

Detti, Scritti & Corsi : la Filosofia di Michel Foucault (1984-2014)

[Org. Rossano Pecoraro]

SOMMARIO

- p. 3 / Nota del Direttore
- p. 4 / Diogo Sardinha – *Balibar e Foucault: introdução a um prefácio*
- p. 11 / Étienne Balibar – *Como se uma filosofia houvesse nascido*
- p. 23 / Daniele Lorenzini – *La tentazione ontologica di Michel Foucault*
- p. 39 / Manuel Mauer – *L'archéologie foucauldienne de la vie*
- p. 62 / Laura Bazzicalupo – *Foucault e la naturalizzazione dell'umano*
- p. 80 / Miguel de Beistegui – *The Subject of Truth: On Foucault's Lectures on the "Will to Know"*
- p. 100 / Luca Paltrinieri – *Archeologia della volontà. Una preistoria delle "Lezioni sulla volontà di sapere"*
- p. 136 / Mario Autieri – *Democrazia e "liberalismo" in M. Foucault*
- p. 152 / Óscar Martiarena – *Observaciones sobre la noción de gobierno en los últimos cursos de Michel Foucault en el "Collège de France"*
- p. 183 / Carlos A. Manrique – *La dramatización de la verdad, y la discursividad de los cuerpos (líneas de resonancia entre los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal y la parrhesía cínica)*
- p. 206 / Luiz Celso Pinho – *O imperativo do discurso corajoso: a "parrhesia" no último curso de Foucault*
- p. 216 / Rodrigo Castro Orellana – *Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática*
- p. 250 / Vera Malaguti Batista – *Foucault na periferia da barbárie*
- p. 264 / Mariana Canavese – *Señas particulares: la fortuna argentina y latinoamericana de Foucault*

- p. 283 / María Emilia Tijoux & Gonzalo Díaz Letelier – *Inmigrantes, los “nuevos bárbaros” en la gramática biopolítica de los estados contemporáneos*
- p. 310 / Angela Donini – *Biopolítica e tecnossexualidade*
- p. 321 / Juan Pablo Arancibia Carrizo – *Lenguaje, Tragedia y Melancolía en la Filosofía Política de Foucault*
- p. 360 / Stefano Righetti – *Foucault, l'invisibile e la fotografia*

Detti, Scritti, Corsi – Nota del Direttore

Esercizi di localizzazione sono sempre complessi, a volte polemici o provocatori. Rimettono alla questione del cominciamento, del gesto iniziale, del problema del “dove partire”. Ma dobbiamo farcene carico, indicando un’inquietazione e una rotta (tra le molte possibili; forse): la filosofia di Michel Foucault, la sua estrema attualità e potenza, irrompe in scena e si sviluppa all’interno di quel triangolo senza lati rappresentato dai Detti, dagli Scritti e dai Corsi al *Collège de France*.

È una posizione teorica personale e non vincolante (come potrebbe essere diversamente, del resto?). Ma che almeno ha il merito di essere chiara sui motivi iniziali che ci hanno guidato nella realizzazione di questo fascicolo di “Quadranti” e del Convegno che su questi temi si è svolto nel maggio di quest’anno presso l’“Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro” (UNIRIO).

Ai colleghi e amici che hanno deciso di contribuire con i loro scritti alla crescita della Rivista, ai membri del Comitato Scientifico, all’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, alle Edizioni Il Sapere e al “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (UNIRIO/CNPq), i miei più sinceri ringraziamenti.

R.P.

Balibar e Foucault: introdução a um prefácio

Diogo Sardinha *

O contacto de Étienne Balibar com as obras e a pessoa de Michel Foucault data dos anos sessenta, quando o primeiro, nascido em 1942 e por conseguinte ainda jovem, estudava com o filósofo Louis Althusser e se assumia como militante do Partido Comunista Francês. Na renovação que Althusser e seus alunos então empreenderam do marxismo (além de Balibar, assinaram juntamente com o mestre o volume *Ler o Capital*, de 1965, Jacques Rancière, Pierre Macherey e Roger Establet, enquanto outros estudantes como Dominique Lecourt e Yves Duroux participavam outrossim nos debates) havia um lugar explicitamente reservado a Foucault que, com sua inscrição no grupo dos pensadores do anti-humanismo teórico e da defesa de uma história descontínua e sem progresso, era considerado por eles como contribuindo ativamente as suas preocupações comuns. Compreende-se, assim, que, no capítulo intitulado “L’objet du Capital” desse livro coletivo, Althusser apontasse a *História da loucura*, de 1961, e o *Nascimento da clínica*, de 1963, como ilustrações maiores da ideia que “a verdadeira história nada tem que a permita ler no contínuo ideológico de um tempo linear [...] ela possui ao contrário uma temporalidade própria, extremamente complexa”.¹

Esta afirmação era cardinal para a empresa dos althusserianos, engajados na demonstração de que Marx houvera, ele mesmo, escapado à continuidade temporal e interrompido o curso da história do saber. Mais exatamente, *Ler o Capital* apresentava a obra de Marx como uma rutura epistemológica radical, não apenas no campo da economia, mas no domínio mais vasto do que Althusser chamava então de “a história do Teórico” (*idem*, p. 357): o pensador alemão teria tido, segundo ele, o mérito de operar

* Collège International de Philosophie/Universidade de Lisboa.

¹ Louis Althusser, “L’objet du Capital”, em Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1965. Nova ed., Paris, PUF, col. “Quadrige”, 1996, p. 289.

a revolução que cortou com a economia clássica (representada antes de mais por Smith e Ricardo), se apoiando par isso na conceção de um novo objeto para essa disciplina e afinando um método dialético que invertia o de Hegel (*ibid.*, p. 357). Dessa dupla mutação (de objeto e método) decorria um efeito considerável, o nascimento de uma nova problemática que não se limitava ao campo econômico, mas afetava a história das ciências no seu todo e inclusive a própria noção de tempo histórico, ou seja é a ciência da história e a filosofia (*ibid.*, p. 357-358). Mais ainda, o nascimento dessa problemática era o sinal de que algo de profundo tinha mudado, porquanto ela não poderia ter-se desenvolvido sem que uma nova “teoria fundamental” houvesse primeiro instaurado um campo epistemológico inédito, no qual a dita problemática podia eclodir (*ibid.*, p. 359). Do conjunto desses componentes, então, provinha o “acontecimento teórico” desencadeado por Marx, acontecimento tanto mais atual para os anos 1960 quanto permanecera na penumbra desde que se produzira, todo o esforço de Althusser se apresentando nesse momento como uma tentativa de trazer à luz a radicalidade da descoberta marxiana.

Agora, como explicar que tal evento haja permanecido invisível durante praticamente um século? É que, argumentava Althusser, houve que esperar por uma transformação da ciência histórica que, enfim, a tornasse capaz de admitir a existência de acontecimentos teóricos suscetíveis de atingir uma tal amplitude. Essa foi a tarefa de autores que o filósofo francês relembra, homens como Lucien Febvre, Ernest Labrousse e Fernand Braudel, elementos-chave de uma nova corrente de investigação que baseava suas pesquisas na ideia de que, em vez de uma continuidade temporal global, existem temporalidades diferentes, próprias a domínios específicos. Com vista a fortalecer a pertinência de sua própria empresa, Althusser evocava os estudos deles sobre a história do saber, na época recentes, e que abriam, segundo ele, uma via teórica ao discernimento da amplitude da revolução teórica marxista, permitindo revelar nela toda a dimensão que permanecera soterrada. E era justamente nesse âmbito que ele evocava Foucault, como um dos que contribuía a esse esforço partilhado, de trazer à luz a possibilidade da rutura histórica radical no campo epistêmico.

Porém, a desilusão depressa se abateu sobre Althusser e sua jovem guarda, quando, um ano depois de *Ler o Capital*, Foucault, nas *Palavras e as coisas*, de 1966, afirma exatamente o contrário, com o maior topete e em linhas que se tornaram célebres:

No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranqüila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias “burguesas” da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água.²

Como vemos, sem nunca referir-se a Althusser e seus alunos, Foucault apresenta Marx como pouco mais do que o fruto de um tempo já em boa parte ultrapassado. Muito provavelmente temos de compreender aqui a palavra “tempo” como sinônimo do que Foucault chama, nesse trecho, de “disposição” que “dá lugar” a uma teoria e a “acolhe” em seu interior. Assim, de um autor ao outro, a ordem dos fatores se inverte: não são o trabalho individual de Marx ou suas descobertas que são aptas para produzir uma rutura no campo do saber, como poderíamos julgar lendo Althusser; é antes a mutação do arranjo fundamental do campo epistêmico que possibilita a formação do que, desta forma, dele fica dependente, seja isso uma teoria, uma descoberta ou uma problemática. Em outras palavras, uma teoria (incluindo a marxista) está sempre associada a um agenciamento que a precede e a torna possível – ela resulta de um *a priori* histórico. Desde logo se torna manifesto em que medida o Foucault das *Palavras e as coisas* imagina o seu livro como um anti-marxismo *radical*, isto é que não se opõe ao marxismo num plano superficial (como fazia a economia “burguesa” e os confrontos que ela suscita com o marxismo, tudo isso “tempestades num copo d'água”), mas num plano mais profundo. Mais precisamente, se olharmos

² Michel Foucault, *As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, trad. de Salma Tannus Muchail, 5ªed., São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 277.

com atenção, a partir do momento em que Foucault coloca sua arqueologia em um nível *distinto* daquele em que se encontra o marxismo, ele *não se opõe mais* a esse último. Primeiro, ele ancora o marxismo numa ordem que Marx ignorava, mas que era a única suscetível de torná-lo possível: com efeito, se voltarmos à citação, lemos que a arqueologia pode “situar com precisão” as condições de possibilidade do marxismo. E, segundo, ele ataca este último pela raiz, o reconduzindo até aos limites de uma ordem moderna à beira da ruína. O fim dessa ordem será também o fim do tempo durante o qual o marxismo pôde viver; sua longevidade acabará ao mesmo tempo que a disposição que o viu nascer.

No seu conjunto, o momento da cumplicidade com Foucault seguido do desengano quanto a sua posição com respeito ao marxismo definem o quadro inicial que, até hoje, permanece suposto nas múltiplas relações que os jovens althusserianos estabeleceram não só com a obra, mas também com a própria pessoa de Foucault, como vemos daqui a pouco no caso de Rancière. Este quadro conserva a memória do golpe desferido na convicção que eles tinham na radicalidade de Marx, tanto quanto na simpatia de Foucault pela empresa deles. E, no entanto, Balibar guardou desse momento originário um princípio hermenêutico que mantém ativo: faz sentido ler Marx *com* Foucault, conquanto seja um Marx não-historicista e não-humanista.

Chegados aqui, importa ressaltar que, mau grado seus desacordos filosóficos, Althusser e Foucault se mantiveram pessoalmente próximos de durante muitos anos. Como o primeiro, também o segundo aderiu (ainda que por pouco tempo, entre 1950 e 1952) ao Partido Comunista, como lembra a cronologia no início dos *Dits et écrits*; e a amizade entre ambos perdurou até ao final da vida de Althusser, em 1980. Mas do lado de seus antigos discípulos, a relação ambivalente e até certo ponto agônica que estabeleceram com a obra foucaultiana sofreu desenvolvimentos distintos. Assim, Jacques Rancière, que romperá com seu mestre no livro *A Lição de Althusser*, de 1974, se volverá seguidamente para Foucault, com quem trabalhará no momento em que mergulha nos arquivos da história operária do século XIX, apesar de o criticar ulteriormente sobre bases teórico-políticas. Por seu turno, Pierre Macherey se dedicará a examinar o interesse foucaultiano pela noção de “norma”, no quadro de uma história da epistemologia francesa, marcada entre outros por Bachelard e sobretudo Canguilhem, bem como a sobrelevar o primeiro abandono do marxismo por Foucault, sob a dupla influência de Nietzsche e Heidegger: Macherey estuda, para isso, as origens

intelectuais da *Historia da loucura*. Étienne Balibar, que acompanhou todas essas inflexões, enveredou por um caminho distinto, assinalando particularmente seu interesse, primeiro, pela crítica de Foucault, na *Vontade de saber*, à conjunção freudo-marxista, crítica que se acompanha de uma apologia do nominalismo que retém sua atenção: é o texto “Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme”, de 1988, no qual, ainda assim, é o nominalismo de Marx que, no final, aparece como o menos metafísico.³ Mais tarde, a meio dos anos 1990, Foucault ressalta a Balibar como pertinente para tratar dos problemas da cidadania. Enfim, nos anos 2000, ele lhe aparece como uma inspiração para repensar a antropologia filosófica depois do anti-humanismo e do “fim do homem”. Em suma, se já sabíamos que Foucault é um pensador com relação ao qual os althusserianos sentiram, desde o início, necessidade de tomar posição, entendemos agora que as atitudes de cada um e o uso que eles fazem do patrimônio foucaultiano são diferentes entre si e evoluem com os anos, partindo todos de uma origem comum – o neomarxismo de Althusser –, de que cada um se desprende a seu modo.

Se recuamos agora no tempo, diremos que, sendo tão cerrados estes cruzamentos de debates e indivíduos, era impossível que Foucault ignorasse quem eram Balibar e seus colegas. Acerca disso, uma entrevista de 1973, intitulada “Da arqueologia à dinastia”, nos proporciona uma informação curiosa. Para explicar o incômodo que sente “a respeito da maneira como um certo número de marxistas europeus pratica a análise histórica”, Foucault declara:

estava lendo recentemente um artigo, aliás belíssimo, na *La Pensée* [...] escrito por um moço que conheço bem, que é um colaborador de Althusser, que se chama Balibar; ele escreveu um artigo verdadeiramente notável a propósito do problema do estado e da transformação do estado segundo Marx⁴. Este artigo me interessa, mas não posso deixar de sorrir quando o leio, porque se trata em vinte páginas de mostrar a partir de uma ou duas frases de Marx que Marx bem previu a transformação do aparelho de estado no interior do processo revolucionário e, de certa forma, desde o próprio começo do processo revolucionário. Balibar mostra, com uma grande erudição, uma grande aptitude para a explicação de texto, que Marx disse isso, previu isso. Admiro portanto, por ser uma boa explicação de

³ Em AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, “Des travaux”, 1989.

⁴ Trata-se de Étienne Balibar, “La rectification du *Manifeste communiste*”, *La Pensée*, nº 164, agosto de 1972, p. 38-64. Nota dos *Dits et écrits*.

texto, e sorrio, por saber por que Balibar faz isso. Ele faz isso porque, de fato, na prática real da política, nos processos revolucionários reais, a solidez, a permanência do aparelho de estado burguês até nos estados socialistas é um problema que encontramos, e que encontramos agora. Tanto me parece importante levantar este problema a partir dos dados históricos reais que temos ao nosso dispor, a permanência das estruturas do estado, por exemplo, a permanência da estrutura do exército czarista no próprio interior do Exército Vermelho na época de Trotsky, a qual é um problema histórico real, tanto julgo que o problema marxista do estado deve resolver-se a partir de problemas como esses e não a partir de uma explicação de textos para saber se Marx tinha previsto ou não...⁵

O raciocínio de Foucault desenvolve-se seguidamente em pormenores. Para nós, contudo, a ideia cardinal está clara, segundo a qual não é na tradição universitária do comentário filosófico que se achará a via para realmente abordar os problemas, mas antes na tomada em conta de materiais históricos. Essa posição, curiosamente, o aproxima de Marx e dos estudos a que ele se consagrou, por vezes históricos, outras vezes proto-sociológicos, quase sempre com uma sede de “concreto” (vejam-se os artigos de jornal que escreveu sobre as condições de vida e de trabalho dos mais desprotegidos, e que se refletem no *Capital*, antes de mais quando as análises que aí leva a cabo se apoiam em relatórios elaborados pelos inspetores do trabalho dentro das fábricas), um “concreto” que pouco tem a ver com a glosa especulativa dos filósofos acadêmicos.

Dito isto, estamos então em condições de chegar então ao prefácio de Balibar, “Como se uma filosofia houve nascido”, de 2011. O que explanamos até aqui, é o contexto em que seu artigo deve ser considerado. A complexidade que ressalta desta última citação de Foucault, na forma de relacionar-se com a filosofia e na busca que lhe subjaz de um novo tipo de ligação com o pensar, continua, hoje ainda, trabalhando a escrita de Balibar, como veremos no prefácio, onde transparece o velho problema, que não é mais althusseriano do que marxista e foucaultiano, da tensão entre a antifilosofia (o voltar costas, abandonando a filosofia de uma vez por todas) e o regresso a ela (a qual não pode, em todo o caso, permanecer como era antes), tensão para a qual “a única saída possível consiste em descobrir um *outro modo de filosofar*”.

⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits*, texto n° 119, Paris, Gallimard, 1994, vol. II, p. 406-407, tradução nossa.

Entre 1965-66 e hoje passaram quase cinquenta anos e muita coisa mudou. Balibar deixou a militância no Partido e (como anota num outro prefácio, desta vez a tradução francesa do livro de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista*), de neo-marxista de vertente althusseriana, se transmudou em pós-marxista, renunciando, como ele próprio esclarece, a empreender uma “reformulação do marxismo” e preferindo um pensamento em que “a tônica deve ser posta alternadamente em ‘pós’ e em ‘marxismo’, no intuito de marcar ao mesmo tempo o efeito de liberação do pensar e a herança crítica”.⁶ Essa nova postura o autoriza a tornar-se um pouco foucaultiano, ou em todo o caso a reclamar-se de (ou simplesmente a almejar) uma combinação algo surpreendente que é, como ele diz e não sem uma certa ironia, “marxisto-derrido-foucautiana, isto é que deve algo à inversão marxista do idealismo em materialismo, algo a Foucault e algo a Derrida”.⁷ Para ele, “as questões transcendentais já estão sempre dependentes de seu próprio uso, não somente de seu uso empírico, mas do seu próprio uso político”. Sua questão, acrescenta, “não é a do transcendental, mas a do quase-transcendental”, tentando empregar a expressão “quase-transcendental” como síntese, em particular, da “ideia de Foucault segundo a qual o transcendental já está sempre afetado pela empiricidade ou a impureza”, e da “ideia de Derrida segundo a qual as condições de possibilidade de uma certa experiência são sempre, ao mesmo tempo, condições de impossibilidade.” Foi neste contexto de busca filosófica de novas (ou renovadas) inspirações, que Étienne Balibar aceitou, generosamente, redigir o prefácio ao meu livro *Ordem e tempo na filosofia de Foucault*, publicado em 2011, em Paris. Ele aparece aqui, pela primeira vez, em língua portuguesa.

⁶ Étienne Balibar, “Un feu d’artifice du structuralisme en philosophie”, prefácio à edição francesa de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009, p. 14.

⁷ Étienne Balibar *et al.*, “L’anthropologie philosophique et l’anthropologie historique en débat”, *Rue Descartes* 3/2012 (nº 75), p. 81-101. URL: www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-81.htm, consultado em 20/09/2014.

Como se uma filosofia houvesse nascido *

Étienne Balibar •

Quando o editor me fez a honra de pedir um prefácio para o livro que Diogo Sardinha extraiu da sua tese de doutorado – tese defendida por ele, como se diz, «sob minha orientação»⁸ –, a coisa me pareceu (visto que prolongava, agora sem constrangimentos acadêmicos, o diálogo esboçado entre nós durante os anos de sua preparação) simultaneamente natural, agradável e excitante – logo, relativamente fácil. Não estava eu já familiarizado com o conteúdo do livro e convencido de sua importância? Bastaria sublinhar seus aspectos principais, tendo o cuidado de não usurpar indevidamente o direito do autor de enunciar seu próprio projeto e suas hipóteses. No entanto, não demorei até perceber que, na realidade, a tarefa de prefaciaria apresentava aqui uma dificuldade singular.

Isso por duas razões. Peço desculpas ao leitor por fazer tais confidências a ele, como se ele devesse suportar o relato de meus humores, e como se, no fundo, eu não conseguisse esquecê-los. A primeira razão é que o livro de Diogo Sardinha comporta uma pretensão exorbitante, enunciada desde o início e reiterada no final: a de proporcionar *pela primeira vez* uma exposição da filosofia de Foucault, ou melhor: do projeto de *Foucault filósofo* e de sua realização através do conjunto da obra do autor da *História da loucura*, de *As Palavras e as coisas* e de *O Cuidado de si*. Ora, eu defendo esta pretensão. Mas dizer isto, sem entrar em uma longa dissertação, para nossos tempos atuais, tempos em que a ambição «teórica» não tem boa reputação, é expor o autor ao ceticismo, se não mesmo ao escárnio, e assustar os leitores em vez de incentivá-los a julgar por eles mesmos. E não dizer isto, é dar a impressão de recuar diante do

* Prefácio ao livro de Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

• Professor emérito do Departamento de Filosofia – “Université Paris Ouest Nanterre la Défense”.

⁸ Ou melhor, de uma parte dela; uma outra fica em reserva e conduzirá, espero, a um segundo livro.

problema suscitado, enfraquecer o texto em lugar de fortalecê-lo. A segunda razão é que o ensaio de Diogo Sardinha é um livro de surpresas, se não mesmo um livro de «suspense». Ele não vai para onde, em suas primeiras páginas e suas primeiras análises, poderia se pensar que vai, mesmo que seu ponto de partida seja essencial e condicione todos os desenvolvimentos. Em certo sentido, dizer isto já é falar demais, se é verdade que uma surpresa anunciada não é mais exatamente uma surpresa. Temos contudo de ver nisto o essencial, o efeito de complicação, de deslocamento e, finalmente, de reviravolta, que afeta, durante o percurso, a hipótese (*a priori* um pouco formal) de uma *ordem* estruturando a composição e a escrita dos livros de Foucault, ordem que teria nas «metáforas» do fundo e da superfície seus indícios, e cujo cerne seria o *conflito das temporalidades*, que marca internamente a disposição dos saberes, os dispositivos de poder ou a transformação dos princípios éticos. Profundamente dialético neste ponto, o método de Diogo Sardinha só libera aquilo que, no final, suplantará esta representação primeira, depois de tê-la levado a sério integralmente e de haver exposto completamente suas justificações e contradições. Por isso, este método requer um percurso, e não pode ser contornado, enunciando previamente as consequências ou os problemas que sugere, sem que isto lhe tire a natureza.

As duas razões, é claro, estão ligadas. Quando finalmente a ideia de «relação fundamental» for transformada na de «sistematicidade sem fim» (expressão que simultaneamente imita Kant e se desloca sutilmente em relação a ele), a pretensão do autor terá encontrado sua justificação – em todo o caso, ela não poderá mais deixar de ser levada a sério. Eu deveria então parar por aqui, e contentar-me com uma só exortação, cuja eficácia dependeria da minha eventual boa reputação, mas que ficaria irremediavelmente enfraquecida pelo juízo (que me pode ser justamente imputado) de eu ser de antemão favorável a meu antigo aluno: *legere aude!* Entre no livro! Leia e releia graças a ele esta obra grandiosa, hoje invocada em todos os lugares, e que provavelmente você crê conhecer! Julgue por si mesmo!

Não me conformo, porém, com esta economia radical, que seria rigorosa no momento, mas que me conduziria também a privar-me da minha função; e, lidando astuciosamente com os constrangimentos que acabo de enunciar, tentarei desempenhá-la, esboçando um quadro para o livro que vamos ler (sem no entanto «enquadrá-lo»), através de duas séries de observações. Ambas dizem respeito ao que me parece, no momento da releitura, ser seu «objeto» último: não tanto o lugar de categorias como

ordem e tempo – e todas aquelas que, como veremos, derivam delas ou se inserem nelas: fundo e superfície, (não) fundamento, historicidade e visibilidade, topologia, sistematicidade, infinitude e regularidade do «jogo» – *na* filosofia de Foucault – que poderíamos assim supor «constituída», ou dada no final de seu percurso de escritor, quando na verdade este foi prematuramente interrompido, não sem contudo ter dado lugar, da parte dele, a várias reflexões recapitulativas e liberatórias –; quanto: o *gênero de filosofia* praticado por Foucault, e que estas categorias permitem situar com relação a todas as outras. E, conseqüentemente, a *equivocidade intrínseca*, a indeterminação ainda por vir do nome de «filosofia» que a obra de Foucault revela, em um esforço permanente de polêmica e de ascese.

Minha primeira observação é que a interpretação do gesto filosófico de Foucault, a despeito dos comentários contínuos de que ele mesmo acompanhou (ou talvez por causa deles), tem ainda hoje dificuldade em desenhencilhar-se de um dilema, no fundo clássico, entre interpretações e usos empiristas – ou, se preferirmos, pragmáticos – e recuperações dogmáticas, talvez mesmo metafísicas (e também, crescentemente, moralizadoras). As primeiras, ainda que muitas vezes talentosas, no fundo, repousam sobre a *denegação* ou o afastamento da dimensão filosófica da obra de Foucault. Elas apoiam-se notadamente na publicação dos grandes *Cursos* dos anos 1970, mas procuram também realizar a manobra árdua de convocar narrativas e modelos extraídos tanto da historicidade trágica do primeiro Foucault quanto da filologia de inspiração grecolatina do último, passando pelo imenso estaleiro genealógico da «governamentalidade», que ele próprio – paradoxal e provocativamente – descrevera como sendo do domínio de um novo positivismo («feliz»). De forma prudente ou agressiva, elas fazem dele um *antifilósofo*, ou um *pós-filósofo*. As segundas, que se apoiam notadamente sobre a enigmática formulação: «uma ontologia crítica de nós mesmos», repetida por Foucault em seus comentários sucessivos do opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?*, não deixam de aproximá-la de uma temática heideggeriana da temporalidade como experiência originária do «ser com». Assim, elas estão tentadas a reintegrar Foucault numa linhagem fenomenológica e transcendental. Fazem dele um filósofo, ou mesmo um sábio, que teria deferido indefinidamente a apresentação de sua «ideia» em benefício de «trabalhos de historiador»; ou teria encontrado a maneira de apresentar-se mascarado, não respondendo às solicitações da atualidade senão

aparentemente. Seu verdadeiro lugar seria num dos degraus da «escola de Atenas» (ou da Universidade de Freiburg).

Sem dúvida, esta oscilação não é obra do acaso. No ponto de cruzamento dos interesses divergentes dos leitores e do próprio Foucault, ela permite liberar duas grandes linhas de força no trabalho deste último – ou no modo como ele «escreveu alguns de seus livros»: por um lado, o fato de que este trabalho, apesar de incidir sobre «objetos» (acerca dos quais poderia dizer-se em geral que pertencem ao campo da cultura)⁹, se orienta sobretudo em função de *problemas*, ou se expõe como *problematização* dos objetos da epistemologia, da política ou da moral, e de seus pertencimentos a «domínios» determinados que ela pode reconstituir, mas que não pode criar; por outro lado, o fato de que este trabalho constitui de uma ponta a outra, e sempre de forma muito consciente, uma reflexão sobre aquilo que comanda a historicidade da própria história, isto é *o acontecimento* ou *a acontecimentalidade*, uma historicidade a respeito da qual se tem de admitir que ela escapa às alternativas clássicas da metafísica do tempo (em particular porque o acontecimento de que trata deve também sempre, e em primeiro lugar, ser localizado num certo «lugar» ou «espaço», seja ele homeo- ou heterotópico)¹⁰. Falta compreender, porém, como podem *manter-se unidos*, filosoficamente, os imperativos da problematização e os da acontecimentalidade. Para tal, e como Diogo Sardinha, direi que é preciso fazer um desvio, de fato, um longo desvio: passando pela reconstrução das relações entre temporalidade e espacialidade (em particular a espacialidade que autoriza socialmente a «partilha do visível e do invisível»), e da variação contínua de ambas, até o momento em que tais relações coincidirão finalmente com o problema da «relação consigo». Mas esta errância, ou o que pode parecer tal, é o próprio movimento que, na obra do «sujeito» – Foucault – em uma *experiência sobre si* entregando-se não ao interior, mas *ao exterior* (isto é, em um «pensamento do fora»), que por conseguinte não é tanto da ordem da meditação quanto da ordem da intervenção –, *muda a filosofia* (o que de forma nenhuma é o mesmo que «mudar de filosofia», mas que

⁹ No mundo anglo-saxão e pós-colonial, que lhe reserva uma posterioridade extraordinariamente ativa, o lugar de Foucault é decididamente no seio dos *cultural studies*.

¹⁰ Mesmo a referência a Nietzsche, tão insistente em Foucault de uma ponta a outra (voltarei a este assunto já em seguida), deve aqui ser manuseada com precaução – como o faz Diogo Sardinha –, posto que ela não conduz a qualquer retoma explícita dos temas metafísicos de Nietzsche (como a seleção ou o eterno retorno), diferentemente do que sucede em Deleuze, mas desemboca numa surpreendente tentativa de praticar a «crítica» *simultaneamente* no sentido kantiano e no sentido nietzscheano.

tampouco tem a ver com «destruir» ou «desconstruir» a filosofia). Reconhecemos então que a alternativa entre o pragmatismo e o dogmatismo, ou se quisermos entre a história e a ontologia, era enganadora. O próprio Foucault a ultrapassou *criticamente*. Se Diogo Sardinha conseguiu verdadeiramente dar consistência e sentido a esta ultrapassagem, então ele ganhou sua aposta e justificou sua pretensão. E, ao mesmo tempo, fica plenamente justificado o privilégio que concedeu ao confronto doutrinal entre o filosofar de Foucault e o de Kant, assim como ao exame das afinidades «estruturais» entre eles.

