

Teoría y Poder

(El papel del intelectual según Foucault)

Por *Massimo Desiato**

Resumen

El artículo intenta elaborar y sistematizar una visión de la labor del intelectual que podría derivarse de los textos de Foucault. Se analiza la crítica de Foucault al sujeto y al humanismo, con el fin de mostrar que dicha crítica no es total, por lo que cierta noción de sujeto es rescatable. Este rescate muestra que la descripción del intelectual ofrecida por el autor francés, no se sostiene sin una necesaria referencia al sujeto y a los valores de libertad y verdad. A partir de la noción de "cuerpo" manejada por el mismo Foucault, el artículo rechaza frontalmente la idea de que el sujeto es tan sólo un "pliegue gramatical".

Palabras claves: Intelectual, Sujeto, Humanismo, Libertad, Verdad, Teoría, Saber, Poder, Foucault.

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y Director del *Centro de Estudios Filosóficos* de la misma universidad. Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Abstract

THEORY AND POWER: The task of the Intellectual according to Foucault

The article's goal is to elaborate and systematize a vision of the intellectual's task which could be derived from Foucault's texts. It analyzes Foucault's critique against the notion of subject, and humanism. This analysis has the purpose of showing that a certain notion of subject can be rescued because Foucault's critique is not total. This rescue shows that the description of the intellectual, as offered by the French author, cannot be sustained without a necessary reference to the subject and to the values of freedom and truth. Starting from Foucault's notion of "body", the article rejects that the subject is only a "grammatical fold".

Key words: Intellectual, Subject, Humanism, Freedom, Truth, Theory, Knowledge, Power, Foucault.

A cierta altura de su recorrido a través de la obra de Foucault, Mark Poster escribe: *El problema es el siguiente: ¿cómo teorizar y analizar los modos de dominación, de suerte que el teórico no se apropie de más poder que el necesario para llevar a cabo la función teórica?*¹ La cuestión es de vital importancia para los propósitos de una labor como la de Foucault, encaminada a mostrar el funcionamiento de las estrategias del poder, sus resortes y mecanismos más ocultos. Sin embargo, Poster deja en gran medida sin responder esta interrogante, al ocuparse de las relaciones de Foucault con el marxismo y al contraponer la noción de modo de producción a la de modo de información. Por otra parte, la pregunta no se encuentra exenta de cierta ambigüedad, en tanto que parece bastante extraña la suposición de que el teórico ejerza poder. Además tampoco está claro qué clase de poder es y si el mismo le es entregado al teórico por su propia teoría o por algún elemento externo. Por estas razones, sugiero que entendamos el interrogante como encaminado a verificar si, mientras se analiza un modo de dominación, las categorías y conceptos centrales de la teoría que lo estudia no

¹ POSTER, M.: *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987 (1984), p. 88.

introducen subrepticamente otro modo de dominación, en tanto que tomarían partido por alguno de los elementos del juego de poderes. Se trataría, pues, de ver hasta qué punto una teoría puede analizar un modo de dominación de manera neutral y si esto último fuera imposible, distinguir entre teorías dirigidas a liberar y otras encaminadas a oprimir. Desde luego que esta cuestión conduce a discutir el papel del mismo intelectual.²

El propósito del siguiente artículo consiste en hacerse cargo de estos y otros problemas que allí se implican, interpelando los textos del propio Foucault con el fin de sistematizar y elaborar una visión del intelectual, teniendo presentes e indicando cuando así lo requiera nuestro trabajo, los "giros" que el autor realiza en el seno de su propia obra.³ Desde ya deseo dejar en claro que, según mi juicio, la visión del intelectual ofrecida por Foucault no se sostiene sin la referencia al sujeto y a los valores de libertad y verdad, y que por tanto, la crítica que él realiza a tales nociones debe ser repensada desde las tareas asignadas en sus textos y entrevistas al intelectual.

² El término "intelectual" es empleado por Foucault para indicar al teórico que se compromete mediante su trabajo en la actividad práctico-crítica. Lo utilizamos, por consiguiente, en esta dirección.

³ Es conocida la polémica respecto a la periodización de las obras de Foucault. Al respecto, Miguel Morey dice: *Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de arqueología, y cubre de 1961 a 1969, es decir, de Histoire de la folie a L'archéologue du savoir. La segunda, caracterizada como genealogía, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como L'ordre du discours o Nietzsche, la généalogie, l'histoire (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de Surveiller et punir (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: La volonté de savoir (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones como la de la "gubernabilidad", a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: L'usage des plaisirs y Le souci de soi (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las técnicas y tecnologías de la subjetividad. MOREY, M., La cuestión del método. En, FOUCAULT, M., Tecnologías del yo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 12-13. Sin embargo, Morey considera problemática esta clasificación, prefiriendo articular la obra de Foucault alrededor de tres nudos: 1) una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; 2) una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; 3) una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral. Seguiré a Morey, pues sus argumentos me resultan más convincentes, sobre todo en lo tocante a la relación entre la "arqueología" (método descriptivo) y la genealogía (método explicativo). Aún así, indicaré en cada caso el año de los textos de Foucault que citaré, así como el de sus entrevistas para que el lector, si gusta, pueda ubicar tales pasajes en el ámbito de la clasificación más convencional. A lo largo del trabajo hablaré de "fases de la producción" para referirlas a los tres problemas que según Morey ocuparon a Foucault.*

También quiero dejar en claro que mi intento persigue rescatar a Foucault, pues su obra, a pesar de los diversos inconvenientes que presenta, toca y trata de resolver problemas centrales para las actuales sociedades occidentales. Esta "simpatía" por el opus foucaultiano me ha llevado a interpretar los textos de manera que éstos no estallen en una pluralidad de direcciones. De hecho, creo que es muy fácil "destruir" a Foucault si el intérprete no asume como propios los problemas de este autor, cuya creatividad en más de una oportunidad lo lleva a sacrificar el rigor conceptual exigido por la academia.

Para tal efecto, en las dos primeras secciones de este trabajo analizamos la crítica de Foucault al sujeto y al humanismo. Se tratará de indicar que esta crítica no es total como a veces se piensa y que el propio autor en la evolución de su obra recupera cierta noción del sujeto. La tercera sección se encamina precisamente a determinar qué cosa hay que entender por sujeto en este nuevo contexto. Rechazaremos explícitamente la idea de que el sujeto sea sólo un "pliegue gramatical", para mostrar, a través de la concepción de "cuerpo" manejada por el propio Foucault, su peculiar densidad. Finalmente, en la cuarta y última sección, exponemos la visión que el autor francés tiene del intelectual y discutimos su vinculación con el problema del sujeto, de la libertad y la verdad.

Sistema y sujeto

Es conocida la crítica que Foucault realiza a la noción de sujeto y al principio de representación. En su lección inaugural de 1970 en el Colegio de Francia, titulada *El orden del discurso*, el autor francés escribe lo siguiente: *En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios (...) No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible.**

* FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973 (1970), p. 9. Lo resaltado es nuestro.

¿Qué se esconde tras el rechazo a "tomar la palabra", a "ser iniciador" de un discurso? ¿Qué significan estas palabras un tanto oscuras? Con ellas Foucault nos introduce de lleno en su oposición a la idea de un sujeto soberano, capaz de pensar y controlar la palabra mientras se la enuncia; capaz de representar el mundo desde una "distancia" que lo transformara en objeto de una representación completamente transparente. Contrariamente a ello, el sujeto, el hablante es envuelto desde ya por un discurso anónimo ("me precedía una voz sin nombre desde hacia mucho tiempo") en el cual sólo puede introducirse en los intersticios, pausas que todo discurso alberga. Es en esta dirección que en *El pensamiento del afuera*, texto de 1966, Foucault contrapone el "hablo" al "pienso". (...) *Es que el "hablo" funciona como a contrapelo del "pienso". Éste conduce en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla.*⁵

De esta manera, el "hablo" no es dueño de sí, remite y supone un "afuera" en el cual el discurso se mantiene más allá de toda subjetividad. Un discurso que se caracteriza por presentarse *sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin argumento, sin máscara, sin afirmación, independiente de todo centro, exento de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el que habla y fuera del que habla. Como palabras del afuera, acogiendo en sus palabras el afuera al que se dirige, este discurso se abrirá como un comentario: repetición de aquello que murmura incesantemente.*⁶

Es la misma ausencia de subjetividad que vuelve estos pasajes difíciles de comprender y que, no obstante, los dota de una particular fascinación. Un habla sin sujeto, un puro lenguaje que trata de reconvertir el lenguaje reflexivo, dirigiéndolo no ya hacia una confirmación interior - *hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más - sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que la contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer.*⁷ Lo que está presente, según

⁵ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (1986), pp. 13-14.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

nos lo expresa el propio Foucault, es la pasión del concepto y de lo que él mismo denomina en una entrevista de 1966 el "sistema".⁹

Empero, ¿qué ha de entenderse por "sistema"? ¿Qué es este "pensamiento del afuera", esta habla sin sujeto ni interioridad? Foucault ha cambiado constantemente su formulación a lo largo de su obra, buscando, quizás, precisar algo que por su propia constitución se le escurre una y otra vez.¹⁰ De todas maneras, por sistema podemos comprender *un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexianan*.¹⁰ En esta dirección, el que habla en ese "afuera" es el lenguaje mismo y no el sujeto. No hay nadie que piense, porque según este primer enfoque de Foucault¹¹ *con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que redescubrimos...*¹² Y si preguntamos en qué consiste este sistema anónimo sin sujeto, sólo obtendremos como respuesta —siempre en esta fase de la obra— que se trata de un *se*, de un *pensamiento anónimo, un saber sin sujeto, un conjunto teórico sin identidad*.¹³

Este sistema regiría y hasta controlaría la manera de ejercer la reflexión de las personas, inclusive *el modo de escribir, de juzgar, de hablar y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta*.¹⁴ Se trata de un sistema temporal, que cambia en función de la época y del lugar, del tipo de sociedad, pero que en opinión de nuestro autor estaría siempre presente en todo tiempo y en toda sociedad. Desde luego que Foucault nunca negó, ni siquiera en esta temprana fase de su producción, la libertad. Sólo que la libertad de pensar y de actuar se efectuaría en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor y conforme a unas leyes de transformación que le son propias. Son

⁹ Cfr., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 32.

