foucault se pregunta si esta vuelta sobre el lenguaje y todos los proyectos de recuperar la unidad del mismo en medio de su dispersión no serán acaso el anuncio de un nuevo día para el pensamiento occidental, tal vez el despuntar de una nueva configuración epistémica. ¿Se refiere acaso al tema de la posmodernidad entendida ésta como ruptura con el régimen de orden de la época moderna? Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI. p. 298.

17. Sostiene Foucault: "Todas las líneas interiores del cuadro, y sobre todo las que vienen del reflejo central, apuntan hacia aquello mismo que es representado, pero que está ausente. Es a la vez objeto, ya que es lo que el artista representado está en vías de recopiar sobre su tela, y sujeto-ya que lo que el pintor tenía ante los ojos, al representarse en su trabajo, era a él mismo, dado que las miradas figuradas sobre el cuadro se dirigen a este emplazamiento



Conocida popularmente como Las Meninas desde el siglo XIX, el cuadro fue titulado originalmente La familia de Felipe IV y es probablemente la obra más importante del pintor español Diego Velázquez. Es una pintura realizada al óleo sobre un lienzo de grandes dimensiones con las figuras representadas en tamaño natural. Aunque no tiene firma ni fecha, por fuentes indirectas se sabe que data de 1656. Se halla expuesta en el Museo del Prado de Madrid.

Ellos son observados, transpuestos al lienzo, pero al tiempo hacen posible la aparición del acontecimiento sobre el cual habla finalmente el cuadro de Velázquez. Esta doble determinación del lugar de los reyes, dirá Foucault, delimita la posibilidad de emergencia del hombre como un sujeto cuyo estatuto es doble: a la vez que se presenta como un objeto más que hay que estudiar (empírico), es un sujeto que hace posible el aparecer, en términos generales, de un mundo concebido como representación. Es el hombre, ser natural, económico y lingüístico, quien, por una extraña torsión en su propia condición, conocerá la naturaleza, el lenguaje y los procesos económico-políticos.

No obstante, Foucault es consciente de que no se puede afirmar que el hombre haya existido durante la época clásica. Lo cual no significa que la época clásica negara la existencia del hombre, sino más bien que no se planteó el problema de este ser enigmático como algo susceptible de ser tematizado y desvelado por una serie de ciencias o saberes. El argumento de Foucault es contundente y se remonta de nuevo a los capítulos en que analizó la disposición de la episteme clásica. Los argumentos son, grosso modo, los siguientes:

ficticio del personaje regio que es el lugar real del pintor..." (Foucault, 2002, p. 300). Este vacío, esta ausencia que apenas se presiente en la pintura de Velázquez (puesto que aún no se formula de manera explícita la presencia regia en este lugar sino solo a través de una especie de duplicación de la imagen a través de un espejo), será llenado, según Foucault, en la época moderna con el nacimiento del hombre como tema y problema de las ciencias humanas. Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI.

- a. Se puede sostener que la época clásica sí concibió al hombre, e incluso que lo hizo como casi ninguna otra época lo ha hecho, por el simple hecho de que habló de una naturaleza humana. Ante este argumento, Foucault contrargumenta indicando que la naturaleza humana en la época clásica se condensa en una facultad que “hace aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hace por medio de un juego de exposición de imágenes” (Foucault, 2002, p. 301). Es decir, y volviendo a las reflexiones sobre la época clásica, la naturaleza humana se reduce a aquella capacidad de análisis en virtud de la cual se puede establecer un orden entre las representaciones, apelando a los criterios de identidad y diferencia. Gracias a esta capacidad es que el hombre también puede poner orden en las representaciones proyectadas sobre la naturaleza. Naturaleza humana y naturaleza se ponen en contacto, pues gracias al poder de representación que alberga el espíritu humano, gracias, finalmente, a la posibilidad de imponer orden en la serie de representaciones que el hombre proyecta sobre la naturaleza. Por esto, en últimas, la naturaleza encontrará su lugar de refugio en el discurso, esto es, en la capacidad de desdoblar ese orden de representaciones del espíritu humano en una serie igualmente ordenada de signos lingüísticos. Esta relación entre naturaleza humana y naturaleza en general a través de la representación, trae consigo enormes consecuencias para el pensamiento clásico. La primera consecuencia es que: el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de la naturaleza regional que le ha sido concedida por derecho, sino que la naturaleza humana se enreda con la naturaleza en virtud de los mecanismos del saber (representación, análisis, síntesis, orden...).
- b. Una segunda consecuencia, que se deriva de la anterior, es que en la época clásica el punto de cruce entre la naturaleza y la naturaleza humana (entre la representación y el ser) es el poder del discurso. El lenguaje “transforma la sucesión de las representaciones en cuadro y recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan” (Foucault, 2002, p. 302). De esta manera, el discurso es la expresión transparente tanto de aquello que el hombre es, como de aquello que son los seres de la naturaleza en tanto que son representados por el espíritu humano.
- c. La última consecuencia, y la fundamental según Foucault, es que el lugar común del discurso como punto de manifestación de la naturaleza humana y de la naturaleza en general, obvia la existencia de una ciencia del hombre. En efecto, el nudo que forman la representación y el ser –o en términos

cartesianos el nudo del *pienso* y el *soy*— se da en virtud de una intuición clara y distinta, de una evidencia irrecusable. Si el ser extiende su horizonte más allá de la representación o si el *pienso*, como objetaría Nietzsche a Descartes, es un proceso complejo en el que entra incluso el acto de la volición y la tendencia, son temas que se pueden plantear, pero fuera de la configuración epistémica de la época clásica, justo allí donde el ser y el pensamiento han alcanzado una profundidad que no tenían aún en el siglo XVII.

En conclusión, la concentración del ser del hombre y del ser de la naturaleza en la representación, y el consiguiente desdoblamiento de esta en el discurso, en el lenguaje, reducen el problema del sujeto al carácter funcional de sus facultades representativas. No hay allí enigma ontológico en el sujeto humano: antes bien, y como sostendrá Descartes, el ser del hombre es tan simple que puede ser dado por una intuición clara y distinta. Habría que esperar a Kant, a Bopp, a Cuvier, entre otros, para poder ampliar el límite del ser y el del sujeto y fundar, con esta ampliación, un nuevo modo de interrogación alrededor del ser del hombre; ser que, como sostiene Foucault, es en la modernidad una “realidad espesa y primera, objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible (...)”. (Foucault, 2002, p. 302).

Como es evidente, el predominio del discurso en la época clásica puede indicar que en aquellos tiempos el hombre fuese concebido como sujeto soberano del conocimiento, pues al fin y al cabo el lenguaje no es más que la duplicación transparente de la representación, pero no es concebido aún como un objeto de estudio sobre el cual haya que volcar la atención para desentrañar sus secretos. Habría que esperar, como se anotó más arriba, la aparición de aquellos límites externos, de esos trascendentales que son la vida, el trabajo y el lenguaje, para que el ser del hombre empezara a inquietar al pensamiento occidental.

La analítica de la finitud

Con la emergencia de la biología en el lugar de la historia natural, de la economía política en el lugar del análisis de las riquezas y de la filología en el de la gramática general, nace, a su vez, el hombre. El hombre será, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ese rey sumiso que a la vez que es representado por el pintor (las ciencias que lo estudian), es el sujeto que se representa el mundo, la naturaleza, el lenguaje y las relaciones de producción. Precisamente es este estatuto ambiguo el que Foucault resalta en el punto de emergencia del hombre: los seres naturales, las riquezas y las palabras se ponen del lado de las condicio-

nes objetivas que las hacen posibles (trabajo, vida y lenguaje), esto es, rompen su identidad con la representación en la que naturaleza y naturaleza humana convergían en la época clásica; por esta razón, afirma Foucault:

En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Este, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado –mejor dicho, requerido– por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales, ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción (2002, pp. 304-305).

Esta cita contiene ya el germen de las ideas más importantes que habrán de culminar la reflexión de Foucault en el libro *Las palabras y las cosas*, al tiempo que irá perfilando la disposición singular de la episteme moderna. En primera instancia, está la idea de que la modernidad se caracteriza por la no identidad entre el ser y el pensar, identidad que caracterizó todo el discursar de la modernidad clásica. Importante recordar aquí la famosa cita berkeleyana *esse est percipi*, sentencia que define de una manera sintética el modo de ser del siglo XVII en general, a pesar de la diversidad de corrientes que se constituyó en esta época.

En segunda instancia, está la idea de que al romperse la identidad entre ser y pensar, entre naturaleza y naturaleza humana, la dimensión objetiva vuelve a fundarse en principios trascendentales. Y, finalmente, al darse esta separación entre sujeto y objeto, el hombre aparece en el hueco dejado por los seres, las palabras y la producción. El hombre, objeto empírico determinado por las leyes de la vida, del lenguaje y de la producción, sujeto cuya capacidad representativa ha perdido la potencia de fundar y definir el ser, es, no obstante, requerido por los seres naturales, las palabras y los medios de producción, como el único sujeto capaz de desvelar tales dimensiones y las leyes que las rigen. Esta ambigüedad ontológica es la que define el modo de ser del hombre en la modernidad; y también, como es evidente, introduce cierta ambigüedad en el corazón de los saberes modernos.

Ahora bien, la conclusión de esta reflexión foucaultiana sobre el acontecimiento que delinea la episteme moderna es la postulación de la finitud como el rasgo esencial del hombre. El concepto de finitud posee aquí dos sentidos: el primero,

es que la *finitud* del hombre se da en virtud de que es un ser cuyas dimensiones fundamentales (vida, trabajo y lenguaje) están determinadas por leyes y principios trascendentales (las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje):

Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él (la producción, la vida y el lenguaje y sus respectivas determinaciones) y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia-y de manera imperiosa-en la positividad del saber (Foucault, 2002, p. 305).

Pero hay un segundo sentido de la finitud, aún más fundamental. Y es que las positivities, los contenidos y determinaciones de la vida, el trabajo y el lenguaje, en tanto trascendentales, solo salen a luz en virtud de la finitud de ese ser que es capaz de acceder a ellos a través de su cuerpo, de su deseo y de su discurso respectivamente

Sin embargo, todos estos contenidos (de la biología, la economía política y la filología), con todo lo que sustraen y todo lo que dejan también señalar hacia los confines del tiempo, no tienen positividad en el espacio del saber, no se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible a no ser ligados por completo a la finitud. Pues no estarían allí, en esta luz que los ilumina por una cierta parte, si el hombre que se descubre a través de ellos estuviera preso en la apertura muda, nocturna, inmediata y feliz de la vida animal; pero tampoco se darían en el ángulo agudo que los disimula a partir de sí mismos, si el hombre pudiera recorrerlos en el relámpago de un entendimiento infinito (Foucault, 2002, p. 306).

Entre las formas de una inconsciencia feliz y una infalibilidad del entendimiento solo adjudicable a Dios, se encuentra la forma finita del ser humano, única criatura capaz de conocer, en sí misma y por sí misma, aquello que le limita y le determina desde fuera¹⁸.

18. De esta posibilidad, de la configuración específica de un conocimiento fundado en la finitud del ser humano, surge la preocupación por la reconciliación que se agita todo a lo largo de los sistemas filosóficos amparados en la dialéctica durante el siglo XIX. El ser, que en su camino hacia sí mismo tiene que atravesar todas las formas de la enajenación (exteriorizándose, por ejemplo, en la naturaleza inanimada) deberá alcanzar, en el último escaño de su carrera, la autoconciencia: solo allí, finalmente, todos los principios que se han expresado en su inconmensurabilidad y extrañeza hallarán la reconciliación en un principio superior que los contiene y les da sentido. En Hegel, por ejemplo, la autoconciencia es lograda en el hombre. El hombre, figura concreta y empírica en el concierto de la naturaleza, guarda en sí mismo la potencia de llevar a la conciencia al motor de lo real, de explicitar sus contenidos. Esta potencia que liga al hombre con la divinidad es la razón; a través de ésta, el espíritu

El modo de ser de la vida y aquello mismo que hace que la vida no exista sin prescribirme sus formas, me son dados, fundamentalmente, por mi cuerpo; el modo de ser de la producción, la pesantéz de sus determinaciones sobre mi existencia, me son dados por mi deseo (...) En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud (Foucault, 2002, p. 306).

Así, pues, el hombre es límite. Por un lado, es como un pliegue de los principios trascendentales que lo definen, pero a la vez, el hombre es el límite mismo de estos principios trascendentales, toda vez que estos aparecen en virtud de que el hombre los hace aparecer gracias a su capacidad de conocerse. Conociéndose a sí mismo en sus disposiciones fundamentales, el hombre será la condición de emergencia de la realidad que aparece, que le hace frente: “Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito” (Foucault, 2002, p. 306).

De esta reflexión sobre la finitud como determinación de aquello que el hombre es a pesar de sí mismo, y a la vez como condición de posibilidad del conocimiento de los trascendentales (trabajo, vida y lenguaje) que lo definen, Foucault mostrará la nueva disposición de la episteme moderna en relación con la episteme clásica. En efecto, la episteme moderna está transida por el problema de lo mismo. El pensamiento de lo Mismo que caracteriza a la episteme moderna se da en virtud de la repetición; de una repetición que hará que lo trascendental duplique a lo empírico, el cogito a lo impensado y, finalmente, que el retorno del origen duplique al retroceso al origen: “De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo mismo la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento” (Foucault, 2002, p. 307).

Esto es: la finitud es la diferencia ontológica entre el principio que funda y su determinado modo de ser, con respecto a aquello que es fundado. El hombre está triplemente fundado: como pliegue de lo vivo, del trabajo y del lenguaje. Pero a la vez, y a pesar de esta diferencia ontológica entre el fundamento y lo

logra la autoconciencia. De esta manera, pues, aparece el problema de lo Mismo a través de los principios de identidad y diferencia que marcarán al hombre en la modernidad: diferencia de un principio trascendental allende al hombre mismo, pero identidad entre este principio y el hombre cuya misión más importante es sacar a luz el modo de ser del fundamento. Este problema se halla en Kant (noúmeno-fenómeno), en Hegel y en Marx (fin de la historia). Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI.

fundado, aquella figura misteriosa –el hombre– que aparece en la cresta del movimiento inmanente de la vida, el trabajo y el lenguaje, es idéntico a aquello que le condiciona. Sea como fuere, los fenómenos concretos de que se habla serán idénticos, ontológicamente hablando, al principio que los funda. De esta manera, el pensamiento moderno vuelve de nuevo al tema de la representación en cuadro (orden) que caracterizó a la episteme clásica, pero introduciendo ahora el tema de lo trascendental y su repetición en lo empírico (Foucault, 2002, p. 307).

Lo empírico y lo trascendental

Así pues, el problema de lo *mismo* que introduce de nuevo el tema de la representación como duplicación o repetición de lo trascendental en lo empírico, del cogito en lo impensado y del retorno al origen en el retroceso al origen, se presenta como la estructura fundamental de la episteme moderna; episteme cuyo *a priori* es la analítica de la finitud. En lo que sigue debe verse una exposición esquemática de esta triple duplicación.

En primer lugar, el hombre se manifiesta como un extraño doble empírico-trascendental. Es decir, como un ser en el que “se tomará conocimiento de aquello que hace posible el conocimiento” (Foucault, 2002, p. 210). Esto no es nada distinto de lo que se ha dicho hasta el momento: el hombre aparece como un ser determinado por la vida, el trabajo y el lenguaje, pero es al mismo tiempo el claro que permitirá que las leyes que rigen a estos trascendentales salgan a la luz. El hombre es soberano sumiso, ser determinado y al mismo tiempo determinante. Hay que recordar que, por ejemplo, los ritmos vitales son impuestos a la especie humana como a cualquier otra especie, pero no hay que obviar el hecho de que a través de su cuerpo el hombre saca a luz los principios y las leyes de esa vida que lo definen en su ser. Este duplicado empírico-trascendental al que se le dio el nombre de hombre, ha posibilitado la aparición de dos tipos de saberes:

- a. Aquellos saberes que estudian al hombre como un ser natural y que buscan determinar una especie de naturaleza del conocimiento humano. Estos son análisis que se alojan en el cuerpo, que estudian la percepción, los mecanismos sensoriales y los esquemas neuromotores. Funcionan como una especie de estética trascendental.
- b. Pero hay otra modalidad de análisis. Esta, en lugar de dirigirse al cuerpo y a los esquemas perceptivos, apela más bien al descubrimiento y desenmascaramiento de las quimeras que han atrapado desde antaño al conocimiento humano. Se mostró a través de estos análisis que el conocimiento tiene una

historia, que está definido por condiciones sociales, económicas y culturales. Nace así, pues, la posibilidad de una historia del conocimiento.

Estas dos formas de análisis sobre el hombre y las condiciones de posibilidad del conocimiento, hubiesen querido pasársela sin entrar en relación la una con la otra. Cada una, se sostiene, funciona de manera autónoma e independiente. Pero lo que muestra Foucault es que arqueológicamente están profundamente emparentadas. En la modernidad hay tres particiones básicas en el orden del conocimiento. La primera se refiere a la partición entre conocimientos nacientes, mal logrados y conocimientos que han logrado ya un cierto grado de estabilidad. La segunda partición se refiere a la división entre la quimera y la verdad, la ideología y la teoría científica.

Pero finalmente hay una partición aún mas sustancial: aquella que se refiere a la verdad como algo emanado de las condiciones objetivas de lo real –verdad que se forma en el cuerpo a través de la percepción y que gana una forma más estable mientras las ilusiones históricas se disipan– y, a la vez, la delimitación de una verdad del discurso, de una verdad capaz de anticipar el futuro –esta verdad permite tener sobre la naturaleza o la historia, un discurso que sea verdadero–.

Es, pues, el estatuto de este discurso el que se manifiesta con cierta ambigüedad, pues, o bien el discurso emana de los contenidos empíricos que rastrea en la naturaleza y en la historia, o bien el discurso anticipa a la naturaleza y a la historia que él mismo define. Para Foucault, no obstante, lo característico de los saberes modernos no es la antítesis irreconciliable entre el positivismo y los discursos escatológicos, sino más bien la constitución de un modo de discurso que mantiene la tensión entre ambos principios:

El pensamiento moderno no ha podido evitar el buscar el lugar de un discurso que no sería ni del orden de la reducción (empírica, positivista) ni del orden de la promesa (escatología): un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos (Foucault, 2002, p. 312).

¿A quién se refiere Foucault en estas complejas líneas? Se refiere a Marx y a Comte como positivistas –pues pensaron que la verdad del discurso emanaba de condiciones objetivas–, cuyo pensamiento se dirige también a la anticipación y promesa de una experiencia auténtica del hombre que está por venir (la revolución comunista en Marx, por ejemplo). En estos autores, sostiene

Foucault, se ve la tensión entre lo positivo –contenidos empíricos: en Marx las relaciones de producción, todo lo que concierne a los análisis económicos– y lo trascendental –en Marx, la historia como proceso y promesa de una mejor vida por venir–. Pero, y es algo que es necesario resaltar, uno de los interlocutores de Foucault es Husserl. Y es que, de acuerdo con Foucault, la modernidad va a anudar el problema de las relaciones entre lo empírico y lo trascendental en el tema de lo vivido:

En efecto, lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los conocimientos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero; permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantéz de la historia (Foucault, 2002, p. 312).

Así pues, es la fenomenología aquella perspectiva moderna que vendría a dar el fundamento filosófico a la tensión empírico-trascendental que inaugura a la modernidad. Los problemas que se orearón en el siglo XIX acerca de si el saber es positivo o escatológico, si el discurso debe ceñirse a los hechos exclusivamente para ser verdadero, o si por el contrario, el discurso filosófico prescribe y anticipa en su luminosidad el porvenir del hombre y de la historia, todos esos discursos arraigan en el concepto fenomenológico de mundo de la vida.

El cogito y lo impensado

El hombre se presenta como una figura paradójica: es, a la vez, el lugar de revelación de lo trascendental y una figura empírica más puesta en el orden de lo real por las instancias ontológicas fundamentales (en este caso el trabajo, la vida y el lenguaje). Es decir, a través del conocimiento de ese fenómeno empírico que es su cuerpo por ejemplo –esa parcela de la vida que le hace ocupar un espacio particular en la naturaleza–, él mismo es capaz de sacar a luz las condiciones naturales que hacen posible todo conocimiento. Los contenidos empíricos concretos de su saber, le manifiestan aquello que trasciende lo concreto: un determinado modo de constitución de su organismo que permite un modo específico de conocer. En este sentido, Foucault sostiene que lo empírico duplica lo trascendental.

Esta idea trae consigo una consecuencia directa: si el hombre es un ser empírico más, definido por principios trascendentales, entonces la esencia de lo humano no puede darse en la evidencia indubitable del cogito. Y es que su ser, su condición ontológica particular, siempre estará anclada en un más allá que se le escapa –la potencia de la vida como principio de gestación y sostenimiento

de la naturaleza, entre otras—. La modernidad pone de manifiesto un límite epistemológico y ontológico irrebalsable: el hombre conoce, saca a luz las condiciones trascendentales del conocimiento, pero con ello no logra comprender plenamente las potencias que, desde el fondo profundo de la realidad, lo determinan. Así, la identidad entre ser y pensar que dominó a la época clásica queda abolida: el Ser trasciende al pensar, el pensar solo ilumina, de una manera parcial e incluso fragmentada, una parcela limitada del Ser. Esta temática de lo trascendental y lo empírico agita el pensamiento moderno desde Kant hasta nuestros días. Heidegger, por ejemplo, habla del olvido del Ser, poniendo en evidencia que las teorías positivistas y neokantianas solo han logrado comprender el ente, es decir: aquello que es, lo que aparece en el mundo sin pensar el problema del Ser en tanto fundamento de lo que aparece. Su pensamiento se verá motivado por el intento de sacar a luz este fundamento indómito cuya peculiaridad consiste en que se sustrae permanentemente a la racionalidad científica moderna. Heidegger será posible gracias a la configuración de la episteme moderna, sobre todo gracias a la diáda empírico-trascendental de que habla Foucault¹⁹.

De esta manera el *cogito*, forma general de todos los conocimientos legítimos posibles desde Descartes a Kant obviando las diferencias sutiles pero profundas que hay entre los diversos filósofos en los siglos XVII y XVIII, se manifiesta en la modernidad como la forma superficial del saber. En Kant, la representación va de la mano con la división ontológica entre noúmeno y fenómeno, haciendo recaer el peso de lo representado en el terreno de lo fenoménico —de lo que aparece, de las apariencias—; en Nietzsche, el concepto de representación, demasiado estable y contaminado por los prejuicios, es incluso suprimido: Nietzsche va más lejos, pasa de la representación al simulacro, de la necesidad lógica de la ley de causalidad en Kant, a la arbitrariedad de la embriaguez creadora de Dionisos. ¿Y por qué esta sospecha ante la representación? ¿Por qué la desconfianza ante una conciencia pura y atenta que representa el mundo cuando pone en juego el aparataje de sus facultades cognoscitivas, engarzando así el Ser al pensar, al concepto? Porque la intuición de lo trascendental, el presentimiento del desbordamiento del Ser frente a la conciencia limitada del hombre, lleva a la filosofía, en un movimiento excéntrico, a plantearse de nuevo la pregunta por el sentido del Ser y por la posibilidad de un pensamiento acorralado en medio de la vorágine de lo real (voluntad de potencia en Nietzsche).

Por esta razón, afirma Foucault:

19. Se tiene en mente aquí, valga la aclaración, al Heidegger de *Ser y tiempo*.

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado (Foucault, 2002, p. 314).

Si el hombre es esta abertura empírico-trascendental, entonces el problema del pensamiento ya no es el problema de la necesidad del mismo, de su certidumbre y exactitud (*¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*), sino el problema de su posibilidad en tanto acontecimiento fundado en una noche cuyos límites el pensamiento mismo no logra siquiera presentir: “¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la figura de una exterioridad testaruda?” (Foucault, 2002, p. 314). De esta manera, Foucault pone de manifiesto cuatro desplazamientos fundamentales en lo que concierne al tema trascendental en la modernidad, teniendo como referente a Kant –que es para Foucault, el gozne de tránsito entre lo clásico y lo moderno–.

- a. Ya no se trata de la verdad sino del ser. El tema kantiano de la manera como la filosofía debe entrar en el camino seguro de la ciencia es un tema que el filósofo de Koenigsberg hereda del siglo XVII, incluido Descartes. Después de la crítica de Hume al innatismo racionalista, el cual aseguraba la necesidad del conocimiento racional, *¿son posibles los juicios sintéticos a priori?* Es decir, si la universalidad del conocimiento ya no es puesta por las potencias puramente racionales (ideas innatas...), entonces *¿solo hay juicios analíticos donde la razón habla consigo misma sin intermediación de la realidad empírica?*; y los conocimientos naturales, *¿son solo producto del hábito, de la costumbre de ver sucederse los fenómenos unos a otros, sin que haya allí ninguna necesidad?* Esa X que es el mundo después de Hume, no obstante, encuentra en Kant su espacio en el ámbito del conocimiento necesario, justo allí donde este perfila el tema del sujeto trascendental –un sujeto cuya estructura lógica funciona de acuerdo con ciertos principios, como el de causalidad, los cuales determinan la necesidad de la experiencia en la naturaleza–, los juicios sintéticos *a priori* son posibles.

Pero en el siglo XIX el tema es otro. El sujeto, incluido en cierto sentido el kantiano, antes del siglo XIX, se siente a salvo, domina el panorama desde la altura de su condición de principio fundante, de fuente de conocimiento y de certezas.

Aun el mismo Hegel, quien introdujo cierta inestabilidad y dinamismo en el concepto de sujeto, confía en la plena identidad entre el hombre y el mundo, entre lo racional y lo real, entre lo consciente y lo inconsciente. Pero Nietzsche, Marx, Freud y el mismo Schopenhauer, asumen un talante muy otro: ¿y si la historia, la realidad, el hombre, el bien y el mal no son más que el producto de un error, de un disparate? ¿Y si la verdad no es otra cosa que una mascarada, un engaño universal?²⁰ La unidad y estabilidad del sujeto humano tambalean; los valores, la sociedad, la historia se cimbran ante el estremecimiento profundo de lo originario. ¿Cómo es posible que el hombre sea y no sea aquello que él es? La problemática epistemológica clásica cede frente a un interrogante ontológico.

- b. Del punto anterior se derivan que el problema ya no es la naturaleza sino el hombre.
- c. Por otra parte, ya no se pregunta por la posibilidad del conocimiento sino por el primer desconocimiento que funda al hombre como doble empírico-transcendental.
- d. Finalmente, no es ya el problema del error epistemológico de la filosofía frente a las ciencias, sino la posibilidad de tomar una conciencia filosófica de todo ese dominio de experiencias no fundadas en que el hombre se reconoce.

De este modo, el tema del cogito gana de nuevo relevancia en la época moderna, pero no ya como la forma general de todo conocimiento posible –como era en Descartes–, sino como la necesaria tensión entre lo no pensado y lo pensado. El cogito moderno se definirá, entonces, como el interrogante continuo sobre la posibilidad de un pensamiento arraigado en lo no pensado:

En el cogito moderno se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea

20. Vale la pena recordar las primeras líneas de un ensayo de Nietzsche, cuya reflexión gira en torno del problema de la verdad, a saber *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En este texto, Nietzsche define el conocimiento como una fábula, como una invención particular de un ser particular. Precisamente, y de acuerdo con la posición de Foucault frente a la cuestión del lenguaje en la época Moderna, Nietzsche desenmascara la pretensión de universalidad y necesidad del conocimiento a través de una serie de tesis en torno de la naturaleza y la función pragmática del lenguaje. Véase: NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Taurus.

incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable (Foucault, 2002, p. 315).

Por esta razón, el pensamiento ya no llega a la evidencia directa del ser. Y es que el pensamiento, paradójicamente, es tanto aquello que es como aquello que no es, pues está arraigado en lo no pensado, en aquello que lo trasciende fundamentándolo (trabajo, vida y lenguaje). Así, la identidad entre pensar y ser, que caracterizó a la época clásica, queda rota: “Puedo decir con igual justeza que soy y que no soy todo esto; el cogito no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser” (Foucault, 2002, p. 316).

De esta reflexión Foucault extrae dos consecuencias:

- a. Lo impensado no es algo que se haya descubierto en el hombre por vía científica: el hombre y lo impensado son contemporáneos: “Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso” (Foucault, 2002, p. 317). La función del pensamiento moderno es pensar en la forma del *para sí* aquello que es En sí, desenajenar al hombre reconciliándolo con su esencia.
- b. El pensamiento moderno es ya, de suyo, acción transformadora. En efecto, rompe con la posibilidad de una moral en la medida en que ya no es posible un único orden universal y necesario del mundo. Y es que el pensamiento moderno no cesa de desplazarse a sí mismo: “(el pensamiento) hace moverse lo que toca: no puede descubrir lo impensado o, cuando menos, ir en su dirección, sin aproximarlo en seguida de suyo –o quizá también sin alejárselo (...)” (Foucault, 2002, p. 318). De esta manera, por ejemplo, es que el problema de lo nuevo, de la aparición de lo nuevo se vuelve también central en la reflexión moderna: cada nueva aprehensión de lo virtual se actualiza en la forma de lo nuevo: el mundo, el arte, el hombre, la sociedad y la moral son realidades abiertas, ya no más cerradas:

Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento salió ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice, reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar o sojuzgar” (Foucault, 2002, p. 319).

El retroceso y el retorno del origen

Este párrafo toca otro de los puntos sensibles de la episteme moderna: el problema del origen. Si para la época clásica el origen de la práctica y el saber económicos, por ejemplo, estaba en el gesto de una duplicación de la representación –allí donde la representación de la necesidad y la de la satisfacción cristalizan–, para la época moderna el problema del origen habrá de moverse por caminos menos directos. Y es que al abrirse el abismo de los principios trascendentales (trabajo, vida y lenguaje), la posibilidad de fundar el origen en la representación se diluye. Porque la representación no será otra cosa que la manera como el hombre se relacionará, y de una manera bastante artificiosa, con las potencias que fundan lo real: la representación es solo una expresión parcial de un ser puesto en el mundo por las potencias trascendentales, expresión que no alcanza a arañar si quiera el corazón de lo real –es lo fenoménico–.

Ante este panorama, Foucault sostiene que el origen, en la época moderna, será siempre el modo como el hombre se articula con lo Otro, con aquello que no es él mismo y que ya estaba allí desde siempre (la vida, el trabajo, el lenguaje, la historia en general). Lo originario nunca indica la fecha de nacimiento del hombre, y mucho menos la del mundo, la de la naturaleza o las palabras. El origen, para el hombre moderno, es la evidente separación del origen: el hecho de que el hombre se ha separado indudablemente de su patria primera, del Ser, la evidencia inexpugnable de que es el animal no fijado:

El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen solo sobre un fondo de algo ya iniciado. Este no es para él el comienzo –una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es más bien la manera en que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje (Foucault, 2002, p. 321).

De esta manera, la relación con el origen en la época moderna presenta dos rasgos fundamentales: por un lado, pone de manifiesto el hecho de que las cosas se retiran siempre hacia un comienzo más lejano e inaccesible para el hombre. Este hecho hace posible, entre otras cosas, las cronologías de millones de años que empieza a orear la astronomía moderna cuando piensa el problema del origen del planeta; por su parte, la teoría de la evolución también remite a cronologías milenarias cuando se pone a buscar el origen de nuestra especie. Pero el hombre es, paradójicamente, el lugar en que los seres, la vida, las instituciones con su historia de millones de años, se encuentran a sí mismos como en un espejo que los refleja.

El discurso y el ser del hombre

Los cuatro segmentos teóricos que Foucault expone en el capítulo sobre el hombre y sus dobles, constituyen algo así como la estructura del *a priori* histórico que hace posible la episteme moderna, a saber: el hombre. Entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, ya no será más una analítica de la representación la que se pondrá en el centro de las reflexiones sobre la posibilidad de conocer, sino esta analítica del ser del hombre la que posibilitará cualquier forma de saber. En Kant esta ruptura es evidente desde el momento en que decide subordinar la pregunta por la posibilidad de conocer, a la pregunta, para él, fundamental: ¿qué es el hombre?

Pero estos cuatro segmentos teóricos –analítica de la finitud, de lo empírico-transcendental, del cogito y lo impensado, del origen–, Foucault los equipara con los cuatro segmentos sustanciales que definieron el discurso en la época clásica –verbo, articulación, designación y derivación–. Así como en la época clásica, por ejemplo, la teoría del verbo garantizaba la posibilidad de sacar el lenguaje desde sí mismo hacia la realidad, o sea, permitía afirmar el ser de lo real en virtud del lenguaje, en la época moderna ese papel lo cumple la analítica de la finitud.