Nesta base, gostaria agora de sugerir que, à medida que seguimos as formalizações (os contrastes revelados por Diogo Sardinha na obra de Foucault), prestemos uma atenção particular à insistência de problemas que põem precisamente em questão a *modalidade do discurso filosófico*. Darei três exemplos, sem contudo afirmar que são os únicos possíveis: eles refletem os interesses, as expectativas do «filósofo» que busco ser, instalado por uma experiência a qual Foucault não era alheio, mas que bebia primeiro em outras fontes, precisamente em um intermédio entre a antifilosofia e o regresso à filosofia, para o qual a única saída possível consiste em descobrir um *outro modo de filosofar*. Como sempre, sugiro ainda que sejamos sensíveis à estreita interdependência entre as questões «especulativas» (no sentido em que o especulativo conota a elaboração das categorias do pensamento *por elas mesmas*) e as questões «políticas» (no sentido em que a política não é apenas do domínio do «poder», embora sua materialidade seja-lhe atribuída por ele, mas que ela se encontra também envolvida na problematização dos saberes e das condutas morais que trazem à luz a conflitualidade destes e seus efeitos intrínsecos de «subjetivação»). Evidentemente, não faço mais do que indicá-los, no desejo de ilustrar o tipo de questões que somos levados a fazer ao lermos o livro de Diogo Sardinha, ou no prolongamento de sua leitura, e que fazem desta uma experiência de ebulição intelectual, mas de modo nenhum almejo que elas venham sobrepor-se a sua própria progressão argumentativa.

Um primeiro exemplo concerne à transformação foucaultiana da categoria do *transcendental*. Na mesma obra-chave, *As Palavras e as coisas*, acerca da qual vemos bem o quanto ela constituiu uma referência privilegiada para Diogo Sardinha (ainda que para ele se trate, *à la Foucault*, de «libertar-se» dela gradualmente), Foucault jogou de modo complexo com a tradição – kantiana e pós-kantiana, husserliana e heideggeriana – que

este termo evoca e com os significados opostos que se lhe pode conferir¹¹. Foucault reposicionara esse acontecimento filosófico que é a revolução copernicana no quadro de uma transformação, dos discursos clássicos que incidiam sobre a «natureza humana», em «ciências do homem», e isso lhe permite *criticar o impensado da crítica* que ele chama de «duplo empírico-transcendental», isto é o sistema dos pressupostos antropológicos subjacentes à promoção kantiana de uma «subjetividade constituinte», ontologicamente e epistemologicamente subtraída às *condições* nas quais ela inscreve a experiência possível. Mas esta forma de proceder também conduziu Foucault, por outro lado, a identificar os *universais antropológicos* (a vida, o trabalho, a linguagem) que permitem, de modo reflexivo, que se reconheça no campo da objectividade (ou em suas *bordas*) aquilo que impõe a cada sujeito que ele se perceba como um representante particular da espécie humana. É com este propósito que Foucault utiliza voluntariamente (e do seu próprio jeito), a expressão de *quase-transcendental*, insistindo não apenas no carácter histórico (contingente, neste sentido) dos *a priori*, que dependem da formação de uma figura determinada do «homem» como sujeito-objeto do conhecimento, mas também na *transgressão* da «fronteira» entre o campo do *a priori* e o da empiricidade, que faz com que o «sujeito» («o homem») se torne visível, e acessível como objeto de intervenção, no seio do domínio em que sua singularidade (e mesmo sua centralidade) constitui, no entanto, a condição de possibilidade.

O que temos aqui não se confunde em nada com um relativismo, ou um culturalismo, mas é também algo inteiramente diferente de uma elaboração da ideia de «campo transcendental sem sujeito» que diversas filosofias saídas da fenomenologia ou do estruturalismo se esforçaram, de forma concorrente, em formalizar ao longo do

¹¹ A figura do «momento teórico» representado pela obra de 1966, que propulsou Foucault instantaneamente para o primeiro plano do debate filosófico, fazendo dele o líder dos «coveiros do sujeito» e o príncipe do anti-humanismo, está mudando claramente. Mas, também aí, podemos temer um efeito de simples balança. Lembro-me de ter ouvido ainda há dez anos um dos mais autorizados intérpretes de Foucault (visto ter sido seu assistente) recusar peremptoriamente a referência às *Palavras e as coisas* a propósito de um trabalho de tese de doutorado, relatando esta «confidência»: «Foucault me disse: “escrevi este livro para agradar a Canguilhem”» (seria aliás uma razão assim tão má?). Hoje, a publicação, tanto tempo diferida, da «tese secundária» de Foucault sobre a antropologia de Kant vem, ao contrário, alimentar a ideia de um «projeto secreto», como tal essencialmente invariante, que seria o derrubamento do juízo heideggeriano acerca da analítica da finitude, enquanto transposição da pergunta «o que é o homem?» para o horizonte da morte.

século XX¹². O quase-transcendental é um conceito (ou um «quase-conceito», com propósitos de interrogação, de problematização) que não recusa a ideia de condicionamento da experiência, mas obriga, em parte, a postular a impureza das condições de possibilidade (e levanta muito particularmente o problema das relações de poder que sobredeterminam a formação das disciplinas, e até a das *épistémès* ou dos «matemas»), embora permitindo, em outra parte, inscrever de modo originário, nesse condicionamento, um «jogo» ou uma «liberdade» que fazem com que a condição (ou o sistema, o código) não seja uma realidade absoluta, mas sim uma realidade modal, na qual a sua própria realização é o que se encontra em jogo. As análises que Diogo Sardinha alcança na conclusão permitem assim, retroativamente, uma nova leitura do esquema conceitual de que ele se serviu de início. E, talvez de forma mais substancial, elas projetam uma luz intensa sobre as razões profundas do movimento constante de identificação e de distanciação, com relação aos temas kantianos, que polariza toda esta leitura: sobretudo com relação aos da terceira *Crítica*, cujas redescoberta e interpretação terão verdadeiramente ocupado todo o último meio século (talvez na França mais particularmente), vista a multiplicidade de funções (estética, ética, mas também lógica) que ela confere à liberdade¹³.

Então, um segundo problema, aparentemente mais especializado, apresenta-se a nosso cuidado: o da articulação, na própria concepção de liberdade, entre os esquemas do *conflito* e do *jogo*. Está claro que ela não se separa da relação que Foucault possui com a «fonte» nietzschiana do seu pensamento, que não é tanto do domínio, como sabemos,

¹² Não entro aqui em discussões sobre a «prioridade» com respeito à expressão «quase-transcendental» de que se serviram, em sentidos diferentes, vários filósofos da segunda metade do século XX (Foucault, Derrida, Habermas, etc.). A preocupação de Foucault – em *As Palavras e as coisas* e mais além – com a problemática do «sujeito-objeto» concebido não em termos de identidade dialética, mas de «pressuposição recíproca» ou de interferência entre os campos «incompatíveis» do constituinte e do constituído, só é quase de certeza inteiramente compreensível no quadro de uma confrontação com uma série de outros discursos: o de Merleau-Ponty, seguramente, mais também o de Lukács em *História e consciência de classe* (como sublinhava de modo sugestivo Massimo R. Leonelli, em uma outra tese defendida em 2007 na Universidade de Paris Ouest – Nanterre – La Défense). O que aqui se indica é a relação íntima e defasada de Foucault com uma problemática pós-kantiana que não parou de contestar a separação entre a ordem do «fenômeno» (*Erscheinung*) e a da «ilusão» (*Schein*), na qual o que está em jogo é precisamente a «pureza» do sujeito constituinte. Tal como observa Diogo Sardinha, para Foucault «a aparência não é uma ilusão», e essa tese basta para perturbar toda a problemática do «fundamento».

¹³ Lembremos aqui a proximidade de Foucault não apenas com Deleuze, mas com Gérard Lebrun, cujo grande livro *Kant e o fim da metafísica: ensaio sobre a Crítica da faculdade de julgar*, defendido como tese de doutorado sob a orientação de Canguilhem vários anos antes de haver sido publicado (1970), marcou toda uma geração.

da herança ou do comentário, quanto da inspiração e da atualização. O fato que Diogo Sardinha privilegia, em sua reconstituição da «sistemática» foucaultiana, um modelo arquitetônico vindo de Kant, mesmo se é para desestabilizar seu fundamento, não implica de modo algum que ele desconheça ou minimize esta inspiração. Ao invés disto, ele nos incita a relançar a pergunta de como Foucault pôde filosofar ao mesmo tempo – e cada vez mais – com Kant e com Nietzsche (logo, com cada um deles também contra o outro), ao combinar suas «questões» respectivas (questão de direito, questão de fato) numa mesma empresa *crítica*. E como esta dupla inspiração pôde traduzir-se em um «regresso aos gregos», sob o qual jaz constantemente um cuidado com *a atualidade* – mas com uma atualidade, se podemos dizer assim, «intempestiva» ou «inatural» (*unzeitgemäß*). Que não exista aqui nada de simples nem, por razão maior, natural é algo assinalado por vários leitores que não podem ser facilmente descartados: por exemplo, Deleuze se perguntando em que sentido «ainda há um grego em Foucault», para o qual «uma certa confiança em uma problematização dos prazeres» é mais forte que as formas modernas do governo de si. Este grego reencontraria a ideia de uma «relação de forças [que passa] por uma rivalidade dos homens livres»¹⁴. Não tanto, por conseguinte, o «pré-socrático ideal», inspirado particularmente por Heráclito, para quem a guerra entre os homens refletiria de modo quase-mítico o «jogo do mundo», mesmo se esta figura arqui-estética nietzschiana (e, não esqueçamos, também heideggeriana) pode ser lida nas entrelinhas de numerosas análises de Foucault (não tanto, é quase certo, aquelas que incidem diretamente sobre os gregos, quanto as que evocam os ressurgimentos de uma ética do «assujeitamento a si» na modernidade); nem tampouco o «sábio» de tipo estoico, morando já em um espaço «outro», que não é mais o da cidade dos homens, com suas instituições e conflitos; mas sim o cidadão da *polis*, ou melhor (como mostra Diogo Sardinha numa belíssima releitura da *Hermenêutica do sujeito*)¹⁵ o «sujeito» cuja «escolha de vida» ou o modo *público* de existência comporta ao mesmo tempo um afastamento, e até uma «autoexclusão» relativamente ao *comum*, seja ele definido como interesse, como lei ou como estilo de conduta (sexual ou outra). Logo, geralmente, como norma¹⁶.

¹⁴ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 121-122. Diogo Sardinha cita o início deste raciocínio de Deleuze, e eu retomo seu final.

¹⁵ Ver mais abaixo, capítulo VIII, § 23.

¹⁶ Sobre todo o problema da lógica e da política das «normas» em Foucault, devemos recomendar o trabalho magistral de Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault* (Paris, PUF,

Pressentimos que o momento grego é menos um *retorno* do que um *recurso* – e, portanto, não vem contradizer o princípio de método histórico no qual Diogo Sardinha havia concentrado a oposição entre Foucault e as filosofias «dialéticas» da história: enquanto estas, na esteira de Hegel, proibem de «saltar por cima de seu tempo» rumo ao futuro, é «rumo ao passado» que Foucault formula esta possibilidade ontológica. Resta que *a eternidade dos gregos*, afirmada com pujança pelo «último Foucault» (mas, vendo melhor, latente em sua filiação nietzschiana), parece oscilar entre duas modalidades de existência histórica, que dependerão altamente a identificação e a configuração concreta desse «nós», para quem o problema da liberdade sempre se formula também em termos de conflito: uma modalidade que faria um *modelo de exceção* (um protótipo da autoexclusão ou da ascese como conduta individual de libertação em relação ao império das normas); outra que – inspirada na fórmula de *Vigiar e punir* na qual Diogo Sardinha vê, com razão, o condensado das análises de relações de forças, ou de enfrentamento, entre os poderes e as resistências – atualizaria o modelo ao reinscrevê-lo em uma «batalha perpétua»¹⁷. Ora, ninguém se exclui de uma batalha, no máximo pode-se inverter as frentes de batalha: também neste sentido, o *polemos* é eterno. Como escolher entre a ascese e o combate? Mas será mesmo necessário escolher? Não apenas não incumbe ao comentador «resolver» as dificuldades no lugar do filósofo (o que Diogo Sardinha nunca pretende fazer), mas a modalidade filosófica de que falamos aqui tem precisamente como efeito, se não como objetivo, *revelar as incertezas* no coração dos «domínios» que ela descreve ou cartografa. Sua finalidade não é edificar, mas sim inquietar. Uma vez mais, não estou certo que os usos atuais de Foucault (acadêmicos ou não) vão sempre exatamente neste sentido.

2007), cujo método é inteiramente diferente, mas que me parece, em diversos aspectos, ser complementar do presente livro. O sujeito ético que assume a escolha radical «entre a pertença e a exclusão» e reencontra assim um modo «grego» de participação agonística ou conflitual na esfera pública não é, propriamente falando, um *dissidente* ou um *revoltado*; ele seria mais o inventor de uma «contra-conduta», mesmo se Foucault, quando tenta elaborar esta categoria como um «tipo» transhistórico suscetível de múltiplas variações, volta-se antes de mais para modelos extraídos da espiritualidade e da ascese medieval (ver *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France, 1977-1978*, trad. de E. Brandão e C. Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2008, em particular a lição de 1 de março de 1978). Mas o modelo grego estudado por Diogo Sardinha tem a vantagem de colocar em uma reciprocidade polêmica e, escusado dizê-lo, altamente problemática, o problema da «exclusão de si» e da «exclusão dos outros». Por isso ela é, paradoxalmente, mais intensamente política.

¹⁷ Ver mais abaixo, capítulo VII, § 21-B.

Seria tentador ficar por aqui (no que me diz respeito, claro), ressaltando que a questão que trata da «eternidade do modelo grego», subjacente ao regresso de um certo nietzschianismo no campo de uma confrontação com Kant, é também um modo de especificar o que está em jogo na questão anterior, que trata da emergência do quase-transcendental: poderia acontecer que a transgressão das fronteiras que delimitam o sujeito e o objeto, o surgimento das condições de possibilidade da experiência em seu próprio campo de realização, ou a mescla «impura» do empírico e do *a priori*, não tenham outro conteúdo típico que não seja esta anfibia da permanência dos esquemas do conflito e do jogo (ou esta possibilidade permanente de *abrir o campo do conflito* pelo jogo, e de *mudar as regras do jogo* pelo conflito, presente sob a análise dos «jogos finitos e infinitos» retomada e aplicada por Diogo Sardinha a Foucault). Mas esta lição, por mais interessante que seja na vertente «especulativa», me parece esquivar em demasia a dificuldade política que ela dissimula em si mesma. E, para terminar, é sobre este ponto que gostaria de insistir.

Foucault não foi um «democrata», é o mínimo que se pode dizer. E, no entanto, sua filosofia¹⁸ é de uma importância central para a democracia. Inspirando-me em *nossa* atualidade, na «ontologia daquilo em que nos tornamos» hoje, direi que ela é importante para a *democratização da democracia*, que em um momento de crise aguda de todas as instituições de «soberania» e de «poder», constitui provavelmente a única forma de resistir à *desdemocratização*¹⁹. Não se trata então de colocar Foucault (do ponto de vista de suas teses, ou das aplicações que se fazem delas e que são muito distintas umas das outras, para não dizer opostas entre si) no «campo» da *antidemocracia*²⁰. Mas de assumir, primeiro, a equivocidade do *nome* «democracia», o fato de que o que ele designa é o campo movediço de uma batalha, mais do que a figura estável de um regime ou o programa determinado de um partido. Na acepção que muito tempo foi dominante entre nós, «democracia» buscou combinar de modo tão estreito quanto possível uma

¹⁸ Da qual considero que suas intervenções e ações políticas, em conjunturas determinadas, são, bem entendido, uma parte integrante: não é que derivem dela, mas elas a qualificam, ou a sobredeterminam; uma vez mais, a figura epistemológica pertinente é a da *complicação*.

¹⁹ Retomo a expressão «desdemocratização» de Wendy Brown (que ela própria retomou de Charles Tilly), em um ensaio crítico do neoliberalismo que se reclama explicitamente de Foucault (*Les Habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007). Eu mesmo, depois de vários outros, falei de «democratização da democracia» no ensaio introdutório de minha coletânea *La Proposition de l'égaliberté: écrits politiques, 1989-2009* (Paris, PUF, 2010).

²⁰ No qual se encontram hoje, como sabemos, não somente teóricos ou ideólogos que se reclamam da extrema direita ou do conservadorismo, mas também da extrema esquerda, e até do «comunismo».

referência ao poder da maioria (e logo, no limite, da «multidão» ou da «massa»), uma referência à igualdade (dos direitos ou das condições) e, finalmente, uma referência à ordem da lei (ela mesma hesitando permanentemente entre decisionismo e constitucionalismo). Sobre estes três pontos, Foucault está em total oposição ao discurso democrático e não parou de combater seus fundamentos «empírico-transcendentes», começando pela ideia de *povo*, que ele substituiu sistematicamente pelo fenômeno «biopolítico» da *população*. Diogo Sardinha relembra, na altura certa, a hostilidade de Foucault à noção de *cidadania*, porquanto ela se funda sobre um procedimento de legitimação idealmente «contratualista»: não – como na tradição conservadora que vai de Montesquieu a Hegel, passando por Hume e Burke – por causa dos efeitos desagregadores exercidos sobre as comunidades históricas pela ideia de contrato, mas, ao contrário, na medida em que visa reconstituir, por via da ficção jurídica, um *pertencimento* ao «corpo político». «O assujeitamento a si», que ele apresenta como o ângulo mais agudo da ética foucaultiana, em tensão entre o modelo grego de estetização das condutas e a noção «kantiana» de heautonomia (que ilustra a inversão tendencial dos esquemas da moralidade na *Crítica do juízo*), aparece então não apenas como um modo de contestar o império da lei, mas como «o luxo de uma minoria»²¹. Mas, queira-se ou não, tal fórmula soa como um desafio ao discurso democrático, ainda que, num primeiro momento, ela pareça concernir unicamente a uma ética da vida «privada». Pois esta última, como Diogo Sardinha também enfatiza, não assume a forma de uma subordinação ou de uma hierarquia de esferas, mas sim a de uma retirada ou de uma cisão no próprio seio da comunidade dos iguais. E, a partir daí, o que ela põe em risco é a própria possibilidade, para os «cidadãos-sujeitos», de se incorporarem num povo unificado, segundo este outro «duplo», teorizado em particular por Rousseau: o da participação numa soberania «indivisível», acompanhada por uma obediência individual à «vontade geral».

Será preciso assegurar, no entanto, que esta atitude ética – que é objeto de uma «escolha» e «não se dirige igualmente a todos», visto nem todos serem igualmente susceptíveis de instalar suas vidas «em um plano superior», isto é, não nos equivoquemos, de submetê-la livremente a um constrangimento maior – é do domínio do *elitismo* ou de uma atitude *aristocrática*? Poderia parecer difícil contestá-lo (e, de fato, isso parece bem difícil a muitos leitores de Foucault), mesmo à custa de distinções entre

²¹ Ver mais abaixo, capítulo VIII, § 23.

vários aristocratismos ou elitismos, que não são todos «oligárquicos», precisamente porque nem todos são do domínio da distribuição ou da apropriação do poder, se não se notasse de imediato até que ponto a ideia foucaultiana da exceção individual (susceptível, ao longo da vida, de comunicar ora com os modelos da transgressão, ora com os da resistência, que talvez seja antes de mais nada uma resistência à *assimilação*) permanece sempre inseparável de uma busca da invisibilidade, ou do anonimato. O que testemunharia ainda o valor simbólico que ela atribui aos «homens infames», no sentido etimológico da palavra. Quanto a saber se ele mesmo chegou lá, isso é outro assunto. Mas o certo é que – na imbricação de *relações* transindividuais que (sigo ainda Diogo Sardinha) combinam sempre uma «relação de si com os outros» e uma «relação de si consigo mesmo» – a estratégia de Foucault visa mais dotar certos indivíduos de uma «capacidade igualitária» superior (no sentido em que ela não seria objeto de nenhum reconhecimento ou distinção) do que elevá-los acima da comunidade dos iguais. Ela possui de alguma forma as propriedades oximóricas (ou místicas) de uma elevação «pela parte de baixo». Em outras palavras, ela tende a subverter radicalmente a lógica e a topologia das «relações sociais» que conferem sua historicidade aos *conatus* da emancipação individual, de tal forma que a reunião ou a conspiração destes não possa nunca voltar a eles sob a forma de um conformismo de «massa» ou de «classe».

Ao propor estas variações, que têm o duplo inconveniente de refletir demasiado minha leitura subjetiva e de preceder o tema que lhes dá sentido, não acabei afinal transgredindo a regra que tinha querido impor a mim mesmo, a de não falar *pelo* autor de *Ordem e tempo na filosofia de Foucault*, a de não substituir sua voz pela minha? Não acabei, em particular, por propor uma chave de leitura para aquilo que forma, de um extremo ao outro, o enigma com que ele se defronta: como *conjuntar* (ou entrelaçar) praticamente, ao nível da subjetividade ativa, o que epistemologicamente está *disjunto*, ao nível dos «objetos» representáveis e analisáveis? Sim, com certeza. E não me arrependo. Pois, a esse custo, espero ter dado voz ao que é minha convicção: ao reconstruir uma arquitetônica interna do pensamento de Foucault, como se com ele uma filosofia houvesse nascido, é a sua própria que Diogo Sardinha começou construindo. Chegou agora a vez dele revelar o que ela promete.

La tentazione ontologica di Michel Foucault

Daniele Lorenzini *

Riassunto

In questo articolo analizzo l'uso che Foucault fa del concetto di "ontologia" negli anni ottanta, al fine di ricollocare la sua celebre espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" all'interno di un contesto che ne metta in luce la portata filosofica e il valore etico-politico, connesso a ciò che egli chiama "politica di noi stessi". Mi concentro in particolare sulle "tecniche *ontologiche* di sé", che possono essere rintracciate tanto nell'Antichità greco-romana (in Platone e nella tradizione platonica e neoplatonica), tanto nel cristianesimo primitivo (nella pratica dell'*exomologesis*) e ai suoi margini (nei movimenti gnostici).

Parole chiave

Ontologia; Politica di noi stessi; Tecniche di sé; Verità; Soggettività.

Abstract

In this paper I analyze the use by Foucault, during the 80s, of the concept of "ontology", in order to replace his famous expression "historical-critical ontology of ourselves" within a context that allows us to understand its philosophical significance and its ethico-political value, connected to what he calls "politics of ourselves". In particular, I concentrate on the "*ontological* techniques of the self", which can be found in Greco-Roman Antiquity (in Plato and in the Platonic and Neoplatonic tradition), as well as in early Christianity (in the practice of *exomologesis*) and at its margins (in Gnostic movements).

* Dottore di ricerca in Filosofia dell'Université Paris-Est Créteil e dell'Università Sapienza di Roma, insegna Filosofia, Etica medica e Bioetica al Dipartimento di Filosofia e alla Facoltà di Medicina dell'Université Paris-Est Créteil. È co-direttore della collana *Philosophie du présent* (Librairie Philosophique J. Vrin) e della rivista online *materiali foucaultiani* (www.materialifoucaultiani.org), nonché membro dell'Association pour le Centre Michel Foucault. Ha recentemente curato, con Henri-Paul Fruchaud, l'edizione critica delle conferenze di Foucault *L'origine de l'herméneutique de soi* (Paris, Vrin, 2013) e *Qu'est-ce que la critique ?, suivi de La culture de soi* (Paris, Vrin, 2014).

Keywords

Ontology; Politics of Ourselves; Techniques of the Self; Truth; Subjectivity.

1. Introduzione

In questo articolo, vorrei tentare di inaugurare una pista di ricerca fino ad ora ignorata dagli interpreti di Foucault, riflettendo sull'uso che egli fa del concetto di "ontologia" nei suoi testi, nei corsi e nelle conferenze degli anni ottanta, al fine di ricollocare la celebre espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" all'interno di un contesto che possa metterne in luce la portata filosofica e il valore etico-politico²². La tesi che avanzerò è la seguente: nel 1980, ovvero quando introduce il tema delle "tecniche di sé"²³, Foucault traccia una distinzione assai netta tra le tecniche di sé antiche, e più precisamente stoiche, e le tecniche di sé cristiane, o meglio cenobitiche. Tuttavia, questa opposizione binaria si complica immediatamente, e Foucault è obbligato a riconoscere l'esistenza di un terzo tipo di tecniche di sé, che propongo di chiamare "tecniche *ontologiche* di sé". Tali tecniche possono essere rintracciate nell'Antichità greco-romana (in particolare in Platone e nella tradizione platonica e neoplatonica), così come nel cristianesimo primitivo (nella pratica della penitenza ecclesiale o *exomologesis*) e ai suoi margini (nei movimenti gnostici). L'analisi di queste tecniche di sé permette, a mio parere, di rendere maggiormente intelligibile l'uso che Foucault fa del concetto di "ontologia" negli ultimi anni della propria vita, e al contempo di formulare alcune ipotesi originali sulla nozione di "ontologia storico-critica di noi stessi", collegandola non soltanto – come si fa di solito – alla nozione di "atteggiamento critico" sviluppata da Foucault nel 1978, in occasione della celebre conferenza alla Société française de Philosophie, *Qu'est-ce que la critique ?*²⁴, ma anche e soprattutto alla nozione di "politica di noi stessi", che egli elabora nelle conferenze

²² Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1381-1397.

²³ Cfr. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 38 : «[Le tecniche di sé sono] tecniche che permettono agli individui di effettuare, con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via».

²⁴ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», vol. 84 (1990), n. 2, pp. 35-63.

Sull'origine dell'ermeneutica del sé, pronunciate a Berkeley e al Dartmouth College nell'autunno del 1980.

2. *Exomologesis* ed *exagoreusis*

In *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, all'interno di un contesto definito dal progetto di una genealogia del soggetto (occidentale) moderno, Foucault propone uno schema comparativo molto interessante e si concentra, da una parte, su due tecniche di sé antiche (esame di sé e direzione di coscienza, analizzate a partire dal *De ira* e dal *De tranquillitate animi* di Seneca) e, dall'altra, su due tecniche di sé cristiane (*l'exomologesis* e *l'exagoreusis*). La posta in gioco principale di tale confronto risiede nel tentativo foucaultiano di mostrare l'esistenza di una discontinuità radicale tra questi due insiemi di tecniche – una discontinuità che ha a che fare con una differenza essenziale nel rapporto tra soggettività e verità, e con l'opposizione tra autarchia e libertà, da un lato, e obbedienza e sacrificio di sé, dall'altro. Questi temi, che Foucault sviluppa anche in altri contesti (in particolare nel corso al Collège de France *Del governo dei viventi*²⁵), assumono nelle conferenze a Berkeley e al Dartmouth College un'inflexione particolare, dando luogo a conclusioni inedite: Foucault sostiene che, nel cristianesimo dei primi secoli, le due forme principali dell'obbligo di dire la verità a proposito di se stessi – *l'exomologesis*, o pubblicazione di sé (*publicatio sui*), e *l'exagoreusis*, la verbalizzazione esaustiva di sé –, pur conservando almeno un tratto in comune, ovvero la mortificazione, la rinuncia a sé e alla propria volontà (poiché, in entrambi i casi, la manifestazione della verità di sé non è mai dissociata dall'obbligo di sacrificare se stessi), sono tuttavia estremamente diverse. Alla fine di *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Foucault schematizza tale differenza parlando di una contrapposizione tra la «tentazione ontologica» e la «tentazione epistemologica» del cristianesimo²⁶.

L'exomologesis è la manifestazione pubblica del peccatore in quanto peccatore, l'espressione drammatica, teatrale, dell'essere peccatore del peccatore. Si tratta quindi di una modalità del tutto singolare di manifestare la verità a proposito di se stessi, giacché il peccatore non deve “dire”, “enunciare” la verità di sé, non è tenuto a verbalizzare le

²⁵ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, a cura di M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

²⁶ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 89.

proprie colpe o i propri pensieri più reconditi²⁷. In realtà, nella lezione del 5 marzo 1980 del corso al Collège de France *Del governo dei viventi*, Foucault precisa che, quando il peccatore sollecita la penitenza e chiede al vescovo di accordargli lo statuto di penitente, egli è obbligato a *spiegare* perché desidera ricevere tale statuto, e ad esporre verbalmente, “in privato”, il peccato commesso. Tuttavia, questa esposizione verbale del peccato non fa parte della penitenza in quanto tale: costituisce piuttosto il suo antecedente, la sua condizione preliminare, e per questo non riceve il nome di *exomologesis*²⁸. D’altro canto, questa esposizione verbale non ha quasi nulla a che vedere con la verbalizzazione di sé che caratterizza l’*exagoreusis*: l’*expositio causae* che precede la penitenza è una forma giuridico-verbale di manifestazione, non tanto di sé, non esattamente della verità di sé, ma dei peccati commessi – peccati che l’individuo ha già individuato e che sono dunque rivelati in modo puntuale e “cirscritto”. Al contrario, nell’*exagoreusis*, l’individuo è obbligato a verbalizzare in maniera continua, esaustiva e indefinita *tutti* i “movimenti” del proprio pensiero. In altri termini, nell’*exomologesis*, «la manifestazione di sé non passa per il linguaggio e non ha la forma del diritto», ma si trova «interamente dalla parte degli elementi espressivi non verbali; o comunque, se l’individuo utilizza parole, se prega, se supplica, non lo fa per esporre il peccato commesso, bensì per affermare di essere un peccatore. La parola, in tale contesto, ha dunque valore di grido, un valore espressivo, e non ha affatto il compito di designare precisamente un peccato. In questa *exomologesis* è la cenere che parla, il cilicio, i vestiti, le macerazioni, le lacrime, e il verbale ha una funzione esclusivamente espressiva»²⁹. Nessuna verbalizzazione indefinita dei propri pensieri, nessuna esposizione esaustiva e dettagliata delle colpe commesse, dunque, ma manifestazione massiva, drammatica, teatrale del peccatore stesso in quanto peccatore. Nell’*exomologesis*, il peccatore mette in scena, sotto gli occhi di tutti – indossando abiti miseri, portando il cilicio, ricoprendosi la testa e il corpo di cenere, supplicando e piangendo, digiunando, esponendosi al pubblico biasimo durante le cerimonie religiose, e così via –, il proprio essere di peccatore, marchiato dal fatto di aver preferito la morte spirituale alla vita eterna. I suoi atti, i suoi gesti, il suo aspetto fisico così come tutta la sua esistenza sono chiamati a manifestare la sua volontà di liberarsi di questo mondo che lo ha corrotto, di sbarazzarsi del proprio corpo e della propria carne che lo hanno

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 199-200.