¹⁰ En un momento posterior habla de "dispositivo".

¹¹ *Ibidem*.

¹² Esperamos mostrar en este trabajo que la crítica de Foucault al sujeto y la afirmación de un sistema sin sujeto no son coherentes con su intento de efectuar una genealogía del poder encaminada a teorizar y analizar las formas de dominación. Por esta razón, el propio autor con el transcurrir de los años y conforme a los avances de su obra se ve obligado a recuperar una concepción del sujeto que haga inteligible la crítica a las formas de dominación. Lo que el trabajo deberá dejar en claro es qué clase de sujeto es recuperable en el interior de la obra de Foucault y qué posición mantiene respecto de este "afuera" que lo precede y que tiende de todas maneras a restarle soberanía.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

estas leyes y su papel constrictor lo que Foucault analiza en *El orden del discurso* al afirmar lo siguiente: *yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad.*¹⁵ Y lo hace partiendo de lo que para él ha de ser la función de la filosofía actual, el papel del teórico, a saber, *tratar de sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante...*¹⁶

Quisiera interrumpir un momento la descripción de la crítica al sujeto de Foucault para hacer notar como desde ya se plantea una dificultad importante. En efecto, siempre es posible preguntar con qué fin, es decir, para qué, la filosofía debe verse abocada a la tarea de "hacer luz" (metáfora propia de un modelo ilustrado) acerca de ese pensamiento anónimo configurador y constrictor del pensamiento reflexivo de un sujeto, declarado, hasta ahora, como mera superficie; "reverberación", "espuma", por utilizar términos empleados por el propio Foucault. En otros términos, se vislumbra en los primeros pasos del autor francés un "compromiso" del teórico, llámese filósofo o intelectual, por aclarar el trasfondo que alimenta la subjetividad. Pero, a la vez, de un "compromiso" del cual no se entiende bien el fin, mientras no se afirme que la tarea de "hacer luz" no sea beneficiosa para la persona misma que, a través de la comprensión del pensamiento anónimo que alimenta su reflexión, logra una "libertad" mayor de la que disponía hasta ese entonces.

Cerrado el paréntesis, voy a seguir describiendo la concepción foucaultiana de un sistema sin sujeto. Para tal efecto resumo parcialmente lo que hemos alcanzado hasta aquí. Parecería que la crítica de Foucault al sujeto se dirige más a su "sustancialidad", su completa soberanía en la reflexión, que a su completa eliminación. En rigor, no se nos dice aquí que el sujeto no exista, pues sólo se lo declara "superficial" respecto de algo más "profundo", a saber, el sistema. Igualmente, Foucault no afirma que las personas no piensen o no reflexionen, si bien de momento su misma prosa y estilo lo conducen muy cerca de esa posición, sino que lo hacen a partir de un pensamiento anónimo constrictor. No obstante, como acabamos de hacer notar, su propia función de teórico lo lleva a

¹⁵ FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, p. 11.

¹⁶ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 34.

decir que el papel de la filosofía actual consiste en efectuar un "mapa" de los sistemas configuradores-constrictores de la subjetividad. Creo que podemos conceder, al menos en esta fase del recorrido, que el sujeto es una figura que emerge del sistema constituyéndose en un elemento del mismo. También que para hacer luz sobre tal sistema, para pensarlo, se requiere siempre de otro sistema que está tras el sistema tomado como objeto de aclaración, en una palabra, que el sujeto no puede estar más allá de todo sistema.¹⁷ Pero, me parece, que, aún así, la importancia del sujeto no puede ser pasada por alto, en tanto que siempre es posible hacerle ver a Foucault que su propia empresa se anuda en una figura de sujeto resuelta a **hacer luz**. En otros términos, no parece posible que el sistema se piense a sí mismo sin la intervención de un sujeto que **asume** el pensamiento anónimo y que, al hacerlo, lo vuelve **personal**¹⁸, asunto de un individuo que afirma: "yo pienso que" y que, por lo tanto, **juaga** el sistema y **actúa** de conformidad.¹⁹ Si bien, una vez más, hay que conceder que en esa tarea de asumir y pensar el sistema, el sujeto no alcanza nunca una transparencia última. Es decir, el sujeto mientras asume y piensa el pensamiento anónimo que lo configura, apropiándose de él, jamás puede "ponerse a sí mismo" ser, por así decirlo "causa sui". En términos de Foucault esto equivale a decir que *en el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí, <esto es, en el momento en el cual el sujeto piensa y hace luz sobre el pensamiento anónimo que constituye su afuera> un afuera se hunde en el lugar mismo en que la*

¹⁷ "¿Cuál sería el sistema hoy?"

M.F.: He intentado develarlo - parcialmente - en *Las palabras y las cosas*.

- En esa tarea, ¿estaba Usted entonces más allá del sistema?

M.F.: Para pensar el sistema, estaba ya mediatizado por un sistema que está tras el sistema, el cual desconozco y que retrocederé a medida que yo lo descubra y se descubra." FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 34.

¹⁸ La asunción del pensamiento anónimo no debe ser concebida como una simple operación de la conciencia. Como explicaremos más adelante, asumir un discurso en principio procedente de un sistema anónimo significa incorporarlo, hacerlo cuerpo. En otras palabras el sujeto asume el pensamiento anónimo a través de su cuerpo que le permite vivenciarlo. De hecho, como el propio Foucault hace notar, si el poder de los discursos hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de la gente. (Sobre esto último, cfr. FOUCAULT, M.: "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos" en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 156.

¹⁹ Es importante hacer notar que pensar el sistema desde la asunción implica necesariamente una acción que corresponda a ese nuevo pensar. Dicho de otra forma, no hay comprensión auténtica sin modificación. El sistema no es pensado como simple objeto de conocimiento que fuera mantenido a distancia y con el cual se entraría en una mera relación intelectual. El sistema es vivido y parte de esa vivencia es vivida a través del pensamiento. De esta manera cuando el sujeto afirma "yo pienso que" se pone él mismo en juego.

interioridad tiene por costumbre encontrar su repliegue: surge una forma - menos que una forma, una especie de anonimato informe y obstinado - que desposee al sujeto de su identidad simple, lo vacía y lo divide en dos figuras gemelas aunque no superponibles, lo desposee de su derecho inmediato a decir Yo y alza contra su discurso una palabra que es indisociablemente eco y degeneración.²⁰

Sin embargo, a este último texto no contempla el hecho de que una vez que el sujeto ha sido desposeído de su derecho inmediato a decir Yo, en tanto que se ha dividido y hasta disuelto en el anonimato, acto seguido vuelve a configurarse y a ponerse, si bien en otra figura. La disolución del sujeto es transitoria así como su unidad: el sujeto necesariamente vuelve a recomponerse, porque si no lo hiciera, la disolución sería definitiva y absoluta, algo que seguramente Foucault no puede aceptar, en tanto toda su obra, al igual que la de Nietzsche, en quien se inspira, rechaza los absolutos. El sujeto transita de una figura a otra mediante la interlocución con los sistemas que lo sostienen. Si, como nos lo hacía notar el propio autor, los sistemas son cambiantes, porque temporales, los sujetos que hacen luz sobre ellos también lo son. En consecuencia, ningún estado último y definitivo puede ser admitido, ni siquiera el de la disolución total del sujeto. Éste recobra su derecho a decir Yo, si bien, desde luego, se trata de un yo distinto. En otras palabras, aún admitiendo que el pensamiento anónimo, el afuera, desposee al sujeto del derecho inmediato de decir yo, mediatamente éste, a través de la aclaración del sistema, tiene todo el derecho de volver a decir yo.

Ahora bien, a pesar de estas acotaciones críticas, la noción de sistema presentada por Foucault mantiene un gran interés, en tanto se encuentra dirigida a considerar la historia y el trabajo del historiador desde una perspectiva realmente novedosa. Según él, mediante el estudio del pensamiento anónimo se podría escapar de una lectura demasiado lineal y simplificadora de la historia. Como nos lo hace constar en *La arqueología del saber, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos periodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas,*

²⁰ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, p. 64.

los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales habla cubierto de una espesa capa de acontecimientos.²¹ Frente a ello, el análisis del pensamiento anónimo rescataría, por detrás de la historia atropellada de los gobiernos, de las guerras y de las hambres, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive: historia de las vías marítimas, historia del trigo o de las minas de oro, historia de la sequía y de la irrigación²² y así sucesivamente. En otros términos, el enfoque adoptado por Foucault se dirige a romper esas unidades demasiado lineales fruto de lo que él considera una "idealización" de la historia, para resaltar las discontinuidades, los fenómenos de ruptura, las interrupciones de todo tipo, en las cuales, sin embargo, como el propio autor reconocerá en momentos posteriores de su producción, se fragua, emerge y configura el sujeto.