Sin embargo, estas correspondencias no deben mover a error: no se trata de que el análisis clásico del discurso prosiguiera a lo largo de las edades, solo que aplicándose a objetos diversos. La verdad es que “los cuatro segmentos teóricos que dibujaban el espacio de la gramática general no se conservaron, sino que se disociaron, cambiaron de función y de nivel” (Foucault, 2002, p. 327). Estas transformaciones se dan, en términos generales, por las siguientes razones:

- a. En la época clásica, la gramática general debía mostrar cómo en la cadena sucesiva de representaciones podía introducirse un lenguaje, una duplicación de la representación. El análisis del modo de ser del hombre que se plantea en el siglo XIX, por su parte, no se aloja en el interior de una teoría de la representación. Y lo que se descubre aquí, como se vio con anterioridad, es el tema de la finitud del hombre. Al punto que la época moderna prescinde de un análisis del discurso como tal –análisis que sería a la vez un análisis de la representación–.
- b. El viejo análisis del discurso se fracciona en dos partes: por un lado, subsiste como conocimiento de las formas gramaticales, con ciertas transformaciones. Por otro lado, se convierte en una analítica de la finitud. Esta partición pone de manifiesto algo de suma importancia según Foucault, a saber: la incompatibilidad entre la primacía del lenguaje y la primacía del

hombre: el reinado del ser del hombre solo fue posible gracias a la eclosión del discurso clásico como lugar de síntesis del ser y el pensar; por su parte, el discurso clásico prescindió por casi dos siglos de la analítica del ser del hombre mientras funcionó articulado con una teoría de la representación. De acuerdo con esto, afirma Foucault, la nueva importancia que ha cobrado el lenguaje desde el siglo XIX amenaza con hacer desaparecer de nuevo la preocupación central en que se convirtió el hombre desde fines del siglo XVIII.

- c. Finalmente, Foucault indica una última ruptura: en la época clásica, la teoría del discurso mostraba la manera como se pasaba de lo semejante (representaciones parejas) a lo diverso (secuencia de representaciones en las que había espacio para las diferencias y las identidades). En la época moderna, por el contrario, se trata de lo opuesto: mostrar cómo lo Otro, lo ajeno es al mismo tiempo lo más próximo, lo *Mismo*. El hombre está determinado por las potencias de la vida, el trabajo y el lenguaje, pero es el ser mismo del hombre el que se manifiesta como fundamento de estas determinaciones, como condición de posibilidad del aparecer de estas positivities.

El sueño antropológico

De esta manera, arribamos a la conclusión central del capítulo nueve del libro *Las palabras y las cosas*. Así como la época clásica quedó presa en la dogmática –en la idea de que el análisis exhaustivo de las representaciones sería a su vez el análisis de todos los conocimientos posibles y del orden de lo real–, la época moderna duerme bajo el influjo de una nueva dogmática: la antropología. Y es que, según la disposición epistemológica de la modernidad, el análisis del ser del hombre brinda a su vez todo aquello que puede darse a la experiencia general del hombre.

Según Foucault, y en un tono que recuerda al mismo Kant, hay que despertar al pensamiento de este segundo sueño dogmático. Y esto solo se logra desvertebrando el cuadrilátero antropológico que acaba de definir en el capítulo 9. Para este fin, Foucault agrega un par de elementos. En primera instancia, recuerda el advenimiento histórico de la episteme moderna en todo lo que tiene de aleatorio y accidental, atacando así de entrada la posibilidad de una teoría general sobre la esencia del hombre. En segundo lugar, ofrece una vía alternativa para recluir esta tendencia antropológica que caracteriza a la época moderna: volver de nuevo a una reflexión fundamental sobre el retorno del lenguaje, descentrando de esta manera al sujeto de conocimiento como principio y fin

de la experiencia del orden. ¿Será acaso que nos hallamos en el umbral de una nueva época?, se pregunta Foucault.

El triedro de los saberes

El problema de las ciencias humanas entra en escena justo luego de que Foucault expone los fundamentos de la episteme moderna. Y es que para Foucault la aparición del hombre es la que posibilita la emergencia de estos saberes. En efecto, uno de los resultados principales del análisis foucaultiano de la episteme moderna es que el hombre nace justo en esa abertura en que este se manifiesta como un objeto más puesto por las fuerzas de la vida, el trabajo y el lenguaje, y al mismo tiempo como fundamento de todas las positivities. De esta manera, el hombre se configura como “aquello que hay que pensar y como aquello que hay que saber” (Foucault, 2002, pp. 334-335); es decir, como sujeto y objeto de conocimiento simultáneamente.

Este espectro nuevo, este continente emergente es el que habrán de recorrer las ciencias humanas (psicología, sociología, antropología...); de cara a captar con precisión aquello que el hombre es, deberán además afinar sus métodos, sus instrumentos de conocimiento. Ahora bien, a pesar de que es evidente el hecho de que las ciencias humanas nacen al calor de ciertos problemas prácticos –la sociología como respuesta a las amenazas de desequilibrio social nacidas con la Revolución francesa, por ejemplo–, Foucault sostiene que el acontecimiento fundamental en la emergencia de estos saberes sobre el hombre, es un acontecimiento en el orden del saber:

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la episteme: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica (Foucault, 2002, p. 35).

De la crisis de la representación como instancia fundamental, como núcleo en que el pensar y el ser se conjugan, a la par que el hombre y la naturaleza; de la ruptura del discurso como esbozo del orden de lo real –real en tanto unidad entre pensamiento y ser–, nace el hombre, figura victoriosa y a la vez enigmática

que reclama, como los seres vivos y las lenguas, un principio de elucidación definitivo. Esta nueva figura autoriza una posición novedosa en la historia del pensamiento occidental, a saber, “el hombre se convierte en aquello a partir de lo cual todo conocimiento puede constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convierte en aquello que autoriza poner en duda todo el conocimiento del hombre” (Foucault, 2002, p. 35).

El posicionamiento central de esta nueva figura da razón de la ya larga disputa entre las ciencias humanas y las ciencias a secas: mientras las primeras buscan fundamentar a las segundas por tener en su haber el enigma del hombre, las segundas buscan constantemente fundamentarse por fuera de los límites de las primeras. Al mismo tiempo, se comprende esa lucha entablada por las ciencias humanas y la filosofía, cuando las primeras reivindican como suyos todos los problemas que antaño pertenecían a la filosofía, y esta, por su parte, señala permanentemente la ingenuidad en la fundamentación de las primeras.

Estas disputas abiertas hace más de un siglo pueden entenderse en la medida en que se tenga presente el hecho de que la representación y el discurso clásicos han estallado. El saber clásico era un saber homogéneo: se iba de las representaciones más simples a las más complejas, en una cadena deductiva que habría de poner en evidencia las diferencias y las semejanzas (mathesis, taxinomia, ciencias de la naturaleza, de la riqueza, del lenguaje, filosofías, todas participan de este propósito general). Pero la época moderna es una época de rupturas:

Es necesario representarse más bien el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y distribución de las riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes de estructura. Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un plan común: aquel que puede aparecer, según el sentido en el que se le recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a esas ciencias empíricas o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. En cuanto a la tercera dimensión, se tratará de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo; con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer, y de hecho aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas; por último, la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento (Foucault, 2002, pp. 336-337).

Ciencias matemáticas, ciencias empíricas y reflexión filosófica constituyen el triedro epistemológico en la modernidad. El problema que Foucault señala respecto de las ciencias humanas es que ninguna de estas se ubica con claridad en alguna de las líneas de fuga de este triedro: de allí su falta de precisión, ese carácter mixto que resulta tan sospechoso para científicos y filósofos. Es más, las ciencias humanas se ubican en los intersticios de estas tres dimensiones nombradas anteriormente:

Esta situación (mixtura) las pone en relación con todas las otras formas del saber: tienen el proyecto, más o menos diferido pero constante, de darse o en todo caso de utilizar, en uno u otro nivel, una formalización matemática; proceden según los conceptos de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje; se dirigen en última instancia a ese modo de ser del hombre que la filosofía trata de pensar en el nivel de la finitud radical, en tanto que ellas mismas quieren recorrer sus dimensiones empíricas (Foucault, 2002, p. 337).

Esta posición incierta de las ciencias humanas, explica su carácter ambiguo y peligroso: son saberes con pretensión de universalidad que procuran reunir en su discurso métodos, conceptos y objetos de dimensiones epistemológicas bien diferenciadas, hecho que pareciera ponerlas en un lugar privilegiado en lo que concierne a la precisión y objetividad de sus hallazgos. Las ciencias humanas reivindican para sí el objeto de la filosofía (la finitud del hombre), los métodos infalibles de las ciencias exactas y los conceptos y hallazgos de las ciencias analógicas (economía, biología, lingüística). De allí el peligro que representan, toda vez que persiste la tentación de caer en las redes de su aparente objetividad e infalibilidad.

La forma de las ciencias humanas

A continuación, Foucault procede a determinar la forma de esta positividad, de la misma manera como determinó la forma de la lingüística, la biología y la economía política anteriormente. ¿En qué consiste esta posibilidad?

Se puede definir a las ciencias humanas en relación con las matemáticas: por un lado, se determina aquello que es matematizable en estos saberes, o por el contrario, se delimita aquello que es matematizable y aquello que entra en el campo de la comprensión, de la interpretación. Pero Foucault muestra que esta definición de la forma de las ciencias humanas por lo matematizable es insostenible:

(...) el análisis arqueológico no ha descubierto en el *a priori* histórico de las ciencias del hombre una forma nueva de las matemáticas o una brusca irrupción de éstas en el dominio de lo humano, sino más bien una especie de retiro de la *mathesis*, una disociación de su campo unitario y la liberación, en relación con el orden lineal de las menores diferencias, de organizaciones empíricas como la vida, el lenguaje y el trabajo (Foucault, 2002, p. 339).

De acuerdo con esta cita, el acontecimiento fundante de la episteme moderna no es la matematización del saber sino, por el contrario, una suerte de desmatematización, en el sentido que la época clásica le dio a este proyecto, a saber: una ciencia general del orden fundada en una teoría de la representación cuyo modo de expresión es el discurso. *Mathesis* clásica que es reemplazada, en la época moderna y de acuerdo con la reflexión arqueológica de Foucault, por un nuevo *a priori* histórico: el hombre. En otras palabras: fue necesario, en primera instancia –y pensándolo arqueológicamente–, que apareciera el hombre como objeto de estudio para que las matemáticas pudiesen hallar nuevos modos de aplicación en el ámbito de las ciencias humanas. Y estos nuevos modos de aplicación de las matemáticas en el dominio del hombre son contraefectos superficiales del acontecimiento que funda epistemológicamente la época moderna.

Si no se debe ubicar a las ciencias humanas en el espacio abierto por las ciencias exactas en la época moderna, entonces ¿en qué lugar del triedro epistemológico moderno se les puede ubicar? La respuesta de Foucault es clara:

En cambio, las dificultades más sustanciales, aquellas que permiten definir mejor lo que son, en su esencia, las ciencias humanas, se alojan por el lado de las otras dos dimensiones del saber: aquella en que se despliega la analítica de la finitud y aquella a lo largo de la cual se reparten las ciencias empíricas que tienen por objeto el lenguaje, la vida y el trabajo (Foucault, 2002, pp. 340-341).

Las ciencias humanas se ubican en el intersticio entre las ciencias empíricas (biología, economía y filología) y la filosofía. Para entender las relaciones entre ciencias humanas y ciencias empíricas es viable retomar aquel rasgo que define al hombre moderno en tanto duplicado empírico-trascendental. En efecto, en tanto ser empírico el hombre está determinado por las fuerzas de la vida, del trabajo y del lenguaje, que son, valga la aclaración, trascendentales. Pero la pura reflexión biológica, económica o filológica no define el modo de ser del hombre en cuanto tal, razón por la cual sostiene Foucault que las ciencias humanas no se limitan a exponer los resultados emanados de estas disciplinas científicas.

A las ciencias humanas les importa, fundamentalmente, la manera como el hombre –ser atrapado en la dinámica de la vida, de la producción y del lenguaje– construye representaciones que le permiten aprehender tanto la vida, como los procesos productivos y las palabras con las que genera un discurso, un saber. Así, pues, esta tensión entre ciencias empíricas y ciencias humanas pone de manifiesto de nuevo el tema de la finitud. Como ser empírico el hombre es efecto de los principios trascendentales que le gobiernan; en tanto ser capaz de darse representaciones, el hombre es a la vez aquel ser que posibilita la aparición de positivities como la biología, la filología y la economía. En lo que se refiere al caso particular de la relación entre la biología y las ciencias humanas, Foucault afirma:

De modo más general, el hombre no es, para las ciencias humanas, este ser vivo que tiene una forma muy particular (una fisiología muy particular y una autonomía casi única); es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esta extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida (2002, p. 342).

La forma de las ciencias humanas es, pues, esta relación tensa entre las ciencias empíricas y la filosofía como reflexión sobre la finitud del hombre: de las ciencias empíricas toman las ciencias humanas la elucidación de los supuestos y leyes trascendentales que rigen, desde fuera, la constitución natural de ese doble empírico-trascendental nacido entre los siglos XVIII y XIX; pero, finalmente, lo hacen no con la intención de reducir al hombre a su funcionamiento biológico, económico y lingüístico, sino más bien para comprender al hombre como ese ser empírico capaz de construir representaciones que delimitan los campos positivos de la biología, la economía y la lingüística: “(Las ciencias humanas) reconducen subrepticamente a las ciencias de la vida, del trabajo y del lenguaje al lado de esta analítica de la finitud que muestra cómo puede el hombre habérselas en su ser con esas cosas que conoce y conocer esas cosas que determinan, en la positividad, su ser” (Foucault, 2002, p. 343).

En este sentido, dentro de las ciencias humanas se agita a la vez tanto el problema de la determinación ontológica de lo que el hombre es en relación con los principios trascendentales que lo fundan, como el problema de cómo el hombre (finito, fundado) posibilita, a través del conocimiento, la apertura positiva de campos epistemológicos como el de la vida, el trabajo y el lenguaje. En una palabra: como el Ser (lejano, heterogéneo) se recobra en virtud del conocimiento en la figura de lo Mismo.

Los tres modelos

El horizonte de las ciencias humanas está configurado a su vez por tres regiones epistemológicas, cada una de las cuales entra en relación con un dominio respectivo de las ciencias empíricas (biología, economía y filología). En este orden de ideas, afirma Foucault que la psicología halla su lugar allí donde la determinación biológica de los sistemas perceptivos, de las funciones y esquemas neuromotores de los seres vivos, se abre a la posibilidad de la representación. La sociología por su parte aparece allí donde el individuo que vive, produce y consume se da la representación de la sociedad que habita. Los estudios literarios en general se dan en ese espacio en que las leyes y las estructuras de un lenguaje permiten delinear las huellas de las representaciones que un individuo o un pueblo han construido sobre sí mismos. Foucault, luego de plantear esta determinación general, va a tratar dos problemas fundamentales de las ciencias humanas, a saber:

- La forma de la positividad propia de las ciencias humanas.
- La relación de estas con la representación, sobre todo el hecho paradójico de que las ciencias humanas, tomando su lugar allí donde se da la representación, se dirijan a aquellos principios y mecanismos exteriores a la consciencia.

En cuanto a la forma de la positividad de las ciencias humanas, Foucault hace una diferenciación entre modelos metafóricos, meramente ilustrativos –las metáforas organicistas de la sociología moderna, por ejemplo–, y modelos constitutivos emanados directamente de las ciencias empíricas: “Estos modelos constitutivos se toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje” (Foucault, 2002, p. 346). En lo que respecta a estos modelos constitutivos, las categorías fundamentales son:

- De la biología, los conceptos de *función* y *de norma*.
- De la economía, los conceptos de *conflicto* y *regla*.
- De la lingüística, los conceptos de *significación* y *sistema*.

Ahora bien, estas parejas de conceptos no permanecen ancladas exclusivamente a los dominios a los que pertenecen. La verdad es que hay un entrecruzamiento fundamental en el ámbito de las ciencias humanas, aun cuando pueda afirmarse que la psicología es un estudio del hombre en términos de funciones y normas, y la sociología un estudio del hombre en términos de conflictos y reglas. Pero

esta demarcación global de las ciencias humanas no es tajante: la interpretación del hombre en términos de funciones y normas ha incluido, en los últimos siglos y en no pocas ocasiones, una reflexión secundaria sobre el conflicto y la significación, por ejemplo; esto implica que las ciencias humanas “pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermedias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio termina por disolverse” (Foucault, 2002, p. 347). Este carácter híbrido de las ciencias humanas no significa, que no haya un criterio formal para definir qué es lo que pertenece a la psicología, qué a la sociología y qué al estudio del lenguaje. Este criterio es la elección del modelo fundamental y la posición que ocupan los modelos secundarios en el análisis. En ciencias humanas, finalmente, este ordenamiento y articulación de los modelos de análisis es lo que constituye el método de investigación. Con esta argumentación, Foucault plantea por qué se han dado tantos debates inagotables en torno de la positividad de las ciencias humanas: es este entrecruzamiento fundamental e ineludible el que genera tal dinámica.

La tesis de Foucault es que estos tres modelos son, finalmente, los mojones principales en el devenir de las ciencias humanas en Occidente. Primero fue el reinado del modelo biológico –en el que el hombre, su psique, la sociedad y demás son vistos como seres vivos y se los analiza en virtud de la función–; después estaría el reinado del modelo económico, en el que las actividades humanas son vistas desde la perspectiva del conflicto; y posteriormente, viene el imperio del modelo filológico y lingüístico: estadio en que se trata de buscar y desvelar el sentido oculto, y de sacar a luz el sistema significante. Ahora bien, el desplazamiento de modelos que va del biológico al lingüístico, encuentra un segundo desplazamiento que llevará a Foucault al problema del papel de la representación en las ciencias humanas.

En efecto, Foucault señala que del predominio de las categorías de función, conflicto y significación, las ciencias humanas pasan a la primacía de las categorías de norma, regla y sistema. Este desplazamiento trae algunas consecuencias sustanciales:

- La primacía de la función posibilitó la discriminación, tanto en el orden del comportamiento individual como del funcionamiento social, entre estados patológicos y estados normales.
- La primacía del conflicto permitió la determinación de conflictos susceptibles de ser resueltos y conflictos en los cuales las sociedades y los individuos estaban condenados a hundirse.

- La primacía de la significación, por su parte, conduce a la discriminación entre comportamientos y discursos con sentido y comportamientos y discursos sin sentido.

La tríada norma-regla-sistema permite la introducción de una lógica inversa en la base de las ciencias humanas:

(...) cuando el análisis se hizo desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema, cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez, no fue ya posible hablar ni siquiera a propósito de los enfermos de conciencia mórbida (...) Todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla y de la norma (Foucault, 2002, p. 350).

Así, pues, el paso de la primera a la segunda tríada permite, en primera instancia, la superación de la alteridad –normal-patológico, sano-enfermo, positivo-negativo– que dominó mientras imperaban la función, el conflicto y la significación. En segundo lugar, y quizá de manera fundamental, el campo de las ciencias humanas se unificó, dejó de estar regido por una suerte de dicotomía de valores.

Pero la consecuencia más importante de este segundo desdoblamiento de las ciencias humanas, de esta vuelta sobre el sistema, la norma y la regla se halla en el lugar y el papel que empieza a desempeñar la representación en las ciencias humanas. En este punto, el psicoanálisis freudiano es paradigmático. Y esto es así porque la primacía del sistema, de la regla y de la norma pone de manifiesto la relación esencial de las ciencias humanas con lo inconsciente:

¿Acaso no es necesario reconocer ahora que lo propio de la norma en relación con la función que determina, de la regla en relación con el conflicto que rige, del sistema en relación con la significación que hace posible, es precisamente el no ser dado a la consciencia? ¿Acaso no es necesario añadir, a los dos gradientes históricos ya aislados, un tercero y decir que desde el siglo XIX las ciencias humanas no han cesado de aproximarse a esta región de lo inconsciente en la que la instancia de la representación se mantiene en suspenso? (Foucault, 2002, p. 351).

De esta manera, Foucault introduce el problema de la representación en la época moderna –entre los siglos XVIII y XIX hasta nuestros días–. ¿Qué pasa con la representación en la episteme moderna? Si en la época clásica era un dato evidente (percepción clara y distinta, identidad entre ser y pensar...), ¿en qué se convierte la representación en el marco de una disposición epistémica que se funda en el distanciamiento trascendental entre pensamiento y Ser? ¿Y qué sucede con la representación a la luz del nacimiento del hombre en la época moderna?

Pues bien, en el pensamiento moderno se disocian consciencia y representación, sin que esto signifique ir en detrimento la una respecto de la otra. Y es que la representación ya no es, como en el siglo XVII, un fenómeno de consciencia –el famoso *esse est percipi* de Berkeley o el *cogito ergo sum* de Descartes–. Desde el siglo XIX, la representación se da en una especie de movilidad trascendental entre consciente e inconsciente, la cual instauro de suyo el dominio de lo representable (sistema significativo – significación; regla – conflicto; norma – función). La genealogía nietzscheana y el proyecto de transvaloración de los valores unido a aquella es, entre otros, un ejemplo de este desplazamiento operado en el siglo XIX: cuando Nietzsche sostiene que no pretende saber qué es bueno o malo sino quién dice bueno o malo, está moviéndose del campo de las significaciones al campo de los sistemas (pulsionales, inconscientes) que definen una manera específica de aprehender la realidad. El siglo XIX recobra el gesto kantiano que se encierra en la pregunta por las condiciones de posibilidad de las representaciones. Y estas condiciones de posibilidad serán, en el suelo de la episteme moderna, siempre inconscientes.

De esta exposición Foucault concluye que “hay ciencia humana no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la consciencia las condiciones de sus formas y sus contenidos” (Foucault, 2002, p. 354). Por esta razón las ciencias del hombre, ese híbrido empírico-trascendental, echan todas raíces en el suelo de la episteme moderna, suelo cuyas “dimensiones espaciales”, por decir así, están trazadas por el triedro de los saberes planteado en un comienzo.

De esta manera, pues, Foucault responde a aquellos que han querido negar a las ciencias humanas todo tipo de legitimidad epistemológica por hallarse formalmente lejos de las ciencias matemáticas y empíricas. Para Foucault las ciencias humanas tienen tanta legitimidad como la química y la medicina, y se hallan como estas ancladas en el mismo espacio de emergencia. Sin embargo, Foucault introduce un matiz importante para diferenciar las ciencias empíricas de las ciencias humanas. Según el filósofo francés hay niveles en el orden del conocimiento, tales como:

- a. Temas con pretensión científica que están en el nivel de las opiniones pero que no hacen parte de la red epistemológica de una cultura. Aquí habla de la magia en el siglo XVII.
- b. Figuras epistemológicas cuya forma y funcionamiento pueden restituirse por un análisis arqueológico. En este punto hay una subdivisión:

- Ciencias: presentan caracteres de objetividad y sistematización,
- Saberes: no responden a tales criterios, pero aun así pertenecen al mismo suelo positivo. Estos saberes están al lado de las ciencias, comparten el mismo suelo epistemológico.

De esta manera, queda formulada también la misión de la arqueología en tanto método de investigación y análisis de las formas epistemológicas que han hecho posibles saberes y ciencias en el Occidente moderno:

- a. La arqueología define la manera en que saberes y ciencias están dispuestos en el suelo epistemológico.
- b. La arqueología muestra diferencias entre saberes y ciencias en lo que se refiere a sus respectivas configuraciones epistemológicas.

Así, pues, Foucault afirma respecto de la relación entre ciencias humanas y ciencias en sentido estricto:

(...) Es también el mismo caso de lo que hoy se llama las ciencias humanas; dibujan, cuando se les hace el análisis arqueológico, configuraciones perfectamente positivas; pero desde el momento en que se determinan estas configuraciones y la manera en que están dispuestas en la episteme moderna, se comprende por qué no pueden ser ciencias: en efecto, lo que las hace posibles es una cierta situación de vecindad con respecto a la biología, a la economía y a la filología; no existen sino en la medida en que se alojan al lado de éstas – o más bien debajo, en su espacio de proyección. Sin embargo, mantienen con ellas una relación que es radicalmente diferente de la que puede establecerse entre dos ciencias conexas o afines: en efecto, esa relación supone la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconsciente y de la consciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar mismo del que provienen esos modelos (Foucault, 2002, p. 355).

La historia

Las tres configuraciones epistemológicas que se conocen con el nombre de ciencias humanas son, a saber, la psicología, la sociología y el estudio de las lenguas y las literaturas; cada una de estas, como se vio anteriormente, está definida por su respectivo espacio de proyección que linda con las ciencias empíricas (biología, economía y lingüística respectivamente), ciencias en virtud de las cuales se conforma el estatuto positivo de los saberes sobre el hombre.

Ahora bien, los trascendentales que constituyen el entramado en que está inscrito el nacimiento del hombre (norma, regla y sistema significante), delimitan a su vez el carácter finito de este: el hombre en tanto ser vivo se da en el borde de aquellas normas (naturales) que definen sus funciones biológicas; en tanto ser económico, el hombre aparece en el límite mismo de las reglas que rigen los sistemas productivos y de consumo que definen su vida en sociedad; finalmente, el hombre en tanto ser de habla se da en la maraña de los sistemas significantes que hacen posibles las palabras y las lenguas.

Como es evidente, aquello que empieza a designar el vocablo hombre desde el siglo XIX se presenta en una absoluta precariedad y vulnerabilidad en tanto su condición viene casi determinada desde instancias que le resultan ajenas, externas; pero al mismo tiempo, el vocablo hombre designa una figura bastante privilegiada: si bien las normas, las reglas y los sistemas significantes definen desde fuera la situación de este ser precario y vulnerable, no es menos cierto que es en virtud de sus funciones (perceptivas, cognitivas...), de su conflictividad social y de los significados que expresa en el lenguaje que se hace posible, algo así como un conocimiento reflexivo: el hombre vuelve la mirada, desde las representaciones que se hace sobre la realidad, hacia las condiciones mismas de tales representaciones. Lo cual significa, como se anotó con anterioridad, que el hombre es tanto un ser empírico más –puesto por las fuerzas de la vida, de la economía y del lenguaje en una situación particular– como el único ser capaz de interrogarse por las condiciones de posibilidad de lo que es.

Así pues el hombre está, por un lado, fundado, pero por otro lado funda por medio de las representaciones la positividad de las ciencias y saberes sobre la naturaleza, la sociedad, el lenguaje y, último gradiente, sobre sí mismo. Es por esta razón que Foucault afirma que para comprender mejor el estatuto de las ciencias humanas, habría que afirmar que su posibilidad está dada en los intersticios abiertos entre las ciencias empíricas (biología, economía y lingüística) y la reflexión filosófica sobre la finitud.

Pues bien, en este punto el filósofo francés introduce una reflexión sobre la historia. Pero, ¿a nombre de qué? Hay dos respuestas a este interrogante. En primer lugar, se lee en casi todos los manuales de historia de las ideas que el siglo XIX fue el siglo histórico por excelencia: el conocimiento, la moral, el arte, la política, todo se da en el movimiento de despliegue de la historia. La historia es, por decir así, el *deus ex machina* del pensamiento moderno. Pero, razón aún

más profunda, Foucault halla en sus indagaciones que hay una correlación epistemológica entre historia y ciencias humanas²¹:

En todo caso, esta disposición de la historia en el espacio epistemológico tiene una gran importancia para su relación con las ciencias humanas. Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo contenido de la historia sea cual fuere depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de una cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la historia (Foucault, 2002, p. 359).

El problema de la historia, introduce, a mi modo de ver, uno de los temas más complejos y sutiles que ha enfrentado el pensamiento moderno, a saber, el tema del sujeto de conocimiento. Mientras se hable de ciencias humanas, la cuestión, aunque para nada simple, resulta más manejable. Hay hombre, nace el hombre en su condición de doble empírico-trascendental. Y el hombre es finito en tanto que se halla determinado por fuerzas que se le imponen (la vida, el trabajo y el lenguaje), pero a la vez en la medida en que es él quien tiene la capacidad de volver sobre estos principios que le determinan: es un ser vivo que se representa la vida, un ser que trabaja y que se representa las reglas de la producción y el consumo; un ser que habla y que se representa los sistemas significantes; el hombre abre el campo de las positivities en cuanto tales.

Pero la historia complejiza la situación: desde este momento no es solamente que ese ser llamado hombre se represente la vida o el trabajo o el lenguaje: es que, cuando lo hace recorta en el mosaico discontinuo de la temporalidad un horizonte cultural determinado y un lapso de tiempo específico. Y esto es así porque “la sociología, la psicología, la filosofía, aun cuando se aplican a objetos que les son contemporáneos, no consideran jamás sino recortes sincrónicos en el

21. Foucault sostiene que, a pesar de las apariencias y de lo sabido y consabido en los manuales de Filosofía, el siglo XIX se consolida como el siglo de la historia en virtud de que el hombre que lo habitó se halló, de súbito, deshistorizado. Esta deshistorización se da gracias al declive de los discursos omniscientes, totalizantes que planteaban la idea de un discurrir unitario y teleológico de los tiempos (ora la versión cristiana que organizaba el devenir del mundo de acuerdo con un plan en parte humano y en parte divino, ora la concepción estoica que ordenaba bajo el sino de un tiempo cósmico el discurrir de las cuestiones humanas y de los fenómenos naturales). Pues el hombre del siglo XIX incursiona a la sombra del carácter insostenible de estas cronologías y doctrinas. Por esta razón, en la maraña de los tiempos que le determinan desde fuera (vida, trabajo y lenguaje), el hombre del siglo XIX parte en la búsqueda insistente de su historicidad. Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: SigloXXI, pp. 358-359.

interior de una historicidad que los constituye y los atraviesa; porque las formas tomadas sucesivamente por las ciencias humanas, la elección que hacen de su objeto, los métodos que le aplican son dados por la historia, sostenidos sin cesar por ella y modificados a su gusto” (Foucault, 2002, pp. 359-360).

Puede decirse que esta apreciación de Foucault constituye un segundo desdoblamiento fundamental dentro de la lógica de la investigación contenida en el libro *Las palabras y las cosas*. La primera es aquella constituida por la reflexión sobre el hombre y sus dobles: el hombre es un duplicado empírico-trascendental: este nace en el reflujo que va de las positividadades que le determinan (vida, trabajo y lenguaje) a la finitud que es la condición de aparición de tales positividadades (el ser que vuelve sobre la vida, sobre el trabajo y sobre el lenguaje). O lo que es lo mismo: el hombre se da en ese movimiento que va de lo inconsciente (normas, reglas y sistemas de significantes) a lo consciente (representaciones) y viceversa. Ahora el movimiento es temporal: el hombre se da en la oscilación que descubre el tiempo de la vida, el trabajo y el lenguaje, y la positividad histórica del sujeto que a través del conocimiento puede acceder a ellas. De esta manera, aparece el hombre como doble empírico-trascendental, y se constituye durante el siglo XIX, y en virtud de la historia, como cierto tipo de sujeto de conocimiento. Pues es en virtud de los recortes que se hacen en el tiempo (ya sea el de la vida, el del trabajo o el del lenguaje) que se dibujan los horizontes dentro de los cuales los saberes sobre el hombre son posibles:

En el pensamiento moderno, el historicismo y la analítica de la finitud se enfrentan uno a otra. El historicismo es una manera de hacer valer por sí misma la perpetua relación crítica que existe entre la historia y las ciencias humanas. Pero la instaura en el solo nivel de las positividadades: el conocimiento positivo del hombre (ciencias humanas) está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce, de suerte que el momento de la finitud se disuelve en el juego de una relatividad a la que no es posible escapar y que vale ella misma como un absoluto. Ser finito significa sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva que permite a la vez una cierta aprehensión –del tipo de la percepción o de la comprensión– e impide que esta sea alguna vez intelección universal y definitiva. Todo conocimiento se enraiza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otras formas de vida (Foucault, 2002, p. 361).

Pero si bien el historicismo se presenta como límite con respecto a la analítica de la finitud, toda vez que pone de manifiesto la necesidad de situar en relación con la historia cualquier conocimiento positivo sobre el hombre, la analítica de la finitud a su vez prepara el contraataque: busca mostrar, antes de cualquier positividad, antes de cualquier historia parcial, la finitud que las hace posibles;

un poco al modo de la reflexión trascendental de cuño kantiano que busca deducir la existencia de un sujeto puro que habrá de subyacer a las contingencias y avatares de la historia: “la analítica de la finitud quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positivities en su modo concreto de ser” (Foucault, 2002, p. 362).

- a. Que la historia y las ciencias humanas establecen entre sí una relación crítica: se presentan, la una respecto de la otra, como límites y condiciones de posibilidad de los contenidos que atañen a cada una.
- b. Que el siglo XIX plantea el tema del sujeto de conocimiento con una perspectiva diferente, a saber, la de la historicidad; perspectiva que introduce el tema de la imposibilidad de saberes absolutos y el carácter inevitable de la relatividad del conocimiento de las ciencias humanas.
- c. Que el hombre, ser enigmático, precario y privilegiado a la vez, se da en la oscilación entre las positividades (vida, trabajo y lenguaje) y la finitud por un lado; mientras, por otro, se da en el movimiento de temporalidades ajenas a él y el recorte histórico que él mismo hace para comprender, aprehender en la medida de sus posibilidades estas realidades.

Vigilar y castigar: emergencia y procedencia del individuo moderno a la luz de una anatomopolítica del cuerpo humano

El presente capítulo tiene como objetivo fundamental rastrear en los libros *Nietzsche, la genealogía, la historia* y *Vigilar y castigar*, del filósofo francés Michel Foucault, lo que podría denominarse una genealogía del orden burgués, o mejor aún: de la sociedad disciplinaria. Si en el proyecto arqueológico contenido en *Las palabras y las cosas*, Foucault se enfrenta con los dispositivos de saber de las ciencias humanas, en el texto *Vigilar y castigar* le hace frente al análisis de los dispositivos de poder que sostienen a la sociedad moderna, los cuales a su vez determinan esa forma puntual de subjetividad que aparece como correlato de los dispositivos disciplinarios y de las lógicas de normalización.