²⁹ *Ivi*, pp. 206-207.

spinto a peccare, insomma di *morire* a se stesso in quanto peccatore³⁰. Tale rinuncia a sé, tale rottura radicale che si opera all'interno del soggetto, costituisce il tratto comune all'*exomologesis* e all'*exagoreusis*.

L'*exagoreusis*, però, è una tecnologia di manifestazione della verità di sé radicalmente diversa dall'*exomologesis*. A partire dal IV secolo, nelle comunità monastiche, emerge e si elabora questa nuova tecnica di sé che implica il dovere, per il monaco, di esporre *verbalmente*, in modo dettagliato, analitico ed esaustivo, il flusso dei propri pensieri al direttore spirituale, nel quadro di un rapporto di obbedienza totale alla sua volontà. È qui, in questa confessione verbale strettamente connessa all'esame permanente del pensiero, che, secondo Foucault, occorre individuare l'origine dell'"ermeneutica del sé" – la quale, seppur trasformata nei suoi tratti e nei suoi scopi, ci è proposta ancora oggi³¹. Commentando i testi di Cassiano, Foucault descrive l'esame di sé cristiano come radicalmente differente rispetto all'esame antico, poiché, invece di vertere sugli atti commessi, verte su un dominio "anteriore" agli atti, il dominio dei pensieri, che si costituisce così per la prima volta – e si tratta di un'innovazione straordinaria nella storia della soggettività occidentale – come un «campo di dati oggettivi che devono essere interpretati»³². Sono i pensieri, infatti, a rendere l'anima mobile e ad esporla ai pericoli della concupiscenza: il loro flusso incessante costituisce quindi la materia che il monaco è chiamato ad esaminare continuamente al fine di purificarsi e di scoprire la verità di sé, risalendo alle origini più segrete e nascoste dei propri pensieri per determinare se provengono da Dio o da Satana. Il tratto specifico di quest'opera di decifrazione di sé, di questo lavoro ermeneutico di sé su sé, risiede precisamente nella necessità, per il monaco, di verbalizzare in modo esaustivo e permanente *tutti* i propri pensieri: all'interno di questa tecnologia del sé, infatti, la confessione verbale non è un tassello che semplicemente si aggiunge o si sovrappone all'esame dei pensieri, bensì l'elemento decisivo che permette di selezionarli, di distinguere i pensieri buoni dai pensieri cattivi, giacché possiede in sé una funzione interpretativa, una funzione di *discretio*. Foucault spiega che, secondo Cassiano e nella tradizione della quale egli è testimone, i pensieri cattivi sono riconoscibili perché oppongono una tenace resistenza alla verbalizzazione: Satana, il principio del male che alberga in essi, è infatti radicalmente incompatibile con la luce del discorso esplicito.

³⁰ Cfr. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., pp. 73-74.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 40, 65 e 84, nota a.

³² *Ivi*, p. 89.

Ecco perché il monaco deve verbalizzare *tutti* i propri pensieri, e non soltanto quelli che crede essere impuri. In altri termini, è proprio l'atto di verbalizzazione, compiuto alla presenza del direttore spirituale al quale il monaco deve obbedire ciecamente, che permette a quest'ultimo di esporre i propri pensieri alla luce divina, obbligandoli così a mostrare ciò che sono realmente e purificando al contempo la propria anima³³.

Nell'*exagoreusis*, così come nell'*exomologesis*, si tratta quindi di manifestare la verità di sé rinunciando a sé, sacrificando se stessi, ma lo statuto del "sé", lo statuto della soggettività, è profondamente diverso. La soggettività correlativa all'*exomologesis* non ha un'"interiorità" o, in ogni caso, ad essere in gioco nell'*exomologesis* non è né l'interiorità, né il pensiero dell'individuo; da questo punto di vista, siamo ancora vicini alla soggettività antica. La "verità" che l'individuo manifesta nell'*exomologesis* non è altro che la realtà di se stesso in quanto peccatore, in quanto individuo che ha commesso un peccato grave ma preciso, *individuabile*, che è stato isolato e giudicato tale *prima* dell'attribuzione dello statuto di penitente. Fabiola, la nobildonna romana della quale parla san Girolamo nell'epistola 77 indirizzata a Oceano, è stata obbligata a fare penitenza *perché* si era risposata senza attendere la morte del primo marito: è a causa di questo peccato che, per essere reintegrata nella comunità della Chiesa, Fabiola deve "pubblicarsi", cioè mettere sotto gli occhi di tutti il proprio corpo afflitto come emblema della colpa commessa³⁴. La sua "verità" corrisponde "in blocco", per così dire, al suo essere – un essere marchiato, insudiciato, corrotto dal peccato. L'economia di verità propria all'*exomologesis* risponde dunque al principio secondo cui, a causa di un grave peccato commesso che ha radicalmente corrotto l'essere stesso dell'individuo, quest'ultimo è chiamato ad esporre sotto gli occhi di tutti il proprio essere di peccatore, mortificando il proprio corpo al fine di mostrare chiaramente la volontà di rinunciare a ciò che lo ha condotto al peccato, e al proprio stesso essere, che è ormai l'essere di un peccatore. Si tratta insomma di una manifestazione *ontologica* di sé, senza alcuna interiorità segreta da scoprire o da decifrare; ecco perché, a Berkeley e al Dartmouth College, Foucault parla dell'*exomologesis* come della "tentazione ontologica" del cristianesimo.

La soggettività correlativa all'*exagoreusis* è invece il prodotto di una doppia "rivoluzione", che ha avuto luogo all'interno del cristianesimo tra la fine del II e l'inizio

³³ Cfr. *ivi*, pp. 85-86.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

del V secolo, ovverosia tra Tertulliano e Cassiano. Nella lezione del 13 febbraio 1980 del suo corso al Collège de France *Del governo dei viventi*, è infatti in Tertulliano che Foucault individua il momento storico e teorico di inaugurazione di un certo numero di trasformazioni fondamentali nel rapporto tra purificazione dell'anima e accesso alla verità. Nella preparazione al battesimo e nel rituale del battesimo, spiega Foucault commentando Tertulliano, l'anima è collocata «in un processo che la costituisce come soggetto di sapere o soggetto di conoscenza, naturalmente, ma anche [...] come oggetto di conoscenza»³⁵. Comincia così, «per l'Occidente intero», una storia «profondamente nuova e comunque molto complessa» dei rapporti tra soggettività e verità. Da una parte, la memoria, che nella tradizione platonica era «ciò grazie a cui, al fondo di se stessa, l'anima poteva ritrovare al contempo la propria verità e la verità dell'essere», non è più materia di esperienza individuale, ma di tradizione istituita, di *dogma*; dall'altra, la scoperta della verità dell'anima da parte dell'anima stessa diviene oggetto di un certo numero di procedure, di tecniche attraverso le quali all'anima viene richiesto ad ogni istante «di dire, di mostrare, di manifestare ciò che è»³⁶. Foucault afferma di voler delineare, così, «le premesse di una storia di qualcosa di cui [...] non si è mai fatta un'analisi completa nella nostra società» – è la storia del «dimmi chi sei», ingiunzione fondamentale nella civiltà occidentale, che da più di quindici secoli ordina all'anima di ognuno di noi: «vai verso la verità, ma non dimenticare di dirmi nel frattempo chi sei, perché, se non me lo dici, non arriverai mai alla verità»³⁷.

Questa “innovazione” (che ha radici antiche, ma alla quale Tertulliano e i suoi contemporanei hanno dato un nuovo contenuto) conoscerà uno sviluppo storico peculiare, e sarà ripresa e rielaborata all'interno delle pratiche monastiche dell'esame e della direzione di coscienza. In un simile contesto, essa si combinerà con un'altra innovazione straordinaria, alla quale ho già accennato: la costituzione del pensiero come un campo di dati oggettivi che richiede un'analisi interpretativa. L'anima, già oggetto di conoscenza in Tertulliano, diviene allora, più in particolare, la sede dei *logismoi*, delle *cogitationes*, dei pensieri, ed emerge così la soggettività correlativa all'*exagoreusis* (e che, naturalmente, l'*exagoreusis* stessa ha contribuito in modo decisivo a costituire): una soggettività la cui verità è qualcosa che siamo chiamati a *conoscere*, che dobbiamo *scoprire* al fondo di noi stessi attraverso un'ermeneutica sospettosa, fondata sull'obbligo della

³⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., p. 112.

³⁶ Ivi, p. 142.

³⁷ Ivi, p. 143.

verbalizzazione esaustiva, continua, indefinita dei più impercettibili “movimenti” del pensiero. Nell'*exomologesis* non vi è nulla da conoscere, nulla da scoprire: il peccato è già noto, è un atto, una colpa precisa che è stata commessa e che l'individuo cerca di cancellare attraverso una serie di altri atti, di altri gesti, attraverso la mortificazione pubblica di sé. Nell'*exagoreusis*, al contrario, si assiste a una proliferazione indefinita dei peccati, della possibilità stessa di peccare, poiché ogni pensiero è potenzialmente un pensiero cattivo, impuro, inviatoci da Satana, che può dunque condurci al peccato se non viene smascherato immediatamente, nel momento stesso in cui si presenta alla coscienza.

La conoscenza di sé, la decifrazione scrupolosa di sé attraverso la verbalizzazione esaustiva dei propri pensieri, diviene quindi la condizione necessaria di una purificazione che non è e non sarà mai definitiva, ma che occorre invece ricominciare ogni volta daccapo. A Berkeley e al Dartmouth College, Foucault conclude che il “sé” legato all'*exagoreusis* è un sé *gnoseologico*, e che se l'*exomologesis* è una tecnologia di verità finalizzata alla manifestazione dell'essere del peccatore («tentazione ontologica del cristianesimo»), l'*exagoreusis* è al contrario una tecnologia di verità orientata verso l'«analisi discorsiva e permanente del pensiero», che testimonia della «tentazione epistemologica del cristianesimo». Ora, secondo Foucault, «dopo molti conflitti e fluttuazioni», è la tecnologia epistemologica del sé ad essere «risultata vincitrice» e ad essere oggi «dominante»³⁸. Il problema dei rapporti tra soggettività e verità non si pone più in termini ontologici, bensì in terminignoseologici: la verità di sé, come del resto ogni altra forma di verità, è ormai affare di conoscenza.

3. Platonismo e gnosticismo

Prenderò ora in esame lo statuto di due tecnologie di verità, di due tecniche di sé, legate a ciò che Foucault chiama “ontologia”, e che si configurano come tecniche *alternative* rispetto alle tecniche epistemologiche oggi dominanti³⁹. Mi concentrerò in particolare sulle analisi foucaultiane consacrate al rapporto tra soggettività e verità in Platone e nei movimenti gnostici.

³⁸ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 89.

³⁹ Cfr. D. Lorenzini, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», vol. 25 (2012), n. 66, pp. 211-213.

Ci si potrebbe infatti domandare se non si trovi già in Platone un rapporto tra soggettività e verità di tipo gnoseologico: per Platone, conoscere se stessi non rappresenta forse la condizione necessaria per poter conoscere la verità? La questione è molto complessa. Innanzitutto, è bene precisare che, nell'opera di Foucault, il ruolo di Platone è piuttosto ambiguo. Nel *Coraggio della verità*, Foucault sostiene che è possibile individuare, nell'*Alcibiade* e nel *Lachete*, «il punto di partenza di due grandi linee di evoluzione della riflessione e della pratica della filosofia: la filosofia come ciò che, incitando gli uomini e spingendoli ad occuparsi di loro stessi, li conduce fino a questa realtà metafisica che è la realtà dell'anima, e la filosofia come una prova di vita, una prova dell'esistenza e l'elaborazione di una certa forma e modalità di vita»⁴⁰. In Platone, queste due linee, questi due aspetti della pratica filosofica sono profondamente legati, anche se rimangono tra loro distinti e se daranno luogo a due tradizioni differenti all'interno del pensiero occidentale: da una parte la tradizione della «metafisica dell'anima», dall'altra quella della «stilistica dell'esistenza»⁴¹. Nella lezione del 22 febbraio 1984, Foucault presenta tale ambiguità, tale dualità, parlando dell'*Alcibiade* come del punto di partenza di una tradizione filosofica che si pone «sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che fa di tale conoscenza dell'anima un'ontologia del sé»⁴². Ciò significa forse che l'*Alcibiade* «anticipa» Tertulliano, facendo dell'anima non soltanto un soggetto di conoscenza, ma anche un oggetto di conoscenza? Non lo credo, e d'altronde il fatto che Foucault parli in questo contesto di «ontologia» dovrebbe metterci in guardia: l'*Alcibiade* non fa parte della tradizione «epistemologica» del pensiero occidentale perché l'anima, in Platone, non corrisponde all'«io» interiore e non è mai un vero e proprio «oggetto» di conoscenza.

Secondo Foucault, infatti, se è possibile trovare in Platone una «teoria dell'anima», non è tuttavia possibile trarne la conseguenza secondo cui l'anima sarebbe l'oggetto della conoscenza di sé: tra l'antico precetto delfico «conosci te stesso» (*gnothi seauton*) e l'*exagoreusis*, il precetto monastico «confessa, alla tua guida spirituale, ognuno dei tuoi pensieri»⁴³, vi sono differenze molto rilevanti. Come afferma Foucault, nel corso di un dibattito pubblico svoltosi subito dopo le Howison Lectures di Berkeley:

⁴⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009, p. 118.

⁴¹ Ivi, p. 149.

⁴² Ivi, p. 118.

⁴³ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 40.

Credo sia impossibile trovare in Platone un'ermeneutica del sé. C'è una teoria dell'anima, ma non un'ermeneutica del sé. In Platone, non troviamo mai qualcosa che assomigli all'esame di sé, all'esame del flusso dei pensieri, e così via. Il problema di Platone è l'ascensione dell'anima verso la verità, non è la scoperta della verità nelle profondità dell'anima. E a proposito dello *gnōthi seauton* [...] direi, per essere schematico, [che] non ha nulla a che vedere con l'ermeneutica del sé. La storia filosofica tradizionale della coscienza, dallo *gnōthi seauton* a Descartes, è un controsenso, perché non tiene in considerazione le innovazioni specifiche elaborate dal cristianesimo, dalla spiritualità cristiana⁴⁴.

L'interpretazione dell'*Alcibiade* che Foucault propone nella lezione del 13 gennaio 1982 del suo corso al Collège de France *L'ermeneutica del soggetto* è del tutto coerente con queste tesi. Lungi dal «reificare la riflessività», come vorrebbe Brad Inwood⁴⁵, e lungi dallo scoprire in Platone un “soggetto” nel senso moderno del termine, come vorrebbe Vincent Descombes⁴⁶, Foucault sostiene che, per Platone, occuparsi di sé significa occuparsi della propria anima, perché in fondo l'individuo *non è altro che la propria anima*. Insomma, nell'*Alcibiade*, Socrate non incita Alcibiade ad occuparsi della propria anima come se si trattasse di un “oggetto” distinto e separato da Alcibiade stesso: ad emergere non è «l'anima-sostanza» o «l'anima-oggetto», ma «l'anima-soggetto di azione»⁴⁷ – e soggetto anche dell'azione specifica della cura di sé. La pertinenza di tale lettura è del resto confermata da Jean-Pierre Vernant, il quale, in un articolo del 1987, *L'individu dans la cité*, spiega che, nei testi di Platone, «ciò che sono Socrate e Alcibiade, ciò che è ciascun individuo, è l'anima, la *psukhe*». Allo stesso tempo, questa *psukhe*, pur essendo Socrate, non è «l'io» di Socrate, [non è] il Socrate psicologico: la *psukhe* è «un'entità impersonale o sopra-personale», è «l'anima in me piuttosto che la mia anima»⁴⁸. Nel *Coraggio della verità*, Foucault sostiene una tesi analoga: nei testi platonici, occuparsi della propria anima significa, *per l'anima*, «contemplare se stessa e, contemplando se stessa, riconoscere l'elemento divino che permette

⁴⁴ Ivi, p. 126.

⁴⁵ Cfr. B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 338.

⁴⁶ Cfr. V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 251.

⁴⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, a cura di F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 56.

⁴⁸ J.-P. Vernant, *L'individu dans la cité*, in *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 227-228.

precisamente di vedere la verità⁴⁹. Nessuna “interiorità” della quale si tratterebbe di scoprire o di decifrare la verità segreta, nascosta. Al contrario, come afferma Foucault nel 1983 a Berkeley, la conoscenza di sé, in Platone, «non consiste in altro se non nella scoperta di ciò che è l'anima stessa, la *psukhe*, in quanto principio immateriale, immortale e puro». In altri termini, «è la conoscenza del modo di essere dell'anima che costituisce l'elemento fondamentale dello *gnothhi seautom*», e questa «conoscenza ontologica di sé in quanto anima» assume la forma «della contemplazione dell'anima da parte dell'anima», o meglio dell'anima che «contempla se stessa in un'altra anima o nell'elemento divino dell'altra anima» – ciò che le permette, per l'appunto, di riconoscere in se stessa l'elemento divino. Non si tratta quindi di una “relazione interna”, poiché conoscersi significa in questo caso «contemplare la divinità o l'elemento divino» che è in sé, dirigere il proprio sguardo verso la «duce sopraceleste»: bisogna distaccarsi «dalle cose a noi più vicine» (il corpo, le sensazioni, le emozioni, le preoccupazioni della vita quotidiana, e così via), spiega Foucault, «per andare al di là del mondo», dove troveremo la verità e scopriremo chi siamo veramente⁵⁰. Citando di nuovo Vernant, possiamo dunque concludere che, all'epoca classica, non vi è introspezione: “Il soggetto non costituisce un mondo interiore chiuso, all'interno del quale deve penetrare per ritrovarsi, o meglio per scoprire se stesso. Il soggetto è esteriorizzato [*extraverti*]. Come l'occhio, che non può vedere se stesso, per cogliersi l'individuo guarda verso l'altro, al di fuori di sé”⁵¹.

Ecco perché Foucault non considera l'*Alcibiade* come il punto di partenza della tradizione “epistemologica” del pensiero occidentale, che comincia soltanto con il cristianesimo, e più precisamente con il monachesimo. Il rapporto tra soggettività e verità, in Platone, resta un rapporto “ontologico”, nel quale il problema non è conoscere e decifrare “se stessi”, la propria interiorità psichica, il flusso continuo dei propri pensieri, bensì contemplare l'elemento divino presente in sé ed elevarsi così verso la verità. Vi è una parentela *ontologica* tra l'anima e il mondo della verità, ed è grazie a tale parentela che è possibile avere accesso a quest'ultimo. Più in generale, nell'Antichità greco-romana, il “sé gnoseologico” è assente, e il problema non è conoscere “se stessi”, ma conoscere una verità, accedere a una verità, o “soggettivare”

⁴⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 117.

⁵⁰ M. Foucault, *Débat au Département de français de l'Université de Californie à Berkeley* e *Débat au Département d'histoire de l'Université de Californie à Berkeley* (aprile 1983), inediti, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 23/24 e C 85.

⁵¹ J.-P. Vernant, *L'individu dans la cité*, cit., p. 225.

una verità che rimane comunque, almeno inizialmente, *estérieure* rispetto all'individuo. Nel corso del dibattito pubblico del 23 ottobre 1980, a Berkeley, Foucault traccia un'opposizione proprio tra conoscenza *epistemologica* e conoscenza *ontologica* di sé, affermando che, «nella tradizione greca, il problema del sé in quanto essere è davvero importante, ma non il problema del sé come oggetto. Le tecniche che permettono di considerarsi come un oggetto di conoscenza non hanno la stessa rilevanza del fatto di conoscere o mostrare il sé in quanto essere». E, non a caso, Foucault suggerisce un collegamento possibile con l'*exomologesis*: «Per esempio, è questo che mi colpisce nei primi riti cristiani di penitenza, in questa *exomologesis* in cui il problema, per il peccatore, non consiste affatto nel sapere quali peccati ha commesso realmente, né nell' esporli ad altre persone. Si tratta solo di mostrare il proprio essere in quanto peccatore»⁵².

Sebbene ne parli raramente e in modo schematico, mi sembra che Foucault ravvisi una sostanziale continuità tra lo gnosticismo dei primi secoli e tale struttura platonica dei rapporti soggettività-verità. Nelle Howison Lectures di Berkeley, Foucault propone uno schema inedito, le cui tre tappe corrispondono a tre configurazioni assunte dal “sé” nel corso della storia occidentale: tra il “sé gnomico” dell'Antichità greco-romana, e in particolare stoica (nel quale la forza della verità coincide con la forma della volontà), e il “sé gnoseologico” che caratterizza il cristianesimo, e in particolare il monachesimo – ebbene, tra questi due “sé” radicalmente contrapposti, Foucault traccia i contorni di un “sé gnostico” che deve essere scoperto all'interno dell'individuo «come un frammento, una scintilla dimenticata della luce primigenia». Nel cristianesimo, i due tipi di obblighi di verità – che riguardano da una parte la fede, il Libro e il dogma, e dall'altra il sé, l'anima e il cuore –, pur essendo legati a doppio filo (dato che «si suppone che un cristiano debba essere sempre supportato dalla luce della fede se vuole esplorare se stesso e, specularmente, l'accesso alla verità della fede non può essere concepito senza una purificazione dell'anima»), conservano tuttavia una relativa autonomia. I segreti dell'anima e i misteri della fede, il sé e il Libro, secondo Foucault, «non sono illuminati, nel cristianesimo, dallo stesso tipo di luce»: al contrario, essi fanno appello a metodi differenti e mobilitano tecniche peculiari. Nei movimenti gnostici, invece, queste due relazioni alla verità si sovrappongono e giungono quasi ad identificarsi: «scoprire la verità in se stessi, decifrare la vera natura e l'autentica origine

⁵² M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., pp. 126-127.

dell'anima, per lo gnosticismo, aveva lo stesso significato di accedere alla luce»⁵³. Il “sé gnostico” è quindi costituito da un'«unità ontologica», attraverso l'identificazione della conoscenza dell'anima e della conoscenza dell'essere, mentre nel cristianesimo la differenza tra conoscenza di sé e conoscenza dell'essere è sempre chiaramente ribadita⁵⁴.

Così facendo, Foucault interpreta lo gnosticismo dei primi secoli in sostanziale continuità con la struttura platonica dei rapporti tra soggettività e verità. Nell'ultima lezione del corso *Del governo dei viventi*, Foucault afferma che l'elaborazione della soggettività cristiana sulla base delle tecniche di sé di tipo epistemologico – «veridizione di sé in vista della rinuncia a sé» – si oppone al tema della perfezione ed è stata funzionale a istituire una religione della salvezza radicalmente distinta dall'ontologia della perfezione che caratterizza i movimenti gnostici, nei quali si trova l'idea che «*do pneuma*, lo spirito, è una scintilla, un frammento, un'emanazione della divinità», e che la salvezza si ottiene soltanto ritrovando in sé questo elemento di perfezione divina. In altri termini, per lo gnostico, «conoscere Dio e riconoscere se stessi è la stessa cosa»: conoscenza di sé e conoscenza di Dio risultano identificate nella memoria del divino. Il cristianesimo, al contrario, si congela «dalle promesse della memoria platonica», separando salvezza e perfezione e, al contempo, distinguendo nettamente conoscenza di Dio e conoscenza di sé: non si tratta più – come in Platone, nel neoplatonismo e nello gnosticismo – di ricordarsi del Dio che è in noi e di cercarlo per avere accesso alla verità e alla salvezza. Nel cristianesimo, o meglio nella tradizione “epistemologica” del cristianesimo, al fondo di noi stessi non troviamo Dio, ma Satana, il principio del male: se siamo obbligati a penetrare indefinitamente nei «segreti incerti della coscienza», è dunque solo al fine di *rinunciare* a noi stessi⁵⁵.

Inversione fondamentale: non è più Dio ad albergare nel fondo di noi stessi, ma Satana. Si produce così una vera e propria rottura *ontologica*: nessun elemento divino in noi, nessuna parentela ontologica tra la nostra anima e il divino. La verità di Dio e la verità di sé si separano: la verità di Dio è dell'ordine della fede, del Libro, del dogma, mentre la verità di sé non è altro che la verità della nostra natura peccatrice, dei nostri pensieri impuri, ai quali dobbiamo rinunciare. Non soltanto la verità di sé non corrisponde più alla verità dell'essere, ma essa corrisponde precisamente alla sua

⁵³ Ivi, pp. 67-68.

⁵⁴ Ivi, p. 91.

⁵⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cit., pp. 303-305.

negazione: verità del male che si nasconde in noi e che dobbiamo perpetuamente smascherare attraverso un'ermeneutica sospettosa di noi stessi e una verbalizzazione indefinita del flusso dei nostri pensieri. Tale inversione è strettamente collegata al problema del peccato originale, del quale Foucault tratta durante la lezione del 13 febbraio 1980 del corso *Del governo dei viventi*, sostenendo che fu Tertulliano a elaborare la teoria dell'ereditarietà della colpa, della trasmissione del peccato originale attraverso il seme, cosicché è la stessa natura umana a trovarsi radicalmente corrotta: «la purificazione non può essere semplicemente un effetto della luce che sostituirebbe all'ombra e all'oblio l'illuminazione della conoscenza», ma «occorre una sorta di ristrutturazione completa della nostra natura»⁵⁶.

Insomma, come Foucault spiega anche nell'*Ermeneutica del soggetto*, all'interno dei movimenti gnostici è possibile riscontrare uno schema di tipo platonico, ovvero l'idea che la conoscenza dell'essere e il riconoscimento di sé sono la stessa cosa. Dinanzi a questo modello platonico-gnostico, il cristianesimo monastico svilupperà invece un «modello esegetico», che assegna alla conoscenza di sé, «non più la funzione memoriale di ritrovare l'essere del soggetto, bensì la funzione esegetica di rintracciare la natura e l'origine dei movimenti interiori che si producono nell'anima»⁵⁷. Alla “conoscenza ontologica” di sé di matrice platonico-gnostica si sostituisce così una “conoscenza epistemologica” di sé che, associata al necessario sacrificio di sé, informerà la tradizione del cristianesimo che è risultata vincitrice e che è oggi dominante.

4. Politica di noi stessi

L'influenza della tradizione epistemologica del cristianesimo sull'insieme del pensiero occidentale è stata profonda: benché, a partire dall'età moderna, la cultura occidentale (le istituzioni giudiziarie, le pratiche mediche e psichiatriche, la teoria politica e filosofica, le scienze umane in generale) abbia cercato di trovare un fondamento “positivo” per l'ermeneutica del sé ereditata dal cristianesimo, sostituendo la figura dell'uomo al sacrificio di sé che rappresentava la condizione dell'apertura del sé a un'interpretazione illimitata, siamo rimasti (e siamo tuttora) intrappolati in un regime di verità di tipo *epistemologico*, il cui fulcro è costituito dalla decifrazione di sé – non più

⁵⁶ Ivi, pp. 118-120.

⁵⁷ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 246.

in vista della rinuncia a sé, ma dell’“auto-realizzazione”⁵⁸. Tuttavia, se è vero che, come afferma Foucault alla fine delle conferenze *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, il sé non è altro che il «correlato storico» delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia, è forse giunto il momento di cambiare queste tecnologie e di sbarazzarci delle tecniche di sé epistemologiche – un compito *critico* che Foucault, tra il 1983 e il 1984, descrive nei termini di un’«ontologia storica di noi stessi», la quale combina critica archeologica (poiché cerca di «trattare i discorsi che articolano ciò che pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici») e critica genealogica (poiché non deduce «dalla forma di ciò che siamo quello che ci è impossibile fare o conoscere», ma scopre nella «contingenza che ci ha fatto essere ciò che siamo la possibilità di non essere più, di non fare e di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»)⁵⁹.