Por esta razón, si bien el papel del sujeto es inicialmente anulado o reducido a sus mínimos términos por Foucault, y a pesar de que tal intento se nos muestra muy problemático, hay buenas razones para no desechar la noción de pensamiento anónimo y del "afuera".²³ Desde luego, conforme al primer bosquejo crítico expuesto hasta aquí, este intento debe ser reconducido en otro plano donde la figura del sujeto recupere cierto rol, porque si así no fuera, y según espero mostrar, las funciones del intelectual quedarían entredicho. Se le privaría de todo proyecto político y de toda actividad práctico-crítica, algo que difícilmente Foucault concedería.²⁴ No obstante, antes de entrar a discutir de lleno estos tópicos, es conveniente tocar el controversial tema del humanismo y de sus relaciones con el sujeto, pues, en una de sus visiones más tradicionales, el intelectual ha estado asociado a la defensa del hombre y a los valores morales del cual este último es portador.

²¹ FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 (1969), p. 3.

²² *Ibid.*, p. 4.

²³ De hechos estas nociones me parecen vitales para una redescrición del sujeto y de la función del intelectual.

²⁴ La noción de "proyecto político" es también muy problemática. Algunos destacados autores como Michael Walzer y Charles Taylor han discutido acerca de si la obra de Foucault se encuentra animada por una propuesta política. Anticipando algunas de las conclusiones, diré dos cosas: primero que sin un proyecto político portador de algunos valores el trabajo de Foucault carece de sentido, segundo que, a pesar de lo anterior, la noción experimenta un marcado cambio respecto de lo que tradicionalmente se entiende por ella.

Humanismo y sujeto

En una entrevista concedida en 1966, en la que se le pregunta acerca de la finalidad del estudio del sistema respecto del lugar del hombre y del humanismo, Foucault reconoce que su proyecto de investigación es **político**. Lo es en la exacta medida en la cual rechaza todo humanismo, identificado por el autor francés como una "empresa parlanchina". *Salvar al hombre, redescubrir al hombre en el hombre, etc., es el fin de todas esas empresas parlanchinas, a la vez teóricas y prácticas. (...) El humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto. (...) ¡El humanismo finge resolver los problemas que no se pueden plantear! (...) Mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen contrabando con sus malas mercancías bajo la bandera del humanismo. (...) ¡Es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario.*²⁵

Queda así claro que, inclusive recuperando en el posterior desarrollo de su obra cierta noción de sujeto²⁶, Foucault rechaza el humanismo, sin que, desde luego, esto signifique que no está del lado de los hombres concretos y corrientes. De facto, en esa misma entrevista aclara que su esfuerzo no radica en *reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste precisamente en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es "el corazón humano" lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta.*²⁷

En otra entrevista, esta vez de 1971, y cuando su producción se ha topado de forma más resuelta con el problema del poder, Foucault describe de nuevo lo que entiende por humanismo. Textualmente

²⁵ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, pp. 34-36.

²⁶ Noción de sujeto que expondremos en la próxima sección.

²⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

afirma: *Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: "si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano". El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y "adaptada a su destino"). En suma, el humanismo es todo aquello a través del cual se ha obstruido el deseo de poder en Occidente - prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo.²⁸*

Sin embargo, a pesar de esta dura descarga, en cierta medida justificada por lo que Foucault entiende que ha sido el humanismo,²⁹ hay margen para rescatar un saber que defiende al hombre concreto. Hemos visto ya como el papel de la filosofía consiste en ejercer un análisis crítico del pensamiento anónimo constrictor y configurador del sujeto. Esta idea es retomada con insistencia en otras entrevistas, así como en un ensayo clave para comprender la obra de Foucault, titulado, igual que el famoso ensayo de Kant, *¿Qué es la ilustración?*. En 1968, frente a las insistentes preguntas del entrevistador, nuestro autor afirma que la filosofía ha dejado de ser (mejor habría que decir que debe dejar de ser) un texto teórico encaminado a decidir qué es la vida, si existe o no Dios, qué es la libertad, qué es la ética y así sucesivamente, para dispersarse en una pluralidad de terrenos muchos más concretos, por ejemplo, el modo de funcionamiento de los sistemas de exclusión-reclusión, presidios, hospitales, escuelas, etc. En esta entrevista Foucault ataca la invención de las ciencias humanas, porque su invención ha significado hacer del hombre un objeto de conocimiento. *El gran mito escatológico de esa época [el siglo XIX] ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba: que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en*

²⁸ FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, p. 34.

²⁹ La interpretación que Foucault hace del humanismo no contempla el humanismo renacentista, pues aquí es muy clara la participación del humanista en los asuntos de la ciudad-Estado. Muchos de ellos eran secretarios de los señores y príncipes y, mediante la retórica y la historia, se insertaban activamente en la política de su tiempo.

*dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.*³⁰

Empero, lo que ocurrió es que en esta misma operación el hombre como objeto de conocimiento se disolvió entre las manos de los investigadores. No fue posible encontrar su esencia, su naturaleza humana. Es en este contexto donde Foucault habla de "muerte del hombre", sin que por ello quisiera indicar el fin de las ciencias humanas. *Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios.*³¹ Sin embargo, aquí también, me parece, hay un grave malentendido. Puede uno estar de acuerdo en que el hombre no es el dueño de su conciencia y de su libertad, por la simple razón de que el "afuera", el pensamiento anónimo del sistema lo configura y constriñe, sin que por ello se niegue al individuo, como en las últimas obras el mismo Foucault mostró, la capacidad de obrar sobre sí en función de un saber de sí.

El hombre puede hacerse cargo de sí mismo, desplegar la "cura de sí", porque se convierte en alguien que inspecciona los saberes mediante los cuales el poder lo configura como es. En otras palabras, la función crítica del constructo teórico diseñado por Foucault caería en la nada si no existiera un sujeto que lo asumiera en pos de una configuración de sí más libre. Por eso en esa misma entrevista Foucault asigna a la filosofía la tarea de efectuar una actividad de diagnóstico. *Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía.*³²

Estas palabras las dijo Foucault en 1968. En 1983, en el primer curso en el Colegio de Francia que lleva como título *¿Qué es la ilustración?*, el autor francés, de manera consistente con este

³⁰ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 41.

³² *Ibid.*, p. 42.

planteamiento, afirma que la filosofía debe interrogarse respecto de lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica, es decir, *ha de problematizar su propia actualidad discursiva. (...)[La filosofía se presenta] como problematización de una actualidad y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad. (...) El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella?*³³ Siguiendo este enfoque, en las últimas líneas del texto que estamos comentando Foucault acota lo siguiente: *Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.*³⁴

Parece, pues, que el modo en el cual el hombre se configura como tal, su propia manera de ser, constituye el objetivo último de la obra de Foucault.³⁵ Si esto es así, el sujeto no desaparece sino

³³ FOUCAULT, M.: "¿Qué es la ilustración?" en *Saber y verdad*, pp. 199-200.

³⁴ *Ibid.*, p. 207.

³⁵ *Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatus de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré las prácticas escandientes. El sujeto dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y "buen chico", ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar — y éste es mi trabajo en curso — el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una sexualidad. FOUCAULT, M., *M.Foucault: entretien sur la prison; le livre et sa Méthode*. Citado por MOREY, M., *Ibid.*, pp. 20-21. Se trata de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de un saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjetividad", si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. FOUCAULT, M. Citado por MOREY, M.: *Ibid.*, p. 21.*

sólo como forma sustancial, pero sigue vigente como figura que dice: "Yo pienso que", "Yo juzgo que", "yo quiero que", "yo propongo que", consciente, sin embargo, que mientras afirma tales cosas, su pensar y su juicio no son objeto de una soberanía absoluta por su parte, porque el pensamiento anónimo, el afuera se introduce una y otra vez en los pliegues e intersticios de su pensar y juzgar. Por ello, todo parece indicar que el sujeto debe recuperarse una y otra vez desde el pensamiento anónimo, convertir el afuera en un adentro que sigue remitiéndose al afuera, en la exacta medida en la cual éste ha de hacerlo respecto de la interioridad. Un pensamiento que permaneciera en un mero afuera no podría traducirse en un proyecto político, ni sería pensamiento. Sólo en tanto que es asumido por un sujeto, figura desprovista de sustancia, pero que actúa sobre sí y sobre su entorno merced la reflexión, el pensamiento se vuelve "combativo", por utilizar una expresión de Foucault, esto es, capaz de teorizar y analizar los modos de dominación para ganar distancia de ellos creando espacios de libertad.