Foucault y la genealogía como método de investigación

Por lo menos desde Descartes, el problema del método en filosofía adquiere unos matices y unos alcances antes insospechados. El desarrollo de la ciencia moderna, la consolidación de un nuevo método científico y la solidez de sus hallazgos parecen presionar al discurso filosófico hacia la construcción de un método igualmente infalible en la búsqueda de la verdad. Foucault ha mostrado, no obstante, que esta demanda es el resultado de una conmoción en el suelo epistemológico occidental: de un saber construido a partir de la analogía y de la semejanza (siglo XV-XVI), se pasa a un saber concebido como una ciencia general del orden basada en una teoría de la representación (Foucault, 2002). Posteriormente Kant, Fichte, Hegel, Marx y el mismo Nietzsche, entre otros,

pondrán mientes en la cuestión del método. No obstante, la atención prestada al método de investigación en filosofía se ha transformado profundamente: del anhelo del filósofo por alcanzar una verdad lograda, salida de las manos luminosas del creador en el primer despuntar de la realidad, se pasa a un gesto de desaprobación y sospecha frente a este tipo de ambiciones metafísicas. Pero, aun a pesar de esto, la filosofía continúa su andadura por caminos nuevos y en ocasiones tortuosos. El siglo XX vuelve a plantearse una y otra vez el problema del método de investigación en filosofía –un claro ejemplo de ello es la fenomenología de Husserl–. Foucault no es la excepción: ha escrito sendas obras para poner en claro su concepción de la *arqueología del saber* y de la *genealogía del poder*, términos que aunados pueden describir de manera general su perspectiva investigativa y filosófica. En lo que viene debe verse entonces una aproximación general a lo que el filósofo francés concibe como genealogía.

La genealogía como búsqueda de la procedencia (Herkunft) y de la emergencia (Entstehung)

Nietzsche, padre de la genealogía, desconfiaba profundamente de la metafísica. En particular de esa empresa metafísica que consiste en buscar el origen y el fundamento que explica cabal y plenamente la realidad. No hay que olvidar el desprecio que profesó por Sócrates: ese viejo feo y enfermo es la expresión de una pulsión de decaimiento del espíritu griego, toda vez que a través de la argumentación y de la lógica (dialéctica) dejó de lado el abigarrado y terrible mundo que los grandes trágicos griegos (Sófocles y Esquilo) supieron expresar en sus obras. Luego de haber adquirido el vicio lógico-dialéctico, la cultura griega entró en declive e inició de esta manera su camino hacia la metafísica y el cristianismo. Para ubicar el proyecto genealógico nietzscheano-foucaultiano en el contexto del pensamiento filosófico occidental, resulta menester tener en claro que es una respuesta radical a la metafísica de las esencias que alcanza su primera cumbre en la filosofía de Platón. En este sentido, pues, es necesario indicar aquello que la genealogía no es.

La genealogía no es la búsqueda del origen (Ursprung)

Si bien Foucault es consciente de que en la filosofía de Nietzsche el uso del término origen (*Ursprung*) se confunde en no pocas ocasiones con los términos procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*), el filósofo francés se da a la labor de diferenciar conceptualmente estos tres términos. El origen, de acuerdo con la lectura que Foucault hace de Nietzsche, hace referencia a un comienzo antes del tiempo, del mundo y sus embates. En este sentido, Foucault plantea

la tesis de que esas concepciones históricas que se dan a la búsqueda del origen, guardan en su seno rezagos de una metafísica de corte platónico. Esta historia metafísica “se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo” (Foucault, 1992, p. 17).

Ejemplos claros de esta concepción de la historia son aquellas perspectivas que ven el discurrir histórico como una especie de caída de una condición de perfección ontológica previa (cristianismo y hegelianismo, entre otras) y como una posterior y gradual recuperación de la situación primigenia: el cristiano verá en la práctica de la obediencia moral a la palabra de Dios el camino idóneo para alcanzar de nuevo –en el final de los tiempos– la benevolencia de la identidad y la felicidad al lado del Padre (motivo indudablemente platónico), mientras el hegeliano, por su parte, verá en la andadura de la historia una camino sucesivo de superaciones en el cual el espíritu absoluto se recobrará a sí mismo finalmente. La historia que cree en los orígenes es una historia condenada a ver el discurrir histórico como una sucesión temporal de acontecimientos en los que el gesto fundacional se ve abocado necesariamente a retornar a sí mismo en un punto que resplandece en la lejanía de los tiempos (teleología) (Nietzsche, año; Foucault, 2002). En este sentido, el origen y el futuro coinciden de manera sustantiva.

Esta estructura de la *historia tradicional*²² se ilustra en el Cuadro 1.

Es contra esta historia tradicional que la genealogía afila sus armas. En primer lugar poniendo en duda la existencia de algo, así como un origen de las cosas, de los valores morales, de los sentimientos. A través del uso de los términos procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*) es que el genealogista se dará a la labor de deconstruir esa metafísica de la historia que ha dominado el horizonte filosófico occidental desde Sócrates hasta Hegel y Marx.

22. Foucault sostiene que, a pesar de las apariencias y de lo sabido y consabido en los manuales de Filosofía, el siglo XIX se consolida como el siglo de la historia en virtud de que el hombre que lo habitó se halló, de súbito, deshistorizado. Esta deshistorización se da gracias al declive de los discursos omniscientes, totalizantes que planteaban la idea de un discurrir unitario y teleológico de los tiempos (ora la versión cristiana que organizaba el devenir del mundo de acuerdo con un plan en parte humano y en parte divino, ora la concepción estoica que ordenaba bajo el sino de un tiempo cósmico el discurrir de las cuestiones humanas y de los fenómenos naturales). Pues el hombre del siglo XIX incursiona a la sombra del carácter insostenible de estas cronologías y doctrinas. Por esta razón, en la maraña de los tiempos que le determinan desde fuera (vida, trabajo y lenguaje), el hombre del siglo XIX parte en la búsqueda insistente de su historicidad. Véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI, pp. 358-359.

Cuadro 1

Caracterización general de la historia tradicional

Modalidad de la historia	Postulados de la historia	Usos de la historia
<p>Historia tradicional</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. La historia busca recoger la esencia exacta de la cosa, su identidad más pura antes de los embates del tiempo y del mundo. 2. La historia, al recobrar el origen-esencia, descubre al mismo tiempo aquello que hay de más solemne y precioso, en contraposición a las impurezas (cuerpo y mundo) que se mezclan en el despliegue temporal del acontecimiento. 3. La historia es el lugar de la verdad en cuanto alcanza el origen-esencia, el comienzo antes del tiempo y de las concupiscencias del cuerpo y de las pasiones. 	<p><i>Historia monumental:</i> busca restituir las grandes cimas del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, recuperar las grandes obras que son la expresión de esa esencia primigenia que se abre paso a través del tiempo.</p> <p><i>Historia anticuario:</i> se encarga de reconocer las continuidades en las que enraíza nuestro presente, continuidades del suelo, de la lengua, de la ciudad, de conservar para los que vendrá aquello que ha existido desde siempre y que constituye el sustrato de su identidad</p> <p><i>Historia crítica:</i> diferente en alguna medida de los anteriores usos, la historia crítica rompe la ligazón con el pasado en virtud de un presente que despunta en un horizonte nuevo. Esta historia decide en el presente el origen con el cual se identifica mejor, reconociendo así el papel primordial de las pasiones en el acontecer histórico de los seres humanos. Sin embargo, comete un grave error: su verdad adquiere el lugar del viejo fundamento y del origen primigenio que la monumental y la anticuaría veían en el pasado.</p>

Fuente: Michel Foucault (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

El principio de crueldad de la genealogía: parodia, disociación de identidad y sacrificio del sujeto de conocimiento

El genealogista es un bufón, un polichinela de Dios. Allí donde el historiador tradicional va a buscar el origen immaculado de la realidad, ese momento previo a todos los momentos, el genealogista encuentra en cambio el disparate y la dispersión del acontecimiento –sea de los valores morales, de las ideas o los conceptos–. La verdad es que el genealogista cuando analiza los acontecimientos históricos, encuentra algo bien distinto de la esencia de la cosa y la identidad de la misma: durante mucho tiempo se ha pensado que la humanización del sistema penal se debió precisamente al hecho de que los humanistas del siglo XVIII fueron recobrando y restituyendo la condición de humanidad de los criminales, a través de la sola fuerza de la razón, y que debido a este progreso de la misma fueron modificándose gradualmente las técnicas punitivas y las instituciones encargadas de administrarlas. Este es el sentido que tiene el paso de una penalidad corporal (suplicio) a una penalidad menos directamente corporal (prisión), sobre todo para aquellos defensores de una historia tradicional del castigo y la penalidad, a saber, los hombres del siglo XVIII-XIX son mejores, más humanos y civilizados que los hombres del siglo XVI-XVII. Por tanto, es menester reformar las instituciones y castigos de tal forma que estén a la altura del progreso moral de la humanidad ilustrada. Como puede verse, detrás de esta concepción hay unos determinados principios fundacionales: la idea de una razón que progresa y, poco a poco, va alcanzando su realización –grosso modo esta es la concepción histórica del idealismo–.

Pero Foucault halla una cosa muy distinta. No la razón que avanza progresivamente hacia su propia consumación, ni el paroxismo de un sentimiento de humanidad que dimana de los jueces en particular, y de las sociedad en general, hacia lo que hay de humano en el criminal; por el contrario, lo que se encuentra es una reforma del sistema de administración de justicia: la burguesía del siglo XVIII ve aparecer una nueva forma de ilegalismos que atacan frontalmente los derechos de propiedad y percibe el antiguo régimen de administración de justicia –monárquico– como un sistema incapaz de garantizar adecuadamente la seguridad y la reparación de los delitos:

Lo que se perfila es sin duda menos un respeto nuevo a la humanidad de los condenados-los suplicios son todavía frecuentes incluso para los delitos leves-que una tendencia a una justicia más sutil y más fina, a una división penal en zonas más estrechas del cuerpo social. Según un proceso circular, el umbral de paso a los crímenes violentos se eleva, la intolerancia por los delitos económicos aumen-

ta, los controles se hacen más densos y las intervenciones penales más precoces (Foucault, 2005, p. 82).

La reforma del sistema penal en el siglo XVIII, la cual marca el umbral de paso de la penalidad suplicante a la penalidad disciplinante, dibuja en la maraña de pasiones e intereses nuevos un campo de lucha en el que unas fuerzas traban relación con otras y disponen de una manera novedosa las reglas y las instituciones. En efecto, la burguesía veía con desconfianza el sobreponder del soberano en la práctica penal: si el soberano decide quitar la vida o perdonar al delincuente puede hacerlo sin ningún tipo de objeción. Por esta razón, la reforma debe procurar construir un sistema penal que no dependa de la voluntad de una persona y que disponga los mecanismos pertinentes para clasificar los delitos y hacer cumplir los castigos asociados con los primeros. Como puede verse, la reforma del sistema penal es la expresión concreta de un campo de lucha en el que disputan fuerzas históricas concretas –en este caso la burguesía emergente y la monarquía y las instituciones anejas a esta–²³. Esta breve alusión al segundo capítulo del libro *Vigilar y castigar* sirve para ilustrar en qué sentido el genealogista es un bufón: se burla, abierta y directamente, de las grandes ideas solemnes, de los elevados sentimientos de humanidad; pero se burla sin evadirlos con indignación: el genealogista entiende que la historia animada por las pasiones humanas es un desfile inagotable de máscaras, es un carnaval concertado.

El genealogista no solo parodia la historia al encontrar en los comienzos algo diametralmente opuesto a la esencia sin sombra y sin mácula de los metafísicos. No solo se ríe e introduce en ese carnaval de luces y sombras que es la historia, los elevados conceptos tan caros a los filósofos y humanistas. Además se empeña en disociar las identidades. Y es que si en los comienzos de las cosas no hay esencias, si las ideas, los sentimientos y los conceptos, entre otros, se producen siempre al calor de las luchas, entonces ¿qué identidad podemos reivindicar

23. La reforma del sistema penal que se efectúa en el siglo XVIII (en la que aparecen teóricos tan importantes como Beccaria) consiste en un proyecto político que comprende: 1. La división en zonas y el rastreado de los ilegalismos (de cara a la consolidación de un sistema de producción capitalista y la emergencia de una nueva clase social: la burguesía); 2. La generalización de la función punitiva (antes de la reforma el poder de castigar era sumamente irregular y heterogéneo: esto impedía la coherencia y la unificación de un único poder de castigar y la definición estricta de los crímenes y los castigos) (Foucault, 2005 p. 83); 3. Finalmente, la delimitación del poder de castigar (antes de la Reforma, el rey se excedía en sus funciones mientras otras instancias tenían un poder demasiado limitado), es decir, construir una máquina de juzgar y castigar y no dejar estas funciones en manos de particulares. Este proyecto político de Reforma trae consigo una nueva concepción del criminal, de los delitos y de los castigos (Foucault, 2005 p. 106).

como propia? El filósofo del siglo XVIII reivindicó para sí la razón ilustrada como una patria primera. La razón le hizo libre de los yugos externos, de la opresión política y social; entonces reivindicó la autonomía como fuente de la acción moral. Pero en el umbral de esta libertad y esta autonomía individuales estaba el entramado abigarrado y sin costuras de la sociedad disciplinaria. Al acudir a los bajos fondos de la historia, al interrogar al cuerpo y sus ritmos vitales, el genealogista saca a la luz lo *Otro* de la razón: la autonomía y la libertad son efectos de superficie de un trabajo silencioso pero efectivo que las disciplinas hacen sobre el cuerpo. Pero la verdad es que no existe lo *Otro* de la razón: ésta se construye sobre aquello que ella misma se empecina en negar y excluir—sobre todo del cuerpo, de ese cuerpo que el mismo Nietzsche equiparaba con la razón—. En este sentido, pues, la identidad se difumina desde el momento preciso en que resulta imposible alcanzar de nuevo esa patria primera de las esencias que la razón en sus propios desvaríos ha creído entrever.

Finalmente, la genealogía sacrifica el sujeto del conocimiento. Esta idea deriva directamente de las dos anteriores. No hay origen (*Ursprung*); la falta de solidez en el origen implica la imposibilidad de definir una identidad, ya sea en un concepto, una idea, un valor moral o un individuo: todo está sometido a los embates azarosos de la historia. ¿Significa esto que el conocimiento no es posible? No. Lo que no es posible es definir el conocimiento como lo han hecho la filosofía y la ciencia occidentales: como la relación pura y objetiva entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. Empezando porque nunca hay una mirada pura, una contemplación solar que deleve la oscuridad y el mutismo de los objetos que configuran la realidad. Los sujetos y los objetos hablan: en ellos se inscriben precisamente aquellas relaciones de poder que los han constituido. Sacrificar el sujeto de conocimiento significa, de manera general, introducirlo en los vaivenes seguramente inagotables de una voluntad de verdad que va más allá del sujeto que conoce. En una palabra: jugar el juego de dados de la voluntad de poder, del devenir.

El principio de crueldad de la genealogía se configura sobre estos tres usos fundamentales de su perspectiva histórica puntual. Decir no al retorno a los orígenes; negar la posibilidad de concebir una identidad sólida y permanente, y por último, deshacer el sujeto de conocimiento en el vaivén incesante de la voluntad de poder, no es otra cosa sino romper definitivamente el vínculo con ese mundo redondo y luminoso en el que el alma, finalmente, vuelve a reposar en las manos del Creador. El principio de crueldad de la genealogía es, de cabo a rabo, la condición de posibilidad de un pensamiento filosófico explícitamente posmetafísico y antiplatónico.

Cuadro 2
Caracterización general de la genealogía

Modalidad de la historia	Postulados de la historia	Usos de la historia
Genealogía	<ol style="list-style-type: none"> 1. La genealogía descubre el secreto de que detrás de las cosas no hay esencia, o mejor aún, de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella (el alma del hombre moderno se construye a través de la sujeción que el dispositivo disciplinario ejerce sobre el cuerpo) (Foucault, 1992, pp. 18-22). 2. La genealogía descubre que el comienzo histórico es bajo, irrisorio, irónico. De allí que no encuentre solemnidad en el mismo. No hubo un primer momento anterior a los instantes en que el ser se desgajara, traslúcido, de ningún principio creador perfecto y bondadoso. Los comienzos están regados con sangre; más allá de la fuerza de la razón y de la moralidad está el cuerpo y sus debilidades, las intrigas y las pasiones inconfesadas. 3. La genealogía encuentra que detrás de la verdad hay una proliferación de errores. La verdad también tiene su historia: el hombre del humanismo burgués, con sus sólidos valores morales y sus conocimientos bien cimentados, ha sido modelado en los cuarteles militares, en los hospitales y en las escuelas. 	<p>En contraposición a la historia monumental, la cual recupera y conserva las grandes cimas de la civilización, el genealogista encuentra un desfile inagotable de máscaras que se suceden unas a otras. No hay cumbre del pasado al cual aferrar nuestra identidad presente: antes bien, luego de descubrir la índole carnavalesca de la historia, tal vez nos quede por reconocer que la originalidad que aún nos está permitida consiste precisamente en ser creadores y recreadores de máscaras que sirvan de recambio.</p> <p>En lugar de restituir con la historia anticuaria aquel suelo que sirve como referente de identidad (suelo, nación, cultura) el genealogista muestra que lo plural habita esa supuesta identidad que encarnamos. No tenemos un alma sino múltiples almas finitas (Foucault, 1992, p. 66). La genealogía busca disipar las identidades, mostrar las discontinuidades que nos definen.</p> <p>La genealogía busca disociar el sujeto de conocimiento. La genealogía es un saber perspectivo. Por tal razón es injusto. No alcanza ningún tipo de objetividad: el genealogista no puede tomar distancia de aquello que analiza. Si el sujeto de conocimiento es ese ojo puro y luminoso que contempla el mundo, entonces ese sujeto queda abolido en la genealogía. Pues el genealogista se involucra en aquello que conoce, busca decir sí o no, busca tomar partido. La genealogía es una forma de apropiarse las reglas, las leyes, los conceptos, los valores para darles un nuevo giro, un nuevo sentido. El genealogista reconoce la ausencia de fundamento histórico de la que procede, pero pone en juego el carnaval de máscaras que desfilan en el inagotable escenario de la historia. No hay sustrato alguno. La genealogía es un juego de dados que el historiador hace ante el juego dado de la voluntad de poder.</p>

Fuente: Michel Foucault (1992) *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

Genealogía como búsqueda de la procedencia (*Herkunft*) y determinación de la emergencia (*Entstehung*) de los acontecimientos históricos

Este paralelo entre la perspectiva genealógica y la perspectiva de la historia tradicional, omite aún algunos elementos centrales de la posición filosófica que tanto Nietzsche como Foucault suscriben como propia. Si la genealogía no es la búsqueda del origen (*Ursprung*) como fundamento metafísico del despliegue temporal de la historia humana, entonces ¿en qué consiste? ¿Con qué herramientas conceptuales ejecuta el acercamiento a los acontecimientos históricos? En este punto hay que decir algo sobre dos nociones fundamentales en el texto que Foucault escribe sobre la genealogía nietzscheana, a saber, los conceptos de procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*). Estos dos conceptos constituirán lo que Nietzsche y Foucault denominan el sentido histórico.

La procedencia (*Herkunft*) es la cualidad de una pulsión. Cuando Nietzsche hace la genealogía de los valores morales (bueno y malo, bueno y malvado) halla la procedencia de los valores cristianos en una pulsión baja e irrisoria, en una pulsión que manifiesta debilidad y hastío ante la vida. Esta pulsión no es, ni un *a priori* ni una esencia eterna e inmutable. Se ha coagulado en el terreno de lucha de la historia. El genealogista busca la procedencia del acontecimiento –los valores morales, las ideas, los conceptos y demás–, definiendo los siguientes aspectos:

- No buscando los rasgos genéricos que vinculan un individuo, una idea o un sentimiento con otros aspectos con los cuales hay concordancia e incluso identidad –una raza o un grupo social–. Antes bien, el genealogista busca “conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas dispersiones, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 1992, p. 27). Si el siglo XIX se jactaba de haber abandonado los suplicios como forma de castigo de los delitos, en virtud de un Estado cada vez más racional y prendado de los valores morales del humanismo que configuró un modo más suave de penas, esto no se da de arriba abajo: antes bien, los dispositivos disciplinarios instaurados en instituciones como el hospital, la escuela y el campamento militar fueron ganando poco a poco el aparato de Estado, el poder judicial. Fue un proceso inverso según Foucault: de lo micro a lo macro. De instituciones heterogéneas y dispersas al núcleo central desde el cual se ejerce el poder político (Foucault, 2005, p. 142). Por esta razón, Foucault afirma que “la búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo

que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforma a sí mismo” (Foucault, 1992, p. 29).

- La procedencia atañe al cuerpo. Punto capital de la perspectiva genealógica. Punto de partida metodológico que ya de entrada veda el camino a la tentación de buscar un principio por fuera del tiempo y del mundo. El cuerpo está impregnado de historia y la historia arruina al cuerpo, dirá Foucault. ¿Dónde se puede leer la cualidad y la procedencia de un determinado tipo de valoración moral, de una forma de juzgar y de conocer si no es en el cuerpo, en sus ritmos, sus hábitos, su alimentación, sus debilidades y fortalezas? El cuerpo del sacerdote cristiano es un cuerpo débil: mal dotado para la lucha y las rapiñas, busca la venganza a través de la exacerbación de la conciencia moral y la autoflagelación del espíritu. El genealogista descubre el cuerpo como superficie de inscripción de los acontecimientos históricos y lugar de disociación del yo y de la conciencia.

En este sentido, hacer genealogía implicará de suyo develar los sistemas de sujeción que la sociedad construye en torno del cuerpo, para determinar de esta manera la cualidad de la fuerza que ese mismo cuerpo expresa en su relación con los dispositivos de sujeción.

La emergencia (*Entstehung*) designa la entrada en escena de las fuerzas. Si la procedencia devela la cualidad de las fuerzas, la determinación de la emergencia diseña el escenario en que las fuerzas entran en relación, luchas unas contra otras por el sol y la luz:

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad y su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; más bien es un no-lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio (Foucault, 1992, p. 38).

Con estas breves líneas queda consignado en términos generales aquello en que consiste la labor del genealogista, a saber, adoptar una perspectiva sobre la historia en la cual se invierte la relación entre acontecimiento y necesidad, es decir, en lugar de introducir el acontecimiento de que se trate (valores morales, ideas y demás) en el discurrir lineal de los sucesos históricos, buscar despejar la singularidad del acontecimiento, las fuerzas heterogéneas que lo determinan, las instituciones que lo sujetan, los dispositivos múltiples que lo producen (Foucault, 1992, pp. 48-50); el sentido histórico (genealogía) invierte también la relación entre lo próximo y lo lejano: algunos historiadores de la filosofía, por

ejemplo, se contentan con establecer la continuidad de la noción de alma desde los presocráticos hasta Heidegger, mostrando las discontinuidades como algo accidental que es menester sobrellevar. Miran a la lejanía, al noble nacimiento de la filosofía como algo que sigue trabajando constantemente sobre la reflexión filosófica presente y que resulta menester sostener para que la filosofía no muera.

El genealogista, en cambio, hace un recorte espacio-temporal e interroga al cuerpo: lo ve atravesado por prácticas, prejuicios, penalidades y placeres. Ve el alma inscrita en ese cuerpo sujetado y sin la pretensión de definir el alma en sí, por lo menos muestra una mascarada de alma configurada en un cierto recorte histórico. El sentido histórico es la reivindicación de lo cercano en la comprensión del funcionamiento de la historia. Y finalmente, el sentido histórico o genealogía se percibe a sí mismo como un saber perspectivo. Al hacer el recorte espacio-temporal es consciente de lo que ejecuta. Al interrogar al cuerpo toma ya una cierta posición. Y es que la genealogía, que ve el campo de batalla invadido de fuerzas, regado todo de la sangre de los dominados y adornado con los botines de los vencedores, es también un dispositivo de lucha.

Al mostrar la índole relativa de los valores morales, de las reglas y las leyes, la genealogía enseña a su vez que la historia es de aquellos que se apropian de las normas, los valores y les donan un sentido nuevo. Hacer genealogía permite sacar a la luz la contingencia de los diversos sistemas de valoración e interpretación y, por tanto, también es la posibilidad de una toma del poder a través de la configuración de un nuevo sistema de valoración de las normas (Foucault, 1992, pp. 30-41).

En estas páginas queda pues expuesta la concepción más o menos sistemática que Foucault plantea en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Lo que viene en esta investigación debe verse como un esfuerzo por aplicar al libro *Vigilar y castigar* los andamios conceptuales y metodológicos de la genealogía, con el objetivo de hacer explícita la peculiar forma de investigación de Foucault, al tiempo que demostrar la manera como su análisis de la sociedad disciplinaria lleva implícita una crítica radical de los valores profesados por el humanismo burgués.

Vigilar y castigar o la genealogía del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar

En el libro *Vigilar y castigar*, Foucault se propone hacer una historia del alma moderna que corre en paralelo con la emergencia de un nuevo sistema penal y

judicial en Occidente. Vale la pena reparar en que ya el punto de partida de la investigación resulta bastante polémico: ¿por qué habríamos de ubicar la emergencia del alma moderna en su relación con el castigo y la vigilancia, y no más bien en el discurrir de esa razón inmaculada que, desde los presocráticos hasta nuestros días, se presenta como la evidencia inexpugnable de una condición humana elevada, casi divina? El parodista Foucault comienza su investigación con una carcajada: no se debe olvidar que los comienzos de las cosas, las ideas y los conceptos más elevados adquieren ante la mirada del genealogista un inicio bajo, incluso irrisorio.

En efecto, el marco de reflexión de Foucault trasciende los límites del análisis genealógico sobre el nacimiento de la prisión. Cabe afirmar que este excedente en el análisis corre parejo con lo que podría denominarse la labor propiamente filosófica del pensador francés. ¿En qué consiste, pues, esta forma puntual de interrogación filosófica? ¿Cuál es su relevancia, cuáles son sus aciertos, sus objetivos y estrategias?

En un texto publicado al español con el título *La verdad y las formas jurídicas*, producto de unas conferencias dictadas por Foucault en Río de Janeiro, en el año de 1978, él mismo da una pista de esta nueva orientación filosófica:

La hipótesis que me gustaría formular es que, en realidad, hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se define un cierto número de reglas de juego, a partir de los cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior de la verdad (Foucault, 1978, p. 17).

He aquí pues el campo de acción en el que se inscribe el libro *Vigilar y castigar*: una cierta perspectiva histórica en virtud de la cual se descifran ciertos regímenes de verdad, ciertos dominios subjetivos y objetivos que son constitutivos de aquello que una sociedad considera como verdadero, como enunciable. Lo novedoso de este enfoque está precisamente en la cesura que introduce en el ámbito de la reflexión epistemológica. Y es que a lo largo de la historia de la filosofía, la cuestión de la verdad ha sido fundamentalmente una cuestión que atañe a la razón misma, a sus aciertos y yerros, a sus métodos adecuados y a los discursos articulados en consecuencia, pero jamás osó filósofo alguno a sostener –por lo menos hasta el siglo XIX– que las verdades de razón eran, en el fondo, efecto de unas ciertas formas de relación social, económica y política muy puntuales.

No obstante, con esta afirmación no se llega al núcleo singular de la labor genealógica foucaultiana. Tan solo se tiene, hasta el momento, una tesis preliminar, a saber: no se puede tener una comprensión lograda de la verdad sin una comprensión de las relaciones de poder que sustentan la sociedad. O lo que vendría a ser lo mismo: no hay subjetividad sin poder que la configure. Se comete un error procedimental cuando se hace girar el pensamiento foucaultiano alrededor de la cuestión del poder. Es cierto que la cuestión del poder encuentra en los análisis foucaultianos del período genealógico un lugar central. Pero la preocupación que siempre gravitó en todos los trabajos de Foucault fue, fundamentalmente, la preocupación por el sujeto: “En primer término, me gustaría decir cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años. Mi propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco sentar los fundamentos de tal análisis, por el contrario mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (Foucault, *El sujeto y el poder*, 1991, p.).

De esta manera, hay que enmarcar los análisis elaborados en el texto *Vigilar y castigar* desde una doble perspectiva, a saber:

- a. Como una aportación a esa historia externa de la verdad que halla en las relaciones de poder inscritas en una sociedad, las condiciones de posibilidad del discurso y de las enunciaciones con pretensión de veracidad.
- b. Una especial aportación a esa historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos devienen sujetos; en particular, como una historia de esas prácticas divisorias (cuerdo-sano, criminal-buen ciudadano) que están en la base de la configuración del sujeto moderno.

Antes de llevar a cabo un análisis más detallado de la sociedad disciplinaria, tal cual la esboza Foucault en la obra en cuestión, es necesario elucidar algunos puntos generales –fundamentalmente metodológicos–, que facilitarán el acceso a la obra.

La cuestión del poder

No es un secreto para nadie que el tema del poder atraviesa el corpus del pensamiento foucaultiano. Sin embargo, ¿qué es lo singular, lo novedoso en esta concepción del poder? En efecto, Foucault no es el primero en abordar esta cuestión: Platón, Aristóteles, Hobbes, Marx y Nietzsche, entre muchos otros, lo han hecho. Lo que caracteriza los análisis foucaultianos sobre el poder es una particular perspectiva. Son cinco los postulados o principios metodológicos que permitirán ver lo singular en este enfoque:

1. *El poder no es algo que se posee.* Ya sea desde la perspectiva contractualista de un Hobbes o desde la perspectiva revolucionaria de un Marx, en ambas posiciones el poder es algo que se detenta, que se tiene. En Hobbes, el individuo cede su poder al Leviatán, lo cual es condición de posibilidad del nacimiento de un estado que ejerce un poder legítimo para garantizar la paz y la seguridad; en Marx, la clase proletaria busca, a través de la revolución, usurpar el poder a la clase dominante. Foucault camina por otras sendas: el poder es una estrategia, un engranaje, un mecanismo con sus propios ritmos de funcionamiento: es un juego de tácticas y estrategias que se desarrolla no solo en las instituciones, sino entre las instituciones y los individuos mismos. Para hacer un análisis genealógico del poder hay que abandonar la tesis según la cual el poder se tiene, y desentrañar, antes bien, las estrategias que lo ponen en juego en la sociedad.
2. *El poder no está localizado en un lugar privilegiado.* De la mano con la tesis de la propiedad va de la mano la tesis de la localización del poder. Se tiende a pensar: “el poder está en manos del Estado, de sus instituciones y agentes”. Para Foucault el poder se disemina por todo el cuerpo social: se da entre los amantes, entre padres e hijos, entre maestro y alumno. Por tal razón, analizar el poder significa ampliar el espacio de despliegue de las relaciones de poder en una sociedad.
3. *El poder no está subordinado a una forma de producción económica.* Tesis capital de la teoría socialista: el poder es la superestructura de las relaciones materiales que sustentan una organización social. Es claro que Foucault acepta que hay correspondencias entre el sistema económico y el político, pero no hay determinación. El poder tiene sus propias reglas de juego, incluso en ocasiones, las relaciones de poder determinan el funcionamiento y sostenimiento del sistema productivo: antes de ser productivos, los individuos han pasado por las finas mallas de la normalización y la disciplina.
4. *El poder no actúa por medio de la represión.* Esta es una tesis capital del pensamiento foucaultiano: el poder produce realidad. Con sus técnicas, sus dispositivos y sus estrategias interviene sobre los individuos, los modela, los recrea. El poder, además de la ley, produce la norma, esto es: el criterio de referencia en virtud del cual van a ser cualificados, valorados y juzgados los comportamientos individuales al interior de un sistema social, de una institución, de una relación. “Esta producción de lo Real, esta transformación técnica de los individuos tiene un nombre en nuestras sociedades: normalización” (Morey, 1983, p. 258).

5. *El poder no se expresa suficientemente a través de la Ley.* La ley, a través de la cual se pone a raya el ejercicio del poder del Estado –esta es por lo menos una de las funciones centrales de la ley desde las revoluciones burguesas, fundamentalmente después de la Revolución francesa–, solo se ve como al espejo cuando se encuentra con el poder de la norma. Hay que ir más allá del modelo legalista: la norma se ejerce y se concreta en el accionar riguroso y sostenido de las disciplinas.

Estos son los postulados metodológicos que definen el punto de partida del pensamiento de Foucault. Hay que ir más allá del Estado, de las clases sociales, de la ley para lograr captar la manera como funciona el poder. Esto no significa que hay que malentender la posición del pensador francés: Foucault no niega la existencia de las clases, ni del Estado o las instituciones; simplemente considera que los modelos de análisis basados en estas realidades no son suficientes para hacerle frente, de manera adecuada, a la manera como el poder gestiona la vida en las sociedades contemporáneas. Dejemos, no obstante, que sea el mismo Foucault quien despeje el alcance de su perspectiva genealógica:

Cuando yo planteo la cuestión del poder, lo que de hecho hago es preguntar por su funcionamiento, por el ejercicio del poder. Haciendo una comparación-aunque todas son cojas-, podría decirse: cuando en el siglo XVIII se planteó el problema de la electricidad, comenzaron a hacerse descubrimientos capitales sobre ella a partir del momento en que dejó de preguntarse cuál era su naturaleza o de dónde venía...Yo hablo de cómo funciona, no de dónde ocurre. Preguntarse de dónde viene la electricidad, si es lo mismo o no que la corriente vital, si se emparenta con los espíritus animales...no son éstos los problemas. Con el poder pasa un poco lo mismo: preguntar si el poder viene del estado, si todo el poder surge de la dominación de una clase sobre otra, no es la cuestión. (...) Más vale preguntar: ¿Cómo ocurre?, ¿Cómo se distribuye? Es esto lo que me interesa, estos canales, estos hilos, estas corrientes. Es la nevadura del poder lo que yo trato de encontrar²⁴ (Citado por Morey, de Foucault, p. 259).