Mi pare dunque che sia possibile tracciare una linea di continuità diretta tra ciò che Foucault chiama, nel 1980, «politica di noi stessi»⁶⁰ e ciò che egli definisce, tre anni più tardi, “ontologia storico-critica di noi stessi”. Il che non significa affatto suggerire che esista una continuità tra questo compito critico e la maniera in cui Foucault oppone alcuni modelli “ontologici” del rapporto soggettività-verità ai modelli “epistemologici” dell’*exagoreusis* e delle scienze umane. Il rapporto tra soggettività e verità che caratterizza i testi platonici, i movimenti gnostici e l’*exomologesis* resta infatti, per Foucault, qualcosa che occorre *superare*, poiché l’“essere” in questione è sempre dato, fissato in anticipo: è il mondo delle Idee, è Dio, è la nostra natura corrotta dal peccato. Al contrario, introducendo il concetto di ontologia “storica” o “critica” di noi stessi, Foucault mira precisamente a distaccare in modo radicale la questione dell’essere da ogni idea di un essere prefissato, monolitico, irrigidito, già dato. Polemica implicita con Heidegger, che nel quarto paragrafo di *Essere e tempo* parla di un’“ontologia fondamentale”, ovvero di un *a priori* necessario del *Dasein* che sarebbe “l’essere-nel-mondo”⁶¹. L’“ontologia storica” di Foucault si oppone proprio a questa idea: non vi è alcuna categoria *a priori* dell’ontologia, l’essere (e il soggetto) va compreso e studiato nella sua costituzione storica e contingente. È del resto estremamente significativo che, durante una conversazione con Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, nell’aprile del 1983, Foucault proponga di riassumere il proprio percorso filosofico, e il progetto di una genealogia del

⁵⁸ Cfr. D. Lorenzini, *Dall'ermeneutica del sé alla politica di noi stessi*, in «Nóema», n. 4-1 (2013), p. 9: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2789>> (consultato il 5-08-2014).

⁵⁹ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., p. 1393.

⁶⁰ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, cit., p. 91.

⁶¹ Devo questa osservazione a una conversazione con Arnold I. Davidson, che ringrazio di cuore.

soggetto (occidentale) moderno, utilizzando l'espressione "ontologia storica di noi stessi" come una sorta di parola chiave: "Tre domini della genealogia sono possibili. In primo luogo, l'ontologia storica di noi stessi nella relazione alla verità, nella quale ci costituiamo come soggetti di conoscenza; [in secondo luogo,] l'ontologia storica nella relazione al potere, in cui ci costituiamo come soggetti che agiscono sugli altri; in terzo luogo, l'ontologia storica nella relazione etica, dove ci costituiamo come soggetti della nostra azione morale"⁶².

Perciò, è soltanto prendendo in considerazione un quadro più ampio rispetto ai pochi testi nei quali Foucault utilizza l'espressione "ontologia storico-critica di noi stessi" che è possibile cogliere il suo significato filosofico e la sua portata etico-politica, e collegarla a un progetto – quello di una genealogia del soggetto (occidentale) moderno – che attraversa da un capo all'altro tutta la riflessione foucaultiana degli anni ottanta. Da questo punto di vista, mi è sembrato interessante cominciare a esplorare la tradizione "ontologica" del pensiero occidentale, le differenti strutturazioni "ontologiche" del rapporto tra soggettività e verità che, in Foucault, costituiscono una sorta di "terza via", distinta sia dal "sé gnomico" degli stoici, sia dal "sé gnoseologico" dell'*exagoreusis* cristiana e delle scienze umane. Lo statuto di questa terza via, con tutte le sue ambiguità, merita senza dubbio uno studio più approfondito.

⁶² M. Foucault, *Discussion avec Michel Foucault* (aprile 1983), inedito, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(9), p. 1.

L'archéologie foucauldienne de la vie

Manuel Mauer *

Résumé

Dans son célèbre commentaire de 1986, Deleuze évoquait « certain vitalisme où culminerait la pensée de Foucault » – lecture qui a eu grand succès parmi certains interprètes contemporains de son œuvre. Or Foucault n'a jamais développé une ontologie du vital. Loin de là, au moment de concevoir une issue possible au « cercle anthropologique » il recentrera plutôt ses analyses autour du concept de mort qui anime une certaine littérature moderne, ou, quelques décennies plus tard, autour la notion grecque – de part en part éthique – de *bios*. Afin d'éclairer une telle omission et de tels déplacements nous proposons revenir aux travaux archéologiques de Foucault, où la notion moderne de vie apparaît moins comme solution aux impasses théoriques et aux dangers pratiques de l'humanisme, que comme revers de la figure moderne de l'homme.

Mots clés

Foucault, archéologie, vie, vitalisme, humanisme.

Abstract

In his famous commentary, in 1986, Deleuze evoked “a certain vitalism” in which Foucault's thought would conclude. Such a reading had great success among some contemporary interpreters of Foucault's work. That said, the fact is that Foucault never developed any ontology of the vital. Far from it, in designing a possible way out of the "anthropological circle", he will instead seek either side of the concept of death that drives some modern literature, either side of the Greek concept – fully ethical – of *bios*. To explain such omission and such displacements, we propose to turn back to Foucault's archeological work, where the notion of modern life appears, not as a solution to theoretical impasses

* Universidad de Buenos Aires/CONICET

and practical dangers of humanism, but as the reverse of the anthropological figure of man.

Key words

Foucault, archeology, life, vitalism, humanism.

Dans l'Annexe de son *Foucault*, Gilles Deleuze affirme que l'histoire foucauldienne est une histoire « rendue à la vie »⁶³. Afin d'éclairer son propos, Deleuze cite un passage des *Mots et les choses* consacré à la biologie du XIXe siècle: « Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie... L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres... Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire... »⁶⁴. Et dans une note en bas de page, il rajoute: « ce texte qui survient à propos de la biologie du XIXe siècle, nous semble avoir une plus grande portée et exprimer un aspect constant de la pensée de Foucault »⁶⁵.

Cette interprétation – d'après laquelle la pensée foucauldienne serait sous-tendue par une ontologie de type vitaliste – sera reprise et radicalisée par de nombreux lecteurs contemporains de son œuvre. Ainsi, à l'instar du commentaire deleuzien, des auteurs tels que M. Lazzarato⁶⁶, J. Revel⁶⁷, R. Esposito⁶⁸ ou A. Negri⁶⁹ proposeront d'opérer une distinction entre deux sens, l'un négatif et l'autre positif, du concept foucauldien de biopolitique. Comme si, au diagnostic de la mainmise des savoirs-pouvoirs modernes sur la vie, Foucault opposait l'idée d'une *puissance de la vie* – qui serait comme la condition ontologique de la résistance aux biopouvoirs. Deleuze lui-même semblait déjà tenir une telle interprétation lorsque, dans son commentaire de 1986, il écrivait: « La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie. (...) Quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme. »⁷⁰ Pour ces auteurs la vie ne serait donc pas simplement la cible de certains dispositifs de savoir et de pouvoir, mais serait aussi et surtout le fondement – certes à la manière

⁶³ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004, p. 137.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cf. M. Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », in revue *Multitudes*, mars 2000, pp. 45-57.

⁶⁷ Cf. par exemple J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, pp. 220-221.

⁶⁸ Cf. R. Esposito, *Bios, Biopolítica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

⁶⁹ Cf. par exemple A. Negri, « El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia », in *Ensayos sobre biopolítica*, C. Giorgi et F. Rodríguez (comps.), Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 116-119.

⁷⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 98-99.

d'une puissance et non d'une substance – d'une nouvelle politique, d'une biopolitique affirmative.

La question – tout à fait pertinente – suscitée par de telles lectures est donc la suivante: n'y aurait-il pas, chez Foucault, une vie qui serait antérieure ou extérieure à son repli anthropologique, *i.e.* qui précéderait ou excèderait sa capture au sein de la figure moderne de l'homme – que ce soit comme homme normal ou comme doublet empirico-transcendental – et qui, par là, pourrait permettre de le contourner ? C'est ce que suggère Deleuze lorsqu'il se demande si « la force venue du Dehors, ne [serait] pas une certaine idée de la Vie », si « la vie n'est pas cette capacité de résister de la force »⁷¹. Certes, pour Foucault, la norme a toujours affaire à une « puissance de désordre »⁷² qui sans cesse la déjoue. Or, convient-il de caractériser ce qui résiste comme vie et, réciproquement, la vie comme ce qui résiste ?

Un des problèmes suscités par ce type d'interprétations est à notre avis leur difficulté à rendre compte du fait que Foucault, qui cherchera avec un tel acharnement à penser ce qui échappe à la normalisation moderne, n'ancrera pourtant jamais sa réflexion sur la résistance dans une ontologie du vital. Loin de là, au moment de concevoir une issue possible au cercle anthropologique, il centrera plutôt ses analyses soit autour du concept de mort qui traverse une certaine littérature, soit, quelques décennies plus tard, autour de la notion grecque, de part en part éthique, de *bios*. Comment s'explique un tel refus d'ontologiser ? Pourquoi cette attention accordée au croisement littéraire entre mort et écriture ? Pourquoi ce brusque décalage chronologique qui mène soudainement de la *zoè* moderne – objet des analyses foucaaldiennes des années 1960 et 1970 – au *bios* ancien, qui sera l'objet de ses dernières recherches ? Notre hypothèse est qu'une des raisons de ce refus et de ces déplacements est peut-être à chercher dans les textes du premier Foucault, plus précisément du côté de l'archéologie de la notion moderne – aussi bien biologique qu'ontologique – de vie:

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 20. C'est qu'en effet, chez Foucault, « la pluralité des formes d'ordre instaurées tour à tour dans l'histoire laisse deviner, par sa dispersion même, l'intervention d'une puissance de désordre... » (*Ibid.*) irréductible et inépuisable. Idée que Foucault exprime par exemple lorsqu'il affirme que « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir. Tome 1*, Paris, Gallimard, p. 125), ou lorsqu'il introduit cet étrange concept de plèbe : « Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la plèbe. Mais *il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée.* La' plèbe n'existe sans doute pas, mais *il y a 'de la' plèbe.* » (M. Foucault, *Dits et écrits*, T. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 421).

dans les deux cas la vie apparaît en effet, moins comme solution aux impasses théoriques et aux dangers pratiques de l'humanisme, que comme revers de la figure moderne de l'homme, de ses détermination empiriques et de ses prérogatives transcendantales.

L'IRRUPTION DE LA VIE AU SEUIL DE NOTRE MODERNITE

Si l'on se retourne du côté de ses premiers ouvrages de Foucault, on retrouve en effet *trois concepts distincts de vie* dont on pourrait penser qu'ils peuvent bien venir assurer cette échappée du sommeil anthropologique: il y a d'abord l'idée d'une force obscure dont l'émergence marquerait la fin du règne classique de la représentation et le passage à l'épistémè moderne; il y a le vécu phénoménologique, qui se présente comme dépassement des naïvetés propres aux philosophies post-kantiennes; et il y a aussi le concept ontologique de vie, qui surgit du cœur même de cette épistémè moderne, à travers les philosophies vitalistes du XIXe siècle. Or, comme nous le verrons par la suite, dans les trois cas Foucault tient à dévoiler le lien indissoluble qui rattache ces différents concepts de vie à l'Homme de l'anthropologie.

Voici comment, dans son ouvrage de 1966, Foucault décrit la dislocation du « règne classique » de la représentation et le passage à l'épistémè moderne :

l'esprit obscur mais entêté d'un peuple qui parle, la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins, échapperont au mode d'être de la représentation. Et celle-ci sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne – la constituant peut-être, signalant en tout cas que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots l'ordre dormant des choses.⁷³

La fin de l'épistémè classique serait donc étroitement liée à l'irruption d'une force obscure, irreprésentable. Il ne s'agit pas encore de la vie au sens biologique ou

⁷³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 222.

métaphysique du terme, mais, plus largement, de l'« énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté »⁷⁴ qui émerge d'en deçà de la représentation – et qui sera bien à la base des concepts scientifiques, médicaux, philosophiques et politiques de la vie mis en place au cours du XVIIIe et du XIXe siècle.

La littérature sadienne serait l'une des premières et plus criantes manifestations de ce bouleversement épistémique. Comme le montre Foucault, Sade est en effet celui qui, obéissant à toutes les fantaisies du désir, peut et doit en éclairer le moindre mouvement par une représentation – ce qui suppose encore la correspondance entre le désir et la représentation, mais, déjà, en raison du caractère démesuré de ce désir, la met en échec. A travers son écriture « l'obscur violence répétée du désir [...] vient [en effet] battre les limites de la représentation. »⁷⁵. Aussi l'évènement qui ouvre l'époque moderne, serait-il, non pas – ou pas d'emblée – l'apparition de la figure de l'homme comme doublet empirico-transcendental, mais l'irruption d'une certaine expérience de la vie. Est-ce la preuve qu'il y aurait une sorte de vie non-humaine, antérieure et extérieure à l'irruption de la figure moderne de l'homme, à partir de laquelle une issue possible au sommeil anthropologique serait envisageable? Nous essayerons de montrer que, malgré ce que semblent suggérer certains passages de *l'Histoire de la folie*, si l'on se tient aux analyses de Sade contenues dans *Les mots et les choses*, on ne saurait répondre affirmativement à cette question.

Deux lectures de la littérature sadienne

Dans l'ouvrage de 1961, il arrive en effet à Foucault de revendiquer une expérience originaire et immémoriale de la folie comme absolu déchirement – la Dérison – qui ferait retour, de manière intermittente et fulgurante, à travers l'œuvre de certains artistes et écrivains (parmi lesquels Sade, Goya, Artaud ou Nietzsche). Foucault la décrit comme la plus intérieure et la plus sauvagement libre des forces – force qui ne parle d'aucun monde et à partir de laquelle les visages se décomposent. La Dérison serait ainsi la « folie devenue en l'homme la possibilité d'abolir et l'homme et le monde »⁷⁶, « fin et commencement de tout »⁷⁷. Il est sans doute tentant d'y voir à

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 550-551.

⁷⁷ *Ibid.*

l'œuvre l'idée d'une vie non-humaine de la Dérison. Comme l'écrit P. Macherey, « toute l'*Histoire de la folie*, [...] est hantée par le présupposé d'une expérience fondamentale de la folie, représentée par la trinité quelque peu mystique de Nerval, de Roussel et de Artaud, expérience essentielle qui échapperait aux limites d'une constitution historique. »⁷⁸ En effet, si la Dérison se rejoue différemment à chaque époque de l'histoire de la raison (Renaissance, âge classique, époque moderne), sa structure métaphysique de partage – dira Foucault – « court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire ».⁷⁹ La Dérison persisterait ainsi en deçà des systèmes historiques institutionnels et discursifs qui occultent en partie sa vérité première, et reviendrait de façon discontinue et fulgurante – sur fond d'un « silence sillonné de cris »⁸⁰ – dans la peinture d'un Goya ou d'un Van Gogh, ou les écritures de Sade, Nerval, Roussel, Nietzsche ou Artaud. Ainsi, comme l'écrit Foucault dans la Préface à la première édition de l'ouvrage:

le rapport raison/dérison constitue pour la culture occidentale une des dimensions de son originalité ; il l'accompagnait déjà bien avant Jérôme Bosch, et la suivra bien après Nietzsche et Artaud. [...] Dès sa formulation, le temps historique impose silence à quelque chose que nous ne pouvons plus appréhender par la suite que sous les espèces du vide, du vain, du rien. L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guette, comme sa vocation et sa vérité. [...] Equivoque de cette obscure région: pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire – et résidu dernier, plage stérile des mots, sable parcouru et aussitôt oublié, ne conservant, en sa passivité, que l'empreinte vide des figures prélevées.⁸¹

⁷⁸ P. Macherey, « Aux sources de *L'Histoire de la folie*. Une rectification et ses limites », *Critique*, Michel Foucault du monde entier, n° 471-472, 1986, p. 753-772.

⁷⁹ Pour une complication de cette lecture, cf. le remarquable ouvrage de M. Potte-Bonneville, *Foucault et l'inquiétude de l'histoire* (Paris, PUF, 2004). Le livre montre bien que *L'Histoire de la folie* ne saurait être réduit à une œuvre de jeunesse, égarée dans la dénonciation romantique d'une violence asilaire qui viendrait essayer d'exclure une Dérison qui la précéderait et la survivrait. Ce n'est là, soutient l'auteur, que l'un des deux régimes d'écriture de l'ouvrage de 1961, qui tient bien compte, en même temps et paradoxalement, de la productivité propre aux dispositifs modernes de savoir-pouvoir qui font que la folie apparaisse moins comme l'envers d'une négation que comme l'effet d'un ensemble de processus positifs.

⁸⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 549.

⁸¹ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, op. cit., pp. 189-191.

Comme le suggère F. Gros, il y a sans doute là des vestiges d'un style hérité de la phénoménologie, consistant à réduire les vérités positives de la folie en faisant appel à une expérience primordiale de la déraison⁸². Certes, cette expérience primordiale ne renvoie pas à une présence ou à une donation première de sens, mais à la structure tragique d'un partage⁸³. Certes Foucault affirmera que cette folie ne peut être restituée à l'état sauvage⁸⁴. Il n'en reste pas moins que dans ces écritures de démesure il reconnaît un certain retour à cette expérience immémoriale et tragique d'un déchirement premier, qui serait la vérité ontologique de la folie – vérité oubliée, voilée au cours de l'histoire. De là que, au tout début des années 1960, Foucault puisse dénoncer l'aliénation de cette expérience authentique de la folie aux mains d'une psychologie qui la rabaisse au rang de maladie mentale, et appeler de ses vœux une étude « de la folie libérée et désaliénée, restituée en quelque sorte à son langage d'origine »⁸⁵.

Un tel projet sera pourtant vite abandonné. A ce sujet, l'évolution de l'interprétation foucauldienne de l'œuvre de Sade s'avère instructive. En 1961, comme nous venons de le voir, celle-ci – comme, du reste, les écritures de Nerval, Artaud ou Nietzsche – vaut d'abord comme une des expressions fulgurantes et intempestives de cette folie essentielle, dé-psychologisée qu'est la Déraison: « A travers Sade et Goya, écrivait-il, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique. »⁸⁶ En revanche, dans l'ouvrage de 1966 – où l'écriture de Sade témoignera surtout de cette force souterraine dont l'irruption marque le passage de l'âge classique à l'époque moderne – nous ne retrouverons nul appel romantique à libérer cette énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui s'exprime dans la littérature sadienne, et qu'un discours comme celui de la biologie ou de la médecine clinique auraient tenté de rationaliser. Certes, un tel déplacement répond sans doute en bonne partie au fait que, dans les travaux publiés après sa thèse de 1961, Foucault cherchera à se délester progressivement de toute référence à une expérience originale, au profit d'une historisation de plus en plus radicale des concepts. Or ce qui, selon nous, permet le mieux de comprendre l'absence, dans *Les mots et les choses*, de toute glorification lyrique

⁸² F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1994, p. 29.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ La folie, dit-il, « n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent. »

⁸⁵ M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1962, p. 90.

⁸⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 554.

de cette force obscure dont témoignait la littérature sadienne (et dans laquelle nous avons identifié un certain concept pré-biologique, pré-psychique et pré-phénoménologique de vie), c'est le fait que, dans son ouvrage de 1966, Foucault y identifiera l'un des éléments conduisant à la mise en place du dispositif anthropologique – duquel, depuis début des années 1960, il aura cherché à se détourner. Reprenons un des passages qui nous semblent aller en cette direction:

A partir de [Sade], la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire.⁸⁷

L'image foucaldienne d'un cercle anthropologique dans lequel la pensée moderne serait restée enfermée renvoie en effet à l'idée d'un certain piétinement sur place de la philosophie post-kantienne, condamnée à chercher dans l'expérience qu'elle a d'elle-même le fondement de cette même expérience. Or, dans le passage cité, Foucault repère les rudiments d'un tel piège dans l'idée de cette force obscure, irreprésentable, dont témoignerait l'écriture sadienne – ou, plutôt, dans la tentation d'assumer dans notre pensée et dans notre action cette ombre d'en dessous, qui s'avère être « la mer à boire »⁸⁸. L'anthropologie propre à la pensée moderne n'étant autre chose, selon Foucault, que ce geste désespéré qui consisterait à chercher dans l'expérience – toujours en retrait – les conditions de possibilité de cette même expérience, on peut dire que, d'après la lecture qu'en propose l'ouvrage de 1966, chez Sade, le germe de ce cercle anthropologique – la position d'une « immense nappe d'ombre que nous essayons [en vain] de reprendre »⁸⁹ – serait en bonne partie déjà présent.

Il est vrai que, dans le texte foucaldien, l'apparition de la figure de l'homme comme doublet empirico-transcendental est seconde par rapport à l'irruption de cette vie qui est violence, désir, force obscure. Comme le souligne Deleuze dans l'« Annexe »

⁸⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 224.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

de l'ouvrage qu'il lui consacre:

... Foucault insiste sur la nécessité d'introduire deux moments bien distincts. Il faut que la force dans l'homme commence par affronter et éteindre les forces de finitude comme des forces du dehors: c'est hors de soi qu'elle doit se heurter à la finitude. Ensuite, et seulement ensuite, dans un second temps, elle en fait sa propre finitude, elle en prend nécessairement conscience comme de sa propre finitude [...]. *Incipit Homo*. [...] Le premier temps consiste [donc] en ceci: quelque chose vient briser les séries, fracturer les continuums, qui ne sont plus développables en surface. C'est comme l'avènement d'une nouvelle dimension, une profondeur irréductible qui vient menacer les ordres de la représentation infinie. [...] Alors tout est prêt pour le second moment... Les forces dans l'homme se rabattent ou se plient sur cette nouvelle dimension de finitude en profondeur, qui devient alors la finitude de l'homme même.⁹⁰

Or, s'ils apparaissent de forme successive, ces deux éléments ne sont pas pour autant séparables: l'homme émergera en effet comme seule réponse possible au déséquilibre épistémique introduit par cette force obscure – par cette vie pré-biologique, pré-psychique, pré-phénoménologique – au seuil de notre modernité. C'est dans la deuxième section des *Mots et les choses* que Foucault introduira la thèse d'un repli anthropologique qui traverserait l'ensemble du savoir moderne – et qui permet de comprendre pourquoi cette irruption de la vie appelle *nécessairement* celle de l'homme. Avec la dissociation entre l'être et la représentation qui a lieu à la fin du XVIIIe siècle, celle-ci cesse en effet d'être l'élément où la Vie, le Travail et le Langage trouvent les conditions de leur vérité positive. Désormais, la représentation ne sera que la forme extérieure sur laquelle l'ordre intérieur des choses va se réfléchir et se poser comme objet pour un sujet connaissant. Aussi les positivités qui se retirent de l'espace de la représentation y retournent-elles grâce à la conscience humaine. En vertu de son pouvoir de se donner des représentations, l'homme sera donc requis par l'ordre du savoir moderne comme la surface de projection et de réflexion de ces formes positives.

Dans la représentation les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissent à l'être humain. Celui-ci, avec son être propre,

⁹⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 135-136.

avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes, selon les lois de la vie, de la production et du langage. Au milieu d'eux tous, serré par le cercle qu'ils forment, l'homme est désigné – bien plus, requis par eux...⁹¹

L'apparition de l'homme serait donc indissociable d'un certain surgissement de la vie⁹². Or, comme on le sait, ce qui rend cet enchaînement problématique, c'est que ces formes positives dont l'homme vient fonder la représentation, constituent en même temps l'élément de son existence empirique – existence dans laquelle la pensée moderne ira chercher les conditions transcendantales de possibilité de tout savoir. On essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, du discours comme le fondement de sa propre finitude⁹³. D'où la circularité dans laquelle se trouve emprisonnée la figure moderne de l'homme – circularité qui lui vaut sa désignation comme doublet empirico-transcendental dans les dernières pages de *Les mots et les choses*. Dans ce nécessaire et indéfini retour à soi de l'homme, s'enracine ainsi ce que Foucault dénoncera comme le sommeil anthropologique de la pensée moderne, *i.e.* la tendance de la pensée post-kantienne à replier tout savoir sur la figure de l'homme en tant que condition transcendentale de possibilité de toute connaissance⁹⁴.

La critique du vecu phenomenologique

De ce sommeil anthropologique participerait, à titre exemplaire, la

⁹¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 323-4.

⁹² C'est d'ailleurs ce que, sur un tout autre terrain, viendrait confirmer le passage suivant du premier tome de *l'Histoire de la sexualité* : « Si la question de l'homme a été posée – dans sa spécificité de vivant et dans sa spécificité par rapport aux vivants – la raison en est à chercher dans le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie : la vie étant à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir » (M. Foucault, *op. cit.*, p. 189).

⁹³ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 324-326.

⁹⁴ Ainsi, « le souci que [la pensée moderne] a de l'homme [...], le soin avec lequel elle tente de le définir comme être vivant, individu travaillant ou sujet parlant, ne signalent que pour les belles âmes l'année enfin revenue d'un règne humain ; en fait il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce pli la fonction transcendentale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement les contenus empiriques, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendentale. Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. » (*Ibid.*, p. 352)

phénoménologie post-husserlienne, notamment à travers la notion de vécu (produit du repli de ce quasi-transcendental qu'est la vie, telle que la thématise la biologie moderne, sur le sujet transcendantal). Notion qui apparaît notamment chez Merleau-Ponty, lorsque celui-ci écrit que « le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif... »⁹⁵. Le vécu phénoménologique désigne ainsi une expérience qui libère simultanément ses conditions transcendantales de possibilité. Celle-ci pose comme point de départ le sujet – son expérience du corps et de la culture – pour saisir, à partir de là, le sens de l'histoire et de la nature, lesquels ne se donnent comme objets de connaissance possible qu'à travers, précisément, cette expérience vécue (et non pas comme des contenus objectifs insurmontables qui prescriraient à la connaissance ses formes et ses conditions de possibilité). Cette expérience vécue leur confère donc leur caractère subjectif et les fonde sur cette donnée immédiate d'une corporéité de significations sédimentés.

Le vécu phénoménologique permettrait désormais de tenir ensemble les deux dimensions de l'empirique et du transcendantal, sans rabattre l'une sur l'autre – comme l'auraient fait, d'un côté, les recherches transcendantales de Fichte et du premier Husserl, lesquelles auraient oblitéré complètement le pôle de l'empirique, atteignant un niveau d'abstraction difficilement recevable, et, de l'autre côté, ces recherches sur la finitude empirique que sont les métaphysiques de l'objet, le marxisme et le positivisme, qui, à des degrés différents, auraient sous-estimé l'irréductibilité du transcendantal. La phénoménologie, à travers le concept du vécu, apparaît donc comme une critique (au sens kantien du terme) de ces discours naïfs, permettant enfin de tenir, à propos de la nature et de l'histoire humaines, un langage vrai. Or, insiste Foucault, en tant qu'il renvoie à la fois à l'expérience concrète et à ce qui est censé venir la fonder, ce concept ne parviendrait pas à échapper à l'ambiguïté foncière qui traverse l'ensemble de la pensée moderne:

Il n'en reste pas moins que l'analyse du vécu est un discours de nature mixte: elle s'adresse à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là, échapper à

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2003, p. 69.

cette naïveté, la contester et lui querir des fondements. Elle cherche à articuler l'objectivité possible d'une connaissance de la nature sur l'expérience originaire qui s'esquisse à travers le corps ; et à articuler l'histoire possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui à la fois se cache et se montre dans l'expérience vécue. Elle ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour le transcendantal.⁹⁶

En effet, dans la notion phénoménologique de vécu les limites de droit de la connaissance (donc du savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence telles qu'elles se donnent dans ce même savoir empirique. Le transcendantal, qui rend possible le savoir empirique, est donné dans ce même savoir empirique, et se situe au même niveau que lui. Ainsi, la finitude empirique de l'homme, donnée au cœur de la Vie (comme du Travail et du Langage), devient finitude fondatrice du savoir que l'homme peut avoir de lui-même. L'être empirique qu'il cherche à élucider dans le mouvement de la réflexion constitue simultanément le socle de cette réflexion. D'où le fait que l'homme soit traversé par un impensé indépassable, jamais épuisable par le *cogito* – qu'il soit donc condamné à une méconnaissance structurelle et à l'essai toujours renouvelé pour surmonter celle-ci. La phénoménologie, dans la mesure où elle repose, elle aussi, sur ce doublet empirico-transcendantal (à travers, notamment, le concept de *vécu*), ne saurait donc échapper aux apories qui affectent l'ensemble de la pensée moderne (dont le positivisme et le marxisme):

La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant) ; mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consiste à se demander si vraiment l'homme existe.⁹⁷

Pour réveiller la pensée moderne du sommeil anthropologique – ce sommeil « si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui,

⁹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 332.

⁹⁷ *Ibid.*

avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique »⁹⁸ –, il faudra donc, selon Foucault, saper les fondations mêmes du quadrilatère anthropologique.

Le vitalisme comme revers de l'anthropologie

Or n'est-ce pas là, en partie au moins, le projet des philosophies vitalistes qui surgissent au tournant du XIXe siècle ? Si les concepts « archéologique » et phénoménologique de vie ne permettent pas d'échapper au cercle anthropologique, qu'en est-il du concept ontologique de vie mis en avant par des auteurs tels que Dilthey ou Bergson ?