Esto último nos permite decir que el rechazo del humanismo por parte de Foucault no debe ser confundido con un conservadurismo que no nos permitiría comprender por qué el mismo Foucault haya luchado e instado a estar del lado de los presos, de la infancia, de los enfermos mentales, en lugar de tomar posición a favor de las guardias, de los educadores, de los psiquiatras. Foucault ha luchado para defender a los más débiles, a todos aquellos que han padecido los saberes del poder sin lograr enunciar su propia voz, y en gran medida, la obra de el autor francés puede ser interpretada como un intento de hacer que el intelectual construya escenarios en los cuales los más débiles puedan hablar, hacerse escuchar, ser ellos también sujetos de un discurso. Esta interpretación nos permite entender que el anti-humanismo de Foucault se dirige, según sus propios términos, a alertar al hombre corriente de los efectos que el poder configurador de los saberes y de las figuras de la subjetividad tiene sobre ellos. Pero es ya hora de que intentemos precisar en qué consiste llegar a ser un sujeto dentro de este contexto, para finalmente elaborar una visión más sistemática de las funciones del intelectual.

Discurso, gramática y cuerpo

¿Qué podemos entender por sujeto en el seno de una obra en la cual casi constantemente se le descalifica? En *El pensamiento del*

afuera Foucault afirma de manera perentoria que *todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical*.³⁶ Esta aseveración es consistente con lo que mantiene en *El orden del discurso* y con lo expresado en *La función política del intelectual*. En este último texto puede leerse lo siguiente: *Lo que importa es mostrar que no existen, por una parte discursos inertes, ya medio muertos, y, por otra, un sujeto todo-poderoso que los manipula, los invierte, los renueva; sino, más bien que los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo - tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional). El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura, es un espacio de posiciones y de funcionamientos diferenciados para los sujetos*.³⁷

Al parecer este pasaje contradice mi insistencia en que el pensamiento anónimo ha de ser necesariamente **asumido**, y en cuanto tal, personalizado, por el sujeto. No obstante, aun concediendo que el sujeto es una figura que emerge de un campo discursivo más amplio, encuentro poco convincente su reducción a mero pliegue gramatical, por razones expuestas por el propio Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*.³⁸ Puede uno estar de acuerdo, como yo lo he estado, respecto de que el sujeto no es todo-poderoso y que en el mismo instante que intenta manipular, invertir y renovar los discursos, éstos, para nada inertes, envuelven al mismo sujeto y lo manipulan, lo invierten y lo renuevan sin cesar, sin tener que aceptar la reducción del sujeto a simple engranaje de la gramática. De hecho, no debemos olvidar la importancia que Foucault concede al cuerpo dentro de su producción. El encuentro con Nietzsche es aquí decisivo, permitiéndole a Foucault afirmar que los discursos se **incorporan**, literalmente, se hacen-cuerpo. Bien puede decirse que con este descubrimiento nuestro autor entra en una segunda fase de su producción.

En *Nietzsche, la genealogía, la historia* Foucault, a partir del autor alemán, realiza una crítica de la noción de origen para mostrar que el propósito de la genealogía consiste en reemplazar esta noción

³⁶ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, p. 74.

³⁷ FOUCAULT, M.: "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión" en *Saber y verdad*, p. 55.

³⁸ Desde luego, *El pensamiento del afuera* es de 1966, mientras que *Nietzsche, la genealogía y la historia* es de 1971. El propio Foucault nos dice que a partir de 1970, con *El orden del discurso* su concepción de la cuestión del poder va cambiando. (Véase "Las relaciones de poder penetran los cuerpos" en *Microfísica del poder*, p. 154.) Sin embargo, lamento que el propio Foucault no haya retornado, por así decirlo, sobre sus pasos y aclarado mayormente esta cuestión que genera no pocos malentendidos.

con las de procedencia y emergencia. Al *Ursprung* de la metafísica Foucault contraponen los términos nietzscheanos de la *Herkunft* y de la *Entstehung*. Por ello puede escribir que *hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su "origen", minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia (...) revolviendo en los "bajos fondos".*³⁹

De manera inversamente proporcional a la búsqueda del origen, la búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: *remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido: muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.*⁴⁰ No sólo eso, sino que mientras el origen es pensado por Foucault intérprete de Nietzsche como algo alejado del cuerpo, la procedencia se enraiza en el cuerpo (...) *porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error. (...) El cuerpo —y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol— es el lugar de la Herkunft: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto. El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven) lugar de la disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento.*⁴¹

En resumidas cuentas, la procedencia marca el cuerpo. Los discursos no flotan simplemente por allí, y no son inertes precisamente porque incorporándose, habitan y recorren una corporalidad que ya no es pensada exclusivamente en términos biológicos. Vale decir, el sujeto que se configura en el campo discursivo lo hace a partir de la vivencia de una corporalidad marcada por la procedencia de dispares discursos. Pongamos un ejemplo. Si un individuo, al observar algún rasgo o conducta de su sexualidad, se interroga en términos de pecado, activará un campo discursivo muy distinto a si se interpela en los términos de una

³⁹ FOUCAULT, M.: "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 14-15.

supuesta normalidad. En el primer caso, se activará el saber del sacerdote; en el segundo el del psiquiatra. Pero lo más interesante es que el individuo que se interpela, vive su interrogación con ansiedad, sufre mientras se confronta con el discurso. Por así decirlo, el discurso no le es indiferente; si bien procede de un afuera, no permanece en una exterioridad absoluta y salvaje, sino que, en la medida que se ha vuelto propio, se lo ha interiorizado, y "rechina" en ese cuerpo. Si la procedencia marca el cuerpo, no es posible pensar que el sujeto que allí resulta configurado no viva el conflicto como un desgarramiento. El discurso actúa sobre el sujeto a través del enraizamiento en el cuerpo y por tanto éste no puede ser un mero "pliegue gramatical".

Con esto no estamos afirmando que el sujeto se reduzca al cuerpo. De facto, en tanto producido por discursos que proceden del afuera, es el punto de intersección entre discurso y corporalidad. Pero esta última hace que el individuo **asuma** el discurso, lo personalice en tanto le concede su confianza. Un discurso lo convence más que otro y mediante él se configura en una confrontación en perpetuo devenir. Estas confrontaciones **emergen**, por así decirlo el sujeto las encuentra instaladas en él, recurriéndolo. Por ello Foucault puede decir que *la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose ellas mismas— para escapar a la degeneración y re vigorizarse a partir de su propio debilitamiento.*⁶²

Pero estas fuerzas no emergen desnudas, en calidad de hechos brutos: son siempre y desde ya interpretadas a partir de los discursos a los cuales se ha concedido la confianza, en los cuales se cree. Así, *mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o debilidad, y la marca que éste deja en el cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien (...) una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.*⁶³

⁶² *Ibid.*, p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 16.

Así, si bien los discursos-fuerzas, las fuerzas discursivas emergen sin que por ello se deba hacer referencia a una conciencia (de los sujetos hablantes, no es menos ciertos que éstos se interrogan al "rojo vivo" y que por ello mismo sea insuficiente la definición de sujeto como "pliegue gramatical. Si bien es también cierto que la unidad y consistencia de un Yo puede quedar disuelta, o al menos encontrarse en peligro a causa de la pluralidad discursiva, no por ello el sujeto se reduce a mero artificio gramatical. El sujeto que representa estos discursos, lo hace desde su presencia abrupta, pero aun así, esta representación es importante para que el individuo decida a quién ha de entregar su confianza, es decir a partir de qué fuerzas discursivas ha de configurarse y qué problemas ha de encarar. De hecho, si un individuo se problematiza en una dirección y no en otra, es porque ya ha concedido esa confianza a un haz discursivo en lugar que otro. En último término, el sujeto-hablante es un sujeto-sintiente, no es sólo sujeto de un discurso, sino sujeto de un cuerpo que lo ubica.

Me parece que esta es la perspectiva que se desprende de la transición que Foucault emprende entre lo que he denominado primera fase, caracterizada por la primacía del pensamiento anónimo, del sistema, del afuera y cuyo método fuera la arqueología, y la segunda fase en la cual el cuerpo y el poder constituyen los nuevos polos sobre los cuales se ejerce la genealogía.⁴⁴ En esta dirección, *Vigilar y castigar* deja constancia de la siguiente tesis general: *que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta "economía política" del cuerpo. (...) El cuerpo está 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.*⁴⁵ Y en tanto el sujeto se configura a partir de la convergencia de los discursos y del cuerpo, resulta que el sujeto mismo es el que se encuentra inmerso en un campo político. No son sólo los saberes que lo impregnan, sino los binomios poder-saber y saber-poder. Porque *hay que admitir más bien que el poder produce saber; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y constituya unas relaciones de poder.*⁴⁶

⁴⁴ Sobre el problema de la periodización de las obras de Foucault y de la relación entre arqueología y genealogía, véase la nota n° 3.

⁴⁵ FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, (1975), p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

supuesta normalidad. En el primer caso, se activará el saber del sacerdote; en el segundo el del psiquiatra. Pero lo más interesante es que el individuo que se interpela, vive su interrogación con ansiedad, sufre mientras se confronta con el discurso. Por así decirlo, el discurso no le es indiferente; si bien procede de un afuera, no permanece en una exterioridad absoluta y salvaje, sino que, en la medida que se ha vuelto propio, se lo ha interiorizado, y "rechina" en ese cuerpo. Si la procedencia marca el cuerpo, no es posible pensar que el sujeto que allí resulta configurado no viva el conflicto como un desgarramiento. El discurso actúa sobre el sujeto a través del enraizamiento en el cuerpo y por tanto éste no puede ser un mero "pliegue gramatical".