¿De qué se trata entonces? Del funcionamiento del poder, no de la esencia misma del poder. De allí que en la obra de Foucault aparezcan permanentemente términos tales como dispositivo, táctica, estrategia y tecnología, todos términos que hablan acerca de cómo sucede algo, cómo pasa y no qué es. Esta estrategia foucaultiana apunta a desbloquear epistemológicamente las teorías clásicas

24. Esta nota es extraída por Miguel Morey de una comunicación personal de Foucault. En esta, el pensador francés utiliza como metáfora las explicaciones de Bachelard sobre la electricidad como medio de desbloqueo epistemológico.

sobre el sujeto y el poder, en la perspectiva de lograr una mejor comprensión del presente. Hay que afirmar una cuestión más: la perspectiva foucaultiana es materialista, en esto se acerca un tanto a las perspectivas marxistas sobre el fenómeno socio-político. Y su materialismo se expresa en el lugar asignado al cuerpo como espacio de articulación de los dispositivos de saber-poder.

La cuestión del cuerpo

Como se anotó con anterioridad, el libro *Vigilar y castigar* es una genealogía de la prisión como forma jurídico penal dominante en la modernidad. Hay que profundizar, no obstante, aún más en el objetivo que el mismo Foucault se plantea en esta obra, para captar con precisión la manera como en esta investigación el mismo Foucault enlaza las cuestiones del sujeto y el poder.

En efecto, si fuese menester poner *Vigilar y castigar* bajo el signo de algún horizonte filosófico particular, este sería el inaugurado por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche. Esta relación es clara en la medida en que el proyecto genealógico que Foucault desarrolla y sistematiza, desde una perspectiva metodológica e investigativa, es el doblez mismo de las reflexiones de Nietzsche contenidas en obras dispersas y concentradas en una de las obras cumbre de su pensamiento, a saber, *La genealogía de la moral*. Ahora bien, ¿qué es lo propio del pensamiento nietzscheano? ¿Qué hay de novedoso en la filosofía del autor del *Zaratustra*? Entre los múltiples puntos que podrían indicarse aquí, vale la pena señalar los siguientes:

- Según Gilles Deleuze, la filosofía de los valores de Nietzsche es “la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a martillazos” (Deleuze, 2000, p. 7). ¿La novedad de Nietzsche? Llevar a cabo la crítica total que ni siquiera el mismo Kant logró realizar.
- Esta filosofía de los valores se configura bajo un nuevo signo, a saber, preguntar por el sentido y el valor de los valores. Esto significa que el problema central de esta filosofía de los valores es el punto de vista del que proceden tales valores, la perspectiva desde la cual los valores son producidos y creados. Hay que ir tras las valoraciones que fundan determinados valores y dejar de pensar en un valor en sí de lo bueno, de lo malo, de lo justo: “lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores” (Deleuze, 2000, p. 8). Segundo desplazamiento fundamental: la filosofía crítica de Nietzsche es antiesencialista y, por consiguiente, antimetafísica.

- Puesto que no hay cosas ni esencias por las cuales determinar científicamente el sentido de la realidad, la filosofía se convierte en una sintomatología y en una semiología. Las fuerzas se apropian las cosas y hacen que el sentido de las cosas y las palabras varíe, fluctúe. Por ejemplo: la representación tuvo un sentido particular en el siglo XVII y otro muy diferente en el siglo XIX. El genealogista se pregunta qué fuerzas entran en pugna en estos dos momentos puntuales de la historia para determinar el sentido de la representación. ¿Qué ha pasado entre Descartes y Schopenhauer, por ejemplo? Cada nuevo sentido de una cosa o una palabra en la historia es un síntoma y un signo. El filósofo crítico (genealogista) debe ser a la vez médico e intérprete, es decir, atisbar el estado de las fuerzas que definen una cierta sintomatología en el modo de ser de las cosas, los discursos, los cuerpos incluso. Atisbar este estado de las fuerzas y determinar las relaciones entre estas: eso es la interpretación. La filosofía es un complejo arte de la interpretación.
- Finalmente, aunque se podría continuar enumerando puntos nodales de la filosofía de Nietzsche, hay que señalar un último elemento: el lugar del cuerpo. En efecto, las fuerzas se inscriben en el cuerpo. La labor interpretativa de la filosofía –el hecho de ser una sintomatología y una semiología– tiene como superficie de trabajo la carne, los ritmos alimenticios, los picos y los desfallecimientos de las fuerzas corporales. Y es que las fuerzas en pugna, las relaciones que establecen entre sí se manifiestan siempre como síntomas corporales. El cuerpo es el signo que el paso de la historia deja para que el genealogista pueda darse a la labor de interpretar, de determinar el sentido de un acontecimiento. Este materialismo nietzscheano es otro golpe certero al platonismo que ha gobernado el pensamiento en Occidente.

¿A qué viene este breve sobrevuelo de algunos de los puntos nodales de la filosofía de Nietzsche? Indudablemente, los anteriores postulados pueden ser hallados todos como supuestos en el pensamiento del mismo Foucault. No obstante, el lugar del cuerpo en los análisis foucaultianos desarrollados en el libro *Vigilar y castigar*, da una muestra clara de la manera como el genealogista percibe el mismo como superficie de inscripción de las fuerzas. Es más: de la manera como el cuerpo hace parte de la historia tanto de las relaciones de poder como de las formas de saber.

En efecto, el mismo Foucault define el objetivo de su obra como la escritura de “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico judicial en el que el poder de castigar

toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (Foucault, 2005, p. 30).

Esta historia del alma moderna, no obstante, asume un cariz particular, a saber: se enfoca desde la perspectiva de una cierta economía política del cuerpo que está en la base de las sociedades modernas occidentales. ¿Qué significa esto? En primera instancia que el alma existe pero no de la manera como siempre se ha creído: existe al interior, en la superficie y alrededores de un cuerpo sometido siempre a unas determinadas relaciones de poder y de saber que lo cercan: “el alma es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y de referencia de un saber” (Foucault, 2005, p. 36). En segundo lugar, la perspectiva sobre el poder será definida, por el mismo Foucault, como microfísica del poder, toda vez que, como se anotó con anterioridad, el poder no es algo que se posea ni que repose en una instancia central que lo ejerce, sino algo “cuyo campo de validez se coloca en cierta manera entre estos grandes funcionamientos (instituciones) y los cuerpos mismos con su materialidad y sus fuerzas” (Foucault, 2005, p. 31).

En este sentido, en la microfísica del poder se da un dominio singular de análisis, a saber: la tecnología política de los cuerpos como dominio primario que halla en los mismos esas ínfimas materialidades en tanto espacio idóneo y fundamental del ejercicio del poder (economía política de los cuerpos y anatomía política de los cuerpos).

La mutación histórica de la penalidad: del suplicio al castigo

Es famoso el inicio del libro *Vigilar y castigar*: Foucault recupera de los anaqueles de la historia el relato del suplicio de Damiens –regicida que fue condenado en 1757 a ser despedazado vivo– y una administración del tiempo y de las actividades para la *Casa de jóvenes delincuentes de París* del año 1838. Menos de un siglo separa estas dos formas de condena y, sin embargo, cada una expresa un estilo penal particular. Esta es la época en que se da la mutación fundamental del sistema penal en Europa y en los Estados Unidos. ¿En qué consiste tal mutación? En primera instancia, desaparece el espectáculo público. Ya no más cuerpos troceados, dispersados en la plaza pública a plena luz del día y frente a las miradas aterradas de los espectadores. En segunda instancia, relajamiento de la acción sobre el cuerpo.

Es esta mutación, expresada por G. de Mably en la sentencia: “que el castigo, si puedo hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo” (Foucault, 2005, p. 24), la que será analizada por el filósofo francés. En adelante, la penalidad

moderna a través de la imbricación saber-poder tenderá a ser o pretenderá ser una penalidad de lo incorporal. En general, son tres los efectos asociados al principio de Mably en el ámbito penal moderno:

CAMBIO DE ESTATUTO DEL OBJETO CRIMEN

En la penalidad moderna se castigan, además de las agresiones, la agresividad. Más allá de la explicación del acto que constituye por sí mismo el crimen, se busca calificar y develar las motivaciones profundas del individuo que cometió tal crimen. Se amplía pues el ámbito de aplicación de los mecanismos penales. Se busca descubrir el alma del delincuente y no ya solo definir la veracidad del crimen.

SE HACE ALGO MÁS QUE JUZGAR

La sentencia penal, la determinación del castigo para el delincuente no solo busca la reparación del crimen. Implica además –y esto entra en relación directa con el punto anterior– un juicio de normalidad o anormalidad y una posible prescripción técnica para la rehabilitación (normalización) del delincuente.

LA INTERCONEXIÓN DE LA PENALIDAD CON ÁMBITOS ANEJOS DE SABER

La justicia criminal se recalifica permanentemente por el saber. Y este saber (o saberes) provienen de un ámbito ajeno al jurídico. La psiquiatría, la antropología forense y demás, cada vez juegan un papel más importante en los procedimientos judiciales.

Estas características definen en términos generales en qué consistió la mutación histórica en el ámbito de los procedimientos judiciales. Por esta razón, Foucault no considera que el declive del suplicio y la emergencia del encierro carcelario tengan que ver con un proceso gradual de humanización del sistema penal. Todo lo contrario: en el cambio que va del suplicio al castigo y al encierro, lo que hay es la emergencia de una forma de ejercicio del poder radicalmente nueva, cuya especificidad es menester rastrear y determinar.

Periodización del poder punitivo: orden despótico, reformismo penal y orden burgués

Foucault establece una periodización del poder punitivo que resulta homologable con las particiones de la historia de los saberes definida en el libro *Las palabras y las cosas*. Se pueden determinar los siguientes períodos en la tecnología política moderna de los castigos:

Cuadro 3
Periodización del poder punitivo moderno en Occidente

Orden político	Forma penal	Castigo dominante	Período histórico
Despótico	Suplicante	Suplicio	Clasicismo: entre el s. XVII a la primera mitad del s. XVIII.
Tránsito del despotismo al orden burgués	Busca la reforma penal: abandono del suplicio. Búsqueda de una forma de penalidad suavizada pero efectiva.	Busca la reforma penal: abandono del suplicio. Búsqueda de una forma de penalidad suavizada pero efectiva. (Oposición entre reformadores y correctores).	Segunda mitad del s. XVIII.
Burgués	Disciplinante-normatizante	Prisión	Siglo XIX.

El despotismo funda su modelo punitivo en el suplicio, esto es, en el encarnizamiento de los procedimientos de castigo sobre el cuerpo de los condenados. El suplicio es un espectáculo y puede definirse como un arte de las sensaciones insoportables. El ejemplo de Damians es explícito en este sentido. No obstante, el suplicio como estilo penal propio de la época clásica cumple también una función jurídico-política, a saber, es un ritual en el cual el soberano reafirma, a través de la reparación del orden roto por el criminal, su sobrepoder y su magnificencia. El carácter público del suplicio debe ejemplarizar: a través de la atrocidad del suplicio el soberano muestra a su pueblo las consecuencias terribles de la desobediencia, al mismo tiempo que evidencia la distancia infranqueable entre el soberano y sus vasallos:

Desde la óptica en la que se coloca Foucault, este exceso de poder posee una racionalidad muy precisa: reactiva toda la circulación del poder por medio de la representación pública de la venganza del Príncipe, lo que hace que se recalifique la deuda infinita entre el soberano y sus vasallos (Morey, 1883, p. 273).

En lo que concierne a la cuestión de la verdad, el suplicio es operador de la misma. ¿En qué sentido? Se espera que a través de la ejecución meditada de la pena, el culpable confiese haber sido el responsable del delito. Y esta confesión —que sería la comprobación contundente de las pruebas reunidas en el proceso judicial— es una manifestación hecha públicamente. Pero no solo se trata de la confesión; se espera también que la ejecución del suplicio muestre públicamente la índole del delito cometido por el criminal, razón por la cual a través del dolor causado en el cuerpo del criminal se restablece a la vez el orden transgredido

por el crimen. De esta manera se opera la verdad: como confesión pública de culpabilidad del crimen y como restauración de un orden a través del padecimiento de quien ha osado transgredirlo. Para volver al proyecto foucaultiano de llevar a cabo una tecnología política del cuerpo: en el orden despótico “es el cuerpo del condenado quien asegura la legibilidad de la justicia, es sobre el cuerpo del condenado donde se operan las síntesis de la obediencia restaurada y de la verdad revelada” (Morey, 1983, p. 275).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII surge un movimiento de juristas y filósofos que abogan por la reforma del sistema judicial y penitenciario, en particular, persiguen la abolición del suplicio como forma penal predominante. El punto crítico de los reformadores frente al modelo del suplicio, consiste en que este modelo no consigue los efectos buscados sin una carga adicional de ambigüedad. En efecto, no son pocas las ocasiones en que la multitud reunida en torno al cadalso termina sintiendo una profunda identificación con el delincuente, al punto de abuchear y atacar al verdugo. Del ejercicio de la tiranía a la réplica de la revuelta hay un solo paso. Esta consecuencia es algo que es menester evitar a como dé lugar.

Por otro lado, según Foucault, para la segunda mitad del siglo XVIII hubo un suavizamiento de las prácticas delictivas mismas, una transformación en el modo mismo de ser de los ilegalismos. Se pasó de una delincuencia de sangre a una delincuencia de fraude. Más allá de atacar los cuerpos, la delincuencia buscaba la sustracción de los bienes. Estas situaciones de orden histórico y político llevan pues a la concepción de una reforma penal. El objetivo: hacerle frente a esta nueva forma de ilegalismos que se da en el seno de una sociedad mercantilista, a la vez que contener el exceso de poder del soberano en la administración de la justicia. Los principios generales de esta reforma penal son, a saber: establecer un poder de juzgar sobre el que no pese el ejercicio del poder soberano; un poder de juzgar independiente, que se libere de la pretensión de legislar; un poder de juzgar desligado de las relaciones de propiedad.

Este es pues el nacimiento de un poder público encargado de juzgar y definir los castigos. Es la sociedad la que juzga a sus enemigos a través de estos mecanismos, y no ya el interés particular del Príncipe. El castigo que impondrá el poder público será la expresión del derecho fundamental de toda sociedad a defenderse. Basándose en el discurso de los Ideólogos, este reformismo penal adquirirá un cariz muy diferente. De un arte de las sensaciones insoportables (orden despótico) a un arte de las representaciones que compense la idea del crimen con la idea del castigo. Este nuevo arte de juzgar buscaría vencer la representación

que anima el crimen a través de la representación del castigo, casi sin tocar el cuerpo y mucho menos sin dolor ni padecimientos atroces. Con la reforma del sistema punitivo comienza su andadura el proyecto de hacer del castigo sobre una presa inmaterial (el alma). Los rasgos generales de este modelo reformista se representa en el Cuadro 4.

Cuadro 4
Caracterización general del modelo penal reformista

OBJETIVO	CARACTERÍSTICAS
Hacer funcionar la idea de crimen como signo del castigo, a través de un arte de las representaciones que no haga necesaria la intervención directa y atroz sobre el cuerpo del condenado. Busca restituir el sujeto jurídico del pacto (contrato social).	<ul style="list-style-type: none">– El castigo se propone evitar que se repita el crimen.– No se trata de borrar el crimen sino de transformar el culpable.– Se debe singularizar la pena.– Se debe hacer partícipe a la ciudadanía como sujeto de la agresión del delincuente.

Por la misma época se da sin embargo una disputa entre aquellos que propugnan una reforma del sistema penal y otros que detentan una concepción de la penalidad como corrección de la conducta individual. Los correctores comparten con los reformistas algunas ideas –se trata de evitar la repetición del crimen, de transformar al delincuente, entre otras–. No obstante hay también enormes diferencias entre ambas posturas. Tales diferencias pueden percibirse en el Cuadro 5.

Cuadro 5
Caracterización general del modelo correccionista

OBJETIVO	CARACTERÍSTICAS
Realizar una manipulación de los individuos, de su cuerpo, de su tiempo para modificar de esta manera sus conductas delictivas. Formar un sujeto obediente, plegado a las formas de cualquier poder.	<ul style="list-style-type: none">– Impone una corrección que excluye el espectáculo.– La corrección es discontinua (autónoma) respecto del poder judicial.– Se centra más en las técnicas de corrección (ejercicios) que en las representaciones.– Hay una institución paradigmática donde se llevaría a cabo la corrección: la cárcel.

Estos son, pues, los dos modelos alternativos al modelo suplicante del orden despótico: una reforma pedagógica del delincuente (reformismo) y una corrección técnica de la conducta del delincuente (correccionismo). Ya desde el siglo XVI

se configuran instituciones de tipo correccional. Su objetivo: rehabilitar el *homo oeconomicus* por medio de un estricto control sobre el cuerpo y las actividades del individuo. En el siglo XVIII son tres los modelos punitivos que perviven y se enfrentan. Estos modelos podrían definirse esquemáticamente en el Cuadro 6.

Cuadro 6

	Orden despótico	Reformismo	Correccionismo
Sentido de la pena	Castigo como ceremonial de la soberanía.	Castigo que recalifica a los individuos como sujetos de derecho.	Castigo como técnica de coerción sobre los individuos.
Fuente del castigo	El soberano y su fuerza.	El cuerpo social.	El aparato administrativo.
Efecto de la pena	Marca	Signo	Huella.
Objeto de la pena	Enemigo vencido.	Sujeto recalificándose.	Individuo sujeto a una coerción.
Vehículo de la pena	Ceremonia	Representación.	Ejercicio.
Eficacia de la pena	El cuerpo que se suplicia.	Las almas cuyas representaciones se manipulan.	Los cuerpos que se domestican.

A grandes rasgos este es el panorama jurídico penal que dominaba entre los siglos XVII y XIX en Europa. En este punto Foucault se pregunta por qué fue la prisión el dispositivo tecnológico que se impuso en Occidente y no otra tecnología punitiva. En las páginas que vienen a continuación se aplicarán las herramientas conceptuales más importantes de la genealogía al trabajo propiamente histórico que Foucault lleva a cabo en el texto *Vigilar y castigar*²⁵, con el

25. Para comprender mejor el ejercicio que viene a continuación, es menester poner en claro cuatro reglas generales de la investigación contenida en el libro *Vigilar y castigar*:
- No centrar el estudio de los mecanismos punitivos en sus únicos efectos represivos sino mejor en los efectos positivos, productivos.
 - Analizar los métodos punitivos no como consecuencias de reglas de derecho o indicadores de estructuras sociales sino como técnicas específicas del campo general de los procedimientos de poder.
 - Tratar la historia del derecho penal y de las ciencias humanas a partir de una matriz común (la tecnología de poder está en el principio de la humanización de la pena como del conocimiento del hombre).
 - La entrada del alma en la escena de la justicia penal es *el efecto de una transformación en la manera como el cuerpo es investido por las relaciones de poder* (Foucault, 2005, p. 30).

objetivo de elucidar la tecnología carcelaria-disciplinaria y el alma que corre pareja con el ejercicio de este dispositivo particular.

La procedencia del alma moderna en el libro *Vigilar y castigar*

Para poder determinar la procedencia (*Herkunft*) del alma moderna, según el análisis genealógico de Foucault, es menester sacar a luz la manera como el cuerpo queda investido por unas ciertas relaciones de poder en un determinado corte espacio-temporal (entre 1760 y 1840). En efecto, la procedencia del alma moderna-burguesa es de índole mixta: remite a un cuerpo cuyas fuerzas y capacidades se exacerban por medio del ejercicio disciplinario. Esta sería la índole económica del cuerpo en la sociedad moderna de los siglos XVIII y XIX, su faz utilitaria y productiva, pero al mismo tiempo denota un cuerpo cuyas formas de sujeción y normalización expresa una fuerza reactiva en el ámbito político (docilidad). Esto sostiene Foucault cuando afirma:

Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación como fuerza de producción. (...) El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido (Foucault, 2005, p. 33).

Cuerpo productivo y cuerpo sometido: extraña paradoja, toda vez que el desarrollo minucioso de las fuerzas y capacidades del cuerpo orgánico, que permite una mejor aplicación y articulación con el aparato productivo capitalista, en lugar de fortalecer la capacidad de resistencia y respuesta al sometimiento, termina por dejar al cuerpo impávido ante los poderes que lo controlan y sujetan. Se podría, pues, afirmar lo siguiente: la genealogía halla en la productividad y la docilidad las cualidades más representativas del alma moderno-burguesa. Estas cualidades de la fuerza o de la pulsión son ya un primer acercamiento a la determinación de la procedencia del alma moderna. No obstante resulta menester profundizar en algunas tesis antes de proseguir con la exposición.

Se sostiene entonces que la cualidad de la fuerza –del complejo moderno cuerpo-alma– se define por la docilidad y la utilidad. Esta es, de manera general, la procedencia del individuo burgués, el factor diferencial que le caracteriza en el carnaval de la historia que descubre la genealogía. Pero, ¿cómo se constituye dicha cualidad? ¿Qué dispositivos configuran la docilidad y la utilidad del cuerpo

entre los siglos XVIII y XIX, particularmente en las sociedades europeas? Si bien ya se ha indicado la procedencia del cuerpo-alma burgués, ahora es menester indicar la forma como se inscribe tal cualidad en el cuerpo. En este sentido, resulta necesario echar un vistazo a la caracterización que hace Foucault de la sociedad disciplinaria.

Si bien Foucault reconoce que la disciplina no es una invención de la modernidad clásica –había ya estrictas prácticas disciplinarias en los monasterios y abadías de la edad media–, a la vez que reconoce que a lo largo de toda la historia se hallan diversas formas de dominación y control, no obstante ve en el dispositivo disciplinario moderno unos rasgos desde todo punto de vista novedosos²⁶. Ahora bien, para comprender a cabalidad la procedencia del alma del individuo que nace en el seno de la sociedad burguesa-disciplinaria, hay que analizar la disciplina en sus diversas facciones.

LA DISCIPLINA ES UN ARTE DE LAS DISTRIBUCIONES ESPACIALES

- *La técnica de la clausura*: consiste en la creación de un espacio heterogéneo a todos los demás espacios que permita el control y la vigilancia de los individuos (fábricas, cuarteles y colegios).
- *Principio de la división en zonas*: además de la clausura global de los trabajadores, los enfermos y los estudiantes, el espacio disciplinario debe dividirse en tantas zonas cuantos cuerpos haya; así se evita el vagabundeo y la aglomeración.
- La regla de los emplazamientos funcionales: distribuir los cuerpos cada uno en su respectivo espacio no es suficiente. Es necesario que este espacio ocupado por el cuerpo se articule adecuadamente sobre el aparato productivo (las fábricas dividen a los obreros en zonas que corresponden a las diversas actividades que hay que cumplir para sacar logar un producto). Esta división

26. Lo novedoso de la relación que las disciplinas establecen con el cuerpo en el siglo XVIII consiste en:

- a. Trabajan el cuerpo en sus partes y no ya de manera global (el aprendizaje de la escritura, por ejemplo, consiste en la articulación de diversas posturas del cuerpo .espalda recta, piernas, brazos y mano, dedos etc...).
- b. El control se ejerce sobre las fuerzas corporales.
- c. La modalidad de control: implica una coerción constante sobre los procesos más que sobre los resultados (cumplimientos de horarios, asignación de actividades, gradación y cumplimiento de competencias y metas como en el caso de la educación que implica una movilidad ascendente o descendente) (Foucault, 2005, p. 140-141).

en espacios funcionales permite medir y evaluar la aplicación, las fuerzas y la habilidad de los obreros desde una perspectiva individual - Foucault habla de la manufactura de Oberkampf, en Jouy, (2005, p. 148).

- *Los individuos se ubican espacialmente de acuerdo con un rango*: los estudiantes de una clase ocupan un lugar dependiendo de la edad, el nivel de formación, las actividades que se realicen. Tienen un rango. Pero este rango se transforma, permite la movilidad del individuo en la medida en que vaya cumpliendo con los requisitos y las metas estatuidas. Los individuos ocupan un lugar espacial en una clasificación mayor que se establece de acuerdo con la funcionalidad del individuo en un proceso disciplinario puntual (educación, trabajo).

Primera gran conclusión: para producir un cuerpo dócil y útil, la disciplina construye cuadros vivos que transforman las multitudes en multiplicidades ordenadas. Apelando a la metáfora sloterdijkeana²⁷ del parque humano podría decirse lo siguiente: de parques salvajes habitados por muchedumbres indómitas, la disciplina produce parques ordenados espacialmente de acuerdo con la figura del cuadro (un individuo en su respectivo espacio, aplicado a su respectiva función y en relación con otros individuos y otras funciones distribuidos de acuerdo con rangos y fines precisos). He aquí, pues, el parque humano que empieza a perfilar la sociedad disciplinaria entre los siglos XVIII y XIX.

LA DISCIPLINA ES UNA ARTE QUE PERMITE CONTROLAR LAS ACTIVIDADES

- El control del tiempo y la realización de actividades: en un sistema disciplinario los días están estrictamente clasificados de acuerdo con las actividades y las horas en que estas deben llevarse a cabo. Foucault recobra de los anaqueles una serie de horarios de instituciones del siglo XVIII en las que está claramente estipulada la distribución de actividades y la asignación de tiempos (Foucault, 2005, p. 154).
- *La elaboración temporal del acto*: pero no es solo el tiempo visto desde fuera, el tiempo que pasa en los relojes. Es el tiempo vivido desde dentro, en el esfuerzo y la precisión o imprecisión con que se ejecuta cada actividad. La disciplina describe rigurosamente las acciones y movimientos singulares del cuerpo que constituyen tal o cual actividad (marchar o escribir).

27. Véase: SLOTERDIJK, Peter. (1999). *Normas para el parque humano*. Editorial Ciruela.

- *El establecimiento de la correlación del cuerpo y del gesto*: un gesto cualquiera (por ejemplo, escribir bien) necesita de una disposición global del cuerpo que sirva como contexto para que tal gesto se realice. Toda una gimnasia, un entrenamiento global. Para el buen logro de una actividad todo el cuerpo debe estar orientado y ejercitado para la consecución de tal fin.
- *La articulación cuerpo-objeto: el cuerpo no está aislado*: está inmerso en un contexto. El obrero manipula máquinas; el estudiante el lápiz y el pizarrón; el soldado por su parte usa el fusil y la espada. Para que sus actividades respectivas lleguen a buen término, la disciplina se encarga de ejercitar el cuerpo en la manipulación y uso de los útiles respectivos. De esta manera construye síntesis idóneas para el buen desempeño de las actividades.
- *La utilización exhaustiva del tiempo*: cada actividad debe realizarse en un tiempo riguroso y reducido, pues esto permite la optimización de las fuerzas del cuerpo (un soldado que manipula el fusil con mayor agilidad y precisión tiene mayores probabilidades de éxito en combate que aquel que lo utiliza torpemente. La disciplina se encarga de hacer que el cuerpo cumpla sus objetivos cada vez con mayor precisión y en el menor tiempo posible).

Segunda gran conclusión: el cuerpo deja de ser lo que fue para Descartes, algo mecánico una simple res extensa. Aparece el cuerpo natural, portador de fuerzas y que posee a su vez una duración particular. De esta manera, el cuerpo se ofrece a los ejercicios y las actividades impuestas por la disciplina; más que una variable física y geométrica, el cuerpo es una realidad sintiente con sus propios ritmos, su orden y sus condiciones internas. Más que una mera organización de partes ligadas unas con otras, es un todo funcional cuyas fuerzas tienen la capacidad plástica de crecer y multiplicarse en el ejercicio de las actividades. Los dispositivos disciplinarios en el siglo XVIII descubren (o crean mejor) un nuevo cuerpo: el cuerpo orgánico, natural.

Otra dimensión fundamental del dispositivo disciplinario es la organización de las génesis. Esta se refiere a la manera como las disciplinas rigen el tiempo de las existencias singulares buscando una cierta utilidad con esto. Organizar la educación por grados, de acuerdo con la obtención de metas, competencias y conocimientos es una de estas formas de hacer útil el empleo del tiempo (Foucault especifica cada una de las reglas que definen la organización de las génesis y el empleo del tiempo en el sistema disciplinario) (Foucault, 2005, p. 162). Cuanto mejor sea el uso del tiempo y el logro de las competencias, tanto

mejor será la promoción del individuo en la sociedad y mucho mayor será también el reconocimiento y, por tanto, el éxito.

La composición de fuerzas es lo que Foucault denomina una táctica política. Esta representa finalmente el *deus ex machina* de la sociedad burguesa-disciplinaria. Uno podría preguntarse: ¿a qué viene toda esta atención puesta sobre el individuo? ¿Cuál es el provecho de una sociedad hiperindividualizada, hiperdócil e hiperútil? La composición de fuerzas indica aquella perspectiva según la cual los cuerpos individuales en su respectivo espacio (creación de cuadros), con sus fuerzas puestas en la realización de actividades (cuerpo orgánico) y su respectiva utilización del tiempo (cuerpo-génesis), se definen siempre en su relación con otros cuerpos, con otros tiempos y actividades igualmente singulares. La composición de fuerzas es esa táctica disciplinaria, ese “arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas se encuentra aumentado por su combinación calculada” (Foucault, 2005, p. 172). He aquí, pues, de manera general la lectura materialista de la sociedad burguesa que hace Foucault. Como Marx, permite entender también la división del trabajo –por ejemplo– desde una tecnología política que hace presa sobre el cuerpo del obrero, del soldado, del niño.

En este punto, resulta menester tener en cuenta la reflexión de Foucault sobre los medios que posibilitan el engranaje de las técnicas disciplinarias, pues indudablemente la disciplina solo alcanza su cometido teniendo como soporte un dispositivo que vigila y controla (vigilancia jerárquica, sanción normalizadora y examen). En este sentido, debe anotarse lo siguiente:

- *La vigilancia jerárquica*: se refiere a una cierta disposición del espacio en el que las miradas se entrecruzan, de tal forma que los rangos superiores (capitanes y mayores en el campamento militar; profesor y tutores en la escuela) ven sin ser vistos el desarrollo, cumplimiento y eficiencia de las actividades ejecutadas por los de menor rango (soldado, estudiante...). Es la vieja utopía del poder en el siglo XVIII de construir un punto desde el cual poder verlo todo, controlarlo todo sin ser visto (panóptico).
- *La sanción normalizadora*: en cada institución disciplinaria (campamento, escuela) hay un pequeño tribunal que reprende las faltas a la buena conducta. No es propiamente un castigo penal: se puede decir que es una infra-penalidad que castiga las faltas a las convenciones establecidas para la convivencia. Es decir: se castiga todo aquello que se le aleja del cumplimiento de la regla (es castigable aquel estudiante que no alcanza los logros

que debe alcanzar en el año lectivo, tanto como el soldado que no aprende las maniobras militares a cabalidad). Ahora bien, el castigo disciplinario es correctivo (al contrario del castigo suplicante que buscaba simplemente demarcar la jerarquía de poder a través del uso de la fuerza y la violencia). Se privilegian los castigos del orden del ejercicio: el que no escribe bien debe repetir numerosas veces los ejercicios, hasta que alcance la competencia indicada. Finalmente, en la disciplina el castigo es una figura en un sistema de gratificaciones y sanciones. Los castigos deben evitarse. Pero deben aplicarse de ser necesario: en virtud de este sistema de gratificaciones y sanciones, los aparatos disciplinarios jerarquizan y clasifican a las buenas y a las malas personas (los individuos normales y los anormales). El principio por el que se rigen las sanciones disciplinarias no es la ley sino la norma. En este sentido, pues, la operación fundamental del poder disciplinario es la fabricación de hombres normales a través de una intervención técnica sobre los mismos (Ver Cuadro 7).

Cuadro 7

Compara	Refiere los actos y conductas de los individuos a un conjunto referencial que es campo de comparación y que define una serie de reglas a seguir.
Diferencia	Diferencia a los individuos unos de otros en relación con esta regla de conjunto que sirve como marco de referencia para las acciones y conductas.
Jerarquiza	Determina en términos de valor las capacidades, acciones y el modo de ser de los individuos en relación con las reglas o normas.
Homogeneiza	El conjunto de referencia (normas) define aquello con lo cual los individuos deben buscar conformidad.
Excluye	Traza el límite entre lo normal y lo anormal, entre lo conforme a la norma y aquello salvaje que no se pliega a la misma.