L'opposition apparente entre pensée critique et philosophie de la vie pourrait en effet laisser penser à une véritable alternative entre, par exemple, kantisme et bergsonisme – entre la l'homme conçu comme doublet empirico-transcendental et la vie conçue comme durée créatrice. En ce sens, Foucault signale que si vers la fin du XVIIIe siècle, avec la généralisation de la critique, la vie devient objet de connaissance parmi les autres, et à ce titre elle relève de toute critique en général, « elle résiste [tout de même] à cette juridiction critique qu'elle reprend à son compte et qu'elle reporte, en son propre nom, sur toute la connaissance possible. Si bien que tout au long du XIXe siècle, de Kant à Dilthey et à Bergson, les pensées critiques et les philosophies de la vie se trouveront dans une position de reprise et de contestation réciproque. »⁹⁹

Or il ne faut pas pour autant se méprendre sur la portée d'une telle opposition. Elle signifie en effet selon Foucault que, loin de constituer une véritable issue aux apories de l'anthropologie moderne, les philosophies de la vie feront en effet jouer à celle-ci un rôle analogue à celui occupé par l'homme dans la philosophie critique – *i.e.* le rôle du doublet empirico-transcendental, à la fois objet de connaissance et condition de possibilité de toute connaissance. Rappelons en ce sens la caractérisation foucauldienne de la vie comme un quasi-transcendental:

En face de cette ouverture sur le transcendantal, symétriquement à elle, une autre forme de pensée interroge les conditions du rapport entre les représentations du côté de l'être même qui s'y trouve représenté: ce qui à l'horizon de toutes les représentations actuelles, s'indique de soi-même comme le

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 176.

fondement de leur unité, ce sont ces objets jamais objectivables, ces représentations jamais représentables, ces visibilitées à la fois manifestes et invisibles, ces réalités en retrait dans la mesure où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous: la puissance de travail, la force de la vie, le pouvoir de parler.¹⁰⁰

Ainsi, la pensée moderne se trouverait largement dominée par l'impossibilité, mise au jour vers la fin du XVIIIe siècle, de fonder les synthèses dans l'espace de la représentation, et par l'obligation « corrélatrice, simultanée, mais aussitôt partagée contre elle-même, d'ouvrir le champ transcendantal de la subjectivité, et de constituer inversement, au-delà de l'objet, ces 'quasi-transcendants' que sont pour nous la Vie, le Travail, le Langage »¹⁰¹. Or, comme l'explique Foucault, il est impossible de donner valeur transcendantale aux contenus empiriques « sans donner lieu à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée où les limites de droit de la connaissance – et donc du savoir empirique – sont en même temps les formes concrètes de l'existence – telles qu'elles se donnent dans ce même savoir empirique »¹⁰². Avertissement qui vaut, non seulement pour les Phénoménologies du *vécu*, mais aussi bien pour les Philosophies de la vie, en particulier, nous semble-t-il, celle de Bergson¹⁰³:

Là où jadis il y avait corrélation entre une métaphysique de la représentation et de l'infini et une analyse des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une analytique de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélatrice) une perpétuelle tentation de constituer une métaphysique de la vie, du travail et du langage. Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par des finitudes humaines: métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas... De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques [...] dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude...¹⁰⁴

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 262.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 261.

¹⁰³ Sur la convergence de la philosophie bergsonienne avec l'entreprise phénoménologique cf. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003, pp. 27-41.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 328.

Désormais, la méfiance de Foucault à l'égard d'un certain vitalisme s'éclaire¹⁰⁵: la vie – telle qu'elle fait irruption dans la littérature de Sade, dans le concept phénoménologique du vécu ou dans la philosophie de Bergson –, en raison du déséquilibre épistémique qu'elle introduit, appelle *nécessairement* l'homme – ou sa propre hominisation, devenant elle-même instance transcendante – comme son fondement épistémologique.¹⁰⁶

Mort et littérature: briser le cercle anthropologique

D'où sans doute le fait que le premier effort de Foucault pour penser une issue possible au cercle anthropologique repose, non sur une revendication des puissances de la vie, mais sur une conceptualisation ontologique de la mort et de sa paradoxale fécondité – tentative située bien évidemment aux antipodes d'un vitalisme qui ferait de la mort un simple effet de l'affaissement de l'élan propre à la vie.

En tant que possibilité d'une expérience sans sujet, en tant qu'écriture déliée de l'instance écrivante, la littérature constituera en effet, au cours des années 1960, la marge de contestation à partir de laquelle l'archéologue pourra remettre en question la prétendue naturalité de l'anthropologie qui domine notre modernité¹⁰⁷. A ce sujet, il faut d'abord rappeler que, comme nous l'avons signalé à propos de Sade, la conception

¹⁰⁵ Cette réticence devient particulièrement explicite dans certains passages de *Naissance de la Clinique*: « L'individu, ce n'est pas la forme initiale et la plus aigue en laquelle se présente la vie. Il n'est donné enfin au savoir qu'au terme d'un long mouvement de spatialisation, dont les instruments décisifs ont été un certain usage du langage et une conceptualisation difficile de la mort. Bergson est strictement à contre-courant quand il cherche dans le temps et contre l'espace, dans une saisie de l'intérieur et muette, dans une chevauchée folle vers l'immortalité, les conditions auxquelles il est possible de penser l'individualité vivante. Bichat, un siècle auparavant, donnait une leçon plus sévère. » (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2009, p. 175)

¹⁰⁶ Signalons au passage que cette co-appartenance archéologique entre la vie et l'homme sera doublement vérifiée par la chronologie. En effet, non seulement coïncident les dates de leurs apparitions respectives (simultanéité largement commentée par l'ouvrage de 1966), mais aussi celles de leur probable disparition. C'est en effet ce que suggère Foucault dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage de François Jacob, *La logique du vivant*, reprise dans le premier volume de ses *Dits et Ecrits*: « [La biologie moderne] nous dérobe précisément ce que, depuis si longtemps, nous attendions d'elle: la vie elle-même en son secret. Elle analyse en effet le vivant à la manière d'un programme déposé dans le noyau et qui fixe à l'organisme les marges de ses réactions possibles. [...] Une biologie sans vie? Nous voici [...] devant la nécessité de penser tout autrement qu'autrefois. Peut-on comparer ce désenchantement si fécond avec celui qu'on éprouve actuellement lorsqu'on s'aperçoit qu'il faut bien faire l'économie de l'homme ou de la 'nature humaine' si on veut analyser les systèmes de la société et de l'homme? » (M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, pp. 967-972).

¹⁰⁷ Notamment dans toute la série d'articles littéraires repris dans le premier tome des *Dits et écrits*, dans l'ouvrage homonyme consacré à Raymond Roussel en 1963, ainsi que dans *Les mots et les choses*.

foucaldienne du littéraire subit un léger déplacement entre la thèse de 1961 et les travaux ultérieurs. En effet, alors que dans certains passages *d'Histoire de la folie* la littérature renvoyait à une expérience de la Dérison située en deçà de l'histoire et permettant de contester la prétendue vérité de la psychologie et de la psychiatrie modernes, après 1961 ce pouvoir de contestation du littéraire ne présupposera plus la mise au jour, à travers ces écritures, d'une quelconque expérience fondamentale. En effet, en 1966 (mais déjà en partie dans les textes publiés les années précédentes et consacrés à Roussel, Bataille ou Blanchot), le littéraire marquera plutôt la possibilité d'un usage autre du langage – usage historiquement situé, dont la particularité réside, précisément, dans le fait de récuser toute profondeur, décalant par là le sens canonique de l'évènement archéologique qui vient ouvrir notre modernité, à savoir: « la fin de l'Infini sur terre »¹⁰⁸. Ainsi, si une certaine littérature intéressera Foucault au tout début des années 1960, c'est dans la mesure où l'usage du langage qu'elle propose – ou, plutôt, la manière dont elle accepte d'être jouée par le langage –, permettra de démonter la profondeur creusée par le repli empirico-transcendental du savoir moderne. Ce qui impliquera, à son tour, la mise en place d'un rapport à la mort – centrifuge et superficiel – différent de celui – centripète et fondamental – établi par la pensée post-kantienne, et repris par la suite par les figures du savoir qui y retrouveront leurs conditions épistémiques de possibilité.

Le caractère transgressif que Foucault assignera au langage littéraire est en effet indissociable du rapport hétérodoxe que celui-ci entretient avec la mort – rapport qui lui permettra de défaire le pli creusé par le mouvement auto-fondationnel de l'anthropologie. Si le rapport du langage littéraire à la mort peut être dit hétérodoxe, c'est dans la mesure où, face au détour des Dieux – auquel la pensée post-kantienne répond en assignant à la finitude les pouvoirs du positif, lui faisant jouer à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine –, la littérature assume le néant duquel elle provient et le propage à l'infini¹⁰⁹. La littérature serait donc, comme l'ensemble du

¹⁰⁸ M. Foucault, *Naissance de la Clinique*, op. cit., p. 201.

¹⁰⁹ Cf. en ce sens l'éclairant article de Ph. Sabot, « La littérature aux confins du savoir. Sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault » (in P.-F. Moreau (dir.), *Lectures de Michel Foucault. 3 : Sur les Dits et écrits*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Theoria », 2003, pp.17-33), où l'auteur reconstruit le contrepoint qui se produit entre les deux textes publiés par Foucault en 1963 autour du thème de la finitude. Le discours des sciences humaines analysé dans *Naissance de la clinique* et le langage littéraire analysé par Foucault dans son *Raymond Roussel* constituent en effet deux manières distinctes de se rapporter à l'expérience de la mort : dans le premier cas, l'expérience de la mort ouvre sur la constitution rassurante d'un savoir positif de l'individu vivant, la limite radicale devenant limite fondatrice d'un savoir positif du vivant ; dans l'autre, « la mort ne se replie pas sur elle-même dans le mouvement réflexif d'une fondation, mais elle dégage

savoir moderne, elle aussi tributaire de la dissolution de la métaphysique de l'infini qui sous-tendait le régime classique de la représentation. Or, à différence du dispositif anthropologique qui replie la finitude sur elle-même pour en faire son propre fondement, le langage littéraire se constitue comme expérience non-fondatrice de la finitude, condamnant la parole à une errance sans terme. D'où, aussi, le caractère complexe, multiforme de son rapport à la mort – qui sera mort de Dieu, mais aussi mise à mort de l'œuvre, du langage, du monde et du sujet.

Avant la fin du XIXe siècle, schématise Foucault, toute œuvre existait en fonction d'un langage primitif et enfoui (Parole divine, Vérité, l'œuvre des classiques, etc.) que celle-ci avait pour tâche de restituer pouvant faire appel, à cette fin, à tous les artifices de la rhétorique. Or, comme l'illustre de manière éclatante l'écriture de Hölderlin, pour la littérature telle qu'elle surgit au tournant du XIXe siècle, ce langage originaire disparaîtra à jamais: « plus que dans notre affectivité par la peur du néant, c'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti par le silence qu'elle a placé à son principe et qu'aucune œuvre ne peut recouvrir. »¹¹⁰. Vestige d'un monde déserté par la divinité, le langage littéraire – qui, en ce sens, serait toujours un *langage eschatologique* – « ne répète [donc] nulle Parole, nulle Promesse »¹¹¹. Ou, plutôt, faute d'une Parole Infinie et Originale à faire revivre, la littérature ne sera que répétition, redoublement à l'infini du langage. Contre ce qu'enseignent la phénoménologie et une certaine herméneutique, il n'y aurait rien à l'origine que le langage lui-même. C'est ce qu'enseignent aussi bien, selon Foucault, les textes de Roussel qui, à travers son procédé d'écriture¹¹², purifie celle-ci « de tous les faux hasards de l'inspiration ou de la fantaisie [montrant par là que] le langage ne parle qu'à partir d'un manque »¹¹³ qu'il reconduit sans cesse¹¹⁴. La littérature serait donc une expérience essentiellement négative, épreuve, non de la plénitude d'un sens, mais de son

plutôt, comme l'espace propre du langage, un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être », introduisant dans le langage scientifique et dans ses certitudes positives une part de cette inquiétude « informe et centrifuge » qui ronge la parole littéraire.

¹¹⁰ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 230.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 288-289.

¹¹² Cf. R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Gallimard, 2010. A ce sujet cf. aussi P. Macherey, *A quoi pense la littérature*, Paris, PUF, 1990, p. 187.

¹¹³ M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁴ Cf. P. Macherey, *op. cit.*, p. 187: « Mais si, avant de parler, il n'y a rien, c'est peut-être que le langage n'a rien d'autre à dire que ce « rien » auquel il répond : il est ce pur langage, dont Roussel a découvert le secret, qui ne parle que de soi, parce qu'il n'est l'expression d'aucune réalité préexistante, à laquelle il serait miraculeusement accordé. »

impossibilité. La possibilité même de l'œuvre, des effets de sens qu'elle suscite, serait donc, paradoxalement, indissociable d'un certain vide, d'un certain rien (détour des dieux, silence de la Parole divine, manque de fondement) qui en serait la source, mais qui à la fois la condamnerait à être perpétuellement absente à elle-même, à être une absence d'œuvre. Or, loin de combler cette « faille ontologique »¹¹⁵ à partir de laquelle elle émerge, la littérature la creusera davantage entraînant la désarticulation du discours, la dislocation du monde et la mort de l'auteur.

Certes, ce rien qui entoure le langage littéraire – ce vide qui le précède et ne cesse de le hanter – lui vaut une fécondité inouïe. Affranchie de la tâche d'avoir à restituer l'ancienne plénitude d'un Verbe premier, placée dans ce vide, dans cette « lacune illuminante »¹¹⁶, la littérature peut – et doit – proliférer sans terme. Aussi Foucault caractérise-t-il le langage roussélien comme une « inquiétude informe, divergente, centrifuge, orientée non plus vers le plus réticent des secrets, mais vers le dédoublement et la transformation des formes les plus visibles... »¹¹⁷. L'approche de la mort creuse donc un vide à partir duquel on est bien obligé de parler sans répit pour la tenir à l'écart: le langage de la littérature est « voué à être infini parce qu'il ne peut plus s'appuyer sur la parole de l'infini »¹¹⁸. Or, d'être fécond, le langage littéraire – à la manière des virus – n'est pas moins *léthal*.

Si le langage littéraire n'a donc pas pour vocation d'exprimer l'ineffable, s'il ne naît pas non plus de l'imagination fantaisiste d'un auteur, c'est dans la répétition de l'ensemble des choses dites, dans la fable et dans sa reproduction décalée qu'il trouvera son matériel – à la manière de Pierre Ménard, le célèbre personnage de Borges, dont l'œuvre consistera à réécrire, à la virgule près, quelques chapitre du *Quichotte*. Or, cette répétition à l'infini vaut aussi comme une exhaustion du langage – comme en témoigne le pastiche sadien, doublé de toutes les philosophies, de tous les récits jamais écrits, mais, par là même, calcination d'un langage désormais rendu stérile et assassinat de la littérature, profanation, transgression perpétuelle de son essence pure et inaccessible¹¹⁹. Cette opération de *reprise décalée et sacrificielle* traverse d'ailleurs, comme le montre Foucault, l'ensemble de l'œuvre de Raymond Roussel: « Loin d'être un langage qui

¹¹⁵ M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 176.

¹¹⁶ M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁸ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 288.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 284. La littérature se situe par là aux antipodes du Commentaire, qui vise toujours à ranimer un Sens vivant mais enseveli.

cherche à commencer, [l'écriture de Roussel] est la figure seconde de mots déjà parlés: c'est le langage de toujours travaillé par la destruction et la mort. C'est pourquoi le refus d'être original lui est essentiel. Il ne cherche pas à trouver, mais, par-delà la mort, à retrouver ce langage même qu'il vient de massacrer, à le retrouver identique et entier. »¹²⁰. Le *Raymond Roussel* de Foucault montre en ce sens que, s'il y a bien une vie du langage littéraire, celle-ci est *une vie posthume et mortifère* – analogue en cela à la vie organique, objet de l'anatomie pathologique de Bichat, dont *Naissance de la clinique* en proposait l'étude, en cette même année 1963.

Par ailleurs, ce langage qui, adossé à son propre vide, ne renvoie qu'à lui-même, *projette ce même vide qui l'habite dans les choses*. Cette annihilation du langage sera en effet à son tour indissociable d'une certaine néantisation du monde. Comme l'explique P. Macherey¹²¹, si le langage, dans son usage courant, semble refléter une réalité substantielle, suscitant l'illusion d'un monde consistant, la littérature, en ramenant le langage à lui-même, en faisant glisser l'un sur l'autre le système des signifiés et le plan des signifiants, enraye le système des significations et met en œuvre tout un processus d'éclatement et de dispersion qui dénoue le lien qui semblait unir naturellement les mots et les choses. Or, par là, le monde perd sa stabilité et sa solidité. Ainsi, si Foucault s'intéresse à l'écriture roussélienne, c'est qu'il y trouve « une sombre machine à faire naître la répétition et, par-là, à creuser un vide où l'être s'engloutit, où les mots se précipitent à la poursuite des choses et où le langage indéfiniment s'effondre vers cette centrale absence »¹²².

Enfin et surtout, cette précipitation du langage, provoquant à son tour un certain évidement du monde, a pour principal corollaire l'éclatement du sujet écrivain. Cette usure de la figure de l'auteur – dont l'*Archéologie du savoir* dira qu'il n'est qu'un pli du discours – par l'écriture littéraire – que Foucault retrouve à l'œuvre chez Roussel, Artaud, Blanchot, Bataille ou Klossowski, parmi d'autres – répond à l'introduction, à travers son langage, d'une *dispersion* spatiale venant entraver la structure temporelle du retour à l'origine, et rabattant sur une *superficialité* uni-dimensionnelle la profondeur creusée par le repli anthropologique de la finitude sur elle-même¹²³. Si le langage littéraire constitue donc une véritable pensée du dehors, c'est que, loin de permettre à

¹²⁰ M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 62.

¹²¹ P. Macherey, *op. cit.*, p. 190.

¹²² M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 175.

¹²³ Cf. F. Gros, *op. cit.*, p. 105.

l'homme de faire retour à soi et d'y dévoiler son identité, elle le met à distance de lui-même¹²⁴. Par là, « ... une littérature vouée au langage fait valoir, en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude. »¹²⁵. Cet écart, cette distance, cette inquiétante dispersion du langage littéraire à la surface de lui-même qui prend à rebours le mouvement rassurant de retour à soi propre à l'analytique de la finitude (et du savoir moderne en général), empêche l'homme de se représenter lui-même dans l'ordre des choses, et lui interdit de se replier sur lui-même dans la forme réfléchie d'une identité¹²⁶. C'est ce dont témoigne, encore une fois, l'écriture de Roussel: écriture anonyme qui ne naît pas de l'imagination exorbitante d'un pauvre petit malade, mais est le produit d'une machinerie impersonnelle qui, à son terme, ne permet aucun retour à soi – même le livre délibérément posthume ne révèle aucun secret.

L'expérience littéraire d'un Roussel, d'un Artaud, d'un Bataille permettrait par là de penser la finitude sans avoir à passer par l'homme. La littérature moderne serait en ce sens porteuse d'une négativité sans emploi qui, en vertu d'un rapport non fondateur à la mort, permettrait de prendre le contrepied du savoir positif sur la vie humaine (ainsi que de l'analytique de la finitude qui prétend en apporter le fondement). D'où son intérêt stratégique dans l'économie de l'œuvre du premier Foucault. Aux antipodes d'un vitalisme conçu comme congé donné à toute méditation sur la négativité – à la manière de Spinoza – ou comme évacuation du faux-problème du néant – à la manière de Bergson –, la possibilité de trouver une issue aux apories suscitées par l'anthropologie inhérente à la pensée moderne passera donc, pour le Foucault du début des années 1960, par la ré-conceptualisation de la mort rendue possible par une certaine littérature.

Le bios: un concept non vitaliste de vie?

Certes, pour diverses raisons que nous ne pouvons développer ici (dont le caractère sacrificiel de la réponse littéraire au problème anthropologique¹²⁷ et l'importance prise par les pratiques non discursives dans l'analyse foucaldienne à partir

¹²⁴ Cf. Ph. Sabot, *Para leer Las Palabras y las cosas de Michel Foucault*, tr. H. Cardoso, ed. Nueva Vision, Buenos Aires, 2007, p. 181.

¹²⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 394-395.

¹²⁶ Cf. Ph. Sabot, « La littérature aux confins du savoir. Sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault », art. cit., p.17-33.

¹²⁷ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 178.

des années 1970¹²⁸), à partir de 1971 Foucault abandonnera ses références à la littérature – comme si l'expérience littéraire ne pouvait plus suffire à enrayer la machine anthropologique. Par ailleurs, lorsqu'au tout début des années 1980, Foucault cherchera à penser par où pourrait passer la résistance aux biopouvoirs modernes, il recentrera ses analyses sur un certain concept de vie. Est-ce la preuve que, comme le suggérait Deleuze, « quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital... »¹²⁹ ? Autrement dit, cela signifie-t-il qu'il y aurait « un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault »¹³⁰ ?

Une réponse affirmative à ces questions omettrait à notre avis un détail important: lorsqu'entre la fin des années 1970 et le début des années 1980 Foucault articulera effectivement une pensée de la résistance aux biopouvoirs avec une problématisation de la vie, il sera question, non pas d'une ontologie du vital au sens moderne du terme, mais de la notion grecque, de part en part éthique, de *bios*. Le concept de *bios* ne saurait correspondre à l'idée spinoziste ou bergsonienne d'une puissance vitale – avec l'horizon de synthèse, de composition, de conciliation qui la sous-tend. Certes le *bios* cynique analysé par Foucault dans son dernier cours au *Collège de France* sera défini par son immanence et par sa capacité à créer de la différence. Or, il se caractérisera en même temps par la distance, par la rupture qu'il est susceptible d'introduire à même le réseau des normes de savoir-pouvoir dans lequel il s'inscrit. Le *bios* renvoie en effet toujours au rapport agonistique, stratégique, « d'incitation réciproque »¹³¹, entre une liberté et le code auquel elle a à faire. A l'horizon du *bios*, donc, nulle perspective de conciliation ou de composition. Pas de dissolution possible du soi et de la subjectivité dans l'absolu de l'Être ou dans le Tout de la Vie. Pas même dans « une Vie »¹³², fût-elle impersonnelle et singulière. Bref, nulle promesse de salut, mais toujours l'insurmontable extériorité d'un rapport conflictuel récusant toute tentative de totalisation. C'est ce que montre clairement l'analyse des cyniques, où la déprise de soi n'implique point de fusion mystique avec l'Absolu ou sa dissolution dans l'immanence d'une Vie, mais, tout au contraire, un certain retour à soi¹³³. Pour

¹²⁸ Comme le signale M. Potte-Bonneville, désormais l'homme n'apparaîtra plus comme un simple effet à la surface des discours, mais comme enjeu d'une bataille strictement politique (*op. cit.*, p. 178).

¹²⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 2, *op. cit.*, p. 1057.

¹³² Cf. l'article de G. Deleuze « L'immanence : une vie... », in *Philosophie*, n. 47, 1995, pp. 3-7.

¹³³ Cf. à ce sujet M. Potte-Bonneville, « Disparaître », in Ph. Artières et M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p.159-163.

reprendre donc l'exemple du *bios kumikos*: si la vie cynique est une vraie vie, ce n'est pas au sens où elle parviendrait à une intuition du Tout de la Vie, mais au sens où elle réussit à problématiser le monde dans lequel elle s'inscrit, creusant davantage les failles qui le traversaient d'emblée. L'expérience à laquelle nous renvoient les analyses foucaaldiennes reste par là, en un sens, *tragique*. D'où le fait que malgré son insistance sur les concepts d'immanence ou de nouveauté, Foucault ne saurait trouver ses références du côté de la Nature spinoziste – avec l'horizon de bonheur qu'elle promet à celui qui saura s'y insérer *sub specie aeternitatis* – ou dans le vitalisme « atragique »¹³⁴ de Bergson. Ni simple nature, ni pur élan vital, ni homme empirique ni sujet transcendantal, le *bios* renvoie donc plutôt au pli qui résulte du rapport à soi d'une liberté, en tant que celui-ci suppose toujours, à la fois, un rapport agonistique aux normes, et en tant, aussi, qu'à partir d'une telle distance, le *bios* est susceptible de produire des effets de vérité.

La résistance aux savoirs-pouvoirs modernes semble donc exiger, pour Foucault, l'introduction d'un violent décalage conceptuel à même la notion de vie, délestant celle-ci de toute référence biologique ou ontologique: l'analyse de Foucault centrée en grande partie, au cours des années 1960 et 1970, sur la vie comme *zoè*, se centrera désormais sur la notion, de part en part éthique, de *bios*. Aussi pourrions-nous penser qu'une des raisons qui justifient le déplacement chronologique introduit par Foucault dans ses dernières années répond (aussi) à la recherche d'une notion non biologique et non vitaliste de vie, comme le sera la notion grecque de *bios*. Et cela dans la mesure où l'archéologie foucauldienne aura montré à quel point cette notion moderne de vie (dans ses diverses acceptions) reste profondément liée à la figure moderne de l'homme que Foucault a cherché à surmonter dès sa thèse de 1961, et jusque dans ses derniers travaux.

Ainsi, loin de proposer une exaltation du vital tout court, Foucault nous semble plutôt vouloir prévenir ses lecteurs quant au danger de « croire qu'en disant oui [à la vie], on dit non au pouvoir »¹³⁵. Pour la vie – dans ses acceptions modernes au moins – comme pour le sexe-désir, Foucault paraît donc alerter: « Ironie du dispositif: il nous fait croire qu'il y va de notre libération »¹³⁶.

¹³⁴ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 248.

¹³⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, op. cit., p. 208.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 211

Foucault e la naturalizzazione dell'umano

Laura Bazzicalupo *

Un passaggio obbligato per il concetto di la vita

Il pensiero di Foucault è stato sempre ostile al concetto di vita naturale e di nuda vita: a prescindere dalla interpretazione di Agamben che considera quest'ultima effetto del potere che si installa sul vivente spogliandolo della sua forma e proprio in questo modo sottoponendolo al suo controllo – la posizione di un filosofo che considera le soggettivazioni, dunque le forme di vita, come processi di relazione tra poteri, non può in nessun modo accedere alla nuda vita in sé (Agamben 2005). Ne è testimonianza il confronto critico con Chomsky (Chomsky Foucault 2005). La naturalità è un prodotto culturale e un dispositivo teorico pratico carico di potere e di capacità di selezione. Ciò nonostante e anche se dobbiamo riconoscere la mancanza di una tematizzazione della falda biologica e della natura umana e meno che mai della sua presunta spinoziana potenza, Foucault rappresenta in modo sorprendente un passaggio obbligato, la porta girevole per l'accesso al tema, che oggi si impone, della naturalità e dunque animalità dell'umano, il suo essere ancora, o non essere più, l'aperto' (Agamben 2002). Si tratta senz'altro di un paradosso: un pensatore come Foucault, pensatore del contesto, del governo delle vite, dei processi di relazione del potere che da sempre e da subito plasmano i soggetti e suscitano le resistenze – un pensatore per il quale “la questione del soggetto”, come afferma nel saggio (Foucault 1983), è la questione di una soggettivazione assoggettata – questo pensatore è lo snodo obbligato attraverso cui passa e non può non passare l'attuale ripresa del naturalismo, soprattutto quello

* Docente Ordinario del Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione - Università di Salerno.

neospinoziano, ma forse anche la riattivazione del naturalismo in area neurobiologica e cognitivista.

E' obiettivo di questo saggio interrogarsi su questo apparente paradosso e cercare di leggere nei testi foucaultiani quei passaggi che li 'aprono' al discorso sulla naturalità intesa come animalità dell'umano. L'ipotesi da cui muovo è che la costellazione di questi concetti: natura, vita, animalità e potenza, assumono il loro senso attuale in dipendenza dal lavoro storico-analitico foucaultiano che evidenzia il loro essere limitati, governati, reattivi; impensabili in una dimensione originaria e tanto meno assoluta.

Questo rovesciamento prospettivo dipende largamente dalla lettura che Foucault fa della *Main Tradition* della cultura occidentale. Sviluppando con decisione e con sguardo storico-analitico quella nietzscheana, la genealogia di Foucault smonta la retorica umanista e il suo dispositivo centrale, l'Uomo come centro dell'universo, mostrando come la antropologia abbia un tempo di emergenza storico e contingente e dunque una possibile fine, e come poi essa subisca una ambigua radicalizzazione quando, all'interno delle scienze biomediche mirate alla cura e al potenziamento dell'uomo, viene incardinata nella filiera di quel nuovo oggetto della scienza che è la vita (Foucault 1966). Vita che assume rilievo negli aspetti che la rendono governabile, e dunque vita che viene biologizzata a fini governamentali. Sembra contrastare gli esiti di questo processo dissolutivo dell'umanesimo, il fatto che soprattutto gli ultimi corsi foucaultiani sulla parresia e sulla tradizione di governo di sé e degli altri della Grecia tardo antica si concentrino sul tema del soggetto e del suo autogoverno. Al contrario essi, come vedremo, situano il soggetto *al di fuori* della grande tradizione umanistica che si è rivelata un dispositivo biopolitico di selezione delle vite (Esposito 2007). L'intera antropologia occidentale subisce nei lavori ultimi di Foucault un ulteriore e definitivo *displacement* che non sono scardina del tutto il concetto di persona, ma apre forse a forme di de-soggettivazione e di svuotamento del soggetto che rappresentano appunto un varco per il discorso – non foucaultiano, evidentemente, ma che passa attraverso Foucault – della vita "vera" e della animalità naturale dell'umano.

Il cambio deciso di prospettiva nei riguardi dell'antropologia che ha permesso a Foucault di mettere in evidenza le politiche sulla vita che passano attraverso il disciplinamento dei corpi e attraverso una pastoralità, non subisce un cambiamento di rotta, anche se non è più a tema la normalizzazione delle condotte. I dispositivi che si

istallano nel vivente umano, nel ganglio delicatissimo della soggettività vivente, cioè nei desideri; il disciplinamento dei corpi resi docili per il lavoro o per il servizio militare e “la difesa della società”: tutto si iscrive in un grande progetto di sussunzione dell’umano sotto una generica naturalizzazione di vivente, ordine di verità della biopolitica, in un governo della specie umana che, tramite dispositivi di cura e di controllo, gestisce la vita in sequenza con la generica animalità. E’ su una vita animale che la governamentalità, più o meno pastorale ed esperta (differenza tra biopolitica disciplinare e bioeconomia neoliberale), installa il giogo disciplinare e biopolitico, all’interno di un progetto di protezione e incremento della vita nella sua dimensione produttiva e riproduttiva.