Con esto no estamos afirmando que el sujeto se reduzca al cuerpo. De facto, en tanto producido por discursos que proceden del afuera, es el punto de intersección entre discurso y corporalidad. Pero esta última hace que el individuo **asuma** el discurso, lo personalice en tanto le concede su confianza. Un discurso lo convence más que otro y mediante él se configura en una confrontación en perpetuo devenir. Estas confrontaciones **emergen**, por así decirlo el sujeto las encuentra instaladas en él, recurriéndolo. Por ello Foucault puede decir que *la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento.*⁴²

Pero estas fuerzas no emergen desnudas, en calidad de hechos brutos: son siempre y desde ya interpretadas a partir de los discursos a los cuales se ha concedido la confianza, en los cuales se cree. Así, *mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o debilidad, y la marca que éste deja en el cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien (...) una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.*⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 15.

⁴³ *Ibid.*, p. 16.

Así, si bien los discursos-fuerzas, las fuerzas discursivas emergen sin que por ello se deba hacer referencia a una conciencia de los sujetos hablantes, no es menos ciertos que éstos se interrogan al "rojo vivo" y que por ello mismo sea insuficiente la definición de sujeto como "pliegue gramatical. Si bien es también cierto que la unidad y consistencia de un Yo puede quedar disuelta, o al menos encontrarse en peligro a causa de la pluralidad discursiva, no por ello el sujeto se reduce a mero artificio gramatical. El sujeto que representa estos discursos, lo hace desde su presencia abrupta, pero aun así, esta representación es importante para que el individuo decida a quién ha de entregar su confianza, es decir a partir de qué fuerzas discursivas ha de configurarse y qué problemas ha de encarar. De hecho, si un individuo se problematiza en una dirección y no en otra, es porque ya ha concedido esa confianza a un haz discursivo en lugar que otro. En último término, el sujeto-hablante es un sujeto-sintiente, no es sólo sujeto de un discurso, sino sujeto de un cuerpo que lo ubica.

Me parece que esta es la perspectiva que se desprende de la transición que Foucault emprende entre lo que he denominado primera fase, caracterizada por la primacía del pensamiento anónimo, del sistema, del afuera y cuyo método fuera la arqueología, y la segunda fase en la cual el cuerpo y el poder constituyen los nuevos polos sobre los cuales se ejerce la genealogía.⁴⁴ En esta dirección, *Vigilar y castigar* deja constancia de la siguiente tesis general: *que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta "economía política" del cuerpo. (...) El cuerpo está 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.*⁴⁵ Y en tanto el sujeto se configura a partir de la convergencia de los discursos y del cuerpo, resulta que el sujeto mismo es el que se encuentra inmerso en un campo político. No son sólo los saberes que lo impregnan, sino los binomios poder-saber y saber-poder. Porque *hay que admitir más bien que el poder produce saber; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y constituya unas relaciones de poder.*⁴⁶

⁴⁴ Sobre el problema de la periodización de las obras de Foucault y de la relación entre arqueología y genealogía, véase la nota n° 3.

⁴⁵ FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, (1975), p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

Una vez más, Foucault insiste en decir que respecto de estas relaciones de poder-saber el sujeto no se ubicaría en un vacío, en un estado de completa libertad, sino que, por el contrario, hay que considerar al sujeto que conoce como un efecto del campo político en el cual se encuentra inmerso.⁴⁷ Sin embargo, aquí también he de precisar que por más efecto del poder-saber que sea, el sujeto puede hacer luz sobre el binomio que lo constituye para tomar cierta distancia de él, si bien para entrar siempre en otra figura del binomio. A pesar de ello, mediante los desplazamientos de una figura concreta de poder-saber a otra el sujeto puede encontrar una libertad mayor o, en todo caso, una situación en la cual se encuentre más cómodo.⁴⁸ En otros términos, el sujeto puede efectuar una lista de los sistemas o pensamientos anónimos que lo constriñe con el fin de ganar una mayor lucidez, desde luego nunca total. Esto Foucault no llega a decirlo nunca con firmeza y claridad, quizás, por miedo a que se lo acuse de reintroducir subrepticamente la concepción del sujeto soberano.

Por mi parte, en cambio, no renunciaría al papel de representación del sujeto, por más que dicha representación resulte configurada desde los binomios del poder-saber. A través de la representación el sujeto se desprende de sí y se renueva, gana otros espacios y se inserta en nuevos contextos, transita de una perspectiva en otra para efectuar un recorrido, siempre parcial, pero igualmente liberador. Del hecho de que el sujeto no tiene una primacía absoluta no se infiere que no tenga papel alguno que representar en el campo político. Porque el sujeto es igualmente parte de ese campo político, uno de sus elementos y en cuanto tal aprovechable en el seno de las estrategias del poder-saber. Igualmente, del hecho de que es posible indicar unos límites de apropiación de los discursos por parte del sujeto, no se desprende que éste no pueda adueñarse en parte de ellos y manejarlos dentro del juego recíproco de la manipulación. En efecto, los discursos se despliegan tanto en el campo práctico en el cual se encuentran, como en el sujeto que allí surge. De otra forma, no tendría sentido preguntar, como Foucault hace, por los límites y las formas de la **apropiación**: *¿Qué individuos,*

⁴⁷ Cfr., *Ibidem.*

⁴⁸ Discutiré en la próxima sección que significa "estar o sentirse más cómodo" en una figura en lugar que otra. Por ahora es suficiente decir que esta comodidad se expresa a través de la armonía entre cuerpo y discurso. Cuando el discurso no aprisiona al cuerpo y al sujeto que lo habita, decimos que el sujeto se siente más cómodo. Recordemos que Foucault, de manera metafórica, dice en *Vigilar y castigar*, que el alma es la cárcel del cuerpo, donde "alma" designa el haz discursivo mediante el cual el individuo se observa a sí mismo.

*grupos, clases tienen acceso a un tipo determinado de discursos? ¿Cómo está institucionalizada la relación del discurso con quien lo pronuncia, con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se desenvuelve entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por la apropiación de los discursos?*⁵⁰

Esta preocupación vuelve a presentarse en *El orden del discurso*, donde, si bien Foucault sigue manejando una hipótesis represiva-prohibitiva del poder que más tarde reemplazará por la de un poder afirmativo-positivo, aquel que hace que las personas quieran o deseen algo y no algo otro, se analiza la producción del discurso y su difusión. En esta dirección, se identifican tres tipos de prohibiciones que Foucault denomina respectivamente, tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla.⁵⁰ En este texto, discurso y poder son explícitamente relacionados y a su vez puestos en perspectiva con el deseo. *El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso (...) no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que (...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.*⁵¹

De esta manera, el sujeto formado por los discursos es también el que los desea: no simplemente el efecto de ellos, sino aquel que los desea manipular para dominar. Por más envuelto que se encuentre en ellos, la apropiación que realiza es de vital importancia para ejercer el poder. En este contexto, los diversos órdenes discursivos, que Foucault denomina también disciplinas, funcionan como policías discursivas mediante las cuales excluir a otros sujetos. El orden del discurso enrarece a los sujetos hablantes, en la exacta medida en la cual *la disciplina es un principio de control de la producción del discurso. (...) Todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables; algunas están altamente defendidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricciones previas a*

⁵⁰ FOUCAULT, M.: "La función política del intelectual" en *Microfísica del poder*, p. 58. Lo resaltado es nuestro.

Cfr., FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*.

*disposición de cualquier sujeto que hable.*⁵² Por esto mismo, el sujeto no puede ser un simple "pliegue gramatical": porque inclusive emergiendo de tales pliegues se convierte en alguien que busca hacerse de ellos, apoderarse con fines de dominación.

Empero, he aquí la gran cuestión: ¿acaso necesariamente todo discurso (también toda disciplina) se encuentra encaminado a dominar? ¿No puede alguno, en función de su especificidad, ser un discurso liberador? Porque si todo discurso es necesariamente dominación, la pregunta inicial de Poster, a saber, cómo teorizar y analizar los modos de dominación, de suerte que el teórico no se apropie de más poder que el necesario para llevar a cabo la función teórica, sólo recibirá una respuesta negativa. En ese caso, el teórico, intelectual o filósofo, no podrá hacer nada distinto a lo que hace el *atatu quo*. La crítica no sería tal, sino sólo una operación de dominación disfrazada; tampoco existiría la posibilidad de un proyecto político liberador. Al mismo tiempo, todo deseo por parte del sujeto de apropiarse de un discurso caería bajo la sospecha de ser un simple deseo de poder mediante el cual ejercer la dominación. No existirían sujetos interesados en discurrir para teorizar y analizar los modos de dominación y la propia obra de Foucault no sería sino una dominación más al lado de otras. En pocas palabras, no dispondríamos de un criterio para evaluar y juzgar los discursos y sus efectos.