- *El examen*: a través del examen se visibiliza a los individuos, sus capacidades, logros y ritmos, a la vez que sus desviaciones y deficiencias –el individuo deviene objeto en el examen toda vez que es valorado a la luz de los referentes, normas y conocimientos que definen un modo de ser y actuar normal–. El examen también introduce al individuo en un campo documental. El médico que evalúa a sus pacientes registra los ritmos y estados de salud de los mismos, se construye una historia clínica individual, pero también se empieza a perfilar un registro epidemiológico de las poblaciones. A través de este registro de datos, el individuo es seguido en sus tendencias, en sus anomalías, pero también en sus cumbres y adaptaciones. De la misma forma, el individuo queda inscrito en un grupo mayor al que pertenece (los sífilíticos, los locos...) (Foucault, 2005, p. 195). Vale la pena escuchar al

mismo Foucault: “el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como objeto y efecto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de la distribución y la clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes” (Foucault, 2005, p. 197).

El panoptismo

Este esquema disciplinario encuentra en el siglo XIX un paradigma arquitectónico de articulación: el panóptico del filósofo inglés Jeremy Bentham. De acuerdo con Foucault este se define así:

En la periferia, un edificio en forma de anillo; en el centro, una torre; esta última llena de amplias ventanas que se abren sobre la cara interior del anillo; el edificio periférico está dividido en celdas que atraviesan cada una todo el espesor del edificio; tiene dos ventanas, una hacia el interior del edificio, correspondiendo a las ventanas de la torre; otra que da al exterior y permite a la luz atravesar la celda de parte a parte. Basta entonces colocar un vigilante en la torre central y en cada celda encerrar a un loco, un enfermo, un reo, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz se puede captar desde la torre, recortándose exactamente desde la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Cada una de las celdas se convierte en un pequeño teatro, en el que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible (Foucault, 2005, p. 201).

Se ha debatido mucho acerca de si el panóptico de Bentham es el modelo indicado para determinar las funciones y los procedimientos disciplinarios al interior de las instituciones carcelarias. Sobre todo, porque este modelo no alcanzó jamás su materialización y concreción plena: tan solo fue un proyecto ideal concebido por un filósofo. No obstante, la importancia del panóptico benthamiano, tal como lo analiza Foucault, va más allá de si la realización de este modelo fue efectiva o no. Lo que Foucault resalta del panóptico de Bentham es el hecho de que este expresa el principio funcional de las instituciones disciplinarias, a saber: *ver-sin-ser-visto*. En efecto, lo característico del panóptico es que es una cierta forma de distribución del espacio que posibilita la articulación efectiva de las tres condiciones de posibilidad del ejercicio de las disciplinas: la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen. Esta función de una mirada que todo lo abarca tiene como efecto inducir en el individuo la sensación de estar sometido de manera ininterrumpida a la observación y vigilancia de un tercero, posibilitando de esta manera el funcionamiento automático del poder.

En última instancia, el valor teórico del panóptico estriba en el hecho de que permite comprender la irradiación del poder disciplinario “al todo social bajo su diagrama abstracto o principio general (ver-sin-ser-visto), descomponiendo este todo social en individualidades observables-mecanismo doble de poder y de saber-: cada afinamiento en la observación de estos rasgos individuales implicará para esta máquina un aumento de saber y un acrecentamiento de poder” (Morey, 1983, p. 298).

Para concluir, se podría afirmar que una sociedad disciplinaria es aquella sociedad en la cual, a través de una serie de innovaciones técnicas puntuales como las descritas unas páginas más arriba, se logra la gestión y el control productivo sobre las multiplicidades humanas por medio del aislamiento, la individualización y la visibilidad de los comportamientos individuales. Esto, claro es, en referencia a un marco de normas establecidas desde las cuales es factible calificar tales comportamientos y, por tanto, decidir el modo de corregir aquellos que sea necesario corregir. El excedente del poder disciplinario que entre los siglos XIX y XX lleva a tal poder fuera de instituciones totales como la cárcel y el hospital psiquiátrico, se hace evidente en el papel crucial que empezaron a jugar los esquemas disciplinarios y normalizadores al interior de instituciones como la escuela y la familia. No es entonces excesiva la afirmación foucaultiana según la cual desde el siglo XIX el poder disciplinario ha colonizado los espacios de lo cotidiano en las sociedades occidentales.

Finalmente, es necesario añadir una última palabra. El producto de la sociedad disciplinaria es el individuo normal. El poder de la norma que atraviesa los dispositivos disciplinarios establece un sistema formal de igualdad que se pone de manifiesto como el horizonte de inscripción de los individuos normales, en tanto permite establecer las gradaciones y diferencias entre individuos. La escuela produce el estudiante normal, la fábrica al obrero, el campamento militar al soldado. En este sentido, pues, en la sociedad disciplinaria se es tanto mejor individuo cuanto más normalizado se esté, esto es, cuanto más se logre inscribir el individuo en el horizonte formal de igualdad que definen las normas. Y cualquier brote de anormalidad será visibilizado, sometido y compensado por todas aquellas plataformas de observación y control (escuela, fábrica...) que tienen por función principal recomponer las desviaciones (ortopedia social).

En este punto es menester vincular las reflexiones de Foucault en el texto *Vigilar y castigar* con una de las tesis más polémicas planteadas en libro *Las palabras y las cosas*, a saber, aquella idea según la cual el hombre es una invención reciente pronta a desaparecer. Como se anotó con anterioridad, las tesis expuestas en *Las*

palabras y las cosas hacían menester el trabajo propiamente genealógico, es decir, el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad socio-políticas de las formas discursivas propias de la modernidad occidental. Solo se empezó a hablar del hombre como objeto de conocimiento desde el momento en que las sociedades occidentales construyeron las condiciones ideales de observación (panóptico), de utilización eficaz de las fuerzas corporales (disciplinas) y de generación de un campo documental que cifraba las conductas y tendencias de ese nuevo producto de las relaciones de poder: el individuo. Por tal razón, afirma Foucault: “Todas las ciencias, análisis o prácticas con radical “psico”- tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se ha pasado de los mecanismos histórico- rituales de formación de la individualidad (época clásica) a mecanismos científico-disciplinarios (época moderna), en los que lo normal ha tomado el relevo de lo ancestral y la medida el lugar del status, sustituyendo así a la individualidad del hombre memorable la individualidad del hombre calculable, este momento en el que las ciencias del hombre han devenido posibles, es el que fueron puestas en obra una nueva tecnología de poder y otra anatomía política del cuerpo” (Foucault, 2005, p. 195).

Oscuro parentesco el de las ciencias humanas, los dispositivos de normalización y de disciplinamiento y control han sido la plataforma social y política, desde la perspectiva foucaultiana, sobre la cual se han articulado los discursos de la psicología, de la sociología y de la antropología. Habría que buscar, al interior de estos dispositivos, los puntos de fuga y de ruptura que posibiliten romper las cadenas de los regímenes disciplinarios y humanísticos. En el texto *Las palabras y las cosas*, Foucault halla algunos puntos de fuga: la literatura, el psicoanálisis y la etnografía, si bien encuentran su condición de posibilidad discursiva en la episteme moderna, posibilitan también un más allá de la representación en el que el hombre se diluye como figura privilegiada. En el ámbito de la práctica social y política, Foucault encontrará también una serie de contraconductas que abrirán un horizonte más allá de lo disciplinario y lo humanístico. Este será, no obstante, uno de los temas que Foucault abordará con mayor detenimiento en un curso titulado *Hermenéutica del sujeto* y en *Historia de la sexualidad*.

He aquí pues, a grandes rasgos, el gran cuadro genealógico que esboza Foucault en el libro *Vigilar y castigar*, para determinar la procedencia y la emergencia del alma moderna. La procedencia del individuo moderno es de baja extracción: sus fuerzas son de índole reactiva, es decir, están configuradas en virtud de la estricta sujeción a los aparatos, ritmos, exámenes, actividades y ejercicios impuestos al cuerpo por el dispositivo disciplinario. Aunque hay algo que hace falta en la reflexión de Foucault: su análisis del poder se da en los extramuros,

en la exterioridad. Se ve el cuerpo atravesado por una serie de normas y disposiciones. Se ve el despuntar del alma moderna en estas sujeciones. En este capítulo se trataba de dibujar a grandes rasgos la procedencia y la emergencia del individuo moderno, la índole singular de su aparición. Docilidad y utilidad son términos que definen la cualidad de su fuerza.

En lo tocante a la emergencia (*Entstehung*) del alma moderna habría que ubicarla en la Europa del siglo XVIII-XIX —exactamente entre los años de 1760 y 1840—. Época de las grandes reformas penales, época en la que va quedando atrás, gradualmente, el sombrío escenario punitivo. Los cepos, los miembros atenaceados y dispersados por todas partes, en suma, todo el espectáculo del suplicio en virtud del cual el poder soberano destruía sin piedad el cuerpo de la víctima, gradualmente queda en la sombra. Y aparece, por su parte, un poder cuyo objetivo es antes corregir que ejemplarizar e infundir el terror. Sin embargo, el cuerpo sigue siendo el centro de gravedad alrededor del cual gira el poder en la sociedad. Se ve claramente que el gesto de humanización que acompaña la reforma penal no es tal: la sociedad mercantil hace menester una forma de castigo que, en lugar de dilapidar la fuerza de trabajo, la corrija y la ponga a funcionar al interior del aparato productivo. Y tampoco es cierto que se castigue el alma antes que el cuerpo. Antes bien, habría que decir que se está en aquella época en que el alma se fabrica de acuerdo con una serie de dispositivos disciplinarios particulares (en la escuela, la fábrica y el campamento militar).

Si el siglo XVIII se dio como origen de la comunidad política aquella fábula idealizada del contrato, en la que individuos libres ceden su poder para alcanzar seguridad y garantizar el ejercicio de su libertad individual, Foucault encuentra algo bien distinto en el origen de la sociedad moderna: no el ejercicio de la libertad individual sino el hecho de que los aparatos disciplinarios graban con sutileza pero profundamente los mandatos, ritmos y reglas que deben acompañar los comportamientos adecuados y virtuosos, a la par que demarcan el límite más allá del cual los individuos caemos presa del disparate y la locura (la anormalidad). De nuevo, pues, el genealogista dispersa lo que se creía unitario e introduce la sospecha en lo que se había vuelto convención y consenso. Este es a grandes rasgos el acto de bufonería del genealogista: mostrarnos que los orígenes (*Ursprung*) en los que tenemos a bien reconocernos, no son otra cosa que una ilusión en medio del carnaval inagotable de ilusiones que es la historia.

Poder pastoral, Estado moderno y población: una lectura del curso de 1978. Seguridad, territorio, población

Como ha sido explícito en los capítulos anteriores, el presente trabajo tiene como objetivo fundamental analizar y evaluar la reflexión arqueológica y genealógica de Michel Foucault en torno de las formas de saber y de los dispositivos de poder, propios de las sociedades modernas occidentales. Para tal fin, en el primer capítulo se explicita lo que el pensador francés denominó episteme moderna –sus elementos constitutivos y las relaciones que la definen–, mientras el segundo capítulo aborda el dispositivo disciplinario-normalizador como elemento determinante en la constitución del individuo moderno. En el presente capítulo se llevará a cabo un desplazamiento fundamental.

En efecto, desde el curso del año 1976, *Defender la sociedad*, el mismo Foucault empieza a usar los términos biopoder y biopolítica para referirse a una transformación radical en el horizonte de las relaciones de poder en Occidente –entre los siglos XVIII y XIX básicamente–. El siglo XVIII descubre que el blanco sobre el cual se ejerce el poder no es solo el individuo, su cuerpo, energía y actividades, sino también otra figura novedosa que empieza a dibujar su perfil en el trasfondo sobre el que se proyectan los individuos disciplinados y normalizados, a saber, la población:

Se percibe que la relación de poder con el sujeto, o mejor, con el individuo no debe ser simplemente esa forma de sujeción que permite al poder recaudar bienes sobre el súbdito, riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada en consideración si queremos precisamente utilizar esa población como máquina de producir todo, de producir riquezas, de producir bienes, de producir otros individuos (Foucault, 1999a, pp. 235-255).

La aparición del tema de la biopolítica en el pensamiento de Foucault marca, de esta manera, el surgimiento de una forma de análisis del poder que recaerá

sobre un dispositivo tecnológico totalmente nuevo. Toda una serie de hechos y problemas empieza a desfilarse en el horizonte político de Occidente desde el siglo XIX: los índices de natalidad y de mortalidad, los índices de morbilidad y la regulación del flujo de población (migraciones), entre otros. Desde este momento, pues, la vida biológica del hombre-población –la vida de la especie podría decirse– se hace objeto del poder político, de sus dispositivos de control y de seguridad. En este sentido, Foucault tiene el enorme mérito de develar dos grandes acontecimientos en el marco de las relaciones de poder en el Occidente moderno: el primero es el develamiento de la tecnología disciplinaria como forma de sujetamiento del individuo y, el segundo, es el develamiento de la biopolítica como tecnología de control y sujetamiento de la población: “For millennia, man remained what he was for Aristotle: a living animal with the additional capacity for a political existence; *modern man is an animal whose politics places his existence as a living being in question*”²⁸ (Foucault, 1990, *History of sexuality*).

Es esta puesta en cuestión de la vida biológica del hombre a través de los dispositivos de seguridad y de control lo que será analizado en alguna medida por Foucault. En alguna medida, se sostiene, porque su proyecto de investigación en torno de la biopolítica habría de verse truncado por la muerte. Sin embargo, en los capítulos finales de este trabajo de investigación se pondrá a prueba la fecundidad de unos análisis sobre el biopoder que, de manera indudable, constituyen una perspectiva de reflexión sumamente rica y sugerente para la comprensión del presente.

A continuación, se llevará a cabo el análisis de los conceptos y problemáticas centrales del curso dictado por Foucault en el año de 1978, *Seguridad, territorio, población*, toda vez que desde las primeras lecciones el pensador francés plantea como horizonte de inteligibilidad de su labor investigativa, “el estudio de algo que hace tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: *el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder*” (Foucault, 2006, p. 11).

Características fundamentales de los dispositivos de seguridad: el tratamiento del espacio y la normalización

Algo ha sucedido: entre los siglos XVIII y XIX ya no es igual la manera como se tratan situaciones tales como la escasez de alimentos, las pandemias y el tránsito

28. “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo con la capacidad adicional de una existencia política; *el hombre moderno, por su parte, es un animal cuya política pone su existencia como ser vivo en cuestión*”. La traducción es mía.

(comercio) en las ciudades. Foucault anota esto. Sin embargo, ¿a qué se debe semejante transformación? A la emergencia de los dispositivos de seguridad y de su correlato: la población.

El primer rasgo característico de los dispositivos de seguridad es el modo como estos conciben e intervienen el espacio. Para poner en evidencia la manera como los dispositivos de seguridad abordan esta situación, Foucault analiza el tema de la ciudad entre los siglos XVIII y XIX. Contrastando la concepción de ciudad de un tal Alexandre Le Maître, y los casos puntuales de la ciudad de Richelieu y Nantes, Foucault mostrará la especificidad de los dispositivos de seguridad implementados en esta última. De acuerdo con su lectura, el proyecto de Le Maître coincide con la ciudad-feudal, el caso de Richelieu con el de la ciudad-disciplina y el de Nantes con la ciudad-seguridad. Las características fundamentales de cada uno de estos tipos de ciudad con sus respectivos dispositivos, queda expuesta en el Cuadro 8.

Cuadro 8

Concepción del espacio	Caso	Características
Soberana (S. XVII)	Alexandre Le Maître	<ul style="list-style-type: none"> – El poder se ejerce sobre un territorio bien definido. – Se superponen Estado soberano, Estado territorial y Estado comercial. – El espacio es jerárquico: hay un centro (allí reside el soberano) desde el cual se manejan los hilos del poder y se toman las decisiones: es el centro de la vida política y económica de un país. <p>La concepción del espacio geográfico está modelada sobre las relaciones de soberanía política (Foucault, 2006, p. 33).</p>
Disciplinaria (S. XVII-XVIII)	Richelieu	<ul style="list-style-type: none"> – La concepción del espacio está basada en la figura del campamento militar romano. – Lo importante no es la jerarquía política para definir la estructura del espacio: la ciudad es una cuadrícula que divide los diversos segmentos de la ciudad. – La vida comercial y cotidiana de las personas (zonas residenciales) se relacionan de acuerdo con principios arquitectónicos funcionales (los segmentos más amplios y excéntricos se destinan a la vivienda y los menos amplios y concéntricos al comercio). <p>Esta disposición en cuadro de la ciudad es la que permite el establecimiento de relaciones de control y vigilancia de la vida de la ciudad. Esta es la ciudad disciplinaria.</p>

Seguridad (S. XVIII-XIX)	Nantes	<ul style="list-style-type: none"> - Su problema ya no es fundamentalmente el control y la vigilancia sino la circulación (de bienes comerciales, transeúntes...). - Afronta el tema de la higiene, de la ventilación necesaria para evitar la concentración de enfermedades. - Afronta también la circulación comercial: una red de vías adecuadas para garantizar el comercio al interior de la ciudad. - Enfrenta el reto de conectar la ciudad (calles, vías...) con rutas externas por donde entran productos venidos de otras ciudades (se derriban las murallas que encerraban el espacio urbano). <p>Su objetivo es organizar la circulación, suprimir aspectos peligrosos, diferenciar entre la buena y la mala circulación.</p>
--------------------------	--------	---

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Este es, pues, a grandes rasgos el paralelo que Foucault establece entre las maneras como el esquema soberano, el disciplinar y el de seguridad asumen el problema del espacio. Los proyectos urbanísticos entre el siglo XVIII y el XIX buscan resolver la cuestión de la movilidad y la circulación, cada uno con sus problemas fundamentales, por tal razón, sostiene Foucault que “así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable” (Foucault, 2006, p. 40).

La noción de medio es el eje en torno del cual Foucault despliega la tesis de la emergencia del biopoder y la biopolítica en el siglo XVIII. En efecto, la ciudad de Nantes plantea el problema de la intersección entre lo natural y lo artificial, entre política (urbanismo) y vida biológica (enfermedad, alimentos...). El medio es el ámbito de esta intersección, es un conjunto de datos naturales y de efectos masivos que afectan a quienes viven en su interior. Pero estos efectos masivos y condiciones naturales ya no afectan propiamente a individuos aislados sino a una población, esto es, a una multiplicidad de individuos que están y solo existen profundamente, biológicamente vinculados a la materialidad dentro de la cual existen. He aquí, pues, a la luz de los dispositivos urbanísticos del siglo XVIII, la idea de un dispositivo de seguridad –la ciudad– que busca fundamentalmente intervenir el espacio de forma tal que este espacio de materialidad habitado por una población sea viable para la vida de la misma y minimice, por ejemplo, en el

caso de las epidemias, los efectos negativos sobre la vida. Desde este momento, afirma Foucault, el poder del soberano no se ejercerá simplemente sobre un territorio, sino que ampliará su dominio hasta “ese punto de articulación donde la naturaleza, en el sentido de elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido de la naturaleza de la especie humana; en ese punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza” (Foucault, 2006, p. 44). El dispositivo de seguridad de Nantes pone sobre la pista de la emergencia de la población y del medio como eje de articulación de una forma novedoso de gestión política: el biopoder.

Seguridad y normalización: el caso de la viruela y las campañas de variolización en el siglo XVIII

Las primeras lecciones del curso de 1978 establecen una diferenciación tajante entre el modelo disciplinario y el dispositivo de seguridad. Esta diferenciación deja ver, entre otras cosas, que el tema del biopoder es visto por Foucault como un elemento específico y novedoso al interior del corpus de sus investigaciones. No obstante, el punto en el cual se hace más explícita esta contrastación entre ambos modelos es el que tiene que ver con la cuestión de la normalización.

Ahora bien, desde el punto de vista de la tecnología de poder disciplinario, la normalización se efectúa de la siguiente manera: 1) descomponiendo lugares, individuos, cuerpos, tiempos, gestos y demás; los descompone para percibirlos y modificarlos al mismo tiempo. 2) La disciplina clasifica los elementos así analizados en función de objetivos específicos. 3) La disciplina establece secuencias y combinaciones óptimas. 4) La disciplina establece procedimientos de adiestramiento progresivo y control permanente y, a partir de allí, distingue entre lo normal y lo anormal. En una palabra, “la normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de resultados, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo” (Foucault, 2006, p. 75). En un sistema disciplinario lo primero es la norma, lo prescriptivo y solo después se establece lo normal y lo anormal. Pero, ¿cuál es el sentido de la normalización al interior de los dispositivos de seguridad?

Sea el problema de la viruela entre los siglos XVIII y XIX. En el siglo XVIII la tasa de mortalidad por viruela en Europa era muy alta, 1 de cada 8 personas moría de esta enfermedad. Pero apareció un procedimiento casi milagroso: la variolización. Esta práctica, que es el antecedente más cercano de la vacuna-

ción, permitía contrarrestar la enfermedad de manera controlada y efectiva aun cuando, según Foucault, estaba por fuera de las teorías médicas al uso en la época. Con la generalización de la técnica de la variolización y la aplicación de la estadística se logró algo fundamental en la historia de los mecanismos de seguridad: la vigilancia de los inoculados, el cálculo del riesgo de contagio y muerte, la determinación cuantitativa de los casos en la población y, finalmente, la determinación de las situaciones de crisis y paroxismo de la enfermedad. Caso, riesgo, peligro y crisis son categoría que este dispositivo médico de la variolización aplica sobre la población aquejada por la viruela.

Las ventajas de este dispositivo son evidentes. Ante todo, la técnica de la variolización posibilita la matematización rigurosa de la población en relación con una epidemia. Y esta matematización, esta cuantificación permite establecer cifras estadísticas acerca del comportamiento *normal* de la enfermedad en lo que se refiere a la morbilidad, crecimiento o disminución de los casos. De nuevo, el mismo esquema: la enfermedad no es algo que hay que impedir a como dé lugar, simplemente es un fenómeno natural al que se le da curso por medio de la réplica controlada (inoculación) del virus, de tal forma que este no sea mortal. Por tal razón, este dispositivo de seguridad lo que establece es la normalidad de la enfermedad y ofrece, a la racionalidad médica, un horizonte de acción, a saber: buscar que las curvas anormales de las epidemias se acerquen más a las curvas normales (media estadística). Es decir: a buscar un nivel tolerable de enfermos, decesos y demás al interior de la población. En el cuadro 9 pueden verse las diferencias entre la normalización al interior del dispositivo disciplinario y la normalización al interior del dispositivo de seguridad.

Cuadro 9

Esquema	Características
Disciplinario	– Se parte de la norma y solo después se define lo normal y lo anormal.
Seguridad	– Se parte de la definición de lo normal y lo anormal (la media estadística) y se busca luego acercar las curvas anormales a las normales. Lo normal es lo primero y después viene la norma.

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Con esta síntesis de las ideas centrales de Foucault en torno de la epidemia y la variolización se llega al punto central de la cuestión: la aparición de un nuevo elemento en el orden de las relaciones de poder: la población.

Si bien Foucault no afirma que la población haya nacido en la segunda mitad del siglo XVIII –pues resulta evidente que esta fue foco de atención de corrientes del pensamiento político y económico desde el siglo XVII, tales como cameralistas y mercantilistas–, lo que sí resulta evidente es que el sentido de la población se modifica sustancialmente desde este momento. Y es que mientras para los mercantilistas y los cameralistas la población es quien “suministra brazos para la agricultura, vale decir que garantiza la abundancia de las cosechas” (Foucault, 2006, p. 90), durante la segunda mitad del siglo XVIII la población será considerada “como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos” (Foucault, 2006, p. 93).

De los ejemplos apenas esbozados anteriormente se deduce que la población es un fenómeno dependiente de variables naturales como el clima, la alimentación y el suelo, entre otros; dependiente también del deseo de los individuos que la configuran (consumidores, productores) y, finalmente, dependiente de una serie de variables (enfermedad, por ejemplo) que pueden ser regularizadas a través de ciertos métodos de intervención (estadística). Estamos en este punto muy lejos de la concepción del poder soberano: la naturalidad de la población hace menester la invención de mecanismos de poder totalmente nuevos en relación con los ya existentes. Y es que el ingreso de las variables naturales (naturaleza y deseo humano) no indica el límite por encima del cual, contra el cual debe elevarse el poder soberano. Todo lo contrario: “Hay una población cuya naturaleza es tal que dentro y con la ayuda de esta, así como con referencia a ella, el soberano debe desplegar procedimientos meditados de gobierno” (Foucault, 2006, p. 101).

Con la población tenemos, en lugar de una colección de sujetos de derecho con sus responsabilidades, status, bienes y oficios, una serie de elementos que se inscriben en el régimen de los seres vivos y que, al mismo tiempo, se constituyen como una superficie de agarre a transformaciones de orden tecnológico-político. Este es, pues, el sentido de la tesis foucaultiana, según la cual el hombre moderno es aquel ser cuya forma de vida política pone en cuestión su condición de ser vivo. Si los dispositivos de seguridad parten precisamente del reconocimiento de la vida biológica de la población y de sus interacciones con el medio, lo hacen precisamente para configurarla como superficie de inscripción y sujetamiento de las estrategias de saber y de poder.

En este punto de su exposición, Foucault da un giro inesperado: toda vez que los dispositivos de seguridad que expresan el modo como el poder hace de la vida su objeto de intervención entre los siglos XVIII y XIX (biopolítica), tienen que ver con formas meditadas y calculadas de gestión de la misma, el pensador

francés iniciará un recorrido en el que sacará a la luz esa forma de racionalidad del Estado moderno que él mismo no duda en denominar *gubernamentalidad*. Por esta razón, afirma que su curso debería denominarse seguridad-gobierno-población y no ya seguridad-territorio-población. En lo que viene, pues, se procurará elucidar el sentido de esta forma de *gubernamentalidad* que Foucault saca a luz en la obra en cuestión.

De la cuestión de la población a la cuestión del gobierno: elementos para una historia de la gubernamentalidad

A pesar del cambio aparentemente abrupto que se presenta después de la cuarta lección del año de 1978, el análisis de la gubernamentalidad resulta pertinente toda vez que, como se vio con anterioridad, de la mano con los dispositivos de seguridad y de control sobre la población, entendida ésta como una serie de individuos que viven profunda, esencial y biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen, viene aparejada una profunda mutación en las estrategias de gobierno. Los ejemplos citados unas líneas más arriba dan cuenta de ello: el espacio ya no se distribuye tal y como se distribuía en el modelo de relaciones de poder de la soberanía: en las sociedades de la seguridad, el problema es el de la circulación en un medio determinado, antes que el de la jerarquía y la superposición de las castas. El caso de la variolización es idéntico: hay que desarrollar artificialmente la viruela a través de la inoculación del virus, para poder controlar y detener la epidemia, garantizando así la vida de un mayor número de individuos al interior de una población. ¿En qué consiste pues esta mutación en las estrategias de gobierno?

El mismo Foucault ha planteado ya la tesis central que orienta este planteamiento en torno del gobierno: ya no se gobierna a sujetos de derecho sino a una población. El pensador francés define la gubernamentalidad como:

(...) el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principalmente la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por gubernamentalidad entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar gobierno sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault, 2006, p. 136).

Hay que hacer una salvedad empero frente a estos planteamientos foucaultianos: la preeminencia del tipo de poder que se denomina gobierno no significa que los poderes soberano y disciplinario desaparezcan del mapa de las relaciones de poder inscritas en las sociedades modernas occidentales. El mismo Foucault es claro cuando sostiene que “estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco central es la población (...)” (Foucault, 2006, p. 135). La mecánica real del poder en las sociedades contemporáneas es mucho más compleja de lo que parece, puesto que los engranajes del mismo resultan de la interacción entre las diversas tecnologías de poder: la sexualidad será, por ejemplo, el lugar de inscripción múltiple de relaciones de poder de orden disciplinario y gubernamental: “el sexo se tornará un instrumento de la acción disciplinar, y va a ser uno de los elementos esenciales de esa anatomo-política de la que hablé, pero por otro lado es el sexo el que asegura la reproducción de las poblaciones, y con el sexo, con una política del sexo podemos cambiar las relaciones entre natalidad y mortalidad” (Foucault, 1999, p. 247). De esta manera, pues, se evita la tentación simplificadora de definir la sociedad contemporánea (s. XIX) como sociedad de control, en oposición a una sociedad moderna disciplinaria (s. XVIII) y una sociedad de soberanía (s. XVII).

Ahora bien, para abordar con mayor precisión ese fenómeno característico de la modernidad política que Foucault ha denominado gubernamentalidad, resulta menester tener en cuenta que esta noción designa una cierta configuración que es el resultado de la interacción de tres líneas de fuerza fundamentales en Occidente, a saber, el poder pastoral, el sistema diplomático-militar y la policía. En efecto, estas tres tecnologías de poder configuran el sustrato de la gubernamentalidad moderna y, en consecuencia, la forma puntual de racionalidad característica del Estado. Hay que iniciar entonces esta historia de la gubernamentalidad con una aclaración de aquello que el pensador francés ha denominado el poder pastoral.

Características fundamentales del poder pastoral cristiano

Foucault dedica las clases del 8, 15 y 22 de febrero de 1978 a hacer el análisis de lo que él mismo ha denominado poder pastoral. La manera como introduce este problema da una indicación precisa del derrotero de su investigación. En primera instancia, el pensador francés recoge en varios diccionarios diversas definiciones y sentidos del término gobierno en lapsos históricos de tiempo (del siglo IX al XV d.c.) en los cuales aún esta palabra no había adquirido su sentido

eminentemente político²⁹. A la luz de esta indagación se pone de manifiesto que tal palabra remite directamente a significaciones tales como alimentar o sustentar, conducir físicamente a alguien por un camino, conducirse uno mismo y subsistir, entre otras. En un sentido moral, gobernar puede significar conducir el alma de alguien (o de algunos) hacia el bien e imponer un régimen o una conducta moralmente adecuada (Foucault, 2006, pp. 144-145).

Ahora bien, esta idea de que el gobierno tanto material como moral es un gobierno sobre los hombres no es, según Foucault, una idea que proceda del horizonte cultural greco-romano. Al margen de unas pocas referencias en la literatura griega al tema del gobernante como conductor de hombres³⁰, la presencia de la metáfora pastoral brilla por su ausencia. Esta constatación lleva al pensador francés a ubicar la procedencia de esta concepción del poder como gobierno y conducción de los hombres en el contexto cultural del Oriente precristiano. Y fue a través de la configuración de la Iglesia cristiana como tal noción de gobierno advino a Occidente.

29. Foucault remite al diccionario de: GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle*, Paris, F. Vieweg, 1885, tomo IV.

30. Foucault se refiere explícitamente a tres conjuntos de textos griegos, a saber: los textos homéricos (Iliada y Odisea), los textos de la tradición pitagórica (textos atribuidos a Arquitas de Tarento) y los textos platónicos (fundamentalmente el diálogo el Político). En lo que se refiere a la tradición homérica, Foucault sostiene que la designación del soberano como pastor de los pueblos es más una designación ritual en la literatura indoeuropea que una determinación explícita de las funciones y el modo de ser del soberano para los griegos (Foucault, 2006, p. 162). El soberano es antes bien el timonel que gobierna la nave en la que va la tripulación para llevarla a puerto seguro, más no el conductor moral y material que guía a su rebaño a la felicidad y la salvación. La tradición pitagórica sí presenta por su parte una equiparación explícita entre el pastor y el soberano que hace la ley: el pastor es para los pitagóricos el *philantropos*, el que ama a sus administrados. No obstante, esta tradición pitagórica es “una tradición, si no marginal, al menos limítrofe” (Foucault, 2006, p. 164). El pensador francés dedica por otro lado varias páginas al análisis del diálogo *El político* de Platón. La presencia de la metáfora pastoral para designar al soberano es ambigua en este texto. En un primer momento, el soberano parece ser aquel que guía al rebaño de animales domésticos (hombres) hacia la consumación de su condición más elevada. No obstante, unas páginas más arriba Platón define al soberano como el tejedor de las relaciones sociales, de las instituciones y deja la función pastoral para el médico y el maestro de gimnasia, entre otros. Lo cual significa, según Foucault, que para Platón el soberano que hace la ley no es el pastor del rebaño que constituye la sociedad sino el mentor del proyecto político que orienta tal sociedad. (Foucault. 2006: 167-176). Para profundizar, véase: FOUCAULT, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 950-557-671-4.

Abordando textos milenarios de las culturas egipcia³¹, asiria³², mesopotámica³³ y hebrea³⁴, Foucault determina tres características fundamentales de este poder pastoral precristiano, a saber:

- El pastor ejerce su poder sobre un rebaño, no sobre un territorio: el pastor guía a su rebaño por todos los caminos.
- El poder pastoral se define por su benevolencia: él debe garantizar la salvación y la subsistencia del rebaño.
- El poder pastoral es individualizador: el pastor ve por todas y cada una de las ovejas de su rebaño.

Esta breve caracterización lleva a Foucault a definir el poder pastoral como “(...) un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y a cada uno en su paradójica equivalencia, y no a la unidad superior formada por el todo” (Foucault, 2006, p. 158).

Pues bien, estos rasgos que Foucault halla en el ejercicio del poder pastoral en el Oriente precristiano se encuentran de nuevo en el pastorado cristiano, aun cuando con un nivel de complejidad y refinamiento mucho mayor:

El pastorado cristiano es algo muy distinto del tema pastoral ya indicado (...) porque el pensamiento cristiano enriqueció, transformó y complicó el tema. También es algo muy distinto y completamente nuevo pues (...) dio origen a una inmensa red institucional que no encontramos en otros lados (...) Para terminar, tercera diferencia-y en ella querría insistir especialmente- en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia (Foucault, 2006, p. 192).