Ma è proprio questa naturalizzazione dell’umano, densa di pesanti ipoteche di eteronomia governamentale, ad essere anche il perno dalla cui ambivalenza - emergente dal potere produttivo di assoggettamenti capaci a loro volta di resistere – che può diventare il punto di svolta per una concezione attiva del vivente che ha l’energia e la potenza di sottrarsi al giogo pastorale. E’ proprio questo secondo punto del discorso, che trova appoggio negli ultimissimi corsi foucaultiani, ad essere sviluppato da quello che dei filosofi vicini e amici di Foucault, più radicalizza il suo discorso, Deleuze; il quale percorre fino in fondo la strada indicata da quel foucaultiano punto di svolta, considerando quest’ultimo un *crossing* teoretico e pratico dal quale non è possibile tornare indietro.

Decostruire il mito dell’uomo

Che Foucault rappresenti un punto di svolta nella storia del pensiero della antropologia e della politica è assolutamente indiscutibile. E non si tratta soltanto della sua anche troppo famosa frase che chiude la sua opera *Le parole e le cose*: dirompente fu l’annuncio del prossimo tramonto dell’umanesimo e della centralità dell’umano nella storia dell’Occidente: la parola uomo destinata forse a scomparire,

«L’uomo è un’invenzione di cui l’archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt’al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero

classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1967; p. 444).

Non è solo questo, anche se è da questo che dobbiamo muovere.

La posizione epistemologica che permette a Foucault una aporetica distanza dal consolidato senso comune antropocentrico è quella stessa prospettiva metodologica che mira a saggiare il nodo di potere che innerva ogni episteme e in particolare il regime di discorso occidentale antropocentrico: si tratta, come dice Canguilhem, maestro di Foucault e commentatore della sua opera, di «uscire da una scienza e da una storia della scienza: c'è voluto sfidare la specializzazione degli specialisti e tentare di divenire non uno specialista della generalità, ma uno specialista dell'inter-regionalità» (1967; p. 615). Ritengo importante sottolineare il metodo foucaultiano perché se si vuole un po' paradossalmente sfuggire alla presa di una verità potere dominate che circoscrive il pensabile e il dicibile, è necessario, piuttosto che negare quella verità frontalmente, compiere un passo di lato, porsi nella regione degli interstizi, dei passaggi disciplinari, delle crepe nella compattezza dei discorsi: quella che Canguilhem chiama inter-regionalità, perché solo lì si rendono visibili discontinuità, si aprono scarti, si individuano passaggi e soglie. Mirata a cogliere appunto la discontinuità dei processi, l'archeologia foucaultiana è in grado di evidenziare l'assenza dell'*uomo dell'antropocentrismo* nella episteme classica. Questa figura è l'evento che è contingentemente apparso su una soglia ed è dunque possibile che sparisca: «questa soglia che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. È su questa soglia che è apparsa per la prima volta questa strana figura di sapere chiamata uomo, e che ha aperto uno spazio proprio alle scienze umane» (1967; pp. 15-16).

Quell' «evento nell'ordine del pensiero» che è l'antropologia e l'antropocentrismo è stato capace di indurre un «sonno antropologico» entro cui si cullano le scienze umane che sulla indiscutibilità, la ovvietà di quell'evento, costruiscono il loro discorso di verità con i suoi effetti di potere. Quest'ultimo presupposto metodologico, certamente di ascendenza nietzscheana, che vede la storia dei discorsi di verità come storie di potere fa luce sulla capacità di strutturazione dei soggetti che i regimi di verità e dunque l'antropologia, per quanto si presentino come neutrali e oggettivi, esercitano. Ne viene illuminata in particolare la natura ibrida, ambivalente dei dispositivi di quella tecnologia di governo, forma economica del potere che caratterizza l'Occidente.

«La verità non è al di fuori del potere , né senza potere [...] Ogni società ha il suo regime di verità, la sua ‘politica generale’ della verità [...] per verità io non voglio dire “l’insieme delle cose vere che vi sono da scoprire o da far accettare”, ma “l’insieme delle regole secondo le quali si distingue il vero dal falso e si attribuiscono al vero degli effetti specifici di potere”» (1977; pp. 25-27).

Alla tradizionale e moderna antitesi tra verità (critica e scienza) e potere Foucault contrappone il reciproco coinvolgimento della verità e del potere. La verità con effetti di potere è affermativa, positiva, produttiva: la genealogia è la pratica di indagine che mira a decifrare il modo in cui verità-oggettività scientifica e soggettività si co-implichino nello spazio sociale. Il primo effetto di questo mutamento di prospettiva è la caduta della illusoria indipendenza del sapere dal potere: «potere e sapere si implicano direttamente l’un l’altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca al contempo delle relazioni di potere; ma è necessario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità di conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni» (1976; p. 31).

Il ripensamento del concetto di potere è strettamente connesso con la analisi biopolitica (non a caso viene formulato con relativa sistematicità, nelle pagine di *La volontà di sapere*, laddove viene definita anche la biopolitica) (1978; p.80 ss.), e si orienta a cogliere una intrinseca produttività di vita: la capacità dei discorsi di verità di produrre forme di vita concrete, soggettivazioni.

Tutto dunque avviene nei dispositivi che i regimi di sapere mettono in gioco. Ed è dunque proprio all’interno dei regimi di verità scientifici costruiti su quel presupposto antropologico, cioè nel sapere biologico che muove da Cuvier e dalle sue classificazioni per arrivare poi a Darwin, che l’edificio antropologico inizia a scricchiolare, nel momento stesso in cui afferma la sua efficacia di potere: potere classificatorio, gerarchizzante e dunque selettivo. La biologia è infatti il regime di verità che supporta il governo disciplinare e biopolitico dei viventi. «L’uomo per millenni è rimasto ciò che era per Aristotele : un animale vivente e, in più, capace di un’esistenza politica ; l’uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua stessa vita di essere vivente» (Foucault 1978; p. 188).

Governamentalità biopolitica è la forma di razionalità politica specificamente moderna che affianca e sostituisce la autorappresentazione sovrana e giuridica del potere: una forma costituita da nuove modalità di presa in carico del vivente, che organizza tecniche comportamentali sul presupposto di un oggetto, il vivente umano, naturalizzato e ricondotto ad una normalità biologica "eminentemente governabile", materia plastica e malleabile (Bazzicalupo 2013). Il termine biopolitica non è creazione di Foucault; la sua storia novecentesca mette in evidenza che esso designa esplicitamente le pratiche di gestione politica degli uomini che nella biologia cercano un supporto, uno strumento e una legittimazione per rendere più efficaci provvedimenti mirati e politiche pubbliche: la biopolitica è il legame tra biologia, scienze della vita e il potere politico che viene esercitato mediante quei saperi. La definizione di *ciò che è vivente* e in specie di *ciò che è umano*, assume in questi programmi di politica sociale e sanitaria e negli studi che li supportano, una dimensione normativa legittimante e che dunque diventa oggetto di contesa politica (Bazzicalupo 2010; p. 23). Manca quasi del tutto nell'uso del termine, per esempio in area angloamericana, la dimensione concettuale e critica (Roberts, 1938). Esso si riferisce a pratiche che, si badi bene, non si inquadrano necessariamente entro discorsi razziali e tanatologici, ma, a-problematicamente, all'interno di discorsi progressisti liberali e tecnocratici, fino a individuare, oggi, una via secondaria e legittimante all'eugenetica. E' interessante osservare come esso – confermando la prospettiva foucaultiana, che abbiamo appena esposto, circa il nesso tra verità e potere - oscilli tra contesti sociologici e politiche mediche sociali e si intrecci con le teorie dell'organicismo sociale e con il tema del governo, mostrando un legame forte con il neodarwinismo e il ruolo cruciale che vi svolge la categoria di *fitness*. Estendendola al vivente tutto, in una impostazione sociobiologica tecnocratica e/o umanistica del discorso sulla vita, le scienze sociali hanno associato al concetto di *fitness* (o meglio al modello complesso di *inclusive fitness*) le idee di progresso, di organizzazione sociale soddisfacente, di adattamento forzato o volontario-interiorizzato, e infine di equilibrio economico tra sistemi. Subordinata comunque al tema della sopravvivenza (dell'individuo o della popolazione o della forma di vita), la *fitness* diventa obiettivo della ingegneria sociale. Utilitarismo e neodarwinismo sono i presupposti teorici di questo criterio principe dell'evoluzione. Il positivismo programmaticamente pedagogico ed ortopedico, impegnato nel miglioramento della vita umana a patto che si assecondino le norme della natura e della vita stessa, rivela - nella sua mancanza di problematicità -

quello che viene individuato da Foucault come il nodo centrale della biopolitica: il sapere individua il suo oggetto nella prospettiva della produttività del potere che vi è connesso e della sua capacità selettiva nel normalizzare i comportamenti devianti, quando segue quelle che sono riconosciute come leggi di natura, le norme biologiche. La governamentalità orienta il sapere.

Naturalizzazione dell'umano e dispositivi di governo del vivente

E' importante, dal nostro punto di vista, sottolineare la complessità ambivalente dello snodo teorico. Foucault muove dunque da una decostruzione della prospettiva antropologica dominante, la contestualizza e la lega a sistemi di potere. Questi sistemi di potere mirano alla governabilità del vivente in una chiave che va dal semplice sfruttamento al potenziamento delle energie e delle capacità, alla prevenzione dei rischi fino all'incremento della vita. In questi sistemi o dispositivi, i regimi dei discorsi veridici che segnano i confini del pensabile del dicibile in una determinata congerie storica, fanno perno, nella modernità in maniera sempre più significativa, sulla naturalizzazione dell'umano. **La positività dei dispositivi, il fatto cioè che 'dispongono' cose, discorsi, persone, rende visibile la ripartizione non neutrale dei corpi (*quadrillage*) nello spazio, organizzando ruoli, funzioni e gerarchie di viventi. «Il corpo [è] direttamente immerso in un campo politico; i rapporti di potere operano su di esso una presa immediata; essi lo investono, lo marciano, o addestrano, lo suppliziano, lo costringono a delle attività, lo obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni» (Foucault 1976; p. 29). La vita stessa - dunque l'immanenza, la fatticità del vivere - è il criterio e il fine in base ai quali si esercita il potere; il che implica che la vita sia oggetto di un giudizio politico di valore tanto per selezionarla che per migliorarla.** A partire dalla piena modernità infatti la piega biopolitica del potere – il fatto cioè che sempre di più è la vita che diventa la posta in gioco della politica e il «far vivere» subentra all'antico potere di «far morire» (Foucault 1978; p. 120) della sovranità – questa piega che esige una modalità di governo del vivente che operi secondo la specifica, naturalistica regola che gli è immanente rendendo così efficace il governo stesso, questa piega biopolitica, dunque, esige un sapere del vivente, della natura umana *iuxta propria principia*. La biologia si candida dunque ad una descrizione del vivente nella prospettiva della sua

governamentalità. Questo significa una de-complessificazione dell'umano, una attenzione invece ai meccanismi biologici elementari e oggettivabili, che rendono prevedibili il suo comportamento. Il controllo e l'indirizzamento nel senso di una maggiore produttività – il fatto-vita si spalanca ad un progetto tecnico-governamentale di più-vita - che sono le istanze che orientano le tecnologie biopolitiche, operano a condizione di produrre condotte il più possibile prevedibili e riconducibili a bisogni e a rischi che si possano saturare, soddisfare, o prevenire. La veridicità della scienza biomedica produce dunque soggettivazioni umane che, strutturate da quello che si ritiene pensabile e dicibile, collaborano al disciplinamento e alla salvaguardia della propria vita, assumendo comportamenti adeguati, sottoponendosi a controlli e monitoraggi preventivi e correttivi di qualsiasi dannosa deviazione. Sono **«funzioni di incitazione di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette. Un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle, piuttosto che a bloccarle, a piegarle, a distruggerle»** (Foucault 1978; p.120).

Abbiamo un doppio movimento che mira a controllare gli uomini in quanto specie vivente, attraverso una naturalizzazione che li animalizza. Le pratiche politiche si stallano sui gangli della naturalità umano-animale specie specifica: **«la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di controlli regolatori »** (Foucault 1978; p.123). Su questi gangli dell'animale uomo - penetrati attraverso la riconduzione dell'individualità differenziale degli uomini alla genericità della specie presa in carico nella dimensione dei diversi gruppi di popolazioni di viventi - opera il governo, sollecitando e disciplinando i comportamenti, selezionando quelli adatti rispetto a quelli devianti, dissolutivi, anti-vitali.

La popolazione, concetto tipicamente bio-zoologico, è l'operatore della massima naturalizzazione dell'umano: nella prospettiva, come si è detto, della sua governamentalità, poiché – e richiamo l'attenzione su questo – la riduzione dell'umano alla sua naturalità animale viene presa in considerazione evidentemente in quanto rappresenta ciò che dell'umano è disciplinabile, prevedibile e soddisfacibile: dunque ciò che più facilmente può essere incluso nella catena produttiva e sottoposto ad una logica economica propria del governo (Foucault 2005). La popolazione è la classificazione

oggettivata di gruppi di viventi che si aggregano attorno ad una specifica esposizione al rischio: qualsiasi tipo di rischio, e rispetto ai quali è dunque opportuno disporre tecniche e pratiche assicurative e ortopediche che riducano quel rischio; oppure si riferisce a gruppi individuati dalle potenzialità produttive, cui è pensabile affidare ruoli sociali particolari. La popolazione, è l'«operatore della trasformazione che fa passare dalla storia naturale alla biologia [...] la naturalità della popolazione la rende continuamente accessibile ad agenti e tecniche di trasformazione, a condizione che questi siano illuminati, ragionati, guidati dall'analisi e dal calcolo» (Foucault 2005; p. 62). Si tratta di una categoria, ad un tempo biologica e statistico-economica, che ritaglia un gruppo naturale, la cui naturalità, dice Foucault, è «penetrabile»: cioè non significativa in sé in una definizione antropologica e normativa, ma negli effetti del potere che si esercita su di essa: storica e trasformabile, dunque.

Foucault evidenzia come questo implichi una classificazione funzionale dell'umano stesso - la cui norma o normalità coincide con la animalità governabile - che seleziona ed esclude, nell'area della follia, dell'anormalità, tutto quanto non riesce a rientrare nella oggettivazione biopolitica. Anormali, folli, degenerati: il discrimine accoglie l'area della ingovernabilità più eterogenea nell'ottica della impossibilità, oppure della antieconomicità del suo recupero all'interno del progetto sociale (Foucault 2000). Progetto dunque di normalizzazione veicolato da una compiuta radicale naturalizzazione, direi una animalizzazione dell'umano: dove la norma non è presupposta e trascendente, ma consegue alla fatticità del normale, alla statistica dei comportamenti che autoregolano la popolazione stessa. C'è dunque una potenza autoregolativa della vita (Canguilhem 1998). Se la vita è sempre *normata* - in questo senso la vita è sempre un *discorso sulla vita* con effetti di potere - è però anche potere auto-normante. Solo se si conosce la autoregolazione immanente dei governati si ottengono risultati nella pratica di governo. Significa questo un'apertura sulla autonomia del vivente? Sulla spontaneità e sulla potenza di vita dei governati? In qualche modo sì, come vedremo nell'attuale assetto governamentale. Eppure si tratta di un circolo vizioso: la verità su se stessi, sulle proprie vite è sempre filtrata dal dicibile e pensabile che è fornito dal sapere biomedico, il quale, a sua volta, conosce nell'ottica del controllare, oggettivare, rendere produttivo e funzionale il proprio oggetto.

Infatti, la pastoraltà che Foucault individua nella derivazione di questo *modus* di governo dalle forme di conduzione episcopale cristiana, esplicita, nel nome stesso,

l'assoggettamento animale di quanti sono governati dalla relazione gerarchica con una autorità che filtra e amministra il regime di verità, controllando che il gregge, gli animali umani governati secondo la loro regola immanente, rispetti e si conformi alla verità di quelle regole. L'autorità del pastore è destinata, evidentemente, a secolarizzarsi nella nuova autorità moderna dei custodi e ministri della scienza della vita. L'*expertise*, la competenza degli scienziati fa di costoro i nuovi *pastori del soma*, della biologizzazione e animalizzazione dell'umano (Rose 2008). Una biopolitica, quella attuale, del liberalismo avanzato come appunto lo chiama Rose, profondamente cambiata. Che si inserisce in un quadro dove la vita stessa, il vivente, perde la sua tradizionale dimensione naturale per acquisire un carattere sempre e costitutivamente tecnico, modificabile e destinato al miglioramento. In questa prospettiva di «democratizzazione della biopolitica» chiamata a rispondere a desideri sociali, diffusi dal basso, pensare in termini di manipolazione eteronoma è fuorviante, poiché piuttosto vengono prospettate a uomini che investono nel proprio capitale umano soprattutto biologico e genetico, libere scelte in termini di ibridazione e di potenziamento delle capacità stesse di vita, di desiderio. Ibridazioni, monitoraggi, test che si muovono ormai lungo la linea transgenica del genoma (Lippman 1991).

E' certo, infatti, che la rivoluzione conoscitiva, segnata dalla svolta molecolare e genomica, è difficilmente sottovalutabile. Se prendiamo in considerazione la trasformazione rivoluzionaria delle scienze biologiche nel secondo novecento e il passaggio dalla biologizzazione ancora ancorata alla dimensione macroscopica o molare, a quella molecolare del progetto genoma, troveremo un immenso passo avanti nel processo di de-antropologizzazione che investe quell'oggetto misterioso, quella "invenzione recente", che è la vita, il vivente: e Foucault, lo sappiamo, ha potuto solo parzialmente prenderne atto, anche se, nel corso dedicato alla nascita della biopolitica (2005a) ne ha intuito il clamoroso capovolgimento in senso attivo della gestione delle vite. Forse si compie il destino della conoscenza previsto da Foucault e da noi citato all'inizio di questo saggio, che con l'onda dell'episteme nuova spazza via l'uomo come referente e centro, sostituendolo con un unico flusso del vivente animale nella sua dimensione genomica (Merquior 1985; p. 48).

L'apporto, infatti, forse più significativo ancorché non sorprendente, che il gigantesco progetto di codificazione dell'intero Genoma umano ha portato, è in realtà, la constatazione che il DNA umano differisce molto poco dal DNA animale di un topo

(Kevles, Hood 1992). Lezione di umiltà si è detto. Ma anche spazio che potrebbe condurre al rovesciamento dell'impianto eteronomo biopolitico caratteristico del processo tradizionale di naturalizzazione – la naturalizzazione a scopi di governo e di normalizzazione – in termini di biopolitica attiva e affermativa che, nell'ibridazione animale trova nuove risorse e nuova potenza (Kevles 1985). Senza per questo garantire in alcun modo – resta questa la grande lezione foucaultiana – che questo tramonto dell'umano che si apre alle ibridazioni transgeniche con gli animali, i quali offrono peraltro almeno a tutt'oggi la maggior parte del materiale della sperimentazione genomica, non sia ancora una volta pastorale, nel segno appunto di quella che Sloterdijk chiama, la grande domesticazione dell'essere (Sloterdijk 2004).

Sembra infatti che l'impianto biopolitico foucaultiano tenda a persistere. Ancora oggi, quando in questo contesto parliamo di naturalizzazione, la poniamo sotto il marchio della sua sempiterna governamentalità ed eteronomia.

Il fatto che le pratiche di ingegneria genetica vedano una totale sacrificabilità degli animali inferiori per il potenziamento dell'anello più forte della catena zoologica, l'umano - rivela il dispositivo biopolitico che persiste nella rivoluzione epistemologica: il carattere della selezione, della gerarchizzazione del vivente, che ci rinviano alla selezione razzista e tanatologica che si presentò nella totalitaria naturalizzazione dell'umano che è stato il nazismo. Allora la riconduzione dell'umano al fattore biologico è stata proprio il perno per una classificazione *interna* dei viventi, una classificazione che selezionava quelli 'adatti' alla vita e quelli invece che erano nocivi, inferiori, anormali, e che dunque bisognava, per la sicurezza della vita, sterminare come si fa con gli insetti nocivi. La naturalizzazione non preserva affatto dalla classificazione selettiva, ne è anzi il supporto "oggettivo", neutralmente scientifico.

Possiamo considerare l'esempio dell'International Political Science Association (Ipsa), e la sua creatura, il *Research Committee on Biology and Politics*, come un progetto, significativamente efficace e di successo, per scientificizzare, naturalizzare la teoria politica considerata impotente a fronte di problemi *concreti* di domanda di governo, di competenza e efficienza. Il volume *Biology and Politics* (Somit 1976) raccolse allora, gli studi sulle basi biologiche del comportamento valutate come capaci di costituire una svolta per l'analisi e il controllo del comportamento politico. Albert Somit, David Easton e John Wahlke, nomi di punta di quel progetto ma anche della intera scienza politica americana, misero in questione la natura e condotta umana nella prospettiva

della sua struttura genetica evidenziata dagli allora recenti progressi della biologia molecolare, della neurologia, farmacologia ed etologia, con l'obiettivo dichiarato di riscrivere i caratteri distintivi dell'*animal* umano, destinati ad essere il criterio per valutare procedure culturali e politiche. Viene ribadito in quel caso, ma sempre più spesso nei successivi studi dei dipartimenti universitari americani, lautamente finanziati, la produttività della genetica evoluzionista neodarwiniana e della neurobiologia per studiare, spiegare, prevedere e influenzare (talvolta prescrivere) il comportamento politico (Peterson, Somit 2001, p.77). Il continuum molecolare e etologico animale-uomo su cui indagano queste nuove scienze che oggi si estendono all'area del cognitivismo neurobiologico, mette in evidenza l'inclinazione comune a tutti i primati verso alcune forme strutturali (per esempio, l'inclinazione a produrre strutture sociali gerarchiche o comportamenti solidali *infraspécici* e comportamenti aggressivi *intraspecici*) e non esita a inserire, nel programma evolutivo della specie umana, la deviazione dalle inclinazioni innate, causata da sistemi di credenze. Non si tratta di discutere la verificabilità di simili ipotesi: piuttosto il fatto che esse suffragano l'ipotesi foucaultiana che il sapere orienta la ricerca nella prospettiva dell'utile governabilità del vivente. Emerge una istanza tecnico-politica di previsione e condizionamento del comportamento: gli agenti sono connotati sempre più come viventi prevedibili e disciplinabili.

Se è vero dunque che con questa grande trasformazione del sapere genetico, il racconto antropocentrico viene scalfito e eroso al proprio interno in modo irreversibile, Foucault ci ricorda che questo avviene ancora in nome della domesticazione dell'animale umano, della sua estrema governamentalità. Perché la immissione dell'uomo nella catena del vivente apra ad una nuova dimensione della vita occorre forse rovesciare il carattere umano della governamentalità.

Una natura da costruire: la sfida della parresia cinica

Cerchiamo a questo punto di rendere conto di un altro sentiero che, in quello snodo cruciale rappresentato per la questione natura-bios dall'opera di Foucault, prende avvio. Sappiamo che Foucault si ferma sulla soglia di una ipotetica potenza di vita, creatrice di norme. Non a lui bisogna chiedere un naturalismo che lasci emergere l'immanenza assoluta della vita nelle sue differenze incessanti e nella sua virtualità e

potenzialità in divenire che scioglie ogni forma di vita della sua oggettivazione e stabilizzazione, aprendola alla ibridazione e alla metamorfosi di tutto il vivente. Egli opta piuttosto per la variazione infinita delle differenze che il potere dei singoli imprime alla forma ricevuta e alla norma trasmessa: l'affermatività della vita, produttrice di norme sarà sviluppata dopo Foucault da Deleuze e dalla biopolitica neo spinozista.

Eppure, nelle pagine delle ultime opere foucaultiane si trova il riferimento, forse criptato ma importantissimo, ad un rovesciamento della prospettiva che fa della naturalità il tratto di maggiore presa per il potere governamentale: la vita nuda, semplicemente vita viene a svolgere, ripeto in modo non sistematico, ma molto suggestivo, una esemplarità, un non-umano, con cui l'umano dovrebbe confrontarsi e che dovrebbe avere il coraggio di assumere. Rovesciando davvero il quadro della vita naturale soggiogata e governata, in una naturalità animale anarchica, libera ed effusiva, 'aperta', offerta al contagio dell'esempio. Che non si tratti di una forzatura arbitraria, mi sembra testimoniato dal fatto che Deleuze - la cui capacità di intuizione di quelle che sarebbero state le coordinate del nuovo tempo è riconosciuta *in primis* da Foucault stesso (sua la frase «il secolo sarà deleuziano» (2001; p.233) - converge su questa possibilità e la sviluppa assai più di Foucault, nel suo appello davvero rivoluzionario a «divenire animale» (Deleuze 1987; p.345)

Mi riferisco al modello cinico del parresiasta. E' questa antica pratica filosofica - uno stile di vita filosofico ed etico piuttosto che un corpus di opere, di teorie e di argomentazioni - il luogo in cui Foucault cerca tracce, discontinue e trasversali, di una controcondotta, di una possibilità della vita di essere libera, eticamente e esteticamente ma con anche un rilievo politico significativo, sottraendosi all'assoggettamento pastorale. Se il dispositivo di controllo passa attraverso un regime di verità idealizzante o naturalizzante che sia, sul quale veniamo strutturati e che ci assoggetta, il cinico è parresiasta, perché rifiutando questa verità socialmente potente, «parla franco» in faccia al potere. Cinico viene da 'cane' e si riferisce ai cani sciolti, alla loro capacità di aderire semplicemente all'istinto naturale, trovando la propria norma di condotta senza il ricatto del disciplinamento (Goulet-Cazé 1993). La naturalità della condotta animale è la verità del parresiasta, ed è la leva per rifiutare la oggettivazione della propria vita negli schemi che la conformano che la normalizzano. Sottrarsi al governo, non può significare per l'uomo che sottrarsi al dominio del logos: Aristotele ci dice che l'uomo è sì un animale, un animale politico, ma *exon logon*, dotato di linguaggio. Il logos è

pensiero, logica e linguaggio insieme: ma logos è anche il luogo della governamentalità, il tramite della governabilità della territorializzazione dell'umano attraverso i meccanismi della rappresentazione, classificazione, valutazione e selezione. Il rovesciamento del paradigma antropocentrico passa dunque nei cinici, attraverso la rinuncia al presunto blasone dell'uomo: proprio rinunciare alla ragione che fa dell'animale uomo un animale diverso, capace di governare, di sottomettere e di essere sottomesso, governato è la chiave della controcondotta che si libera del giogo e apre uno spiraglio, attraverso la pura esemplarità, ad un modo nuovo di vivere. Diogene imita il cane, e gli uomini liberi imitano Diogene, lo prendono ad esempio.

Sembra d'altronde impossibile rompere, da un punto di vista logico, il circolo vizioso delineato da Foucault per il quale la resistenza rinforza il potere, e dunque all'interno di un dispositivo di governo biopolitico la resistenza finirà con rafforzarne il potere di controllo: l'abbiamo visto, è la trappola del potere. Qualunque posizione autonoma assuma l'umano, lo fa a partire dal proprio assoggettamento; anche quando il quadro di verità ha abolito la linea divisoria che separa l'uomo dalla naturalità animale, ugualmente la continuità naturale si gioca nel segno della governamentalità che passa attraverso le rappresentazioni e le forme della conoscenza che la oggettivano. Non si sfugge alla forma del logos e, attraverso di essa, alla selezione, al giudizio. Quello che Artaud e Deleuze, chiamerebbero «il giudizio di Dio».

Ebbene, Foucault dedica nei suoi ultimi due corsi al Collège de France, *Il governo di sé il governo degli altri* e *Il coraggio della verità* (Foucault 2009 e 2011) un ampio spazio ad una controcondotta che ha il coraggio di rifiutare radicalmente il logos, eludendo così il suo potere di controllo, di governo e, se vogliamo, di potenziamento tramite la domesticazione: la controcondotta di Diogene. Diogene il cane, Diogene il Socrate pazzo: pazzo è chi non usa il logos, ma assume a modello l'animale. Pazzo, dice Platone, e come tale non può rinviare che agli anormali, ai non normalizzati né normalizzabili.

La sua controcondotta passa attraverso due elementi che ci servono di riferimento: è sottrattiva, nomade «il cinico [...] è l'uomo dell'erranza. E' l'uomo della fuga in avanti dell'umanità» (Foucault 2011; p.165); ed è in-articolata, non parla, né produce argomentazioni o discorsi: è *ergo* non *logo* (Bazzicalupo 2011). Ed *ergo* significa pratica, modo di vivere, stile del fare: una testimonianza che nel suo differenziarsi dalla condotta comune, attraverso rinuncia, povertà, ascesi, testimonia la

verità dell'esistenza. «testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo [...] **una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità**» (Foucault 2011; p.171)

Il *bios kunikos*, ci dice Foucault, è «il versante più antagonista al platonismo» (Foucault 2009; p. 275): e se quest'ultimo è prototipo del logos rappresentativo, della normatività selettiva, qui abbiamo l'esempio di una vita realmente, materialmente, fisicamente «pubblica», una vita esteriorizzata nella «visibilità assoluta» rovesciata nella nudità naturale, nel comportamento privato di quella coscienza e anima che sono la matrice di ogni governabilità umanistica. Chi governerebbe un cane? Un animale che non accetta i limiti convenzionali imposti dal pudore, che «si sente libero di dire violentemente e con franchezza ciò che è, ciò che vuole, ciò di cui ha bisogno» (Foucault 2009; p. 276): come un cane, appunto. L'assoggettamento passa attraverso tutte le virtù sociali e il senso dell'onore che sono gli ornamenti dell'umanesimo. Il *bios kunikos* «abbaiava» invece contro i propri nemici e distingue il bene dal male sin base alla *phusis*.