De esta forma, habremos de intentar otro camino y mostrar que existe un tipo de ejercicio discursivo no encaminado a la consecución de la dominación, más aún si reparamos que en los últimos escritos de Foucault, el acento se desplaza del poder hacia el sujeto. Al respecto, en *Tecnologías del yo*, el autor francés identifica, además de las tecnologías de producción, de sistemas de signos y del poder, una cuarta categoría mediante la cual los individuos pueden efectuar, *por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.*⁵³ Este pasaje permite afirmar la viabilidad de una ocupación de sí mismos por parte del sujeto con la finalidad de desprenderse de todo aquello que lo aparta de la meta

⁵² *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵³ FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990 (1988), p. 48. Lo resaltado es nuestro.

descenda, sea esta la felicidad, la pureza, la sabiduría o la inmortalidad.

El "cuidado de sí" se convierte en uno de los ejercicios más importantes para el sujeto. A través del análisis de la cultura griega⁵⁴, Foucault deja constancia que *ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de los libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay apropiarse aún mejor.*⁵⁵ Además hay que hacer notar que esta actividad consagrada a uno mismo: *constituye, no un ejercicio de soledad, sino una verdadera práctica social,*⁵⁶ en cuanto implicaba a comunidades enteras en las que se reconocía, mediante una jerarquía, el derecho, así como el deber, a los más adelantados de dirigir a los otros. Formarse y cuidarse son actividades solidarias y no actos narcisicos; actividades donde el conocimiento de sí tiene un papel muy importante. En pocas palabras, el cuidado de sí, más allá de como fuera ejercido entre los griegos, abre un camino en el cual los individuos se ven obligados a prestar atención a ellos mismos, a descubrirse y reconocerse como sujetos de deseo. El propio Foucault declara que *de la idea de que el yo no nos viene dado pienso que no se puede extraer más que una sola consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte.*⁵⁷ A partir de aquí es relativamente fácil intuir que es en este espacio donde se puede encontrar una resistencia a las dominaciones, en la medida en la cual en ese prestarse atención el individuo se descubre como mucho más que un simple "pliegue gramatical". Y es en este ámbito donde, me parece, el intelectual puede encontrar su tarea más específica.

⁵⁴ El análisis de la cultura griega no se hace con el propósito de retornar al pasado, sino con el fin de presentar, mediante una historia de la subjetividades, modelos alternativos para el presente. En esta dirección, la "Historia de la sexualidad" se inscribe en lo que Foucault denomina "diagnóstico del presente", siendo muchos más que una simple historia. Estos textos pueden ser considerados como exploraciones de las posibilidades de subjetivación ofrecidas por nuestro presente, y en cuanto tal, me parecen más trabajos enmarcados en un proyecto político liberador que obras de un historiador.

⁵⁵ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, III, México, Siglo XXI, 1987 (1984)*, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ FOUCAULT, M.: "El sexo como moral" en *Saber y verdad*, p. 194.

Funciones del intelectual

Comencemos por ver qué dijo Foucault de manera explícita respecto de las funciones del intelectual. Respecto de sí mismo y de su obra, del teórico-Foucault, podemos encontrar lo siguiente: *Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuanto más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré. Todos mis libros son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.*²⁸

Según estas declaraciones, el discurso y la producción de un intelectual, su función básica, radica en la lucha contra el poder. Se trata de cortocircuitar, descalificar y romper los sistemas de poder, entre los cuales parece estar, eventualmente, también el poder del mismo intelectual. El discurso de un intelectual, consignado materialmente en un libro, es ofrecido por Foucault bajo el símil de la herramienta, metáfora que recuerda muy de cerca el "filosofar del martillo" de Nietzsche. Es evidente que la herramienta remite a alguien que la usa. De ahí que, para bien o para mal, debemos admitir la presencia de un sujeto que se adueña del discurso, en principio ajeno, para hacer con él lo que mejor le parezca. Lo que no resulta a mi juicio fundamentado, es por qué estos usos deban estar contra los modos de dominación y no a favor de él. Al fin y al cabo alguien podría utilizar, como la historia nos ha mostrado una y otra vez, los discursos para fortalecer y apuntalar los modos de dominación en lugar de descalificarlos. A menos que Foucault admita que sus libros posean un **contenido** orientado contra el poder y, en consecuencia, un conjunto de valores que defiendan la libertad del sujeto, no veo como pueda evitar la posibilidad de un uso constrictivo del discurso. En otros términos, aquí también habría que diferenciar entre intelectuales que luchan contra los sistemas de dominación, en función de un proyecto político animado por valores de libertad, e intelectuales que en cambio se le oponen. De esta manera, la frase *cuanto más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él [libro] más satisfecho estaré*, debe ponderarse y

²⁸ FOUCAULT, M.: "De los suplicios de las celdas" en *ibid.*, p. 88.

matizarse. Difícilmente Foucault podría sentirse satisfecho si alguien usara sus textos para dominar aún más a los presos, a la infancia y a toda clase de minoría. Si se acepta el argumento que acabo de proponer, la metáfora de la "caja de herramientas" debe ser pensada de manera distinta: las herramientas ofrecidas por Foucault no son neutrales, en tanto se las otorga acompañadas de la intención de cortocircuitar los modos de dominación. El autor francés puede aceptar sólo los usos nuevos e imprevistos que se hagan de sus libros dirigidos a liberar; no, entonces, cualquier uso.

Este es un primer problema que ya habíamos apuntado en el transcurso del presente trabajo, y que retomaremos más adelante. De pronto seguiré exponiendo el punto de vista de Foucault sobre el intelectual. En esta dirección, encontramos otro pasaje notable en el cual el autor francés nos habla de "desprenderse de sí mismo" como lo propio de una "ética del intelectual". *¿Cuál puede ser la ética de un intelectual sino ésta: ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo (lo que es justamente lo contrario de la actitud de conversión)?*²⁹ Por lo anteriormente visto, desprenderse de sí significa desprenderse del binomio poder-saber que nos constituye en cada caso. Una vez más, se trata de luchar contra los efectos de dominación propios de los pensamientos anónimos, lo cual conduce necesariamente a la pregunta por ¿quién combate?, es decir, al sujeto de la lucha.

Empero, esta figura del intelectual es muy distinta respecto a lo que, sobre todo en la tradición marxista, se ha entendido por él. En este ámbito, Foucault nos hace notar que *la politización de un intelectual se realizaba tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de producción capitalista, en la ideología que produce o impone (estar explotado, reducido a la miseria, rechazado, "maldito", acusado de subversión, de inmoralidad, etc.) su propio discurso en tanto que revelaba una cierta verdad, en tanto descubría relaciones políticas allí donde no se percibían. (...) El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirlo: conciencia y elocuencia.*³⁰ Contra esta manera de concebir la función del intelectual, inscrito en lo que Foucault denomina una "política progresista" encaminada a hacer de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones, en tanto que

²⁹ FOUCAULT, M.: "El interés por la verdad" en *Ibid.*, pp. 239-240.

³⁰ FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981 (1972), p. 9.

definirla los planes y funciones diferentes que los sujetos pueden adoptar en un terreno que tiene sus reglas de formación,⁶¹ el autor francés indica que en la actualidad *los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber.*⁶² Y por lo visto, Foucault piensa que el intelectual tradicional, aquel que se cree depositario de la verdad y la elocuencia, forma parte de ese mismo sistema de poder que bloquea la expresión de las masas.⁶³ Por ello el nuevo *papel del intelectual ya no consiste en colocarse "un poco adelante o al lado" para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", "del discurso".*⁶⁴

En otros términos, según Foucault el intelectual habría dejado de ser —en todo caso, debe dejar de ser y pensarse a sí mismo— como una conciencia representante o representativa de otros, porque es siempre una multiplicidad la que lucha. *El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis y en la actualidad este es esencialmente el papel del historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes. (...) Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla... Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer.*⁶⁵ "Mapear el poder-saber" para analizar mediante teorías los modos de dominación que de allí se desprenden, ésta sería la función del intelectual. Mapearlo para indicar sus puntos débiles y quebrarlo.

⁶¹ FOUCAULT, M.: *La función política del intelectual*, p. 72.

⁶² FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, p. 9. La actualidad a la que se refiere Foucault es el mayo del '68.

⁶³ "Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la "conciencia" y del discurso forma parte de ese sistema." *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*. Lo resaltado es nuestro.

⁶⁵ FOUCAULT, M.: "Poder-cuerpo" en *Microfísica del poder*, p. 109. Lo resaltado es nuestro.