Complicación del tema pastoral, institucionalización y arte de gobernar a los hombres: son estos los tres puntos de diferenciación de la pastoral cristiana

-
31. Foucault se refiere aquí al estudio de MULLER, D. (1961). “Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede”, En: Sprache, 86, pp. 126-144.
 32. A este respecto, el pensador francés se refiere a: DURR, Lorenz. (1925). *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, Scwetschke & Sohn, pp. 116-120.
 33. SEIBERT, Ilse. (1969). *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin, Akademie Verlag, num 53.
 34. Foucault se apoya en textos sagrados tales como: Isaías, 56, 11; Jeremías, 2, 8; 10, 21; Ezequiel, 34, 2-10, entre otros.

en relación con las figuras pastorales orientales precristianas. Ahora bien, en la medida en que el objetivo central de este capítulo es elucidar la noción foucaultiana de gubernamentalidad, en las páginas siguientes se llevará a cabo el análisis del pastorado cristiano en tanto arte de gobernar la conducta de los hombres. En efecto, ¿cuál es la especificidad de esta forma de gobierno de las almas? ¿En qué consiste este arte que guía, conduce y lleva de la mano a los hombres hacia su propia salvación? El Cuadro 10 expone las características singulares del poder pastoral cristiano³⁵:

Cuadro 10

Características generales del pastorado cristiano	Principios que posibilitan el cumplimiento de las tres funciones pastorales
El pastorado cristiano guía a la salvación a los individuos y a la comunidad.	<ul style="list-style-type: none"> – Principio de responsabilidad analítica: el pastor rinde cuentas de todas y cada una de sus ovejas y de las acciones (buenas o malas) que cada una de estas lleve a cabo. – Principio de transferencia exhaustiva: el pastor debe considerar como suyos los méritos y deméritos de cada una de sus ovejas. – Principio de inversión del sacrificio: el pastor debe estar dispuesto a sacrificar a la oveja que corrompe el grupo, pero también debe estar dispuesto a perderse él mismo por la salvación de su rebaño. <p>El pastor cristiano se “mueve en una economía de los méritos y los deméritos, una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, inversión (...)” (Foucault, 2006, p. 204).</p>
El pastorado cristiano establece una cierta relación de obediencia entre individuos (entre cada miembro del rebaño y el pastor que lo orienta).	<p>Principio general de la dependencia integral:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Un individuo se somete absoluta e irrestrictamente a otro: el que es dirigido se somete al que dirige. – La obediencia en el pastorado cristiano no conduce a un fin específico salvo el hecho mismo de llegar a ser obediente: la voluntad propia es una mala voluntad si no está sujeta a la voluntad del pastor que me guía. – El pastor cristiano manda no por sí mismo sino porque ha sido ordenado para ello; guiar y ordenar es a su vez un acto de obediencia. <p>El pastorado cristiano apunta a la negación de la voluntad individual por intermedio de una serie de prácticas irrestrictas de obediencia y sumisión. No se trata, como en el estoicismo o el epicureísmo, de vencer a las pasiones por medio de la conquista del carácter propio, sino de renunciar a la configuración de cualquier forma de carácter propio o individual.</p>

35. La cronología que aborda Foucault en su análisis del pastorado cristiano es amplia: va del siglo III d.c. al siglo XV d.c. aproximadamente. Entre la bibliografía analizada por el pensador francés encontramos obras de autores cristianos tales como San Ambrosio (obispo de Milán de 374 a 397 d.c.) *De officis ministrorum*; Juan Casiano (360 -435 d.c.) *Collationes*; pero también aborda textos de autores cristianos como Heinrich Suso (1295-1366 d.c.) *Horologium sapientiae* y Juan Hus (s. XV), entre otros.

<p>El pastorado cristiano define una cierta forma de relación con la verdad (una verdad revelada como dogma pero a la vez una verdad que se produce)</p>	<ul style="list-style-type: none"> – El pastor tiene la misión de enseñar la verdad revelada a la comunidad en forma de dogma (enseña también con su ejemplo, con su propia vida). – El pastor dirige cotidianamente la conducta de sus fieles: observa, vigila y atiende la vida de sus ovejas. – El pastor dirige la conciencia de sus ovejas: esta dirección no es voluntaria: la oveja debe someterse a ella permanentemente; no busca el dominio de sí: antes bien, acentúa la dependencia entre las ovejas y el pastor. – Los mecanismos de dirección de conciencia en el pastorado cristiano son, fundamentalmente, el examen de conciencia y la confesión – La relación con la verdad en este sentido es entonces una forma de relación de subordinación de un individuo a otro, a través del mecanismo de examen de conciencia y confesión, en virtud del cual el individuo además de aprehender una verdad revelada, produce y expresa su propia verdad secreta³⁶.
--	--

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

He aquí pues las conclusiones a las que llega Foucault en su análisis del poder pastoral cristiano. Más allá de la cuestión de la salvación, la ley y la verdad, el pastorado cristiano se caracteriza por movilizar una cierta economía de los méritos y los deméritos, un sistema cerrado de relaciones de obediencia entre individuos y una particular manera de producir una verdad individual, de sacar a luz los secretos soterrados del alma de los individuos. Esta triple economía de las relaciones de poder pastoral es un elemento clave en la comprensión de la historia del sujeto en Occidente. Y es este uno de los puntos cruciales de la investigación foucaultiana en el curso *Seguridad, territorio, población*. De acuerdo con el pensador francés, el poder pastoral constituye el preludio de la gubernamentalidad tal y como se desarrollará a partir del siglo XVI. Este preludio, este hilo de continuidad que la genealogía del poder pastoral devela en relación con la configuración de una cierta forma de gobierno político en los albores de la modernidad en Occidente (siglo XVI), se expresa “en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (Foucault, 2006, p. 219).

El siglo XVI: de la crisis del pastorado al gobierno político de los hombres

El pastorado cristiano no se mantuvo como una unidad estable e incólume a lo largo de los siglos. Entre los siglos XI y XVI d.c. una serie creciente de sectas con

36. Para profundizar en este análisis, véase: FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 204-218.

su propia especificidad y sus prácticas replantean para sí las preguntas atinentes al tema de la conducción de las almas. ¿Cómo gobernarse a sí mismo? ¿Cómo gobernar a los otros, a la luz de qué prácticas, en pro de qué objetivos y metas? Esta reformulación de los interrogantes en torno de la conducción de las almas es lo que Foucault denomina *contraconductas* en el sentido “(...) de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros” (Foucault, 2006, p. 238). En general, estos movimientos o sectas son formas de cuestionar el sistema de obediencia, de verdad y de salvación institucionalizados por la iglesia cristiana desde el siglo III d.c. Una larga serie de nombres y tendencias viene a reforzar el análisis foucaultiano de las *contraconductas* pastorales: Juan Hus, Wyclif, Marguerite Porete y Armelle Nicolas, entre otros. Ahora bien, entre las diversas tendencias *contraconductuales*, Foucault resalta algunos aspectos fundamentales que se desarrollaron en la Edad Media. La función de estas formas de *contraconducta* fue redistribuir, anular, invertir o descalificar el poder pastoral instituido. Algunos de estos son, a saber:

- *El ascetismo*: este se concibe como un ejercicio de sí sobre sí, lo cual rompe de inmediato el vínculo de subordinación de un individuo a otro. El asceta no tolera frente a sí más que la mirada de Dios, no la del hombre. El grado de dificultad alcanzado en el camino del asceta tiene una finalidad: lograr a través de la lucha consigo mismo el autocontrol y el dominio de las pasiones. En este sentido general, el ascetismo es una forma de *contraconducta* que subvierte el orden de obediencia establecido por el poder pastoral³⁷.
- *Las comunidades*: si el ascetismo es individualizador y rompe amarras con la jerarquía pastoral, la conformación de comunidades es otra forma de subvertir las relaciones de poder. Aquí se rechaza la autoridad del pastor: si este es un ser proclive al pecado, entonces su autoridad como guía queda puesta en cuestión. Por tal razón, en muchas de estas comunidades –los husitas y los anabaptistas entre otras– rechazan los sacramentos de la Iglesia. No hay dimorfismo sacerdotes-laicos, no hay jerarquías ni privilegios eclesiales. Cada miembro de la comunidad puede alcanzar el grado de pastor. Inversión entonces de las formas a través de las cuales se alcanza la salvación y negación de las jerarquías que marcan las relaciones de obediencia.
- *La escritura*: esta forma de *contraconducta* ataca frontalmente la relación con la verdad establecida por la pastoral de la Iglesia cristiana. El texto

37. Para profundizar, ver: FOUCAULT, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 246.

sagrado no necesita la intermediación del Pastor para llegar a la luz de la verdad. Está allí esperando ser leído y comentado por cualquier individuo que apetezca leerlo y discutirlo. Subversión de la autoridad y de la relación con la verdad.

Estas formas de lucha contraconductuales no se dan en los extramuros del cristianismo. Muchos de ellos –como en el caso de Juan Hus– son el preludio de aquello que en el siglo XVI se conocería como la Reforma protestante. Con estas formas alternativas de interrogar el problema de la conducción de las almas en la Edad Media –entre los siglos XI y XV–, Foucault despeja la línea de fuga que habrá de estallar, en el siglo XVI, con la resignificación del problema del gobierno de los hombres allende las fronteras de la cuestión religiosa.

Y es que, en efecto, lo que Foucault denomina crisis del pastorado no se define por una desaparición parcial o definitiva del problema de la conducción de las almas por parte de la institución religiosa. La verdad es que el fenómeno es mucho más complejo. De hecho, lo que se encuentra en el siglo XVI es una inflación de la cuestión pastoral:

Por otro lado, también se asiste en ese mismo siglo XVI a un desarrollo de la conducción de los hombres al margen de la autoridad eclesiástica, y ello en dos aspectos o, para ser más exacto, en toda una serie de aspectos que constituyen un amplio abanico (...) No hay que olvidar que en ese momento reaparece una función crucial que era la función de la filosofía (...) la filosofía como respuesta a la pregunta fundamental: ¿cómo conducirse? (Foucault, 2006, p. 266).

La filosofía retoma entonces el interrogante por la conducción tanto en el orden moral como teórico –un caso ejemplar son *Las reglas para la dirección del espíritu* y *las Meditaciones metafísicas* de Descartes–. Otro tema que atraviesa el núcleo de la cuestión pastoral en el siglo XVI es el que se refiere a la conducción y educación de los niños³⁸. No obstante, hay un interrogante que resulta crucial para las intenciones de Foucault en su curso de 1978. Este interrogante se refiere a la labor pastoral del soberano: ¿acaso debe el soberano conducir a los hombres, conducir a su pueblo de la misma manera como el pastor conduce y cuida de su rebaño? Este interrogante trasciende la constatación que hace Foucault cuando investiga los sentidos de la palabra gobierno antes del siglo XVI: en efecto, el gobierno ya no es solo una forma de conducción y manutención material y moral de índole privada (entre el marido y la esposa, el padre y los

38. Para profundizar en este tema, véase: ARIES, Phillipe. (1987). *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid: Taurus.

hijos, el maestro y el estudiante); desde el siglo XVI, la cuestión del gobierno y la conducción de los hombres se convierte en una cuestión de orden público, muy a contrapelo de lo que había sido la función del soberano en las culturas griega y romana. De esta manera, la crisis del pastorado significa una multiplicación y generalización de la pregunta por la conducción de los hombres más allá del estricto sentido religioso.

La cuestión en torno de la razón de Estado en el siglo XVI

Ahora bien, toda vez que el problema central para Foucault es la cuestión de la gubernamentalidad en el orden político, ¿en qué consiste la racionalidad, el cálculo en virtud del cual la conducción de los hombres puede darse en el marco de la soberanía política?

Foucault establece un paralelo con el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino³⁹. De acuerdo con la perspectiva tomista, el soberano debe gobernar a la luz de tres principios fundamentales, a saber:

- De la misma manera que Dios gobierna la naturaleza, el soberano debe gobernar su reino, es decir, fundar el Estado o la ciudad e imitar el modo como Dios rige el destino del mundo orientando su gestión siempre a la obtención del bien común. El arte del gobierno que detenta el rey es una imitación de las leyes y principios de sabiduría con que la divinidad da cuenta de la realidad.
- La naturaleza pone de manifiesto la existencia de una fuerza vital que mantiene unidos los diversos elementos que componen un cuerpo o un organismo. De no existir tal fuerza, los órganos irían cada uno por su propia cuenta y no trabajarían en conjunto por el bien del organismo en su totalidad. En el reino debe existir una fuerza análoga a esta fuerza natural, una fuerza que reúna los esfuerzos dispersos e individuales en pro del bien común: esta fuerza es la del monarca.
- Para Santo Tomás el fin último del hombre no es ni la riqueza ni la felicidad en este mundo sino la felicidad eterna y el goce de Dios. El poder real debe procurar el bien común garantizándole a la multitud la beatitud celestial. El rey es a la vez un pastor que guía al rebaño a la salvación y un padre de familia que garantiza la bienaventuranza de su prole.

39. Para profundizar en las tesis de Santo Tomás, véase: AQUINO, Santo Tomás de. (1995). *Sobre la monarquía*, Madrid: Tecnos.

Triple analogía que describe la forma de gobierno del soberano: analogía con Dios, con la naturaleza y con el padre o pastor. Por tal razón, Foucault afirma que el arte del gobierno para Santo Tomás forma “un continuo que va de Dios al padre de familia pasando por la naturaleza y los pastores. Este gran continuo de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción, en el orden político, del continuo de Dios a los hombres” (Foucault, 2006, pp. 272-273).

El siglo XVI marcará no obstante la ruptura de esta relación continua entre soberanía y gobierno. Si en la escolástica reinar y gobernar eran sinónimos –se reina y se gobierna a la luz de los atributos de sabiduría que la prudencia del soberano logra imitar del modo como Dios gobierna el mundo–, a partir del siglo XVI el arte de gobernar buscará determinar su propia especificidad con respecto al ejercicio de la soberanía. Entre 1580 y 1650 se dan dos acontecimientos fundamentales en el horizonte de la cultura occidental moderna: Galileo, Kepler y Copérnico, entre otros, cuestionan la concepción medieval según la cual la naturaleza está gobernada por la voluntad divina y ponen de manifiesto la existencia de una serie de principios naturales que rigen el funcionamiento de la realidad: desde este momento, conocer ya no será desentrañar los designios de Dios sino esclarecer racionalmente, a través de un método contrastable empíricamente, las relaciones de causalidad que configuran el orden del mundo⁴⁰.

Esto es lo que Foucault denomina la desgubernamentalización del cosmos, esto es, el declive de la idea según la cual Dios gobierna la realidad a su voluntad; el segundo acontecimiento, por el contrario, es la gubernamentalización de la *res pública*. En efecto, el soberano ya no gobierna el Estado amparado en el modelo pastoral –de acuerdo con las tres analogías anotadas unas líneas más arriba–; desde este momento, la pregunta fundamental es la pregunta por el arte de gobernar. En consecuencia, así como los científicos se dieron a la labor de descubrir los principios que rigen la naturaleza, los políticos y filósofos procuraron definir la razón de Estado. Principios de la naturaleza y razón de Estado son “las dos grandes referencias de los saberes y las técnicas que se presentan al hombre occidental moderno” (Foucault, 2006, p. 277).

40. En unas bellas páginas del libro *Las palabras y las cosas*, el pensador francés se da a la labor de definir la episteme medieval y renacentista para pasar, posteriormente, al análisis de la episteme clásica (s. XVI y XVII). Es incuestionable la simetría que existe entre el análisis foucaultiano de las epistemes medieval y clásica y el análisis genealógico de la razón de estado en *Seguridad, territorio, población*. Es más: la emergencia de la pregunta por el arte de gobernar en el siglo XVI coincide con la aparición de esas nuevas formas discursivas características de la época clásica. Para profundizar, véase: FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, cap 2-3.

Esta es pues la deriva de la investigación foucaultiana: la crisis del poder pastoral cristiano lleva aparejada la inflación del tema del gobierno, la pululación de interrogantes alrededor de la manera adecuada de gobernar a los hombres. Es así como el siglo XVI se encontró de súbito pidiendo “al soberano que haga algo más que ejercer su pura y simple soberanía, se le pide algo distinto de lo que hace Dios con la naturaleza, el pastor con sus fieles, el padre de familia con sus hijos o el mayoral con su rebaño. En suma, se le pide un complemento con respecto a la soberanía, y una diferencia, una alteridad con respecto al pastorado” (Foucault, 2006, p. 276). Complementar la soberanía y diferenciarse del pastorado: he allí pues el núcleo central de la pregunta por el arte de gobernar.

Características fundamentales del arte de gobernar entre los siglos XVI y XVII

En su delimitación de la forma de racionalidad propia del arte de gobernar a los hombres a partir del siglo XVI (o razón de Estado), Foucault analiza un número nutrido de autores y obras que giran en torno de esta problemática en aquella época: Giovanni Botero (1540-1617) con su obra *Della ragion di Stato libro dieci*, Gabriel Naudé (1600-1653) con su obra *Considerations politiques sur le coups d'Etat* y Giovanni Antonio Palazzo con su obra *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, del año 1604, entre muchos otros.

Ahora bien, entre todas estas concepciones de la razón de Estado, Foucault resalta la esgrimida por Palazzo, ya por tratarse de la más comprehensiva y rigurosa. De acuerdo con la definición que esgrime este autor, es menester analizar esta expresión compuesta y definir cada uno de sus términos. En lo concerniente a la razón, afirma Palazzo, esta se puede definir de dos maneras: objetiva y subjetivamente. Desde una perspectiva objetiva la razón de algo es aquello que define su esencia, aquello que la hace ser lo que es, su sustancia; desde una perspectiva subjetiva, la razón es una facultad humana que permite conocer la esencia de las cosas. Doble perspectiva de la noción de razón. En lo tocante a la noción de Estado, Palazzo define cuatro sentidos fundamentales: 1) Estado es un dominio o territorio; 2) Estado es una jurisdicción o conjunto de leyes, costumbres y reglas; 3) El estado es una condición de vida, un cierto status individual y, finalmente, 4) Estado es la cualidad de una cosa, aquello que la hace diferenciarse entre otras cosas.

En referencia a la cuestión del gobierno de la república, Foucault acuña la tesis de Palazzo según la cual la república es “un estado, en los cuatro sentidos de la palabra que acabo de enumerar. Una república es ante todo un dominio, un

territorio. Es a continuación un medio de jurisdicción, un conjunto de leyes (...) Si no un estado la república es al menos un conjunto de estados, es decir, de individuos definidos por su status. Y, por último, la república es cierta estabilidad de las tres cosas precedentes, dominio, jurisdicción e institución o estatus de los individuos” (Foucault, 2006, p. 295).

¿En qué consistirá entonces el arte de gobernar o razón de Estado a la luz de las tesis precedentes? Desde una perspectiva objetiva, el arte de gobernar consistirá en implementar aquello que es necesario y suficiente para mantener la integridad de la república en los tres sentidos precedentes: territorio, leyes e individuos. Desde una perspectiva subjetiva, la razón de estado consistirá por su parte en un arte que posibilitará el conocimiento adecuado para alcanzar la integridad, estabilidad y paz de la república (Foucault, 2006, p. 299). He aquí pues en términos generales aquello en que consiste la racionalidad del arte de gobernar políticamente a los hombres a partir del siglo XVI. Se trata de concentrar los cálculos y estrategias de gobierno en aquellos elementos propios, intrínsecos al Estado como tal para favorecer el mantenimiento de su integridad y naturaleza. No obstante, hay un punto que es menester aclarar, a saber: la relación estrecha entre gobierno pastoral y gobierno político de los hombres.

La tesis de Foucault al respecto es que el arte del gobierno político que inaugura la modernidad en Occidente expresa también aquellas funciones propias de la forma de poder pastoral que se analizaron unas páginas más arriba. El gobierno político de los hombres establece también una cierta relación particular con la salvación, la obediencia y la verdad. Esto no significa empero que haya una trasposición o continuidad lineal entre el poder pastoral y el gobierno de lo público: se mantiene la estructura en el ejercicio del poder aun cuando las diversas relaciones con la verdad, la obediencia y la salvación se establecerán de una forma específica. El Cuadro 11 pone de manifiesto esta forma de racionalidad específica de la razón de Estado entre los siglos XVI y XVII a través de los análisis que lleva a cabo Foucault sobre tres fenómenos puntuales, a saber: el golpe de Estado (Naudé), las sediciones (Bacon) y el conocimiento del Estado por parte del príncipe⁴¹.

41. Estos análisis ocupan la a Foucault en la clase del 15 de marzo de 1978 y constituyen la respuesta puntual y específica a la pregunta sobre el tipo de racionalidad característico de la razón de Estado entre los siglos XVI y XVII. Para profundizar véase: FOUCAULT, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 301-322.

Cuadro 11

Rasgo sustancial de la razón de Estado (s. XVI-XVII) en su relación con el poder pastoral	Características fundamentales
<p>Autor: Gabriel Naudé. Obra: <i>Considerations politiques sur le coups d'Etat</i>, 1639, capítulo 2. Fenómeno: el golpe de estado. <i>La salvación:</i> el golpe de Estado no es la usurpación del poder político por parte de un grupo cualquiera en una sociedad determinada. En el siglo XVI el golpe de Estado se refiere al derecho que tiene la razón de Estado de desvirtuar el cuerpo de leyes que rigen a la sociedad de ser necesario para la salvación (manutención) del orden estatal.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Necesidad: la necesidad se opone a la ley según Naudé; o mejor aún, se pone por encima de la ley. Más allá del derecho natural, positivo o divino la necesidad del Estado (es decir, todo aquello que éste necesite para mantenerse e incluso crecer) deberá orientar la práctica política. - La violencia: si para mantener el Estado llegase a ser necesario apelar a la violencia, tal apelación sería totalmente justa. - Teatralidad del golpe de Estado: el golpe de Estado debe ser puesto en escena, debe ser representado a la manera teatral pues de tal representación depende la adhesión y la movilización del - Necesidad, violencia y teatralización son los tres rasgos característicos de la razón de Estado. En el siglo XVII comienza a aparecer “esta dureza teatral y trágica del Estado que exige que, en nombre de su salvación, una salvación siempre amenazada y jamás segura, se acepten las violencias como las formas más puras de la razón y la razón de Estado.
<p>Autor: Francis Bacon. Obra: “Of seditions and troubles” en <i>The Essayes or Counsels, Civil and Morall</i>, Londres, 1625, Third edition. Fenómeno: Las sediciones La obediencia. El texto de Francis Bacon abordado por Foucault presenta un análisis exhaustivo de las causas y motivos de las sediciones y las revoluciones al interior de la República. El problema de la obediencia en el seno de la razón de Estado en el siglo XVII se da pues como un signo de interrogación en torno de la manera en que se deben evitar las sediciones y revoluciones. En lugar de ser una relación individual (entre el pastor y su fiel) totalmente orientada por la autoridad de uno sobre el otro, la obediencia o ausencia de sedición en la razón de Estado será el resultado de un cálculo económico y propagandístico sobre la manera de evitar el hambre y conducir la opinión.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Las dos causas materiales. El hambre. Según Bacon, no hay mayor riesgo de sedición que un pueblo sumido en el hambre y la indigencia. Además del hambre, el descontento del pueblo es la segunda fuente de las sediciones. - Las causas ocasionales. Son situaciones coyunturales que caen sobre la materia inflamable (indigencia y descontento) y levantan la animosidad en el pueblo. Se hallan las siguientes causas ocasionales: cambio en la religión. Modificación de la distribución de los privilegios, vuelco en las leyes y cambio en el régimen impositivo, entre otros. - Los remedios contra las sediciones. Bacon sostiene que para remediar las sediciones hay que atacar las causas materiales de las mismas, es decir, el hambre y el descontento. Para impedir la indigencia hay que reprimir el lujo y evitar la holgazanería; también es necesario incentivar el comercio, hacer circular el dinero, disminuir tasas de interés y elevar el nivel de vida. Es necesario equilibrar recursos y población.

<p>La razón de Estado produce a su vez una cierta forma de verdad pero diferente de la producción de verdad en el pastorado cristiano. El saber propio de la ratio-status es un 'producto científico-técnico que versa sobre cosas y que busca orientar y determinar la conducta de la población.</p>	<p><i>La ratio status implica una producción de verdad, como en el pastorado, pero de otra índole.</i> El contenido del saber del Estado (de quien gobierna un Estado) tiene que ver con los elementos que constituyen la fuerza y riqueza del mismo (recursos, población, comercio, riquezas, impuestos): es un saber sobre cosas. Es un saber técnico: aparece la estadística. El saber de quien gobierna implica también el desarrollo de un aparato administrativo de saber capaz de dar cuenta de la situación de las variables que constituyen el Estado en un momento dado: ya no la sabiduría del príncipe sino la eficacia del saber producido por un aparato de Estado (Foucault, 2006, pp. 318-322).</p>
---	---

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

La matriz de inteligibilidad del Estado moderno: la diplomacia militar y la fuerza de policía

El rodeo en torno del arte de gobernar entre los siglos XVI y XVII ha servido en última instancia para mostrar la emergencia de un modo novedoso de pensar el hecho mismo del gobierno de los hombres –diferente del gobierno pastoral– y para sacar a luz una serie de problemáticas y prácticas novedosas en relación, por ejemplo, con el ejercicio del poder soberano.

No obstante es necesario agregar un elemento adicional a la definición del concepto de razón de Estado que el mismo Foucault va tejiendo a la luz de los autores abordados hasta el momento. En efecto, Botero, Chemnitz, Palazzo, Naudé y Bacon, entre otros, se alinean en un grupo de pensadores que definen la razón de Estado en un sentido conservacionista, es decir, para ellos el fin del gobierno es mantener, conservar el Estado. Pero en la práctica política de la misma época se ventila la problemática no de la manutención del Estado sino del aumento e incremento de las fuerzas del Estado en un contexto geopolítico marcado por la fragmentación y la apertura. Esta situación de fragmentación y apertura es el resultado de uno de los acontecimientos históricos más significativos del mundo moderno: la firma del tratado de Westfalia y el declive definitivo de la idea del Imperio romano. Al respecto, Foucault afirma lo siguiente:

El fin del imperio romano debe situarse exactamente en 1648, es decir, el momento en que por fin se reconoce que el imperio no es la vocación última de todos los Estados, no es ya la forma esperada o soñada en la cual los Estados se fundirán algún día. Y en la misma época, siempre con el tratado de Westfalia, se constata por una parte que la fractura de la Iglesia provocada por la Reforma ya es un

hecho adquirido, institucionalizado y reconocido y por otra que los Estados, en su política, sus decisiones, sus alianzas ya no deben agruparse de acuerdo con su pertenencia religiosa (Foucault, 2006, p. 334).

Esta cita pone de manifiesto el contexto histórico general en el cual se configura el Estado moderno en Europa a mediados del siglo XVII. En primer lugar, la fractura geopolítica que implica el ocaso del proyecto imperial deja un panorama de disociación y diversificación de unidades políticas territoriales (Estados unitarios). En segundo lugar, la crisis del poder de la iglesia implica a su vez la imposibilidad de aglutinar a los diversos Estados en torno del credo cristiano⁴². A la luz de estos acontecimientos, Foucault plantea el nuevo panorama en el que se inscriben los Estados modernos el cual habrá de determinar al mismo tiempo los rasgos de la razón de Estado esbozados anteriormente. Este panorama es caracterizado de la siguiente manera:

- No hay nada por encima del Estado: cada Estado tiene autonomía e independencia para determinarse a sí mismo (soberanía política).
- Se vive un tiempo políticamente abierto y se habita un espacio estatalmente múltiple.
- Se pasa de la idea de unidad imperial a la noción de competencia y predominio comercial entre los diversos Estados rivales.

Esta breve referencia al contexto histórico, político y religioso de Europa a mediados del siglo XVII sirve al pensador francés para dar consistencia a la tesis según la cual hay un polo de inteligibilidad de la gubernamentalidad moderna que se relaciona directamente con la problemática del aumento y el crecimiento de las fuerzas estatales. En efecto, la idea de la competencia y el predominio comercial entre Estados indica que además de conservar el Estado, la ratio

42. Los acuerdos de Westfalia se llevaron a cabo en dos congresos, el de Münster (1648), donde se reunieron los príncipes y Estados católicos, y el de Osnabrück, donde negociaron los protestantes con representantes imperiales. Entre los dos se repartieron unos 200 representantes de países que en muchos casos llevaban años negociando acuerdos parciales. Todo ello da idea de la complejidad de los temas a tratar, sobre los que sin embargo consiguieron ponerse básicamente de acuerdo entre todos, con el resultado de un nuevo ordenamiento imperial y europeo. Algunas cuestiones quedaron, sin embargo, pendientes. España y Francia continuaron en guerra hasta la Paz de los Pirineos de 1659, en la que se reguló asimismo el contencioso existente entre Francia y el ducado de Lorena, que había unido su causa a la española. Para profundizar en este tema, véase: PARKER, Geoffrey. (2003). *La guerra de los treinta años*, Madrid: Machado libros. Cf. MEINECKE, Friedrich. (1983). *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

status debe posibilitar el desarrollo de las fuerzas del mismo. En este sentido, Foucault da cuenta de tres transformaciones sustanciales en el marco de lo que por entonces empezó a concebirse como competencia interestatal. El Cuadro 12 da cuenta de tales mutaciones:

Cuadro 12

Primer modelo: Rivalidad entre príncipes (hasta el siglo XV)	Segundo modelo: Competencia entre Estados (entre los siglos XVI y XVIII)
<ul style="list-style-type: none"> – Los enfrentamientos se daban en torno de la riqueza del príncipe (sus tesoros o recursos fiscales). – El poder del príncipe se mide de acuerdo con la extensión de sus posesiones. – Cuando había enfrentamiento entre príncipes se pensaba en el sistema de alianzas en un sentido familiar. 	<ul style="list-style-type: none"> – Los enfrentamientos se piensan desde la perspectiva de los recursos del Estado, de sus riquezas y potenciales. – El cálculo del poder de un Estado se hace a la luz de sus fuerzas más sólidas y no ya de las posesiones del príncipe: recursos naturales, posibilidades comerciales etc... – Lo que orienta las alianzas en el marco de la competencia son los intereses de los Estados (sobre todo los intereses comerciales más allá de las alianzas familiares o dinásticas).

He aquí pues un nuevo elemento de la gubernamentalidad moderna: las fuerzas del Estado y su incremento necesario para lograr el predominio en un horizonte de competencia abierta y múltiple. En este sentido, el objeto de la razón gubernamental a partir del siglo XVII será “(...) el crecimiento de las fuerzas del Estado; ya no la extensión de las posesiones o las alianzas matrimoniales, sino la expansión de las fuerzas estatales; ya no la combinación de las herencias a través de alianzas dinásticas, sino la armonización de las fuerzas de los Estados en alianzas políticas y provisorias” (Foucault, 2006, p. 339). Este es pues el nuevo sustrato teórico de la razón de Estado. Ahora bien, ¿cuál fue la estrategia de las sociedades occidentales para poner en movimiento esta dinámica de las fuerzas, estos nuevos sistemas de alianzas, esta necesidad de expansión y crecimiento? En este punto Foucault plantea una tesis central en el desarrollo de su investigación, a saber: tal dinámica de las fuerzas fue desplegada por la razón política moderna a través de dos grandes y complejas tecnologías de poder: el aparato diplomático militar y la policía.

Primer complejo tecnológico-político del Estado moderno: el aparato diplomático militar

Europa es una idea reciente: se deriva directamente de los tratados de Munster y Osnabruck entre los años de 1647 y 1648. Como se anotó con anterioridad el fin

del Imperio romano trajo consigo la explosión y la multiplicación de los Estados nación. Desde este momento, los Estados entran en la etapa de la competencia comercial basada en el desarrollo de las fuerzas estatales. Cuando Foucault se pregunta qué es Europa, atina en reconocer las siguientes características:

- a. Europa es una unidad sin vocación universalista: es un recorte geográfico bien limitado —que por aquella época no incluye a Rusia y solo de manera parcial a Inglaterra—.
- b. Europa no es una forma jerárquica de Estados más o menos subordinados unos a otros: cada soberano gobierna en su propio reino y ninguno de ellos tiene una superioridad tal que le haga ponerse por encima de los demás.
- c. No obstante la falta de subordinación de unos Estados a otros, esto no significa que no haya diferencia entre los mismos: habrá Estados poderosos y débiles sin que esto implique necesariamente una relación de sometimiento de los segundos a los primeros. Se debe mantener el equilibrio entre los mismos.
- d. Europa es un recorte geográfico bien limitado, plural y sin pretensiones universalistas que tiene empero relaciones con otros espacios geográficos del planeta. La especificidad de Europa está en el tipo de relaciones que empieza a establecer en este sentido: dominación económica, la colonización y el comercio definen bien el lugar de Europa en el concierto geopolítico mundial desde el siglo XVII.

Esta es pues la idea de Europa que se forja entre los siglos XVI y XVII, justo en el mismo momento en que abundan las reflexiones sobre la *ratio status*: “Europa, como región geográfica de una multiplicidad de Estados, sin unidad pero con desniveles entre los pequeños y los grandes y una relación de utilización, colonización, dominación con el resto del mundo: esta idea se forjó a fines del siglo XVI y comienzos del XVII y se cristalizaría a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir la realidad histórica de la que todavía no hemos salido. Eso es Europa” (Foucault, 2006, p. 344).