Lo stile di vita è la sua verità, senza trascendimento, la sua libertà sovrana, completamente padrona di sé. Non è nient'altro che un gesto, una pratica di vita, una pratica di vita animale, piuttosto che una deduzione della libertà da principi. Autarchico nella misura in cui si sottrae ai bisogni e ai desideri antropogeni indotti dalla verità sociale dalla 'convenzione' dei *nomoi*, resta immanente alla vita come *phusis*, naturalità della vita degli animali e per Diogene, significativamente, dei mendicanti e dei bambini, che sono ai margini della vita sociale. Diogene il cane è filosofo che non ha lasciato *logoi*, parole scritte e neanche tramandate, se non poche fulminee battute che segnano la distanza dal potere. Solo gesti, non essendovi nei discorsi condizione possibile all'antirappresentatività e all'anti-gerarchia. E' un frammento di una vita 'animata', naturale, libera non compromessa con il governo degli altri, ma non per questo selvaggia: piuttosto frutto di un auto-governo, di *aiskesis*, disciplinamento fisico e morale, mirato alla riduzione del governo eteronomo sul proprio corpo, a costo di semplificarne e ridurne le pretese, i piaceri. Rinvenendo la propria potenza e la propria libertà nel dire di no al regime di verità che pretende di governarti per il tuo bene. Potenza naturale e libertà animale che diventano non il punto basso del livellamento assoggettato, ma, qui sì in modo rivoluzionario, la meta etica di un percorso e di un progetto.

Citando *Il coraggio della verità*, abbiamo detto che il cinico è la « fuga in avanti dell'umanità»: cosa significa questo, se non che l'animalità non si pone alle spalle del percorso dell'uomo, come punto differenziazione assoluta o come marchio di governabilità e domesticazione, in una posizione di regresso, ma si colloca come 'figura' a-venire, esempio materiale e morale di condotta non governata, da imitare? Una forma a-venire, una fuga in avanti: dunque la vita naturale non ha nulla dello *status* definito, della oggettivazione classificata, e non è neanche l'origine dalla quale discende la specie e alla quale un'utopia regressiva vuole tornare come ad una condizione di purezza. O almeno non è evocata in tal senso. E' piuttosto un progetto etico, un esercizio di libertà che implica un certo rapporto con se stessi e con gli altri, una sfida alle convenzioni e il coraggio di una vita "radicalmente altra".

Bibliografia

- Agamben G., (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino
- Agamben G., (2005) *Homo sacer*, Einaudi, Torino
- Bazzicalupo L., (2010), *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma
- Bazzicalupo L., (2011) *Pragmatica anarchica e virtù esemplari: un poststrutturalista ad Atene*, In a cura di S. Vaccaro, *Il governo di sé, il governo degli altri*, due punti, Palermo
- Bazzicalupo L. (2013) "Governamentalità, pratiche e concetti", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, 2013
- Canguilhem G., (1967) "La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito", *Critique*, XXIV, 242, pp. 599-618
- Canguilhem G., (1966), *Le normal et le pathologique, augmenté de Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, PUF/Quadrige, Paris; trad.it (1998) *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino
- Chomsky N. Foucault M., (2005) *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive/Approdi
- Deleuze G., Guattari F., (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, Paris; trad it. (1987), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvechi, Roma
- Esposito R. (2007) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino

Foucault M. [1966] *Les Mots et le choses*, Gallimard, Paris; trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.

Foucault M., (1975) *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.

Foucault M., (1977), “Verité et pouvoir”, *L’Arc*, 70, trad. it “Intervista a Michel Foucault” in Foucault M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino

Foucault M. (1976) *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano

Foucault M. [1999] *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1973-74*, Gallimard-Seuil, Paris 1999, trad. it. (2000) *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano

Foucault M. (1978) «Theatrum Philosophicum», in *Critique* n. 282; trad.it *La scena della filosofia*, ora in M. Bertani (a cura di) *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino

Foucault M., (1983) *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics*, U.C.P, Chicago, trad. it. *Il soggetto e il potere*, in H.L: Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle grazie, Firenze

Foucault M., (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris ; trad. it. (2005) *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard- Seuil, Paris; trad. it. (2005a) *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard; trad. it (2009), *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano

Foucault M., (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984* Seuil /Gallimard; tr it., (2011), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano

Goulet-Cazé. M.O., (1993), “Les premiers cyniques et la religion” , in Goulet-Cazé M.O., Goulet R., edd., *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements: Actes du Colloque International du CNRS*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 117-158

Kevles D.J., (1985) *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Konpf, New York

Kevles D.J., Hood L., eds. (1992) *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Lippman A., (1991) “Prenatal Genetic Testing and Screening”, in *American Journal of Law and Medicine*, vol.17, pp.15-50

Merquior J. G., (1985) *Foucault*, University of California Press, Berkley - Los Angeles

Peterson S.A., Somit A., (2001), *Research in Biopolitics, Evolutionary Approaches in the Behavioural Sciences: toward a better Understanding of Human Nature*, Jai Press, Greenwich (CT), vol. 8, pp. 181-197

Roberts M., (1938), *Biopolitics. An Essay on the Physiology, Pathology and Politics of Social and Somatic Organism*, Dent, London

Rose N., (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and the Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, trad it. (2008) *La politica della vita*, Einaudi, Torino

Sloterdijk P., (1999) “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Heideggers Brief über den Humanismus”, in Sloterdijk P., *Nicht gerettet*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. it., (2004) “La domesticazione dell’essere, e Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull’umanismo’ di Heidegger”, in P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano

Somit A., ed., (1976), *Biology and Politis. Recent Explorations*, Mouton, The Hague, Paris.

The Subject of Truth: On Foucault's *Lectures on the Will to Know*

Miguel de Beistegui •

Abstract

This essay argues that in order fully to appreciate the reorientation of Foucault's lecture courses from the 1980s around the concepts of "truth" and "subjectivity," it is necessary to read closely his very first lecture course at the Collège de France, *Lectures on the Will to Know* (1970-1971), in which, for the first time, Foucault focuses on the *event* of truth itself, rather than on a discourse of truth within the social or human sciences. The lectures delineate the Aristotelian "morphology of knowledge" and "system of truth" that have dominated western thought, and, with Nietzsche, question its underlying assumptions. Specifically, they bring out a deeper, more complex phenomenon, identified as the "will to know," which reveals the inextricable bond between truth, knowledge and power. Foucault's genealogy of truth reveals the historical and contingent conditions of emergence of a morphology of thought which presents itself as natural, necessary, and disinterested. In doing so, however, Foucault also leaves open the question of whether a different morphology, and a different subject of truth, might be possible – a question to which he returns in the 1980s.

Key words

Subjectivity, Knowledge, Will, Power, Truth, Aristotle, Nietzsche, Apophantics, Sophistics, Ethics, Tragedy, Homer, Truth as Ordeal, Oedipal knowledge.

• Professor of Philosophy at The University of Warwick. His books include: *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (2004), *Immanence and Philosophy: Deleuze* (2010), *Proust and Philosophy: the Art of Metaphor* (2012), *Aesthetics After Metaphysics* (2012).

I.

Now that all (but one) of Foucault's lecture courses at the Collège de France have been published, a general picture of the trajectory of his thought between 1970 and 1984, and of the philosophical context within which the books he wrote during that period, begins to emerge. Specifically, what has become apparent is that, with *Du gouvernement des vivants*, delivered in the winter of 1980, and under the title "truth and subjectivity," Foucault's thought begins to move in a different direction.¹³⁷ Indeed, the lecture course signals a shift away from the analysis of the discourses and regimes of truth which, up until then, he had focused on, initially, and in the period that stretched between 1972 and 1976, in relation to specific *dispositifs* of power (such as punitive, psychiatric, disciplinary, or bio-power), and then in relation to what, beginning in 1978, he referred to as the problem of the "conduct of conducts," or of "governmentality."¹³⁸ What begins to take place in *Du gouvernement des vivants*, and is carried out most explicitly in *Subjectivité et vérité*, is a reorientation of his project around the problematic and genealogy of the subject, and specifically of the government and care of the self. This general reorientation is confirmed in the subsequent lecture courses, and ends, somewhat abruptly and prematurely, with *The Courage of Truth*.¹³⁹

But why truth? And truth in what sense? In this paper, I want to argue that, in order fully to grasp the significance of the shift in question, and by way of contrast, we need to go back to Foucault's very first lecture course at the Collège de France (*Lectures on the Will to Know*), in which he defines the fundamental orientation of his research for

¹³⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Edited by Michel Senellart. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2012. Translated by Graham Burchell as *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. London & New York: Palgrave MacMillan, 2014.

¹³⁸ See M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Edited by Michel Senellart. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004. Translated by Graham Burchell as *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France*. London & New York: Palgrave Macmillan, 2007. Henceforth STP, followed by French and English pages. See also M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Edited by Michel Senellart. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004. Translated by Graham Burchell as *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France*. London & New York: Palgrave Macmillan, 2008.

¹³⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Edited by Frédéric Gros. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2009. Translated by Graham Burchell as *The Courage of the Truth (The Government of the Self and Others II)*. London & New York: Palgrave Macmillan, 2008.

the years to come.¹⁴⁰ In other words, I want to show that the first lecture course lays the ground for the so-called ethical turn of the 1980s, albeit only negatively, that is, by leaving open the question of whether the question of “truth” can be deployed outside the “morphology of the will to know” that came to dominate the very “systems of thought” that Foucault analysed, exposed and criticised in the 1960s and 70s.

Foucault’s goal, in his first lecture course, is to define the contours of a system or *analytic* of truth, marked by the strict rules governing the possibility of distinguishing between the true and the false; but it is also, and crucially, to reveal the procedures of “exclusion” and “domination” that underpins such a system. The analytic in question, and the general morphology of thought that it enables, he argues, is a very specific procedure, which we have come to take for granted, but which initially needed to impose itself against other morphologies of thought and competing forms of truth. The morphology in question is expressed most clearly in Aristotle’s metaphysical and logical writings, which Foucault scrutinises in his lectures. Throughout the 1970s, Foucault described, analysed, and criticised the many faces or incarnations of that irreducibly exclusive or dominating dimension of the analytic of truth, the mechanisms of power it presupposes, and the specific discourses it generates. When read against the backdrop of the Aristotelian morphology of truth, the lectures and publications from the 1980s, which sketch the genealogy of something like an *ethics* (as opposed to an analytic) of truth, and raise the question of an “alethurgy” that would not be rooted in “apophantic” discourse, take on a new meaning and importance.¹⁴¹

II. The “system” of truth

To be sure, the problem of truth was at the heart of Foucault’s thought from the very start. In the 1960s, the French philosopher focused on those *énoncés* or discourses which, in the classical age, were constituted as discourses of truth, on the

¹⁴⁰ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Edited by Daniel Defert. Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2011. Translated by Graham Burchell as *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. London & New York: Palgrave MacMillan, 2012.

¹⁴¹ By *logos apophantikos*, Aristotle means the discourse that, saying that something is the case, it happens either that it is indeed the case, in which case it is true, or isn’t the case, in which case it is false; or again, saying that a thing is not the case, either it is (and then it is false) or it is not (and then it is true). See Aristotle, *De interpretatione*, 4–17a2 et seq; “...not every sentence is a statement-making sentence, but only those in which there is truth or falsity.” English translation by J. L. Ackrill, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. One, 26.

effects and the subjects they produced, the institutions they generated or transformed, and the experiences they made possible. In the 1970s, and the so-called genealogical period, Foucault became more concerned with revealing the close links between the procedures of veridiction, or the *énoncés* of truth, and the various *dispositifs* of power (sovereign, disciplinary, biopolitical) which constitute our political space and our subjective experience, thus justifying his characterisation of philosophy as the “politics of truth.”¹⁴²

The connection and continuity between those two periods is perhaps most apparent in Foucault’s inaugural lecture at the Collège de France, published in 1971 as *The Order of Discourse*.¹⁴³ He begins his lecture with a few words regarding the sort of work that he has been engaged in thus far. His overall aim, he says, is to analyse the “production of discourses,” or how, when, and under what conditions those discourses are produced. His claim is that the production of discourses always involves a number of “procedures,” which are generated in order to master or reduce an essential and, according to him, irreducible dimension of discourse, namely, contingency, chance, and arbitrariness. Every discourse, in short, *is* a contingent event that tries to disguise itself as a necessity. Now the procedures in question can be of various types, but all have one thing in common, and that is the fact that they amount to a process of “exclusion.” Exclusions, and the systems they generate, can themselves be of various types. Foucault identifies three such systems: 1. the system that excludes by prohibiting certain propositions or statements, and declares that not everything about anything can be said at all times; 2. the system that excludes through a process of division and segregation, for example between reason and madness; 3. the system that excludes by appealing to the distinction between the true and the false. It’s the latter system of exclusion that Foucault focuses on in the *Lectures on the Will to Know*. Before turning to the system in question, let me note that, in his inaugural lecture, Foucault introduces the distinction between the true and the false as a “procedure” of discourse, but that, as the lectures progress, he ends up treating it as a “discursive event,” that is, as an historical phenomenon calling for its own genealogy. The 1970-71 lecture course, then, focuses on one specific, and indeed foundational event – the event of truth itself.

¹⁴² M. Foucault, *STP*, 5-6/17.

¹⁴³ M. Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971). Translated by Ian McLeod as “The Order of Discourse” in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (London & Boston: Routledge & Kegan Paul), 51-77. Henceforth *OD*, followed by French and English pages.

Foucault is aware of the strangeness of his claim, which consists in saying, firstly, that there is a history of truth, and, secondly, that the history in question, far from being necessary and inevitable, is itself contingent and accidental. He is not speaking of the history of *truths*, of what was established as true, for example scientifically, or of what was once considered to be true, and subsequently proven to be untrue, or vice versa. Rather, he is speaking of the historical conditions under which what we could call epistemological truth, and which consists in the possibility of distinguishing the true from the untrue, emerged and triumphed. So, he is not claiming that truths themselves are contingent: if we place ourselves at the level of a given proposition, that is, within the discourse in question, the division between the true and the false isn't arbitrary, or modifiable, or institutional, or violent. What's true is true, what's false is false. But, he adds, when we place ourselves outside the system in question – outside, that is, not truth itself (as opposed to error), but outside the system that distributes propositions between true and false, and adopt a historical, and specifically genealogical standpoint, we are able to question truth without presupposing truth, ask a different type of question, and see a different kind of phenomenon emerge. Specifically, we are able to question the connection between knowledge and truth, which we take for granted, and ask whether truth is indeed the goal and *raison d'être* of knowledge. We begin to ask about the *will to truth* and *the will to know (savoir)* that sustain the desire for truth and knowledge. Only then can the “principle of exclusion,” which lies at the root of all knowledge, and “has crossed so many of our centuries,” become visible.¹⁴⁴ Foucault's claim is obviously a Nietzschean one – unsurprisingly, as the lecture course as a whole unfolds in the midst of Foucault's systematic reading of, and engagement with, Nietzsche.¹⁴⁵ The genealogical turn itself, it goes without saying, would not have been possible without that engagement. Without Nietzsche, Foucault would not have been able to raise the question of truth from the point of view of the *will* that sustains it, and thus situate himself outside the very distinction that's presupposed in the system of truth itself. In other words, he would not have been able to claim that behind or beneath the “system” of the true and the false, the principle of

¹⁴⁴ M. Foucault, *OD*, 16/54.

¹⁴⁵ In February 1969, and whilst still at the University of Vincennes, Foucault taught a course on “Nietzsche and Genealogy.” In April 1971, he gave a lecture at McGill University, now included in *LWK*, on “How to think the history of truth with Nietzsche without presupposing truth.” Still in 1971, he published “Nietzsche, Genealogy, History,” trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, in Donald F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Foucault* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 139-164.

veridiction and the *desire* to find and speak the truth, which we consider to be part of human nature, and with which philosophy itself identifies, there is a “phenomenon” of an entirely different kind, namely, a struggle, a *will* (*volonté*) to appropriate, dominate and subjugate – in short, a will to *live* and to *power*. This, in turn, means that there is nothing natural or self-evident about the system in question, nothing innate about knowledge and the desire of truth. It means, also that the Subject of truth is only the emergent point or tip of the will in question, and not its basis, and that for the Subject in question to emerge and prevail, other desires, instincts and dimensions of the will need to have been dominated, neutralised, suppressed:

Let us say that we will call knowledge-*connaissance* the system that allows desire and knowledge-*savoir* to be given a prior unity, reciprocal belonging, and a co-naturalness. And we will call knowledge-*savoir* that which we need to drag from the interiority of knowledge-*connaissance* in order to rediscover in it the object of a willing, the end of a desire, the instrument of a domination, the stake of a struggle [*l'enjeu d'une lutte*].¹⁴⁶

Minimally, Foucault’s claim suggests that, in his effort to analyse the origin of the system of truth that underpins our epistemes, philosophy is going to be of no use. Indeed, philosophy, the canonical expression of which is to be found in Aristotle, and in the opening sentence of the *Metaphysics* in particular, is the discourse that takes for granted or presupposes that which is precisely in question, namely, the connection between knowledge and truth. Human beings, philosophy believes after Aristotle, are *naturally* inclined or *innately* disposed towards truth: “All men, by nature [*phusei*], desire [*borengontai*] to know [*tou eidenai*],” Aristotle writes in the opening sentence of the *Metaphysics*.¹⁴⁷ Aristotle’s demonstration regarding our universal and natural desire for knowledge revolves around the very specific type of satisfaction or pleasure, namely, *agapēsis*, which we experience in connection with certain sensations that aren’t immediately useful, and which, as such, reveal our ability to detach ourselves from the necessities of biological, animal life. Those sensations signal, and in a way set us on the way to, our ultimate end, namely knowledge (*epistēmē*) and wisdom (*sophia*), which themselves can’t be subordinated to another, practical end. Aristotle’s proof, then,

¹⁴⁶ M. Foucault, *LWK*, 18/17.

¹⁴⁷ Aristotle, *Metaphysics*, A, 1, 980 a 21-24.

requires that a strong connection be established between *sophia*, as the highest form of knowledge, and ἀγάπησις as a specific kind of pleasure, or *hedone*, and one that, it turns out, is very close to true happiness, or *eudaimonia*. The proof amounts to claiming that the subject of truth is *a priori* capable of truth, and that the access to truth is a function not of some exterior motivation or shock, but some internal and natural order. Nothing, *in principle*, stops us from having access to truth, from becoming *subjects of truth*. Borrowing a term from Deleuze, whose work Foucault was reading, reviewing, and engaging with at the time, we could refer to that opening statement of the *Metaphysics* as the first postulate of the “dogmatic image of thought.”¹⁴⁸ In a sense, all that Foucault does in that lecture course is ask: how did that “natural” affinity become so obvious, and how was Aristotle able to take the “desire to know” for granted? How did the subject of desire constitute itself as a subject of knowledge (*connaissance*) and truth? Furthermore, why does that connection appear so obvious to us today? It’s only when we adopt an historical perspective on the matter, and trace the history of truth from Archaic Greece to the classical period, that we can understand the remarkable transformations that were required in order for that supposedly natural disposition, from which our system of knowledge unfolds, to emerge. Far from being natural, this connection between man, knowledge (*connaissance*) and truth, via desire (*désir*), was established as the result of a certain procedure, which presupposed a series of exclusions, and thus the exercise of a certain violence.

It’s this “will to truth” that, Foucault tells us, he wants to question, in the lecture course as well as “in the coming years.”¹⁴⁹ This means that the various historical (archaeological) analyses of the “systems of thought” he had developed in the 1960s (on psychopathology, medicine, general grammar, or natural history), and which, he says, he intends to continue to develop in the years to come (in relation to the penal system, the market and political economy, as well as the science and history of sexuality), all presuppose this will to truth, which he thinks is in need of a rigorous analysis. His immediate goal, then, is to develop a “theory of the will to know that could serve as the basis for the historical analyses” in question.¹⁵⁰ His intention and programme is then twofold: firstly, the theme of the will to know is to be carried out in

¹⁴⁸ See G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), Chapter 3. For Foucault’s reviews of Deleuze’s *Différence and Repetition* and *Logic of Sense*, see “Theatrum Philosophicum” in *Critique* 282 (1970), 885-908.

¹⁴⁹ M. Foucault, *OD*, 53/66.

¹⁵⁰ M. Foucault, *LWK*, 3/2.

a series of historically specific and localised analyses, such as the analysis of how, between the sixteenth and eighteenth centuries, the *savoir* of economic processes emerged, or how the *savoir* of sexuality was organised and set up in the nineteenth century. In each instance, it's a matter of asking how a specific object – the sexual instinct or drive, the market, the criminal – is constituted as an object of truth, precisely through the exercise of a certain “will” or “power;” how a certain object falls under, and is actually constituted as a result of, the authority of a certain discourse and a “will to know.” Now that aspect of Foucault's project, which he carried out throughout the 1970s, is familiar to all readers. It's the second aspect of the project, as it's formulated in the lectures on the will to know, which comes more as a surprise. For, interspersed with the analyses just mentioned, and no doubt more rarely, Foucault adds, it will be a question of treating the theme of the will to know and the will to truth for itself and in isolation, and this with a view to asking whether it might be possible to envisage it as a “basis” (*fondement*) for the historical analyses just mentioned. In other words, in addition to the specifically historical-archaeological work with which we normally associate his work, Foucault, on at least one occasion, and in connection with a critical, Nietzschean reading of Aristotle, raised the question of the *foundation* of the various discourses of truth he concerned himself with throughout his life. Where, he asks, does this will to truth, that is, this will to distinguish the true from the false, come from? How was this historical system of exclusion constituted? Furthermore, is there a single “morphology” of the will to truth that traverses the entire history of European thought, or are there several, competing morphologies, even if, in the end, one of them came to dominate our systems thought?

The “basis” or “foundation” in question is not to be understood in transcendental or ontological terms. In other words, the “system of truth” that's in question here, which Foucault defines as the play of opposition between the true and the false, and which Aristotle was the first to formalise under the name of *logos apophantikos*, is not rooted in the transcendental constitution of human subjectivity, whether understood in terms of a priori faculties, as in Kant, or existential structures, as in Heidegger. To be sure, the latter derives precisely the possibility of propositional truth, or of truth as “correspondence” and “correctness,” from the existential, ecstatic truth of existence. In other words, apophantic truth is only secondary and derivative

with respect to the ontological truth of Dasein.¹⁵¹ Foucault may be giving the impression of following in Heidegger's footsteps, to the extent that he too sees the phenomenon of truth defined in opposition to the false, or the incorrect, as made possible by a phenomenon of a different kind. But the phenomenon in question isn't a more fundamental and more obscure sense of truth, that is, truth as *Erschlossenheit* and *Unverborgenheit*. It's not, in other words, the *essence* of truth. In a way, Foucault's entire lecture course, whilst agreeing with Heidegger's claim regarding the derivative sense of apophantic truth, is an attempt to prove, against Heidegger, and with Nietzsche, that there is no *essence* of truth. But he does not follow Nietzsche all the way – all the way, that is, to understanding the will to power in naturalistic, and especially vitalistic terms. Instead, he prefers to claim that there is only a *history* of truth, that is, a history of various systems of truth – like there is a history of the notion or system of “man,” the only difference being that the system of truth we live under was born some two thousand five hundred years ago, and may come to an end one day.

But how are we to understand history here? At this point, one could object to my previous point on Heideggerian grounds, by saying that, in the 1930s and 40s, Heidegger understands essence and truth in purely historical terms, and claims that the emergence of metaphysics in Platonic and Aristotelian thought, precisely as the system of truth that Foucault seeks to analyse and question, was indeed an historical phenomenon. But Heidegger's sense of history and, as a result, of the historicity of truth, is very different from that of Foucault. Like Foucault, Heidegger sees the emergence of truth as correctness and correspondence as a major *event*, constitutive of what it means to know and think even for us today. But whereas Heidegger locates the primacy of truth thus understood in the necessary withdrawal of the essence of truth (as untruth, or *lethe*), or, if you prefer, in the structure of truth itself, a structure or essence that, in the technological age, we have become entirely obvious to, Foucault attributes its emergence to a series of far more modest, empirical, and contingent events and discontinuities. In other words, history (*Geschichte*) is not destiny (*Geschick*), and the history of truth, which in many ways defines who we are today, or the sort of subject that we are, isn't the outcome of the epochal essence of truth, or the “sending” (*Schicken*) of Being as presence. This disagreement comes out clearly in the inaugural

¹⁵¹ See M. Heidegger, *Plato's Sophist* (WS 1924-25), §26; *Logic: The Question of Truth* (WS 1925-26), §§10-14; *Being and Time* (1927), §44.

lecture, when Foucault warns against the temptation to posit behind or beyond the discourses and their systems of exclusion, “a vast unlimited discourse, continuous and silent, which is quelled and repressed by them, and which we have the task of raising up by restoring the power of speech to it.” We must not imagine, he adds immediately, in what is an implicit reference to Heidegger, “that there is a great unsaid or a great unthought which runs throughout the world and intertwines with all its forms and all its events, and which we would have to articulate or think at last.”¹⁵² Unlike Heidegger, then, Foucault doesn’t try to reconstruct the (linear and homogeneous) history of Truth as such. Where Heidegger thinks the *essence* of truth, that is, truth in its historical unfolding, and history itself as the unfolding of truth, from *aletheia* to *veritas*, from *veritas* to certainty, and from certainty to technology, Foucault aims to describe the emergence of the apophantic system of truth against the backdrop of a series of struggles and exclusions, to which I now turn.

III.

The exclusions in question are essentially of two types. The first type concerns the discourses and forms of knowledge that the philosophical, apophantic discourse excludes – discourses that, traditionally, and in Aristotle’s time, claimed some legitimacy and authority. The question, then, becomes one of knowing how a specific system of truth, namely, the play of the true and the false, managed to prevail over against other contenders, how the discourse of apophantic truth became the discourse of authority. Then there is the question of how the apophantic system in question came into existence in the first place, and what others systems, if any, it eclipsed, suppressed or replaced. I shall analyse them in turn.

In his lecture from 9 December 1970, Foucault claims that Aristotle’s “philosophical operator” was based on a triple exclusion: that of transgressive, forbidden or *tragic* knowledge; that of sophism; and that of memory. In what follows, I will focus on the first two forms of exclusion, and on that of sophism in particular. I’ll begin with a few words about tragic knowledge, but will return to the figure of Oedipus when I discuss the historical process of exclusion that led to the birth of apophantic discourse.

¹⁵² M. Foucault, *OD*, 54/67.

It's relatively clear that, whenever knowledge is at stake in Greek tragedies, the tragic hero is far from desiring knowledge *naturally*. If he desires knowledge, it's not because he is moved by a natural impulse inscribed in his nature from a moment of pleasant sensation, or *agapēsis*, as Aristotle claims in his demonstration. Rather, it is because a word has been pronounced from afar and above – an enigmatic word, with double meaning, which he does and does not understand, which reassures him, but nevertheless troubles him. This is a point that Foucault develops quite extensively in the lecture entitled “Oedipal Knowledge,” which he delivered in 1972, first at SUNY Buffalo and then at Cornell.¹⁵³ In the case of *Oedipus the King*, the trigger is the reported rumour of Oedipus' responsibility in the murder of Laius, and in the pollution (*miasma*) that has befallen Thebes as a result. Oedipus embodies the transgressive and excessive knowledge, which leads him to his own downfall and tragic fate. He is, Foucault insists, one side or half of a literally symbolic truth, which is reconciled with its other, divine half only to find himself mutilated, cast away and exiled. We also need to note that, insofar as it's excessive and transgressive, the knowledge in question is fearsome and dangerous: it blinds the one it concerns. All of this to say – it's actually Foucault's conclusion – that “the Aristotelian themes of a knowledge which goes from pleasure to happiness, of a knowledge towards which one is carried by a natural impulse, through the intermediary of words that teach and do not prophesize, and a memory without forgetfulness or enigma – are all opposed to tragic knowledge.”¹⁵⁴

I now turn to the exclusion of sophistic discourse, to which Foucault devotes two entire lectures (6 and 13 January 2013). He sees this act of exclusion expressed in the following statement from Aristotle's *Metaphysics*: “...as for sophistics, it is only an apparent philosophy without reality.” We should note here that, unlike Plato, who targets the Sophists themselves, Aristotle is concerned to deconstruct and refute sophisms, that is, arguments that aren't exactly faulty, but are semblances or simulacra of reasoning. There is faulty reasoning either when the conclusion is true but has been reached from false premises, or when the conclusion is false. And this form of faulty reasoning is subdivided in turn; the conclusion may be false either because a premise is false, or because the two premises are true but the conclusion has not been deduced

¹⁵³ The lecture is included in the volume of the *Lectures on the Will to Know*.