Ahora bien, el problema que suscita esta operación consiste en comprender qué relación existe entre el intelectual, el teórico, y su teoría. Inmediatamente nos topamos con que para Foucault, *la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, no totalizadora.*⁶⁶ En virtud de esta "práctica" muy especial, que es la teoría comprometida con la lucha por la libertad, sin por ello hacerse portadora de la verdad, *los intelectuales se han acostumbrado a trabajar, no en lo universal, lo "ejemplar", lo "justo y verdadero para nosotros", sino en sectores determinados, en puntos precisos en los que se sitúan sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Y han reencontrado problemas que eran muy específicos, "no universales", diferentes a menudo de los del proletariado o las masas. Y, sin embargo, se han acercado realmente a ellos, creo que por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se encontraba a menudo, aunque bajo otra forma, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policiaco, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que yo llamaría el intelectual "específico", por oposición al intelectual "universal".*⁶⁷

Así, mientras el intelectual "universal" procede del jurista notable que se expresa más plenamente en el escritor portador de significados y valores en los que todos pueden reconocerse, el intelectual "específico" se convierte en un experto de sistemas locales.⁶⁸ Desde luego, esta nueva figura de intelectual se encuentra expuesta a unos peligros distintos, en particular puede quedar involucrado en luchas de coyunturas y en reivindicaciones demasiado particulares, dejándose manipular por aquellas instancias más generales, como los partidos políticos o las organizaciones sindicales, que conducen la lucha en un nivel más general. *Riesgo sobre todo de no poder desarrollar estas luchas por falta de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo solamente por grupos muy limitados.*⁶⁹ Aún así, Foucault prefiere enfrentar tales peligros que regresar a la figura tradicional del intelectual. Importante es que el intelectual específico no permita que se lo descalifique con el argumento de que su relación sería a tal punto local que no interesaría a las

⁶⁶ FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, pp. 9-10.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁶⁸ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 141.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

masa, pues, en opinión de nuestro autor, *las masas tienen conciencia de estos asuntos y, de todos modos, están implicadas en ellos.*⁷⁰

Por otra parte, lo que permitiría sobreponerse a los peligros mencionados es el hecho de que la especificidad del intelectual está de todas formas ligada a las funciones generales del sistema poder-saber. Al respecto, Foucault indica una triple especificidad: *la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual "orgánico" del proletariado), la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su dominio de investigación, su lugar en el laboratorio; las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela, en la universidad, en el hospital, etc.); finalmente, la especificidad de la política de la verdad en nuestras sociedades,*⁷¹ siendo así que cada uno de estos niveles su posición puede adquirir un significado más general.

La lucha llevada a cabo por el intelectual específico, conduce a elaborar una teoría que es ella misma lucha "alrededor de la verdad", *dejando en claro que por verdad no quiero decir "el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que aceptar", sino "el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos de poder"; y dejando claro también que no se trata de un combate "a favor" de la verdad, sino acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega.*⁷² De esta manera, la teoría es "productora de verdad" en el sentido recién señalado. Ella diseña el conjunto de reglas y procedimientos encaminados a generar criterios de distinción y efectos de poder. La teoría se constituye así como un peculiar modo de dominación, si se me permite la expresión, en un meta-modo de dominación. Frente a ello, Foucault considera que *el problema político esencial para el intelectual, no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer lo preciso para que la práctica científica esté acompañada por una ideología justa. Sino saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la "conciencia" de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de la producción de verdad.*⁷³

⁷⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

Todo parece indicar que el intelectual ha de revisar su teoría de manera que ésta no se convierta en el transcurso del análisis de los modos de dominación, en una forma más subrepticia de dominación. Lo que tampoco significa afirmar que el teórico deba *liberar a la verdad de todo sistema de poder—sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder—, sino desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonías (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.*⁷⁴ Se trataría de trastocar, desplazar las formas sedimentadas de poder, los modos de dominación concretos producidos por tales formas, con el fin de que el sujeto pueda hacerse cargo de sí, esto es, pueda colocarse bajo la constricción-configuración del sistema que él prefiera.⁷⁵ De las reiteradas aseveraciones de Foucault de que no se puede escapar del poder, no se desprende, como por otra parte ya veíamos, que el individuo no puede ser libre, si bien se trata de una libertad parcial. Porque si así fuera estaríamos en presencia de un conservadurismo total que no permite entender todo lo que el autor francés ha dicho respecto del intelectual y sus luchas.

Más en concreto, el carácter local de la crítica apunta a una *insurrección de los saberes sometidos*⁷⁶ para que mediante éstos los sujetos puedan cuidar mejor de sí, "cultivarse" apelando a otros criterios de distinción de la verdad y la falsedad. Foucault aclara que por saberes sometidos ha de entenderse dos cosas: *por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. (...) En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. (...) Saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad...*⁷⁷

De esta manera parece consistente con lo que venimos diciendo, afirmar que una de las funciones más importantes del intelectual

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Desde luego, esta preferencia no es absolutamente transparente en tanto que siempre resulta formada por los restos del pensamiento anónimo que no han podido ser disueltos por la asunción.

⁷⁶ FOUCAULT, M.: "Curso del 7 de enero de 1976" en *Microfísica del poder*, p. 128.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 128-129.

radica en permitir que estos "saberes de la gente", diversos, locales puedan volver a ser usados por los sujetos que así lo deseen y que se reconocen en él. La genealogía es la operación a través de la cual el intelectual puede llevar a cabo esta tarea, rechazando la instancia teórica unitaria (lo que Foucault llama a veces ciencia) que pretende filtrar, jerarquizar, ordenar en nombre del conocimiento verdadero a tales saberes. *La genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico.*⁷⁶ Debe preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia. *¿No sería la pregunta: ¿qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis "minorizar" cuando decís: "Hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber?*⁷⁷

Con esto concluyo la exposición de lo que Foucault considera que ha de hacer un intelectual, pues ha llegado el momento de atar los hilos argumentales sueltos y de tratar de dar respuesta a los problemas que se han suscitado a lo largo de la presentación.

Lo primero que podemos decir en esta dirección, es que la teoría política que subyace a la comprensión del intelectual hasta aquí expuesta, es una que descarta la toma del poder de los aparatos del Estado para incentivar un conjunto de resistencias locales activadas mediante la caja de herramientas que el intelectual pone al servicio de los directamente afectados. En otros términos, Foucault piensa que lo que hay que atacar son las formas de la disciplina social, los modos de dominación locales. Éstos, según su entender, habrían reemplazado el poder del monarca y del Estado. El blanco es la sociedad disciplinaria que nadie diseñó y que nadie controla del todo. Porque si bien esta sociedad disciplinaria se alimenta en gran medida del pensamiento anónimo, del sistema, no por ello éste deja de ser utilizado por algunos sujetos en perjuicio de otros. El proyecto político de Foucault y su propia concepción de lo que debe hacer un intelectual dejarían de tener sentido sin la aparición de sujetos que luchan por aprovecharse del pensamiento anónimo, frente a los cuales emergen otros interesados en evitar tal aprovechamiento.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

Así parece pensarlo Michael Walzer cuando escribe a propósito de la obra de Foucault que *si él no puede encontrar un Estado para tomar, de todos modos espera localizar de alguna manera, en alguna parte, en el complejo sistema de la sociedad moderna o de la economía capitalista, un antagonista comprensible*.⁸⁰ De hecho, la tarea del intelectual radica en hacer comprensible al antagonista, en permitir que los afectados lo visualicen. Por esta razón, al menos así me parece, Foucault ha dicho que el intelectual debe hacer un "croquis topográfico y geológico de la batalla". Ese es justamente lo que él ha denominado el intelectual específico, contraponiéndolo al intelectual "universal" o general.

Sin embargo, subsiste el problema que hemos apuntado al comienzo de esta sección y que vuelvo a plantear: Foucault no otorga buenas razones para que el intelectual deba necesariamente estar en contra de los modos de dominación y no a favor de ellos. Lo mismo piensa Charles Taylor cuando escribe: *Foucault desconcierta. [Sus análisis] parecen ofrecer una percepción de lo que ha sucedido, y de aquello en que nos hemos convertido, lo cual al mismo tiempo ofrece una crítica y por lo tanto alguna noción de bien no realizado o reprimido en la historia, que por lo tanto entendemos mejor cómo rescatar. Pero Foucault mismo rechaza esta sugerencia. Desecha la esperanza, si es que teníamos una, de que haya algún bien que podemos afirmar, como consecuencia del entendimiento de estos análisis que nos da. (...) Esto es bastante paradójico, porque los análisis de Foucault parecen traer males a la luz. Y sin embargo, él desea distanciarse de la sugerencia, que parecería seguir inevitablemente, de que la negación o la superación de esos males promueve el bien.*⁸¹

En otras palabras, al igual que Taylor, pienso que, al menos en el caso más reducido de las tareas del intelectual, del cual me he ocupado, las funciones del teórico y de su teoría no se comprenden sino a la luz de dos grandes bienes, que hay que rescatar: la libertad y la verdad. Bienes que se conjugan, según mi criterio, en la noción de sujeto que el propio Foucault rescata en parte. Sin embargo, hemos visto que el autor francés ha criticado duramente estas nociones, de ahí el desconcierto experimentado por Taylor. Sugiero que la perplejidad se aminora si consideramos que la crítica de Foucault a la libertad y a la verdad se dirige más a la manera como estas se presentan en la tradición ilustrada que a los mismos bienes.

⁸⁰ WALZER, M.: "La política de Michel Foucault" en *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988 (1986), p. 68.

⁸¹ TAYLOR, Ch.: "Foucault sobre la libertad y la verdad" en *Ibid.*, p. 81.