¿Qué tiene que ver esta idea de Europa construida en el siglo XVII al calor del Tratado de Westfalia con el dispositivo de seguridad que Foucault denomina aparato diplomático-militar? Fundamentalmente, el aparato diplomático-militar de que habla Foucault es la estrategia implementada por los Estados europeos para garantizar el equilibrio y la paz en un mundo caracterizado por la fragmentación

y la competencia. El aparato diplomático-militar implica así un objetivo y unos instrumentos cuya finalidad es hacer reinar la paz. El Cuadro 13 representa de manera esquemática el análisis foucaultiano del aparato diplomático-militar:

Cuadro 13

	Objetivo: la balanza europea	Instrumentos
Aparato diplomático-militar (siglo XVII)	<ul style="list-style-type: none"> – Hay equilibrio si el Estado más fuerte no puede imponer su ley a los demás Estados. – La balanza europea es la constitución de un grupo limitado de Estados poderosos cuyas fuerzas se compensarían mutuamente. – La reunión de varias potencias pequeñas debe poder contrarrestar la fuerza de una potencia superior que se presente como amenazante. 	<ul style="list-style-type: none"> – La guerra: se hará la guerra siempre que el equilibrio interestatal se vea amenazado. No es necesaria una justificación jurídica: la simple transgresión de la razón política justifica la intervención armada. – La diplomacia: Europa es una sociedad de naciones que debe zanjar de manera permanente los problemas en torno de los intereses de cada nación. La diplomacia asegura esta negociación continuada que permitiría el equilibrio de intereses interestatales. – Nacimiento de un dispositivo militar profesional, articulado con un saber táctico y con el desarrollo de armamento, fortalezas y transporte.

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Esta es entonces a grandes rasgos la descripción que hace Foucault del dispositivo diplomático-militar: conjunto de estrategias, saberes y prácticas orientadas todas a la consecución de un equilibrio interestatal que permita la conservación y a la vez el crecimiento de las fuerzas del Estado en un contexto de competencia creciente y abierta. Es pues evidente la relación directa de este dispositivo con el problema de la seguridad. Hacer la guerra, ejercer la diplomacia y constituir un cuerpo militar profesional y eficaz son las estrategias implementadas por las sociedades occidentales modernas para garantizar la paz entre los Estados.

Segundo complejo tecnológico-político del Estado moderno: la policía

Desde la perspectiva foucaultiana, el umbral de la modernidad política se cruza en el momento en que el problema más acuciante para las sociedades occidentales es el que tiene que ver tanto con el desarrollo de sus fuerzas inmanentes como con la apertura de un campo de relaciones interestatales. Con el complejo diplomático-militar que se analizó unas líneas más arriba se abre el horizonte de la política internacional moderna. Pero las relaciones de fuerza que supone el espacio de competencia abierta entre Estados (la balanza europea) hallan a su

vez un polo de desarrollo endógeno. Es decir, la competencia interestatal solo puede darse en el marco de crecimiento y desarrollo de las fuerzas inherentes al Estado en sí mismo. Del crecimiento y desarrollo de estas fuerzas inmanentes habrá de ocuparse el segundo complejo tecnológico del Estado moderno, a saber: la policía. Ahora bien, ¿qué entiende Foucault por el término policía? El Cuadro 14 da cuenta de los desplazamientos semánticos del término policía entre los siglos XV y XVIII en Europa:

Cuadro 14

	Entre los siglos XV y XVI	Entre los siglos XVII y XVIII
Sentidos del término policía	<ul style="list-style-type: none">– Comunidad humana regida por una autoridad pública.– El conjunto de los actos que van a regir tales comunidades bajo la autoridad pública.– El resultado positivo y valorado de un buen gobierno sobre las comunidades sometidas a una autoridad pública.	<ul style="list-style-type: none">– El conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este.– Leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado para consolidar y acrecentar su poder ⁴³– La policía tiene por objeto el buen uso de las fuerzas del Estado (su esplendor).

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Es evidente pues que el término policía trasciende la simple referencia a la institución policial. En efecto, entre los siglos XVII y XVIII la policía “es el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales se aseguran el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud en general” (Foucault, 1999, p. 17). El crecimiento económico y la salud de la población eran funciones específicas de la policía en los comienzos de la modernidad en Occidente. Y no solo estos: la educación y la moralidad aparecen también como objetivos a los cuales debe apuntar esa forma de gobierno que Foucault engloba en el término policía. Esto queda claro cuando el mismo Foucault analiza el texto *La Monarchie aristodemocratique*, publicada en el año de 1611, por un tal Turquet de Mayerne. Vale la pena consignar algunas de las

43. De acuerdo con Foucault, el más grande teórico moderno de la policía fue el alemán Gottlob Von Justi (1720-1771). En su texto *Grundsätze der Policy-Wissenschaft* (1756) (el cual fue traducido al francés como *Eléments généraux de police* (1769), Von Justi afirma: “bajo el nombre de policía se comprenden las leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado, que tienden a consolidar y acrecentar su poder, a hacer un buen uso de sus fuerzas, a procurar la felicidad de los súbditos”. Como puede verse, esta idea es una glosa de una de las tesis del pensador alemán Von Justi. Para profundizar, véase: FOUCAULT, MICHEL. (2006). *Seguridad, territorio, población*, México: FCE, pp. 358-359.

características fundamentales de esta utopía policial para percibir el talante de las reflexiones y el sentido que se impregnó al término entre los siglos XVII y XVIII (Ver Cuadro 15).

Cuadro 15

	Estructura administrativa	Funciones
<p>Turquet de Mayerne: <i>La Monarchie aristodemocratique</i> (1611). La policía es "(...) todo lo que debe dar ornamento, forma y esplendor a la ciudad". (Foucault, 2006, p. 365).</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Oficina de policía. General reformador de policía. Su función es fomentar en el pueblo" (...) una singular práctica de modestia, caridad, lealtad, industria y buenas migas" (Foucault, 2006, p. 366). – Oficina de caridad: La oficina de caridad depende de la oficina de policía. Su misión es encargarse de los pobres del reino, de los pobres sanos a quienes se dará un trabajo, y de los pobres enfermos a quienes se entregará una subvención. (Foucault, 2006, p. 367) – Oficina de comercio: la oficina de comercio se encargará de los comerciantes y de las regulaciones del mercado. – Oficina de propiedad: se encargará de los bienes inmuebles evitando un exceso de poder por parte del soberano. 	<ul style="list-style-type: none"> – La oficina de policía se encarga de: la instrucción de los niños y los jóvenes (estos deben aprender todo lo necesario para desempeñar un papel apropiado en el Estado). La piedad, las armas pero también alguna profesión útil. – Esta oficina se hará cargo de la salud pública en tiempos de epidemia y contagio. Se ocupará de los accidentes, las catástrofes naturales y la miseria procurando impedir que estos sucedan. – Reglamentará la fabricación, la producción, la comercialización y la venta de los productos. – Velará por la compra y la venta de los inmuebles; vigilará el precio de las ventas y la legalidad de las mismas.

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Resulta evidente pues que el esplendor del Estado por el cual habrá de velar la policía a lo largo del siglo XVII es el resultado de un entramado complejo en el que se hallan inscritos tanto el cuidado de las vías, los parques y los edificios como la formación moral, académica y profesional de la población. En una palabra: la policía tiene por objeto la actividad de los hombres. Y es esta regulación de la actividad de los hombres la que deberá ser articulada con el Estado y el desarrollo de sus fuerzas y potenciales:

El hecho de tener al hombre por verdadero sujeto, y por verdadero sujeto en cualquiera de las cosas a las que se entregue, en cuanto tiene precisamente una actividad y esta debe caracterizar su perfección y permitir, por consiguiente la perfección del Estado es, a mi entender, uno de los elementos más fundamentales y característicos de lo que en lo sucesivo se entiende por la policía (Foucault, 2006, p. 369).

Más allá de la riqueza del príncipe, de los territorios conquistados o heredados, desde el siglo XVII la noción de riqueza del Estado empieza a vincularse con la actividad productiva de los hombres que conforman la sociedad. La policía es ese arte de gobernar encargado de conducir las actividades humanas (morales, comerciales, profesionales, académicas y demás) en pro del beneficio y utilidad del Estado. En este sentido, pueden definirse por lo menos cuatro objetos fundamentales de la policía entre el siglo XVII y mediados del siglo XVIII –momento en que, según Foucault, habrá de darse una nueva mutación en el horizonte de la gubernamentalidad moderna–; estos son, a saber:

- a. El número de hombres que habitan el territorio: la tesis que subyace a la preocupación del Estado de policía por el tema demográfico es precisamente que la riqueza del Estado depende directamente de la cantidad de habitantes. Pero, ¿en qué sentido se da la relación entre número de habitantes y riqueza del Estado? Cuantos más hombres haya tanto más brazos habrá para trabajar y, por tanto, tanto mayor será la generación de riqueza. El cálculo de la cantidad de hombres que habitan un territorio va de la mano con la consideración de los recursos del territorio y de las posibilidades de crecimiento del mismo.
- b. Las necesidades de la vida: no obstante, de nada sirve una población abundante si esta no tiene los recursos mínimos para subsistir y trabajar. Por tal razón, la policía va a ocuparse de los víveres, pero también de las políticas agrícolas y de la comercialización y control de los productos del mercado. Todo orientado precisamente a garantizar el alimento y la subsistencia de la población.
- c. La salud: además de garantizar la cantidad óptima de habitantes en el reino y de controlar y reglamentar el comercio y la producción de alimentos para la población, la policía debe encargarse de la salud de la población. Sin salud los hombres no podrán ejercer sus actividades y, por tanto, la riqueza del Estado se verá puesta en cuestión (Foucault, 2006, pp. 371-375). Hay que prevenir las enfermedades, por ejemplo, a través de un adecuado trazado urbano que permita la circulación de las enfermedades, del aire, de las gentes. Problema urbanístico: la policía concibe la ciudad como un elemento central de la salud pública. Una de sus funciones más significativas será precisamente encargarse de la proyección urbanística⁴⁴.

44. Esta interpretación foucaultiana del Estado de policía en el siglo XVII lleva implícita una tesis muy importante para comprender el fenómeno de urbanización en Europa. De hecho,

- d. La circulación: la circulación de los productos, de los objetos de la actividad humana. Por tal razón, la policía se encargará del cuidado de los caminos y las rutas. Además de las vías materiales por las que circulan los productos, la policía se encargará de reglamentar, controlar la circulación de los hombres por los caminos: se reprimirá, por ejemplo, el vagabundeo.

Esta breve caracterización permite pues comprender a cabalidad las estrategias y el sentido de ese arte de gobernar llamado policía en el siglo XVII. La policía es aquel dispositivo que permite el enlace circular entre el bienestar de los hombres (salud, vivienda, trabajo y educación, entre otras) y el incremento exponencial de las fuerzas del Estado. La tesis sería la siguiente: a mayor bienestar de la población tanto mayor será el incremento de las riquezas del Estado. Habría que retomar la tesis foucaultiana según la cual el hombre moderno es aquel ser cuya vida biológica ha sido puesta en cuestión precisamente por las formas de gobierno político que le rigen, para comprender cabalmente la relación entre esta genealogía de la gubernamentalidad moderna y la cuestión de la biopolítica. Y es que desde el siglo XVII la *ratio status* se da como objeto la vida de la población en tanto polo de intervención a través de estrategias, reglamentos y prácticas calculadas, orientadas a su vez a la generación de la utilidad estatal. O mejor aún: más allá de la vida de la población el objeto del gobierno desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII es el buen vivir de la población, en la medida en que este bienestar representa el crecimiento y reproducción de las fuerzas del Estado⁴⁵.

si bien las ciudades son el efecto de transformaciones múltiples en el ámbito económico y productivo (comercio, industrialización...) también son, y de manera fundamental, un efecto de ese aparato administrativo llamado policía. Y es que la policía en última instancia tiene la función de reglamentar la cohabitación y el intercambio (de productos, palabras, ideas, bienes y demás) entre los hombres. Esta función, esta forma de reglamentación se vio expresada en proyectos de organización y distribución del espacio urbano. Para profundizar, véase: FOUCAULT, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*, México: FCE, pp. 382-385.

45. Basándose en el análisis de Nicolás Delamare, *Traite de la police* (1705), Foucault encuentra cuatro categorías generales dentro de las cuales caben los objetos específicos de la policía. Estas son, a saber: 1. Bondad de la vida: religión, costumbres y demás; 2. Conservación de la vida: salud, víveres y demás; 3. Comodidad de la vida: seguridad, cuidado de edificios, manufacturas, artes y ciencias y comercio; 4. Encantos de la vida: teatro y juegos. Es de suma relevancia la relación explícita entre la policía y la vida definida en los diversos sentidos aquí señalados, para proyectar el horizonte de sentido de la tesis foucaultiana sobre el nacimiento de la biopolítica en una nueva estrategia de gobierno de los hombres. Para profundizar, véase: FOUCAULT, Michel. (2006) *Seguridad, territorio, población*, México: FCE. Pp. 380-382.

Antes de finalizar este análisis de las tesis foucaultianas sobre la genealogía de la gubernamentalidad moderna en el siglo XVII es menester resaltar algunas indicaciones sobre las ideas desarrolladas hasta este momento. En primer instancia, la policía en el siglo XVII es un acontecimiento eminentemente urbano. En efecto, esta tiene por objetos espacios y disposiciones que solo se hallan en la ciudad (calles, edificios, parques y demás) y no en el campo. Por otro lado, las reglamentaciones policiales sobre la circulación (de productos y personas a la vez) suponen una densidad poblacional que es la de las ciudades europeas de la época. Así, pues, la policía aborda los acontecimientos de la ciudad y el comercio al interior de esta.

En segundo lugar, ha habido una tesis implícita que es menester sacar a luz, a saber: la policía es inseparable de “(...) una teoría y una práctica gubernamental que en general se inscribe bajo la rúbrica del mercantilismo” (Foucault, 2006, p. 285). Aparecen la ciudad y el comercio y la circulación pero enmarcados en la teoría y la práctica del mercantilismo. En el curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault define el mercantilismo según cuatro principios fundamentales: 1) La exigencia de que cada país procure tener la mayor cantidad posible de habitantes; 2) Que esa población se consagre en su totalidad al trabajo; 3) Que los salarios percibidos por ella sean los más bajos posibles para que, 4) los costos de producción de las mercancías sean igualmente bajos y poder, así, 5) vender grandes volúmenes al extranjero para importar la mayor cantidad de moneda (representación clásica de la riqueza). (Foucault, 2006, p. 385).

He aquí de manera general el esquema de la gubernamentalidad clásica: una forma de racionalidad económica llamada mercantilismo que a través de cálculos y técnicas comerciales busca garantizar el fortalecimiento del Estado en la competencia interestatal europea. A mayor importación de moneda tanto más capital para invertir en la configuración de un aparato diplomático-militar fuerte y eficaz. A nivel del Estado nacional –en lo que concierne al desarrollo endógeno– una fuerza de policía cuyos reglamentos, prácticas y controles busca establecer las disposiciones necesarias para el desarrollo adecuado de las actividades productivas de la población.

En tercer lugar, aparece el tema de las herramientas al uso por parte de la policía para regular las actividades productivas y comerciales de la población. En este punto se verá cómo la manera de proceder de Foucault en sus diversos análisis no asume la forma de la ruptura, la superación o el abandono de tesis precedentes –como si, por ejemplo, la genealogía de la sociedad disciplinaria implicara un abandono de sus posiciones propiamente arqueológicas y, a su vez, las reflexiones sobre la gubernamentalidad y el biopoder significaran el abandono de las tesis sobre la sociedad disciplinaria–. Antes bien, debe afirmarse que

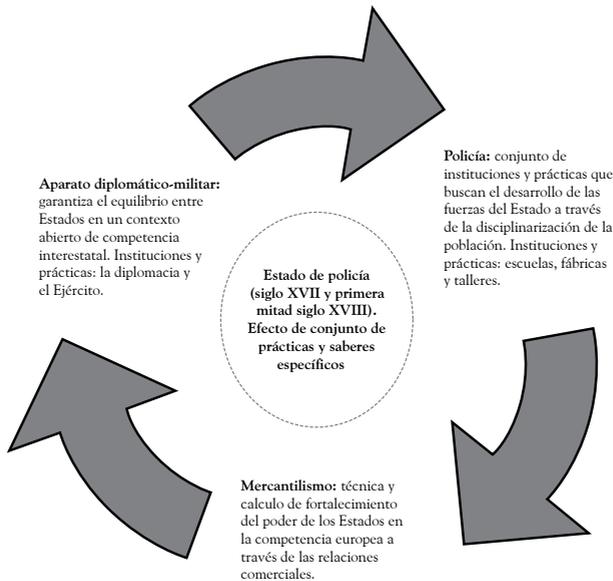
el procedimiento foucaultiano procede por extensiones y reencuadramientos de los campos de análisis. En efecto, ¿cuáles son las herramientas usadas por la policía para garantizar el incremento de las fuerzas del Estado? Foucault no duda en responder: cuando nos zambullimos en el mundo de las ordenanzas policiales entre los siglos XVII y XVIII “estamos en el mundo de los reglamentos, el mundo de la disciplina. Debe advertirse con claridad, por la tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presenciaron desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinarización de los individuos y el reino, en la forma de una policía ajustada esencialmente a un modelo urbano” (Foucault, 2006, p. 390). He aquí pues la primera gran extensión y una línea de continuidad del pensamiento foucaultiano: esa anatomopolítica del cuerpo humano cuyas líneas generales fueron trazadas en el segundo capítulo de este trabajo y que tenían como objetivo la producción de un individuo económicamente productivo y políticamente dócil se inscriben en el campo general de una gubernamentalidad policial orientada por las tesis y prácticas del mercantilismo.

Hay una segunda línea de continuidad que resulta necesario indicar en este punto, a saber, aquella que va del análisis de las riquezas –práctica discursiva propia de la episteme clásica– a lo que Foucault denomina Estado de policía. En el libro *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene: “Todo a lo largo de la época clásica, es la necesidad la que mide las equivalencias, el valor de uso que sirve de referencia absoluta a los valores de cambio; es el alimento el que valora los precios, dando a la producción agrícola, al trigo y a la tierra, el privilegio que todos les han reconocido” (Foucault, 1968, p. 218). Es clara la vinculación entre un discurso económico que basa su concepción del valor de cambio de los productos en el valor de uso de los mismos, esto es, en las necesidades vitales de los hombres, y una racionalidad política que define como objetivo fundamental de su gestión la reciprocidad entre bienestar de la población (bondad de la vida, conservación de la vida y demás desde la óptica de Delamare) y fortalecimiento del Estado.

Y es que, como se vio con anterioridad, la *ratio status* todo a lo largo del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII “se interesa por vez primera, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humanas, en la materialidad fina del intercambio y la circulación, y toma por primera vez en cuenta ese ser y ese mayor bienestar (...)” (Foucault, 2006, p. 387). Pertinencia entonces de la tesis del pensador francés según la cual hay que buscar el núcleo de emergencia de los discursos y los saberes en las prácticas sociales y políticas de la época particular objeto de estudio, lo cual es de hecho una crítica radical del principio de objeti-

vidad y neutralidad de las ciencias que ha caracterizado los saberes modernos⁴⁶. Si se quisiera construir un esquema que representara la configuración del Estado de policía podría plantearse en términos generales como lo indica la Figura 1.

Figura 1



Crisis del Estado de policía: la cuestión de la escasez de granos

Los análisis de Foucault en el curso *Seguridad, territorio, población*, hallan entonces una vinculación directa con las tesis del pensador francés contenidas en obras

46. El capítulo VI de la primera parte de *Las palabras y las cosas* lo dedica Foucault al estudio del análisis de las riquezas. Precisamente uno de los párrafos de este capítulo está dedicado al discurso del mercantilismo (pp. 171-178). En términos generales, la riqueza en la época clásica es la representación duplicada de la relación sustancial entre trabajo y necesidad; en últimas, a través de ella se analiza la representación que tienen los hombres de aquello que constituye el objeto más preciado de su deseo. Como es evidente, el análisis de las riquezas en la época clásica está atravesado por una teoría general de la representación (esto es, del deseo humano y su necesidad), al tiempo que apunta a establecer un orden de estas representaciones a través de la representación del valor de los objetos (valor de uso y valor de cambio) en relación con la capacidad que tienen de satisfacer tales deseos. Para profundizar, véase: FOUCAULT, Michel. (1968). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo XXI, pp. 164-206.

como *Las palabras y las cosas* y *Vigilar y castigar*. El Estado de policía es, de manera esquemática, la forma de gubernamentalidad propia de la época clásica, que podría ubicarse entre 1580 y 1750 aproximadamente. Las formas discursivas que orientan esta práctica gubernamental –el mercantilismo fundamentalmente– se inscribirían dentro de aquello que Foucault denominó análisis de las riquezas⁴⁷. Y en lo tocante a las prácticas que configuran la anatomopolítica del cuerpo humano de que habla Foucault en el texto *Vigilar y castigar* hay que remitirse a los análisis sobre la sociedad disciplinaria. Ahora bien, a mediados del siglo XVIII se da una mutación en el horizonte de la gubernamentalidad moderna. Para ilustrar esta mutación se abordará el tema de la escasez de granos entre los siglos XVII y XVIII y se sentarán los principios histórico-políticos que están en la base de la emergencia de la economía política moderna.

El problema de la escasez de granos entre los siglos XVII y XVIII: del mercantilismo a la fisiocracia

Al inicio de este capítulo se mostró en qué medida los dispositivos de seguridad en el siglo XVIII inauguran una nueva manera de abordar temas como la disposición espacial de las ciudades y la normalización a través del análisis de la planeación urbanística y las campañas de variolización para controlar las epidemias. No obstante, hay otra característica fundamental de los dispositivos de seguridad, a saber, su específica manera de abordar los acontecimientos. Si los dispositivos de seguridad conciben el espacio como un medio de intersección entre naturaleza y naturaleza humana, cuyo problema fundamental es el de la circulación regular de sus elementos (productos, transeúntes, enfermedades...), ¿cómo enfrentan lo inesperado, lo aleatorio? Para responder a este interrogante, Foucault analiza un fenómeno muy puntual: el tema de la escasez de granos entre los siglos XVII y XVIII.

47. Para mostrar las relaciones que van de la arqueología del saber a la genealogía de la gubernamentalidad podría plantearse un esquema general como el siguiente:

– Época clásica – análisis de las riquezas (mercantilismo) ---- Tipo de gubernamentalidad: Estado de policía (Todo a lo largo del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII).

– Época moderna --- Economía política (fisiocratismo en primera instancia, y posteriormente el liberalismo económico de Adam Smith y David Ricardo) --- Tipo de gubernamentalidad: Estado liberal (segunda mitad del siglo XVIII en adelante).

Para profundizar en esta posible periodización y conceptualización, véase: FOUCAULT, Michel. (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Argentina: siglo XXI, Capítulo VI, Parte I, pp. 164-206.

En primera instancia, Foucault retoma la definición de escasez dada por Louis Paul Abeille, según la cual la escasez es “la insuficiencia actual de la cantidad de granos necesaria para permitir la subsistencia de una nación”⁴⁸ (Foucault, 2006, p. 46). Como se vio con anterioridad, el tema de la escasez de granos entre los siglos XVII y XVIII cobra relevancia precisamente por la relación entre hambre y sediciones, tal cual lo analizó Bacon en su texto sobre las sediciones⁴⁹. En este sentido pues la relación entre gobierno y escasez de granos se da explícitamente en uno de los hechos que un buen gobierno político debe evitar, a saber, las revoluciones sociales.

En segunda instancia, es necesario encuadrar el fenómeno de la escasez en el horizonte filosófico político dentro del cual era pensado en aquella época. Son dos los principios filosófico-morales a partir de los cuales se explicaba un acontecimiento como este. El primero es el de la mala fortuna entendida ésta como “la mala suerte en estado puro, porque su factor más inmediato, más evidente, es precisamente la intemperie, la sequía, las heladas (...) los factores sobre los cuales no se tiene control” (Foucault, 2006, p. 47). El segundo principio es el de la mala índole del hombre, esto es, la escasez vista como un castigo divino debido a la moral errática de un pueblo y, por otro lado, la escasez vista como un fenómeno producido por “la avidez de los hombres -su necesidad de ganar, su deseo de ganar aún más, su egoísmo- que provocará todos esos fenómenos de almacenamiento, acaparamiento, retención de la mercadería que acentuarán ese flagelo” (Foucault, 2006, p. 48). Este es pues el marco general desde el cual se percibía y comprendía el fenómeno de la escasez desde una perspectiva filosófico-política entre los siglos XVII y XVIII: por un lado, el advenimiento de una situación adversa sobre la cual no se tiene control y, por otro, el precio a pagar por el retorcido talante moral de los seres humanos. ¿Qué debe hacer entonces el gobernante para enfrentar el acontecimiento aleatorio de la escasez de cara a evitar las sediciones y garantizar la vida de la población?

En este punto, Foucault establece un paralelo entre dos formas de gobierno diferentes que son al mismo tiempo dos series de estrategias y prácticas heterogéneas a la hora de afrontar tal acontecimiento. La primera de estas es lo que se ha dado en llamar mercantilismo y la segunda abarca a la fisiocracia y al liberalismo económico. Ahora bien, ¿en qué consiste cada una de éstas?

48. Foucault se refiere al texto *Lettre d'un negociant sur la nature de commerce de grains* del año de 1763 cuyo autor es Louis Paul Abeille (1719-1807).

49. Ver el cuadro de la página 102 de la presente investigación en el cual se plantea la relación directa entre escasez de alimentos-sedición y gobierno a la luz del análisis foucaultiano del texto de Bacon sobre las sediciones.

¿Cuáles son sus diferencias, sus estrategias y principios? Foucault lleva a cabo un análisis general sobre las disposiciones ejecutadas en la sociedad francesa entre los siglos XVII y XVIII para hacer frente a la escasez.

El mercantilismo es en esencia un sistema jurídico-disciplinario cuyo objetivo es impedir a como dé lugar el advenimiento de la escasez de granos. El Cuadro 16 da cuenta de las medidas adoptadas por el mercantilismo a este respecto.

Cuadro 16

Forma de gobierno económico	Medidas de restricción	Medidas de coacción	Objetivo
Mercantilismo (desde comienzos del siglo XVII hasta comienzos del XVIII).	<ul style="list-style-type: none"> – Limitación de precios y del derecho de acopio. – Limitación de las exportaciones e importaciones por medio de una limitación de la extensión de los cultivos para evitar la subida de los precios 	<ul style="list-style-type: none"> – Se obliga a la gente a sembrar tal o cual cosa y una cantidad determinada. – Los comerciantes son obligados a vender pronto sin esperar el alza de precios. – Se impide el transporte de granos de un país a otro. 	El objetivo es que “los granos se vendan al precio más bajo posible, que los campesinos, en consecuencia, tengan la menor ganancia posible y que los habitantes de las ciudades puedan alimentarse de la manera más barata. posible, lo cual mantendrá bajos salarios” (Foucault, 2006, p. 49).

Fuente: Michel Foucault, (2005). *Seguridad, territorio, población*.

Esta serie de políticas y prácticas mercantilistas buscaban fundamentalmente una cosa: controlar el precio de los alimentos para impedir de esta forma el encarecimiento de los mismos en las ciudades. Ahora bien, al mantener los precios bajos se evitaría al mismo tiempo el tan temido fenómeno de las sediciones.

No obstante, las medidas del mercantilismo dieron al traste con el objetivo de impedir el acontecer mismo de la escasez. Foucault enumera algunas razones para ello:

- a. Mantener el precio de los granos en los niveles más bajos hace que los campesinos se arruinen en períodos de abundancia, toda vez que el precio del trigo en el mercado será inferior al coste de producción.
- b. Si los campesinos en lugar de ganar pierden se verán forzados a sembrar poco en los años subsiguientes. De esta manera, el menor desarreglo climático

“hará que la cantidad de trigo que es apenas suficiente para alimentar a la población caiga por debajo de las normas requeridas (...) al año siguiente aparecerá la escasez” (Foucault, 2006, p. 50).

Pues bien, el fracaso del mercantilismo traerá consigo en el primer cuarto del siglo XVIII una nueva teoría y una nueva estrategia económica para enfrentar el acontecimiento en cuestión. Dentro de esta estrategia aparecen dos corrientes de la teoría económica que marcarán el umbral de entrada en la modernidad, a saber, la fisiocracia y el liberalismo económico. El análisis detallado del liberalismo económico como forma de gobierno de los hombres será el tema que ocupará el curso dictado por el pensador francés en el año de 1779, en el *College de France*, el cual apareció publicado al español con el título *Nacimiento de la biopolítica*. En el curso *Seguridad, territorio, población* hay no obstante un esbozo de los desplazamientos fundamentales que empiezan a darse desde el primer cuarto del siglo XVIII en lo referente a los discursos y a las prácticas de gobierno económico. En este sentido es menester preguntar cómo fueron las cosas en el siglo XVIII frente a la cuestión de la escasez, justo en el momento en que empieza a desmontarse ese sistema jurídico disciplinario que fue el mercantilismo.

Que sea entonces el mismo Foucault quien dé la orientación para empezar a dilucidar este interrogante:

Todo el mundo sabe, y doy fe de que es exacto, que dentro de una nueva concepción de la economía, y quizá dentro de ese acto fundador del pensamiento y el análisis económico que es la doctrina fisiocrática, se comenzó a plantear como principio fundamental del gobierno económico la libertad de comercio y circulación de granos (Foucault, 2006, p. 51).

Teniendo en mente los trabajos de Francois Quesnay⁵⁰ Foucault indica entonces la cesura que separa al análisis económico mercantilista –dominante a lo largo del siglo XVII– del fisiocrático desde la perspectiva de los principios: mientras el mercantilismo busca impedir la escasez a través de una serie de medidas restrictivas y coactivas, los fisiócratas por el contrario le hacen frente al mismo fenómeno partiendo de la necesidad de garantizar la libertad comercial. Ahora bien, la entrada en escena de la doctrina y la práctica económica fisiócrata en Francia tiene tres momentos. El primer momento (de 1700 a 1754) es de

50. Foucault alude aquí al texto *Máximas du gouvernement économique* de Quesnay en el cual se concibe la doctrina fisiocrática como una determinada forma de gobierno económico. Para profundizar, véase: QUESNAY, Francois. (1958). *Maximes du gouvernement économique* en Francois Quesnay et la physiocratie, París, INED, Tomo II, pp. 949-976.

polémicas y debates con los defensores del sistema jurídico-disciplinario del mercantilismo; el segundo momento se da en 1754, año en que se implementa una serie de medidas que garantizan una libertad relativa en el comercio, aun cuando en sus rasgos generales sigue siendo dominante el sistema anterior; finalmente, entre 1754 y 1764 llegan los fisiócratas al poder y establecen una serie de edictos que garantizan la libertad casi total de granos.

Este corte histórico que establece Foucault se ve refrendado por el análisis del texto de Louis Paul Abeille citado anteriormente, a saber, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* (1763). Este documento es paradigmático en la literatura fisiócrata y el objetivo de Foucault al analizarlo es sacar a luz "(...) los objetivos, las estrategias a las cuales obedece y los programas de acción política que sugiere" (Foucault, 2006, p. 56). El Cuadro 17 da cuenta del dispositivo de seguridad instaurado por los fisiócratas en Francia para abordar el problema de la escasez de granos.

Cuadro 17

Forma de gobierno económico	Características	Estrategias	Objetivo
Fisiocracia (1750 en adelante)	<ul style="list-style-type: none"> – La escasez es un fenómeno natural; no es un mal ni un castigo. – La unidad de análisis no es como tal la carestía sino el grano y todo lo asociado con él: trabajo, tiempo, sembrados, costos, calor... – Se deberá influir sobre la realidad del grano teniendo en cuenta sus oscilaciones naturales. – Se trata de compensar la escasez a través de ciertas medidas no de impedirla. 	<ul style="list-style-type: none"> – No apuntar al precio más bajo, antes bien favorecer el alza de precios. – Bien remunerados debido a los buenos precios los campesinos tendrán mejores cosechas. Así se compensará el fenómeno de la escasez. – Libre comercio: de darse la escasez los agricultores nacionales no retendrán el grano a la espera de la subida de precios, pues el grano importado habrá de regular el precio del mismo. 	El dispositivo de control de los fisiócratas apunta a compensar la escasez –no ya a impedirla– a través de un cierto dejar hacer, dejar que las cosas pasen naturalmente en lugar de enmarcar el acontecimiento en una serie de medidas restrictivas e inútiles.

Fuente: *Seguridad, territorio, población:*

Este es de manera general el dispositivo de control gestado por la fisiocracia a la luz del texto de Abeille. Y es una nueva forma de gobierno en la medida en

que el objeto y el sujeto de tales medidas es la población. Pero, ¿en qué sentido la población es objeto? En el sentido de que las medidas adoptadas apuntan a obtener un cierto efecto compensatorio: la buena remuneración de las cosechas busca generar mejores y más abundantes cosechas en los próximos años. Ahora bien, la población es sujeto en la medida en que ella debe conducirse de una cierta manera: debe sacar los granos al mercado y demás. La fisiocracia inaugura entonces una tecnología de poder que piensa “ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas y ya no en la mala índole de los seres humanos, la idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que éstos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, como elementos correlativos” (Foucault, 2006, p. 71). El umbral de la gubernamentalidad moderna –que va de la forma de gobierno encarnada en el Estado de policía a la gubernamentalidad liberal pasando por la fisiocracia– se cruza en el momento en que se vinculan directamente la población y el medio de vida como datos estrictamente naturales a través de un tercer elemento fundamental: la libertad.