En efecto, según vimos, del hecho de que el pensamiento anónimo y los juegos de poder inscritos en el sistema configuran al sujeto, no se desprende que éste no sea "libre". Sólo que esta libertad es relativa a la capacidad que tenga el propio sujeto de comprender aquello que lo pone, configura y constriñe, dejando ya en claro que dicha capacidad nunca alcanza a liberarlo del todo, pues tras un sistema y un pensamiento anónimo siempre hay otro. No obstante, corresponde al propio sujeto establecer en qué sistema se siente más cómodo. Igual sucede con la idea de verdad. Si bien todo discurso está atado al binomio poder/verdad, eso no significa que la verdad se reduzca al poder, ni, claro está, el poder a la verdad. De hecho, algunas verdades, generadas desde poderes específicos, se vuelven contra el sistema que las ha producido. Aquí también lo decisivo es que el sujeto pueda producir una verdad que le permita desarrollar sus inclinaciones (no olvidemos que este sujeto se arraiga en un cuerpo que demanda algo).

De esta manera, si bien no existe verdad ni libertad que pueda ser reivindicada contra todo sistema de poder, si bien *la verdad no es la recompensa de los espíritus libres... ni el privilegio de aquellos que han logrado liberarse*, [y no lo es porque] *la verdad es cosa de este mundo: se produce sólo en virtud de múltiples formas de restricción*,⁸² no por ello deja de haber una verdad que el sujeto reclamaría como más propia y que asumiría, una verdad que el sujeto desea hacer surgir por haber estado sometida a un modo de dominación, a un dominio, en el cual él no se reconoce. El problema no es entonces tanto la verdad y su producción, sino que tal producción y tal verdad estén controladas por los afectados. Cuando el sujeto no es capaz de hacer esto, el intelectual específico intervendrá con su "croquis de la batalla", no para sustituir al afectado —cosa que no haría sino reemplazar un modo de dominación por otro— sino para favorecer el cuidado de sí, esto es, para hacer que el sujeto realice por sí mismo la operación de liberación. En otros términos, me gustaría sugerir que Foucault no cree en liberaciones que no sean **autoliberaciones**, si bien en este último proceso el intelectual interviene aportando las herramientas necesarias.

Considero que este enfoque es bastante consecuente con la idea de Foucault de la sociedad disciplinaria. A su control hay que responder con un contracontrol encaminado a la búsqueda de

⁸² FOUCAULT, M., citado por TAYLOR, Ch.: *Ibid.*, p. 82.

un autocontrol que, no obstante, no sería nunca último y definitivo, estando sujeto a las luchas y enfrentamientos de controles y contracontroles, estrategias y contraestrategias, tácticas y contratácticas: este autocontrol le permitiría al sujeto sentirse más cómodo. Todo esto supone a la vez que el sujeto para contrarrestar las estrategias del pensamiento anónimo debe permanecer en una constante tensión, tensión que el intelectual puede favorecer poniendo a su alcance las herramientas discursivas requeridas. Porque en el fondo si Foucault dice que la verdad no es sino se hace, lo importante es que sea hecha por y para aquellos que usándola serán usados por ella. En otras palabras, la verdad es siempre "externa" a la conciencia que la posee sólo transitoriamente. Por ello no hará completamente libre al sujeto que poseyéndola resulta poseído.

Esto es así porque, según hemos visto, más allá de los propósitos conscientes particulares perseguidos por los agentes en un contexto dado, se puede discernir una lógica estratégica del contexto mismo, sin que ésta pueda serle atribuida a un sujeto en particular. Pero una vez más eso no significa que Foucault no considere la verdad y la libertad bienes importantes que defender, sobre todo si reparamos que el propio autor afirma que *el objetivo es: la creación de libertad. (...) Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de "doble coerción" política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.*⁶³ Respecto de las intenciones de la obra de Foucault, Miguel Morey asevera que se trata de *mostrar las determinaciones históricas de lo que somos [para] mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper - para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.*⁶⁴

⁶³ FOUCAULT, M.: *Pourquoi étudier le pouvoir...*, p. 308. Citado por MOREY, M., *Ibid.*, p. 24.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

Todo indica que el empeño de Foucault ha sido el de producir una historia de los diferentes modos de subjetivización con el fin de que los individuos puedan comprender mejor lo que les sucede y a partir de allí disponer mejor de sí mismos.⁶⁵ Lo que, no obstante, parece seguir generando la perplejidad de Taylor es el rechazo y la asunción simultánea del proyecto ilustrado. Se lo rechaza en la medida en la cual pretende una libertad y una verdad soberanas, trascendentes los juegos de poder y los modos de dominación, pero se lo asume en cuanto sólo mediante la referencia a las ideas de libertad y verdad tiene sentido la labor que Foucault asigna al intelectual, a saber, la lucha contra los modos de dominación que hablan en lugar y por los sujetos concretos. Lucha que apunta, conforme a lo que nuestro autor ha denominado "ética del intelectual", a hacer que los individuos sean capaces de desprenderse de sí mismos.⁶⁶

Este tópico es particularmente relevante si reparamos en una crítica bastante frecuente entre los comentaristas de Foucault. Al respecto, Eagleton hace notar que para nuestro autor *los regímenes de poder nos constituyen de raíz, creando precisamente esas formas de subjetividad sobre las que operan de manera eficiente. Pero si esto es así, ¿qué "queda", por así decirlo, para que esta situación resulte tan espantosa? ¿Qué podría criticarse - o criticar incluso el propio Michel Foucault - de esta condición, dado que toda subjetividad no es más que el efecto del poder? Si no hay nada más allá del poder, no hay nada que esté bloqueado, categorizado y reglamentado y, por consiguiente no hay nada de qué preocuparse.*⁶⁷ En otros términos, ¿cómo puede uno desprenderse de sí mismo si el poder lo ha configurado de raíz? Parecería que la ética del intelectual y su misma tarea no puede llevarse a cabo. No obstante, creo que Foucault podría sortear esta dificultad, respondiendo a Eagleton, y a aquellos que sublevan esta cuestión, que este argumento supone una concepción del poder

⁶⁵ Recordemos que en *Tecnologías del yo*, el autor francés identifica, además de las tecnologías de producción, de sistemas de signos y del poder, una cuarta categoría mediante la cual los individuos pueden efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, **obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.** FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, (1988), p. 48. Lo resaltado es nuestro.

⁶⁶ Advertamos que Foucault no dice eso explícitamente. Se conforma en afirmar que la ética del intelectual consiste en que éste sea capaz de desprenderse de sí mismo. Sin embargo, parece legítimo inferir que si eso es lo que debe alcanzar un intelectual, si eso es un valor para él, en la medida en que, por otra parte, se rehúsa a ser un intelectual general que habla por el otro, el valor del desprendimiento es lo que se ofrece a los demás.

⁶⁷ EAGLETON, T.: *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), pp. 73-74.

homogénea y compacta. Ahora bien, Foucault ha precisado con todo rigor que *por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. (...) Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas...*³⁰

En consecuencia, si el poder es siempre plural, si lo que en realidad hay son poderes recíprocamente enfrentados, el proceso de subjetivación se efectúa desde esa multiplicidad y el sujeto resulta constituido por dicho enfrentamiento. Por ende, está recorrido por una pluralidad discontinua que lo atraviesa y que genera intersticios. La actividad de desprenderse de sí mismo y de efectuar la crítica de los modos de dominación, se hace posible en la exacta medida en la cual el sujeto se desplaza, en su misma "interioridad" de un foco de poder a otro. De hecho, la tarea del intelectual al efectuar el mapa de tales poderes y de los modos de dominación resultantes, estriba en permitir al sujeto tales desplazamientos y desprendimientos. Pongamos un ejemplo. Alguien puede haber sido configurado simultáneamente por un conjunto discursivo como el cristianismo y por el hedonismo imperante en su sociedad. También puede entrar en contacto con los contradiscursos que se dirigen a impugnar el cristianismo y el hedonismo, puede haber transitado por el psicoanálisis y por el marxismo. Por ello puede criticar el cristianismo desde el hedonismo, el hedonismo desde el cristianismo, las dos corrientes desde el psicoanálisis y el marxismo, el marxismo desde el psicoanálisis y así sucesivamente ganando en la confrontación un espacio más propio. En pocas palabras, se equivoca Eagleton en considerar que algún poder sea totalizante, porque para Foucault el poder

³⁰ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, I, México, Siglo XXI, 1977 (1976)*, pp. 112-113.

no es un estado sino un proceso: no es estático, sino dinámico y en cuanto tal expuesto a los corrimientos e intersticios en los cuales el sujeto puede emplazarse para criticarse a sí mismo y desde allí la sociedad que lo ha generado.

Con esto concluyo. Espero haber mostrado en primer lugar, que ninguna teoría puede analizar de manera neutral los modos de dominación: se está siempre, por definición, con ellos o en su contra. En segundo lugar, que, en conformidad con lo anterior, es necesario distinguir entre teoría que se encaminan a la liberar de los modos de dominación y otras que en cambio los refuerzan. En tercer lugar, que la obra de Foucault se inscribe en un proyecto político liberador del cual la figura del intelectual específico se hace cargo. En cuarto lugar, que esta figura del intelectual no se sostiene sin el sujeto, si bien se trata de un sujeto no soberano. Acerca de este tópico, he sugerido que el mismo Foucault recupera, a pesar de su crítica, la noción de sujeto. Sin embargo, no llega a ser explícito sobre este punto. En quinto lugar, que la perplejidad que suscita la lectura de la obra de Foucault se debe al rechazo y asunción simultánea del proyecto ilustrado, algo sobre lo cual vale la pena seguir reflexionando.