Dislocación del Estado de policía: entre la razón política y la razón económica en el siglo XVIII

La breve exposición sobre el tema de la escasez de granos ofrece ya las herramientas conceptuales necesarias para comprender la tesis de Foucault con la que se cierra el curso *Seguridad, territorio, población*. De acuerdo con esta, en la segunda mitad del siglo XVIII se da en Europa la emergencia de una nueva forma de gubernamentalidad de tipo económico que habría de relevar en cierta medida las reflexiones y prácticas vinculadas con la *ratio status*. Hay que matizar no obstante esta afirmación: la *ratio status* no desaparece ni es sustituida por la razón económica. Se trata más bien de que la razón económica le dio a la razón de Estado “(...) un nuevo contenido y, por consiguiente, asignaba nuevas formas a la racionalidad estatal” (Foucault, 2006, p. 399). ¿En qué consistió pues esta mutación que se puede ubicar temporalmente en la segunda mitad del siglo XVIII? Para despejar este interrogante es menester enumerar una a una las tesis que oponen los fisiócratas y los economistas del XVIII a los defensores del mercantilismo.

Primera tesis: para evitar la escasez y garantizar la abundancia de grano es necesario pagarlo bien, en oposición a la tesis mercantilista según la cual hay que mantener la tendencia a la baja en los precios. La política fisiocrática de buenos precios para el grano apunta fundamentalmente a mejorar las condiciones de producción del mismo y no ya exclusivamente a regular de manera rigurosa la

comercialización y el intercambio de los productos, función que caracterizó a la policía de granos de que habla Foucault. Por tanto, la relevancia dada al fenómeno de la producción termina por desplazar el énfasis del buen gobierno más allá de los límites estrechos fijados por las tesis mercantilistas. Aparición entonces de un nuevo elemento en el horizonte de las prácticas y las teorías económicas a partir del primer cuarto del siglo XVIII, a saber, el proceso productivo.

Segunda tesis: dejar que se incremente el precio de los granos no conducirá a la escasez y la revuelta —como se pensaba dentro del esquema mercantilista—, sino por el contrario a la fijación de un precio justo. Y esto por varias razones: la primera es que al haber buenos precios los campesinos no dudarán en sembrar la mayor cantidad posible. Si se lleva la mayor cantidad posible de grano al mercado entonces no habrá escasez y los precios tenderán a estabilizarse; por otro lado, al haber buenos precios los agricultores extranjeros no dudarán en enviar sus productos al país. De esta forma se logran dos cosas: evitar la escasez y la carestía. Esta tesis ataca de frente la reglamentación policial mercantilista: en efecto, la intervención y reglamentación directa de la comercialización y el acopio no es solo innecesaria sino además peligrosa. Más que imponer la voluntad soberana a los fenómenos económicos es menester conocer los principios y leyes que determinan el funcionamiento de los mismos.

Tercera tesis: la población no es una cifra numérica en relación directa con la producción de riqueza sino una realidad que se regula a sí misma en relación con fenómenos naturales como el trabajo, los recursos y el salario, entre otros. Para los mercantilistas la población “por un lado era fundamento de la riqueza y por otro debía estar regimentada por un sistema reglamentario, sólo la consideraban aún como el conjunto de los súbditos de un soberano” (Foucault, 2006, p. 92). La población es pues en el mercantilismo un número ideal de personas que habita un territorio y que debe garantizar a través del trabajo y de la obediencia a los reglamentos de la policía, la generación de riquezas para el Estado.

Para los fisiócratas, y posteriormente para los economistas liberales, la cuestión pasa por otro lado. Para estos la población es un fenómeno natural y no ya un conjunto de personas jurídicas sometidas a la voluntad del soberano. Esta naturalidad de la población consiste por lo menos en tres características:

- a. La población depende de variables naturales como el clima, la cultura, los recursos naturales e incluso los valores y creencias morales y religiosas. No es entonces ni un número ideal de habitantes ni el resultado de la voluntad de reproducirse de los súbditos de un reino sino una variable natural que

adquiere su cariz particular en virtud de la relación con otros fenómenos naturales: “De hecho, la población no es un dato básico; depende de toda una serie de variables. Variará con el clima. Variará con el entorno material” (Foucault, 2006, p. 93).

- b. La naturalidad de la población estriba en el deseo que habita el corazón humano. Es más: el deseo es el corazón mismo de las acciones individuales y toda tentativa de eliminarlo o descontarlo será inútil. Para los fisiócratas y los liberales antes bien se trata de dejarlo actuar “dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones” (Foucault, 2006, p. 96), para que redunde en el interés general de la población. Nuevo cuestionamiento al sistema jurídico-reglamentario del Estado de policía, a saber, no se debe ejercer el poder en el sentido de restricciones y coacciones al accionar de los individuos que conforman una población, sino más bien permitir el acompasamiento del deseo individual con los ritmos naturales de la producción, el comercio y el trabajo, entre otros. En este sentido, Foucault afirma que el problema de quienes gobiernan bajo la lógica de la fisiocracia y el liberalismo no es hallar la manera idónea de decir no al deseo de los individuos sino “saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo” (Foucault, 2006, p. 97).
- c. Independientemente de que la población esté sujeta a una serie de variables naturales (clima, trabajo, salario, enfermedad, muerte y nacimientos) es posible determinar constantes en el comportamiento mismo de esa población, por ejemplo, determinando la proporción de personas que mueren de una enfermedad o estableciendo las tasas de natalidad y de morbilidad, entre otras. La población es efecto de un conjunto de variables y al mismo tiempo el efecto de una serie de regularidades cuantificables y definibles empíricamente.

Cuarta tesis: permitir la libre circulación de mercancías entre los países. Mientras el mercantilismo apelaba a la regulación y limitación del intercambio comercial entre países, la fisiocracia y el liberalismo darán un fuerte impulso a la competencia entre particulares, la cual traerá beneficios económicos para la población y el Estado en general. De nuevo una defensa a ultranza del famoso *laissez faire* en contra de las ceñidas restricciones emanadas de los reglamentos de la policía de granos.

Algo resulta evidente. En el siglo XVIII serán los economistas los que propiciarán una nueva oscilación en el horizonte de la gubernamentalidad. El lenguaje

económico por tanto se encumbra en el marco de las prácticas y discursos concernientes al gobierno y la conducción de los hombres en las sociedades occidentales modernas. Ahora bien, esto no significa que el lenguaje y las prácticas económicas aparezcan apenas en el siglo XVIII. Lo que aparece es una nueva forma discursiva que Foucault analizó en sus elementos constitutivos en el texto *Las palabras y las cosas*, a saber, la economía política⁵¹:

Nueva gubernamentalidad que nace con los economistas más de un siglo después de que la otra gubernamentalidad (Estado de policía) apareciera en el siglo XVII. Gubernamentalidad de los políticos que va a darnos la policía, gubernamentalidad de los economistas que, creo, va a servir de introducción a algunas de las líneas fundamentales de la gubernamentalidad moderna y contemporánea (Foucault, 2006, p. 399).

Ahora bien, ¿cuáles fueron las modificaciones sustanciales que introdujo esta forma de gubernamentalidad económica durante la segunda mitad del siglo XVIII? De una manera esquemática podría afirmarse lo siguiente:

- a. Esta nueva forma de gubernamentalidad se refiere a fenómenos estrictamente naturales. Esta naturalidad remite a las leyes que rigen la cohabitación de los seres humanos en sociedad. Recuérdese lo que se indicaba con anterioridad: si los precios suben hay que dejarlos subir pues llegará un momento

51. En este punto vale la pena remitirse al párrafo 1.2.1.1. del primer capítulo de esta investigación, titulado *El trabajo*, con el objetivo de develar las transformaciones que introdujeron la fisiocracia y los análisis del economista escocés Adam Smith en el contexto teórico y discursivo del análisis de las riquezas. Es evidente que en *Las palabras y las cosas* el trabajo es una de esas categorías definidas por Foucault como trascendentales (Vida y lenguaje son las otras dos nociones centrales). Estas categorías tienen en gran medida la responsabilidad de la emergencia de la figura del hombre como *a priori* histórico-discursivo de la episteme moderna, tal y como se mostró en el primer capítulo de esta investigación. Ahora bien, lo interesante es ver la manera como las prácticas de gubernamentalidad entre los siglos XVII y XVIII que se han planteado hasta este momento complementan la labor arqueológica foucaultiana y amplían el dispositivo de saber-poder en el cual ha sido producida la subjetividad moderna. Es por la entronización del discurso y de las prácticas económicas en la modernidad que el problema de la vida de la especie resultará ser uno de los focos de control y vigilancia más preciados de las prácticas gubernamentales en las sociedades occidentales modernas. Habría que preguntarse además si la genealogía de la gubernamentalidad moderna que esboza Foucault en el texto *Seguridad, territorio, población* no da una explicación histórica coherente del acontecimiento en virtud del cual, hoy día, el discurso político parece ceder terreno ante el discurso omnipresente y aparentemente todopoderoso de la economía. Me refiero, fundamentalmente, al reinado del discurso neoliberal desde la década de 1980 y al afianzamiento de las instituciones que se han encargado de realizar este proyecto, a saber: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y organización Mundial del Comercio.

en que éstos se estabilizarán de acuerdo con la ley de oferta y demanda; por otro lado, es natural que la población se vea atraída por salarios elevados. En una palabra: aparece la sociedad civil como conjunto de individuos regidos por una serie de leyes naturales que rigen sus relaciones y que resulta factible y necesario conocer. La sociedad civil no es una agrupación de súbditos sometidos a un soberano sino un conjunto de individuos en interacción recíproca cuyas acciones están gobernadas por leyes determinables.

- b. De la mano con el carácter natural de la sociedad aparece un nuevo tipo de conocimiento científico. Este conocimiento es la economía política, el cual es un saber que vincula las variaciones de riqueza y las de población en tres ejes: producción, circulación y consumo. Estamos aquí en el campo de la episteme moderna, esto es, en el campo de los semi-trascendentales de que habla Foucault en el libro *Las palabras y las cosas*. Más allá de la representación de la riqueza y de las necesidades humanas, la generación de riqueza es el efecto de una cadena de acontecimientos objetivos que arranca con la producción y termina en el consumo, pasando por la división del trabajo. Estos fenómenos determinan de manera natural el discurrir de una sociedad y es menester conocerlos para poder encauzar adecuadamente un buen gobierno. Esta es la función de la economía política en el siglo XVIII, a saber, desentrañar las leyes que rigen los procesos económicos de la sociedad civil de cara, claro está, a alcanzar el progreso y el bienestar de la población. Aparece entonces “una científicidad que va a reivindicar cada vez más su pureza teórica, que será la economía, y que al mismo tiempo reclamará el derecho de ser tomada en cuenta por un gobierno que deberá amoldar sus decisiones a ella” (Foucault, 2006, p. 402).
- c. El problema de la población, como ya se indicó anteriormente, surge con nuevas formas. Ya no se trata exclusivamente de la cantidad de individuos que pueblan un territorio y de su relación con la generación de riqueza para el Estado. Ahora la población aparece como un dato relativo a fenómenos como el clima, los salarios, el trabajo y los recursos naturales. Así como el intercambio posee sus propias leyes (por ejemplo, la ley de oferta y la demanda) de la misma manera la población, sus desplazamientos, crecimiento o decrecimiento se rigen por leyes naturales. Además, la población está armonizada por las interacciones espontáneas entre los intereses de los individuos que la componen. La población no es un número ni un conjunto de súbditos sometidos a la voluntad del soberano; antes bien, es un dato natural conformado por las series de acciones que se dan entre los individuos que la configuran. Esto hará que en el siglo XVIII aparezcan saberes y

prácticas como la higiene pública y la demografía los cuales funcionan como mecanismos de regulación y previsión del comportamiento de la población.

- d. La naturalidad de la población determina a su vez el talante de la función del Estado a partir del siglo XVIII. Desde este momento las intervenciones estatales no consistirán más en imponer o reglamentar la manera de ser de las cosas y procesos sociales, económicos y políticos (piénsese en el tema de la escasez de granos) sino, por el contrario, en tener en cuenta el modo de ser natural de los procesos (sus leyes) para implementar así las políticas y las prácticas que posibiliten el desenvolvimiento más favorable de los mismos: “El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones naturales y necesarias actúen, e incluso establecer regulaciones (políticas) que faciliten las regulaciones naturales” (Foucault, 2006, pp. 403-404).
- e. Si la libertad es el motor natural de las acciones individuales, entonces la libertad individual es la que garantiza la armonía en las interacciones de la población. He allí por qué en el siglo XVIII, la libertad se constituye en un derecho fundamental que es menester salvaguardar para impedir las arbitrariedades del poder soberano. La libertad individual es el límite mismo del poder soberano y el engranaje que, desde una perspectiva económica liberal, favorece la reproducción del bienestar general. Saber gobernar implicará de suyo el imperativo de reconocer y respetar las libertades individuales.

A grandes rasgos esta es la mutación que acontece en el horizonte de las prácticas políticas y económicas a mediados del siglo XVIII en las sociedades europeas. El sistema jurídico-reglamentario del Estado de policía debe ser cuestionado por un principio de gubernamentalidad basado en la naturalidad de la población y en las libertades individuales. No obstante, la práctica policial que legaron los políticos del siglo XVII persiste aún pero con funciones mucho más limitadas y locales. En efecto, desde mediados del siglo XVIII aparecerá la policía en la forma en que aún se conoce hoy día, a saber, como “(...) instrumento por medio del cual se impedirá la aparición de cierta cantidad de desórdenes” (Foucault, 2006, p. 404). Función negativa, pues, de la práctica policial. Por su parte, las funciones positivas de gestión de la población quedarán en manos de los economistas, de los estadistas, de los médicos y todos aquellos encargados ya no de reglamentar las conductas de la población sino de definir en qué consiste lo natural en estos comportamientos y la manera adecuada de dar curso libre a los mismos con el objetivo de que produzcan el mayor bienestar posible. Se trata pues de descubrir por vía científica (esta es la época en que aparecen la

economía política, la biología y la filología) qué es lo natural en el modo de ser de ese hombre que trabaja, vive y habla para abrir un espectro de intervención política acorde con el mismo. Verdad científica y adecuación de las prácticas gubernamentales: desde el siglo XVIII la verdad del gobierno deja de descansar sobre la voluntad del soberano para empezar a reposar sobre las teorías científicas al uso acerca de lo que es el hombre en tanto figura central de ese fenómeno denominado población. En este sentido, la pretendida objetividad de ciencias como la economía política –e incluso de la biología si se tiene en cuenta la influencia que en el siglo XX tuvo la teoría de la evolución de Darwin sobre el nazismo en Alemania– se convierte en la punta de lanza de esa vieja técnica pastoral de conducción de los hombres que es el gobierno. Este horizonte tecno-científico es el marco de gestión de la gubernamentalidad propiamente moderna, gubernamentalidad a la cual, al parecer, aún estamos sujetos.

A manera de conclusión

La deriva de esta investigación ha atravesado tres grandes espacios de reflexión abiertos por el pensamiento foucaultiano, a saber, la arqueología de la episteme moderna, la genealogía del individuo moderno a la luz de una anatomopolítica del cuerpo humano y la genealogía de la racionalidad política moderna (gubernamentalidad). Ahora bien, esta estrategia investigativa ha tenido como objetivo final mostrar las líneas de continuidad entre estos tres ámbitos con el objetivo de esbozar la concepción de Foucault sobre el sujeto moderno. Y es que no se puede afirmar que el pensamiento del filósofo francés esté marcado por una discontinuidad radical, es decir, que las tesis de la época arqueológica queden rebatidas por las tesis elaboradas durante el período genealógico. Todo lo contrario, arqueología del saber y genealogía del poder se refuerzan mutuamente, constituyen un dispositivo cada vez más amplio que enriquece la perspectiva sobre los fenómenos analizados. Pero, ¿qué conclusión se puede sacar acerca de las relaciones entre episteme moderna, anatomopolítica del cuerpo humano y razón de Estado?

La elucidación de la episteme moderna contenida en el libro *Las palabras y las cosas* dejó claro que la condición de posibilidad de los saberes que se inscriben en este horizonte es el hombre. No obstante, el estatuto ontológico del hombre aparece de una manera sumamente ambigua: por un lado es el efecto de tres potencias trascendentales que son la vida, el trabajo y el lenguaje y, por otro, es él la fuente de las representaciones en virtud de las cuales se aprehende la verdad sobre estas tres potencias (la vida es aprehendida por medio de la biología, el trabajo por medio de la economía política y el lenguaje por medio de la filología). Así, pues, los saberes modernos, ya sean ciencias empíricas como la biología, la economía política o la filología o ciencias humanas como la psicología o la antropología en el siglo XIX, habrán de recorrer siempre el camino entre la finitud que es el modo específico de ser del hombre y las leyes objetivas sobre

las cuales se articula aquella. En una palabra: el hombre se manifiesta en ese movimiento que va de lo inconsciente (normas, reglas y sistemas significantes) a lo consciente (representaciones) y viceversa.

En este sentido, habría que vincular tres acontecimientos-conceptos que permiten dibujar a grandes rasgos el fenómeno de la modernidad. En primer instancia, saberes tales como la economía política, la biología y la lingüística los cuales se dan precisamente en virtud del develamiento de la trascendencia del trabajo, la vida y el lenguaje en relación con la consciencia humana y su facultad de producir representaciones. En segunda instancia, la policía cuyo rasgo fundamental fue, en los albores de la modernidad, tomar a su cargo el proyecto de disciplinarización y normalización de los cuerpos y las almas (es evidente que en el siglo XVII los tentáculos policiales alcanzaban incluso el ámbito de la moralidad, de la educación y de la salud, lo cual exige ampliar la perspectiva desde la cual se analiza tal fenómeno). Finalmente, una cierta forma de racionalidad política denominada por Foucault razón de Estado, la cual presenta el pensador francés como una estrategia de conjunto definida a grandes rasgos en tres momentos fundamentales, a saber, un aparato diplomático militar (cuya función es mantener el equilibrio interestatal), una fuerza de policía (su función es mantener el orden y contener la posibilidad de las sediciones al interior de la sociedad) y una economía política encargada de determinar de manera objetiva e indudable las diversas formas de relación entre población y riqueza (oferta-demanda, definición de precios y salarios, división del trabajo y demás) y, por tanto, de definir las medidas que el gobierno político habría de implementar para alcanzar tanto el mantenimiento del Estado como el incremento y el desarrollo de las fuerzas del mismo.

El papel central de la economía política en el corazón de la racionalidad política moderna permite establecer un vínculo explícito entre el texto *Las palabras y las cosas* y el curso *Seguridad, territorio, población*. En efecto, la economía política encuentra su condición de posibilidad histórica en las prácticas y problemáticas propias de la gubernamentalidad moderna durante la segunda mitad del siglo XVIII (relación población-riquezas, población recursos, escasez y demás) a la vez que se constituye como un refuerzo fundamental en la gestión estatal de la población. Esta tesis se pone a prueba en el libro *Historia de la sexualidad I* y en *La política de la salud en el siglo XVIII*, entre otros. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault pone de manifiesto el hecho de que la sexualidad en el Occidente moderno no es un impulso reacio "(...) a un poder que, por su lado se encarniza en someterla" (Foucault, 1985, p. 126), sino, antes bien, es un punto de pasaje para las relaciones de poder, punto denso en el cual

se pone en juego, entre otras, la relación entre gobierno y población. Ahora bien, teniendo como telón de fondo las relaciones entre gobierno y población de cara a la producción social de la sexualidad en la modernidad, el pensador francés define cuatro conjuntos estratégicos en los que se definen dispositivos de saber-poder puntuales, a saber, la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del poder perverso (Foucault, 1985, p. 127).

Entre estos cuatro dispositivos el que va a estar vinculado más directamente con el discurso de la economía política va a ser el que se refiere a la socialización de las conductas procreadoras, toda vez que este dispositivo es una forma de “socialización económica por el sesgo de todas las incitaciones sociales o fiscales (...) socialización política por la responsabilización de las parejas respecto del cuerpo social entero (que hay que limitar, o por el contrario, reforzar)” (Foucault, 1985, p. 128). De nuevo pues el horizonte de la población entra en escena, pero esta vez en relación con el fenómeno de la sexualidad y la procreación. Las prácticas sexuales de los individuos deben enmarcarse, entre otros, en el cálculo de la viabilidad o inviabilidad de los nacimientos de cara a establecer la densidad poblacional idónea para llevar a cabo el proyecto de expansión y fortalecimiento del Estado. En una palabra: las prácticas sexuales deben *conducirse* de manera tal que el comportamiento individual esté conforme con las tendencias y proyecciones de la población.

Y es la economía política la encargada, por lo menos en las sociedades modernas occidentales, de establecer estos criterios estadísticos, científicos que rigen el desarrollo natural de la población. De allí que Foucault afirme que la emergencia de las políticas de salud (incluida la cuestión de la sexualidad, la descendencia y demás) en el siglo XVIII vaya obviamente de la mano con la constitución de un dispositivo médico, pero a la luz “(...) de la consideración de las enfermedades en tanto que problema político y económico planteado a las colectividades” (Foucault, 1989, p. 90). De esta manera pues la economía política en tanto saber constituye el marco teórico-práctico general de las intervenciones concertadas por el gobierno sobre la población en las sociedades modernas occidentales.

Y el gobierno, por su parte, en vista del objeto sobre el cual actúa de manera primordial (la población) es el eje de aplicabilidad y demostrabilidad práctica de las hipótesis de la economía política. En este sentido es evidente la necesaria interacción entre saber y poder, entre economía política y gobierno. Lo cual implica de suyo la comprobación de la tesis foucaultiana según la cual la racionalidad de las teorías y saberes al uso en una época determinada solo podrá

despejarse de manera cabal cuando se definan las prácticas sociales y políticas sobre las cuales están articulados los discursos. Esta es de manera sintética, la tesis que gravitó a lo largo de la investigación desarrollada aquí, por lo menos en lo que respecta a las relaciones entre saberes modernos y gubernamentalidad.

No obstante, hace falta introducir un aspecto tan fundamental como los dos citados unas líneas más arriba. Se trata de la disciplina. Dicho de manera escueta, la disciplina en la época moderna es la función primordial de la policía tal cual la teoriza Foucault en el curso *Seguridad, territorio, población*. De nuevo, el caso de la sexualidad pone de manifiesto esta cuestión: si la economía política define, por ejemplo, la curva necesaria de nacimientos en el seno de una población X, entonces los poderes médico-policiales deben encargarse de gestionar y efectuar dicho cálculo económico.

Ahora bien, ¿sobre quién recaen finalmente los tentáculos del poder de normalización? Sobre el individuo, sobre su cuerpo y su deseo. Pero un individuo ya no aislado, recluso o abstraído del todo sino, por el contrario, de un individuo definido básicamente en su relación con el todo-población. Se disciplina al individuo (su cuerpo, sus hábitos) porque en virtud de esta disciplinarización se asegura el control sobre la población. He aquí entonces el encuentro e interacción entre saber (economía política), dispositivo de seguridad (campañas de incremento o reducción de la natalidad, por ejemplo) y disciplina (instauración en el cuerpo del individuo de una sexualidad normal, monogámica, heterosexual y reproductiva).

Este sobrevuelo de algunas de las tesis foucaultianas en torno del poder disciplinario, los saberes modernos y la forma de gubernamentalidad moderna permite, en última instancia, entrever la compleja concepción del sujeto moderno. Ser sujeto es estar sujetado a: 1) Los discursos que han hecho del hombre un objeto de conocimiento y a su vez un sujeto de enunciación de verdad (las ciencias empíricas, las ciencias humanas y también las filosofías trascendentales de cuño kantiano); 2) Los poderes disciplinarios y las intervenciones de una fuerza policial hiper-reglamentaria que al actuar sobre el cuerpo de los individuos hace posible la producción de un individuo económicamente útil y políticamente dócil; y 3) Estar sujeto a las fluctuaciones naturales de una población que contiene al individuo en cuanto tal pero que, como totalidad, hace menester la intervención de un poder de gubernamentalidad que vela, no ya por el incremento de las fuerzas y condiciones de vida del individuo en sí mismo, sino por el desarrollo y la expansión de las fuerzas de la población entendida como un todo. En una palabra: consiste en quedar sujeto al todo y a los dispositivos implementados

por el Estado –piénsese en los dispositivos de seguridad en el curso *Seguridad, territorio, población*– para gestionar la vida de este todo y su bienestar. El sujeto moderno se da, desde esta perspectiva foucaultiana, en la interacción siempre móvil y compleja entre esas líneas de fuerza que son los saberes, la disciplina y el gobierno.

No obstante, hay que ser justos con el pensamiento de Foucault. En primer lugar, porque no es esta una teoría general sobre la modernidad, ni mucho menos la última palabra sobre la subjetividad en la época moderna. El método foucaultiano consiste en analizar acontecimientos puntuales (la locura, la sexualidad y la gubernamentalidad, entre otros) para develar la racionalidad que les es propia y el modo como el poder opera en ese espacio de producción de verdad y de realidad. En segundo lugar, porque la manera como Foucault aborda el funcionamiento del poder desde el momento en que asume como objeto de reflexión la gubernamentalidad (es decir: del poder que se ejerce cuando uno conduce ya sea su propia conducta o la de otros) implica el reconocimiento de la libertad como polo esencial en la dinámica de las relaciones de poder. Y es que el poder ya no busca someter, subordinar o acallar aquello que se le resiste, sino más bien conducir estratégicamente lo que se resiste para alcanzar una cierta finalidad funcional y productiva.

Por tal razón, Foucault afirma que “(...) el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro, que un problema de gobierno” (Foucault, 1991, p. 86). Y el gobierno se define, en términos generales, como la capacidad de “(...) estructurar el posible campo de acción de otros” (Foucault, 1991, p. 86). En este sentido, se gobierna siempre que se busca producir un efecto sobre las acciones de la gente sin tener que apelar necesariamente a la violencia o el terror. Esta forma de gobierno que seduce, incita, produce o disuade es la forma de gobierno propiamente moderna. Ahora bien, solo se seduce, disuade o incita a aquel que tiene la capacidad de obrar por sí mismo, de determinarse a sí mismo a resistir o acatar la orden. En este sentido, el gobierno siempre pone en juego la libertad de decisión y la posibilidad de estructurar el campo de acción propio de una forma diferente de la que dictamina el poder gubernamental-pastoral. Pero, ¿a qué viene todo esto? Simplemente al hecho de que para consolidar una reflexión más completa sobre la noción foucaultiana de sujeto moderno sería menester introducir toda la reflexión del pensador francés sobre la ética del cuidado de sí, el autogobierno y el gobierno de los otros.

Esto no significa, no obstante, que lo desarrollado hasta aquí no tenga relevancia. La tiene y mucha. Esta es, podría decirse, la faz negativa, crítica del pensamiento

foucaultiano, en el sentido de que en virtud de los análisis vistos a lo largo de esta investigación se saca a luz aquello que constituye el foco de sometimiento y subordinación que nos constituye. Es decir: a través de la gubernamentalidad moderna los individuos estamos anclados a una serie bien reducida de formas discursivas que ostentan el privilegio de la verdad y a un campo de acción disciplinarizado y normalizado inscrito en los ritmos de nuestro propio cuerpo. En una palabra: las reflexiones foucaultianas abordadas en esta investigación delimitan de una u otra forma el campo posible de acción (discursiva, política y económica) del hombre moderno. Y en este sentido abren en el horizonte la línea de fuga en virtud de la cual es necesario empezar a devenir algo distinto, a pensar algo distinto, a ser algo distinto.

Y es que es indudable la apuesta transformadora del discurso de Foucault. Su teoría no es meramente una manifestación de erudición y talento. Es un compromiso con el presente. El Estado moderno es una nueva forma de poder pastoral. Su objetivo es garantizar el bienestar de la población en este mundo, la seguridad y la protección intramundana. Sus agentes de normalización aumentaron entre el siglo XVIII y el siglo XX: la familia, el maestro, el médico, el psicólogo. Y las formas de saber que orientan su gestión apuntan al conocimiento del hombre tanto desde una perspectiva global-cuantitativa que concierne a la población, y una analítica que concierne al individuo (ciencias humanas).

Con sus promesas de bienestar intramundano, con sus tentáculos a lo largo y ancho del cuerpo social y los discursos y saberes que fijan con objetividad y certeza la naturaleza del hombre, el Estado moderno se convierte en el sucesor del poder pastoral que detentó la iglesia cristiana desde los primeros siglos del primer milenio. Y es contra esta nueva tentativa pastoral que enfila sus baterías Foucault cuando afirma que "(...) el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado, ni de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos" (Foucault, 1991, p. 69).

Bibliografía

- AQUINO, Santo Tomás de. (1995). *Sobre la monarquía*, Madrid: Tecnos.
- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.
- ARIES, Phillipe. (1987). *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid: Taurus.
- BACON, Francis. (1625). “Of seditions and troubles” en *The Essayes or Counsels, Civil and Morall*, Londres, Third edition.
- CASTRO, Edgardo. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes
- CASTRO GOMEZ, Santiago. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del hombre editores.
- COLOMBANI, María Cecilia. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos aires: Prometeo.
- DELEUZE, Gilles. (2002). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama
- DESCARTES, René. (1970). *Reglas para la dirección del espíritu*, Argentina: Aguilar, parte 1, capítulo 1.
- —————. (1973). *Meditaciones metafísicas*, Argentina: Aguilar, capítulos I y II.
- DREYFUS, Hubert, et. al. (1995). *Michel Foucault: Una trayectoria filosófica*, Rio de Janeiro: Forense Universitaria.

- DURR, Lorenz. (1925). *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, Scwetschke & Sohn
- FOUCAULT, Michel. (1985). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Argentina: Siglo XXI.
- ————. (1989) “La política de la salud en el siglo XVIII”, En: *Saber y verdad*, Madrid: La piqueta.
- ————. (1991). *El sujeto y el poder*, Bogotá: Carpe diem.
- ————. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, España: Pre-textos.
- ————. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- ————. (1999). Qué es la Ilustración?, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos aires: Paidós, pp. 335-352.
- ————. (1999^a). “Las mallas del poder”, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Buenos aires: Paidós, pp. 235-255.
- ————. (2002). *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- ————. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- ————. (2006). *Seguridad, territorio, población*, Buenos aires: FCE.
- GODEFROY, Frédéric. (1885). *Dictionnaire de l’ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siecle*, Paris, F. Vieweg, tomo IV.
- MEINECKE, Friedrich. (1983). *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MOREY, Miguel. (1983). *Lectura de Foucault*, España: Taurus.
- ————. (1987). El hombre como argumento, España: Anthropos.
- MULLER, D. (1961). “Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede”, En: *Sprache*, 86, pp. 126-144

- NAUDÉ, Gabriel. (1639). *Considerations politiques sur le coups d'Etat*, Capítulo 2.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. (2000). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" En: *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus.
- —————. (1999). *El ocaso de los ídolos*, España: Tusquets.
- PARKER, Geoffrey. (2003). *La guerra de los treinta años*, Madrid: Machado libros.
- QUESNAY, Francois. (1958). "Maximes du gouvernement économique" en *Francois Quesnay et la physiocratie*, París, INED, Tomo II, pp. 949-976.
- ROSE, Nikolas. (1999). *Governing the soul: The shapping of the private self*, 2ed: London: Free Association Books.
- SEIBERT, Ilse. (1969). *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin, Akademie Verlag, num 53.
- VATTIMO, GIANNI. (1998). *El fin de la modernidad*, editorial Gedisa, Barcelona.



La historia de lo que hemos llegado a ser y a pensar, los referentes en virtud de los cuales nos concebimos a nosotros mismos como sujetos morales, son apenas la punta visible de un iceberg que se ha abierto paso en medio de movimientos telúricos insospechados. Se ha sostenido incansablemente –sobre todo al interior de ciertos discursos humanistas– que el refinamiento en las costumbres del hombre moderno y el evidente progreso de la civilización occidental son la consecuencia ineluctable del avance de la razón.

En este libro se pone un signo de interrogación en la base misma de tal creencia. La estrategia ha sido recuperar –quizá de una manera algo polémica si se aborda el texto con una mirada filosófica– algunas nociones centrales de la obra del pensador francés Michel Foucault, para procurar establecer una línea de continuidad en su discurso que permita perfilar una interpretación posible del acontecimiento que se ha denominado modernidad.

Discurso, poder y subjetividad: una reflexión filosófica en torno a la racionalidad política moderna es, en consecuencia, un ensayo en clave foucaultiana que busca develar las fuerzas telúricas muchas veces insospechadas, que han conducido al Occidente moderno a construir unas figuras discursivas y unas prácticas disciplinarias y gubernamentales, las cuales son en gran medida el referente de comprensión e inteligibilidad de una cierta forma de subjetividad que dominó el panorama cultural occidental más o menos durante los últimos cuatro siglos.



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CALI**

La Umbría, carretera a Pance
PBX: 488 22 22 - 318 22 00 - Fax: 555 20 00
A.A. 7154 y 25162 - www.usbcali.edu.co