¹⁵⁴ M. Foucault, *LWK*, 15-16/14.

properly.¹⁵⁵ What's remarkable about sophistic discourse is that it's neither true nor false, but escapes the logic of truth altogether, whilst giving the *illusion* of truth and reasoning. That is why it is dangerous, and the extent to which it is opposed to, and at the same time challenges, true, *apophantic* discourse. The Sophist is thus "a man who makes financial profit from an apparent but unreal wisdom."¹⁵⁶ To that extent, Aristotle's critique reiterates that of Plato in the *Sophist*, and Foucault's insistence on its operation of exclusion echoes the Deleuzian claim, developed in "Plato's Simulacrum," according to which the Philosopher recognises in the Sophist his greatest rival and the greatest threat to his authority and power.

Now many tactics of sophistry, such as speaking very quickly, or reversing the order of questions, are of the order of the crude trick. Some are more complex and pose real grammatical or logical problems. But what matters here is what sophisms have in common, and that is their effect, or the effect they try to produce – effects not of *truth*, such as those produced by syllogisms, but of *victory*: "what [the sophism] ends up with is not a true proposition which has to be acknowledged by everyone, but the silence of one of the two partners, who can no longer continue to speak..."¹⁵⁷ What they try to achieve, then, by manipulating language accordingly, is a certain efficacy based on the materiality of language. What does Foucault mean by "materiality" here? Negatively, it can be defined as the negation or refusal of the ideality of language, that is, of *meaning* as the decisive dimension of language; instead of reasoning and arguing, sophistic manipulates words, capitalises on the identity of sounds, the separability of words, or the possible permutation of groups of words, and is thus able to say two different things with one word or expression. Positively, sophistic can be defined as the speaking subject's will, determination and skill to hold to what he or she has said, no matter what. Sophisms don't state facts, or point to the correspondence between a statement and an external reality that is capable of verifying the statement. As such, they can't be refuted. Rather, the statement binds the speaker to what he or she has said, so that it resembles more an act of commitment, or an oath, than a true proposition. It too is a declarative statement, but one that does not follow the rules of signification or ideality. By limiting his discourse to the materiality of words, and names especially, to their sounds and letters, sophistic inhabits the space of pure

¹⁵⁵ See Aristotle, *Sophistical Refutations* in *Organon*, 176b 30; *Prior Analytics*, II, 2.

¹⁵⁶ Aristotle, *Sophistical Refutations*, 165a 22-23.

¹⁵⁷ M. Foucault, *LWK*, 48/49.

particularity and contingency. Words aren't able to signify things, or reflect them, or express them, and bear no resemblance to the things they are supposed to speak about. They speak of nothing. They are nothing beyond their ability to destabilise and confuse, to reduce the other speaker to silence, and claim victory.

To that power – the power of the materiality of discourse – Aristotle opposes the power of proper reasoning and truth, that is, the power of the syllogism, or the ideal necessity of the apophantic. Whereas sophistics is deployed as a free tactic at the level of words themselves, independently of what they signify, the syllogism is subjected to the constraint of the concept. And whereas the sophism operates in the unlimited series of previous statements, the syllogism develops entirely between the two limits, namely, the agreement on the premises and the necessary truth of the conclusion. In the end, the struggle is between the materiality of discourse and the ideality of meaning; it is the struggle for the subordination of language to meaning and truth. Like Plato, Aristotle seeks to purge discourse, and the *polis* itself, of the shadow of sophistry, and establish a close connection between knowing (the true from the false, or, better said still, the system of truth from purely efficacious discourse, pseudo-argumentation and non-being) and *true* power, understood as natural desire.

The second type of exclusion, which apophantics presupposes, is in fact pre-philosophical. To locate it, Foucault claims, we need to go back in time and locate its conditions of emergence in transformations within the Greek judicial and economic system between the archaic, Homeric period, and the classical period. Given the length and complexity of Foucault's investigation, which relies on a variety of judicial and economic sources, as well as on the work of various historians of Greek antiquity, it can't be a question of reconstructing his entire argument. In what follows, I shall limit myself to a number of key points regarding the connection between the role and meaning of truth in legal disputes within the long period in question. But in order to introduce those points as economically and effectively as possible, a brief look at Foucault's lecture from 1972 on "Oedipal Knowledge" will prove helpful.¹⁵⁸ Whilst a work of fiction, Sophocles' *Oedipus the King* can be read as a vivid illustration of the competing, yet ultimately compatible procedures of truth that dominated Greek society at the time. What Foucault says about the specific type of knowledge that Oedipus stands for, and which he distinguishes from the *divine* knowledge of the oracle, confirms

¹⁵⁸ The lecture is included at the end of the volume of the lectures on the will to know.

what the lectures on the will to know seek to establish through a series of purely historical investigations between the Archaic and classical periods.¹⁵⁹ I need to emphasise from the start that, by reading Sophocles' play in that way, and seeing in Oedipus the sign of a relation to knowledge and truth that anticipates the Aristotelian image of thought, Foucault doesn't identify (at least entirely) *Oedipus King* with the tragic form of knowledge I began by evoking. Rather, he contrasts the Homeric system of truth, based on oath, the honour of the parties involved, and the fear of divine justice, with the factual, forensic truth that Oedipus seeks to establish, and which reflects the recently introduced *nomos*. What *Oedipus King* sets up, then, is a confrontation between two systems of truth, which actually overlap in the figure of Oedipus himself. One is secular, democratic, and human; the other is religious, exceptional, and divine. One is inherited from archaic procedures around the recognition and force of truth; the other emerges from a series of transformations within the legal and monetary systems between archaic and classical Greece.

The model for the first system can be found not in a philosophical treatise, but in the archaic quasi-judicial dispute, which typically opposed two families or lineages, took the form of a challenge, and required that each party take an oath.¹⁶⁰ Truth is what needs to be confronted, what one is able (or not) to face. Truth is an ordeal (*épreuve*) and a force, which inspires terror and awe. The fundamental question is: who, amongst the two parties, will be able to confront the power of truth? Who will dare to swear? Truth is launched as a challenge by one party to the other, who may accept or decline it. The answer is a simple "yes" or "no." As such, the confrontation of truth has the ability to bring an end to the otherwise endless cycle of retaliation and revenge. In that respect, truth is literally and absolutely decisive, and has a power of efficacy that's unmatched in the classical system, which turned the figure of judge into the decisional power. In the archaic context, truth isn't on one side or the other, but is a third power, which isn't manifested in discourse: it isn't so much spoken, as in the classical age, and in the form of a factual observation, as approached, in the form of an imprecation. Truth doesn't denote the relation between what's said and what is or isn't the case. As an ordeal and an oath, the relation to truth, which need not ever become

¹⁵⁹ See M. Foucault, *LWK*, 27 January – 10 March 1971.

¹⁶⁰ The dispute that, following the chariot race, opposes Menelaos and Antilochos in Book XXIII of the *Iliad* (v. 340-522), the regularity of which was questionable due to the action of Antilochos, is, in that respect, exemplary.

manifest, is one by which the parties involved expose themselves to the wrath and punishment of the gods, and the physical or mental torments they can generate:

In the system we are referring to for the Homeric period, the non-verbal equivalent for the word of truth is the ordeal, the test: being exposed or exposing someone to undefined danger. Taking the oath of truth or exposing oneself to the danger of blows, the thunderbolt, the sea, wild beasts... In archaic judicial practice, the word of truth is not linked to light and looking at things; it is linked to the obscurity of the future and uncertain event.¹⁶¹

In that respect, the role of the judge was limited to that of a witness, who only observed and declared the obvious victorious party, without having to look into the substance of the contest, reconstitute the object of the dispute, know the facts independently of the way they were experienced, call on independent witnesses, etc.

At the other end of the historical period we're concerned with, and in the Greek city-state, the situation has changed radically: the judge represents the body politic or the community as a whole, as expressed in the *nomos*. An intermediate stage can be found in the emergence of a distinct legal procedure, and judicial system, in Crete in the sixth and fifth centuries: the so-called Gortyn law transformed the role of the judge by making him the bearer of truth, that is, the one who must speak the truth, take the oath, and thus expose himself to the power of the gods.¹⁶² Thus, one model of justice (the *krinein*), based on the judgement passed by a judge who isn't concerned with facts and proofs, but with the pleading and oath of the parties involved, is progressively replaced by another (the *dikaizein*), in which the discourse of truth is now in the hands of the judge, and not the litigants. In the Athenian context, and the law of Solon, the judge embodies a sovereign, impersonal being that's superior to the parties involved, without being religious. *Dikè* has now descended from heaven and is placed at the heart of the *polis*, in the middle (the *agora*), visible and accessible to all, and *equal* for all. The judge can decide on his own, and according to the law (the *nomos*), which is seen as both a natural, fitting order, and an instrument to restore measure and equilibrium within the *polis*, which the *hubris* of men threatens. In the process, the notions of proof, testimony and judgement have changed radically. The judge must now bring to light a

¹⁶¹ M. Foucault, *LWK*, 82-83/85.

¹⁶² See M. Foucault, *LWK*, 3 February 1971.

truth in relation to which he will need to come to a decision. Of the witnesses, he asks no longer that they side with one of the two parties, but that they take a different kind of oath, one that's related to the actual *facts* involved. Through this entirely new conception of proofs and testimonies, the trial introduces a new technique of demonstration, of reconstruction of the plausible and the probable, of deduction on the basis of clues and signs. In that sense, the judicial activity contributes to the emergence and elaboration of a notion of objective truth, which the archaic, pre-nomos trial ignored completely. The *dikaion*, or the just (and the judge), is the one who is able to restore a natural and fitting balance, or order, by introducing the proper calculation or measure. This is how Foucault summarises the evolution in question:

The decisive oath is replaced (or at least begins to be replaced) by the judgement-measure. At the same time, the truth-challenge, truth by ordeal is replaced by truth-knowledge.¹⁶³

In that respect, a remarkable transformation of the meaning of truth has begun to take place, from a truth that “strikes down or protects” to a truth that “one *knows*.”¹⁶⁴ For the first time, a strong connection between truth and knowledge is established.

Foucault sees those two models of truth as developing in parallel, and coming into conflict, in *Oedipus the King*. Thus, Oedipal knowledge stands for a particular kind of relation to truth – the very kind that, some eighty years after the publication of Sophocles' tragedy, Aristotle seems to take for granted in the *Metaphysics*. For who is Oedipus? On the one hand, he is the impure, and the cause of the *miasma* or the defilement that afflicts Thebes. As such, he is blind and has no access to truth. But he is also the one who knows, who defeats the Sphinx, and who rules justly. His specific kind of knowledge, or *technè*, and his power as a king, are intertwined: his sovereign legitimacy is derived from his wisdom. Most importantly, though, he is the one who brings together his *desire* to know or find the truth and certain procedures of truth, which circumvent the traditional, oracular procedure, available only to those who have the special gift of “seeing” the truth, or looking into the future and the past, and incarnated in the figure of the priest Tiresias. Oedipus bypasses those procedures. Instead of consulting the traditional “master of truth” – in this instance Tiresias – and

¹⁶³ M. Foucault, *LWK*, 103/108. My emphasis.

¹⁶⁴ M. Foucault, *LWK*, 103/108. My emphasis.

leaving the revelation of truth to Apollo, instead of truth as divination, then, he introduces what, borrowing the term from the medieval lexicon, Foucault calls an *enquête de pays*, that is, a meticulous, systematic reconstruction of how things actually happened, drawing on facts and witnesses – slaves and shepherds in fact, who have seen what he himself (a king, and the hero who saved Thebes!) was unable to see and know.¹⁶⁵ Those otherwise insignificant characters are now key in establishing a new modality of truth: factual, objective, independent of oath and oracular power. Oedipal truth is one that can be demonstrated, shared, and no longer a force to which one is subjected. It's no longer the priest who's consulted, but the witness, no matter how modest. In short, Oedipus is the one who not only *wills*, but also *discovers* the truth.

In the end, Oedipal knowledge, and the method it rests on, arrives at the same truth as the one that Tiresias had known and told all along. Oedipal knowledge doesn't challenge or contradict oracular knowledge. But Oedipus reveals that the same truth can be arrived at differently, and by anyone. Slaves too, and not just the masters of truth, as Plato will reveal in the *Meno*, are capable of truth. Everyone, a priori, is *capable* of truth, and knowledge is the most universally shared desire amongst men. It's accessible to all, by right or in principle. At the same time, we shouldn't forget that Sophocles isn't a positivist, and Oedipus not (quite) Sherlock Holmes. Fate catches up with him, and his immense knowledge doesn't protect him from the monstrous end to which he was destined. This is how Foucault puts it:

Turning his back on oracular methods for those of the inquiry, Oedipus is brought back by the latter to the former. The sovereign who wanted to see with his own eyes finds himself in this unexpected curve, in the possibility of being as seen as guilty by witnesses. Refusing to hear what was brought to him from elsewhere – from Delphi, from the Gods – he wanted to be the king-judge who “heard and saw.” Now finally he sees with his own eyes those who saw him with his own eyes, accursed child abandoned by Jocasta, lost child taken in by Polybus. Wanting to see for himself (*autos*), he has seen himself (*eauton*) in the visual testimony of others. He has seen himself as what should have never been seen, he can no longer bear to be seen by anyone, and never again will he be able to see anyone. That sovereign gaze – both instrument and emblem of a tyrannical

¹⁶⁵ The term “master of truth” is borrowed from Marcel Detienne's *The Masters of Truth in Archaic Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1996).

knowledge which did not want to listen to divine orders or messages – must be extinguished.¹⁶⁶

All the same, Oedipus expresses a new morphology of truth, indicative of a transformation that was already underway, and that will eventually take the obvious, natural form that Aristotle mentions at the very start of the *Metaphysics*. That is the presupposition of philosophy, or the origin of what we could call the western *analytic* of truth.

IV.

What conclusions can we draw from Foucault's lecture course? Firstly, we need to recognise that, far from being a natural and inevitable phenomenon, the primacy of the *analytic* of truth in western thought required a series of struggles and exclusions – of discourses of efficacy and persuasion, for example – in order to triumph. Truth, in that instance, is only a means to an end – an end that's not qualitatively different from that of sophistic or oracular power. The end is *power*. Contrary to what philosophy and positivism claim, the power of truth is not the power to end power and eliminate struggles. Rather, truth, or the *will to truth*, is a way of reconfiguring and redistributing power relations. The truth about madness, crime, sex or immigration cannot be dissociated from the very discourses within which those objects or phenomena appear in the first place, the institutions within which they are inscribed, and the way those discourses and institutions shape subjects. Secondly, we need to recognise that the origin of the *analytic* of truth – and by that we need to understand the system of truth that we have come to take for granted, and which philosophy formalises by claiming that knowledge is an innate disposition, oriented towards truth, and experienced as an irrepressible desire – is itself a complex historical phenomenon, rather than a transcendental feature of human subjectivity. Its roots are multiple (judicial, economic, and social), and accidental. Behind or beneath the system in question, within which Foucault locates the emergence of all the discourses of the human and social sciences he analyses, rumbles this other phenomenon, which, for lack of a better word perhaps, and without any trace of psychologism, he calls the “will to know.” Although Foucault ends his lecture course by admitting that “the project of analysing the ‘Will to Know’

¹⁶⁶ M. Foucault, *LWK*, 249-250/255.

has not been carried out,”¹⁶⁷ and although he never fulfilled his intention to analyse it in detail, the question regarding the possibility of dissociating truth from knowledge, and knowledge from truth, the question, that is, of a truth that would be otherwise than cognitive, or epistemological, and of a knowledge that would not be de facto plugged into power assemblages, continued to orient his thought, and surfaced explicitly in the 1980s.

Beginning with *Le gouvernement des vivants*, which is concerned with the invention of techniques of submission and obedience in monastic communities of the first centuries of our era, centred on the obligation to speak the truth about oneself to this Other that is the superior, Foucault becomes interested in the problem of subjectivity as shaped by specific technologies of the self, or techniques of existence. What he discovers, first in late antiquity, and then in classical Greece, are self-constructions of the self, which are at once ethical and aesthetic, and which reveal a space of freedom, invention and truth that are not derived from the dispositifs of power and the systems of knowledge he had been concerned with hitherto. How are we to understand his late immersion in a variety of sources from Greek antiquity, such as Plato’s *Alcibiades* and *Laches*, or texts and fragments from the traditions of Stoicism, Epicureanism, or Cynicism, which all focus on the problem and practice of *parrhesia*, if not as an attempt to draw our attention to the fact that another discourse of truth once prevailed, one that understood truth in terms of a certain type of life, and thus as bound up with a sense of ethical and political responsibility, to which the analytic of truth would remain subordinated?¹⁶⁸ How are we to think the progression from the “will to truth” to the “courage of truth,” if not as a shift from the knowledge of discrete objects to self-knowledge, and as way of opening anew the question regarding the connection between truth and subjectivity? At stake, now, is the manner in which a certain type of life – the critical, self-examined life, the life that is subjected to a certain relation to itself, to an ascetic and an ethics – is the condition not of a *discourse* of truth, or a process of veridiction, but of a free and true *speech*. The question, now, is that of the specific kind of life that needs to be elaborated and moulded, of the various practices of the self that need to be invented and pursued, in order to gain access to truth. Foucault insists on understanding *parrhesia* as a modality of truth, but in connection with a truth-telling that

¹⁶⁷ M. Foucault, *LWK*, 190/197.

¹⁶⁸ See M. Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983* and *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France, 1983-1984*.

involves an element of risk and scandal, a speech that bothers and disturbs the conventions and consensus – a truth, in short, that requires a certain attitude or *ethos*, and which, in his essay on Kant's *What is Enlightenment?*, he clearly identifies with the public place and role of the philosopher in the age of enlightenment. *Sapere aude*, Foucault repeats after Kant, is the motto of the enlightened attitude. But if one needs to *dare* to know, and dare to speak the truth, does it not mean that truth is itself essentially troubling, dangerous even? And by understanding truth in that way, does the philosophical attitude not reclaim the tragic knowledge that Foucault speaks of in his lectures on the will to know, and contrasts with the Aristotelian morphology of thought?

Archeologia della volontà. Una preistoria delle *Lezioni sulla volontà di sapere*

Luca Paltrinieri •

Riassunto

L'articolo si propone di esaminare alcune nozioni dell'opera di Foucault che risultano centrali nell'arco di tempo che va dal 1967 al 1971. In questi anni infatti Foucault elabora non solo una sorta di bilancio del suo lavoro precedente ma anche un metodo per i cantieri genealogici degli anni 1970. Tre sono le linee di forza esaminate: la ridefinizione dell'impresa filosofica come una critica storica dell'attualità, la definizione precisa del tema del discorso produttivo, l'elaborazione di un quadro concettuale per esaminare la relazione tra pratiche discorsive e non discorsive che deriva dal bisogno di elaborare una risposta politica ai problemi posti dall'attualità. Queste tematiche convergono nell'*Archeologia del sapere* che viene letta come la prima sistematizzazione teorica del modello genealogico. Infine, l'incarnazione di questo modello viene studiata in due corsi tenuti da Foucault: *Il discorso della sessualità* tenuto all'Università di Paris-Vincennes nel 1969 e *Le lezioni sulla Volontà di sapere*, tenuto al Collège de France nel 1971. Di quest'ultimo corso l'autore sviluppa le tematiche principali mostrando come, ancor più che l'elaborazione del tema del potere-sapere, la sua posta in gioco è la genealogia dell'intreccio tra volontà di sapere e volontà di verità.

Parole chiave

Foucault, verità, discorso, volontà, sapere.

• Ricercatore in filosofia politica al LabTop (Laboratoire Théories du Politique, CRESPPA, UMR 7217, Université Paris Laumière/CNRS) e al Centre pour la recherche en pédagogie de Paris (CIRPP- CCI-IdF). Dirige un programma sulla genealogia politica della nozione di impresa al Collège International de Philosophie. È membro del consiglio scientifico del Centre Michel Foucault. Ha lavorato sulla storia della filosofia francese contemporanea, sulla storia dei saperi statistici e della razionalità manageriale. Autore di numerosi saggi su Michel Foucault, ha pubblicato in particolare *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Les Publications de la Sorbonne, 2012. <https://ciph.academia.edu/LucaPaltrinieri>.

Résumé

L'article concerne certaines notions centrales de l'oeuvre de Foucault entre 1967 et 1969. Non seulement au cours de ces années Foucault réalise une sorte de bilan de ses travaux précédents mais, de plus, il élabore une méthode pour le travail à venir. Trois développements sont ici privilégiés : la définition de la philosophie comme critique de l'actualité qui passe par la reconstruction historique, l'élaboration de la thématique du discours comme production, l'élaboration d'un cadre conceptuel pour l'étude des interactions entre pratiques discursives et non-discursives en tant que réponse politique aux questions actuelles. Ces thématiques sont retracées dans *l'Archeologie du savoir*, ouvrage qui représente la première systématisation théorique du travail généalogique. Ce travail généalogique dans le cadre d'un modèle historico-politique est ensuite examiné dans deux cours : *Le discours de la sexualité*, prononcé à l'Université de Paris-Vincennes en 1969, et les *Leçons sur la Volonté de savoir*, prononcé au Collège de France en 1970. Les thématiques générales de ce dernier cours sont présentées par l'auteur qui en montre l'enjeu profond : au delà de la thématique bien connue du savoir-pouvoir, ce cours annonce les recherches à venir sous la forme d'une généalogie des relations entre volonté de savoir et volonté de vérité.

Mots-clés

Foucault, vérité, discours, volonté, savoir.

Tra i sempre più numerosi interpreti è invalsa la tendenza a suddividere il pensiero di Foucault in tre grandi fasi, corrispondenti a tre strategie metodologiche (archeologia, genealogia, etica), tre oggetti (il sapere, il potere, il soggetto) o a tre periodi (gli anni '60, '70, '80). Questa interpretazione, basata sulle ricostruzioni retrospettive dello stesso Foucault, può essere utile per un'introduzione approssimativa al suo pensiero, ma ad un livello più profondo si rivela troppo superficiale. Infatti, alcune tematiche trasversali come la verità, le pratiche discorsive, la sessualità, la cui persistenza è emersa dalla pubblicazione recente dei corsi al Collège de France e di altri scritti inediti, rendono più complessa la trama d'un percorso lineare che per alcuni

culminerebbe semplicemente nella rivalutazione della figura più tradizionale del soggetto contro i dispositivi del potere¹⁶⁹.

In secondo luogo, bisognerebbe evitare di fare dell'ultima fase del pensiero di Foucault la verità finalmente raggiunta di un percorso erratico, nel quale il lavoro etico su di sé o la trasgressione parresiasica rappresentano l'ultima parola della "resistenza al potere" grazie alla ritrovata riflessività e libertà del soggetto sovrano. Uno degli effetti perversi di questo approccio consiste a confondere tecniche di sé e resistenza, dimenticando che le prime possono essere messe al servizio tanto delle lotte che dei dispositivi disciplinari e governamentali. La produzione di soggettività non può infatti essere definita unicamente nei termini di un relazione a sé che corto-circuita i meccanismi unilaterali del "governo": quest'ultimo si definisce piuttosto esso stesso come una istanza la cui costruzione implica delle tecniche di conduzione degli altri come di sé, in una lotta che è essa stessa produttrice di soggettivazione e assoggettamento¹⁷⁰. Nella ricerca infinita del passaggio dell'etica al politico si è infatti perso di vista precisamente ciò che stava alle spalle della problematizzazione dell'ultimo Foucault, ovvero l'interrogazione sulla produttività delle relazioni di potere accompagnata dalla messa a punto di strumenti diagnostici e genealogici destinati a mettere in luce il nostro presente. Ne risulta che la genealogia del governo "ambientale" del neoliberalismo (e dell'archeologia dei suoi saperi) deve essere fatta *assieme* all'analisi dei modi di soggettivazione storici ed emergenti¹⁷¹.

Il Foucault degli anni '80, insomma, non può essere separato dal Foucault degli anni '60 e '70. In compenso, l'operazione di liquidazione della riflessione di Foucault degli anni 1970, definita da alcuni come una pura descrizione della dominazione e delle costituzione integrale del soggetto da parte dei meccanismi disciplinari¹⁷², ha avuto un altro effetto perverso: quello di far dimenticare che proprio in questi anni Foucault mette progressivamente a punto una metodologia di ricerca nella quale il riferimento imprescindibile all'attualità si accompagna all'interesse per la medicina, la storia,

¹⁶⁹ Come arriva a sostenere, ad esempio, Ph. Chevallier, "Que veut dire faire une histoire des problématisations?", in D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS, 2013, p. 121-135: 134

¹⁷⁰ M. Foucault, "The Subject and Power", in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208-226.

¹⁷¹ F. Taylan, "L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale", *Raisons Politiques*, 52, novembre 2013, p. 77-88.

¹⁷² Si veda ad esempio F. Gros, "Situation de cours", in M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 489-526: 507.

l'economia ed una serie di altri materiali che non sono strettamente filosofici. Foucault è probabilmente il filosofo del novecento che più ha cercato di aprire la filosofia al suo “fuori”¹⁷³. Ed è proprio il confronto con l’“esterno” della filosofia che spinge Foucault alla rielaborazione continua del proprio pensiero.

Mai come oggi è insomma importante precisare i termini del compito diagnostico proprio alla genealogia foucaultiana, operando una contestualizzazione non anacronica del lavoro di Foucault. Così in questo articolo ci è sembrato opportuno ripartire dai temi e dai nodi problematici che occupano Foucault negli anni 1967-1970, proprio per dare un’idea della complessità di un cantiere in movimento che si ridefinisce lentamente ma decisamente intorno alla questione di un’analisi storica dell’attualità. Questa analisi su “ciò che noi siamo oggi”, che secondo Foucault definisce la filosofia stessa, sarà condotta negli anni ‘70 al tempo stesso attraverso i libri (*Sorvegliare e punire*, *La volontà di sapere*, *Pièrre Rivière*, *Alexina B.*, *Le désordre des familles*), i corsi al Collège de France, e una serie di inchieste più pratiche regolarmente evocate in interventi puntuali nei media (giornali, televisione, radio) che Deleuze ha definito “le linee di attualizzazione” del pensiero di Foucault¹⁷⁴. Per questa ragione, nell’analisi di questi anni decisivi a cavallo dei due decenni, terremo insieme questi tre “momenti” di una riflessione in movimento: i libri pubblicati; i corsi a Vincennes e al Collège de France; le interviste, gli articoli brevi e le conferenze raccolti nei *Dits et écrits*.

1. *Storia del pensiero e critica del presente : il problema dell’attualità*

Com’è noto, nei mesi seguenti alla pubblicazione de *Le parole e le cose*, Foucault ha condotto una viva polemica contro l’umanismo di Sartre. Questo dibattito largamente mediatico, ed a tratti veramente superficiale, ha finito per occultare la ricerca foucaultiana e i suoi sforzi per dare una risposta alle accuse di voler “uccidere la Storia”. In questo contesto, certi testi “minori” diventano spie di una riflessione sotterranea, a volte persino divergente rispetto alle posizioni “ufficiali” del filosofo¹⁷⁵. È sicuramente

¹⁷³ B. Karsenti, “La politica del ‘fuori’. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1976-1979)”, *Filosofia politica*, XV, 2 (2005), p. 185-198 e L. Paltrinieri, “L’histoire de la philosophie saisie par son dehors”, in n D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS, 2013, p. 317-332.

¹⁷⁴ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

¹⁷⁵ M. Potte-Bonneville, “L’écriture du compte rendu: un art impur?”, in Ph. Artières, F. Gros, J.-F. Bert, J. Revel, *Foucault. Les cahiers de l’Herne*, Paris, L’Herne, 2011, p. 169-175.

il caso della recensione alla *Filosofia dell'illuminismo* di Cassirer, pubblicata nella *Quinzaine littéraire* del luglio 1966, nella quale Foucault riporta una serie di temi che sembrano in realtà riguardare più la sua opera che quella del filosofo tedesco. Era proprio un libro come le *Parole e le cose*, infatti, che partiva da “un’astrazione fondatrice” per “cancellare i motivi individuali, gli incidenti biografici, e tutte le figure contingenti di un’epoca”, mettendo tra parentesi le determinazioni economiche o sociali. Attraverso queste operazioni, appariva allora “un tessuto indissociabile di discorso e di pensiero, di concetti e di parole, di enunciati e affermazioni” di cui “bisogna studiare attentamente la configurazione per ritrovarne la necessità intrinseca”. Bisogna lasciare il pensiero “pensare da solo, per meglio seguirne le nervature, e far apparire le congiunture, le separazioni, gli intrecci, le contraddizioni che ne rappresentano le figure visibili”, bisogna “isolare da tutte le altre storie (quella degli individui, come della società) lo spazio autonomo del teorico”, per riscoprirne una storia rimasta fino ad ora muta¹⁷⁶.

Questo breve passaggio sembra definire alla perfezione l’oggetto dell’archeologia, ovvero il “pensiero” o il “discorso-pensiero” (*la pensée*). Come lo scriveva Georges Canguilhem in un famoso articolo su *Le parole e le cose*, l’archeologia è una storia nella quale “gli eventi riguardano i concetti e non gli uomini”¹⁷⁷. Il suo oggetto principale non è la libertà di pensiero e di azione, ma una sorta di “obbligo” anonimo e generalizzato a pensare in un certo modo, una forma mentis non priva di una certa forza coercitiva che l’archeologo deve poter riconoscere ovunque: “nella filosofia, ma anche in un romanzo, nel diritto e nella giurisprudenza, e anche in un sistema amministrativo o in una prigione”¹⁷⁸.

È evidente che la storia della filosofia non gode di alcuna priorità nell’interpretazione di questo “pensiero” disperso e regolare, essa stessa ne è piuttosto un sintomo. Lo strumento privilegiato per accedere a questa dimensione è piuttosto quello dei saperi storici. Non a caso, Foucault non esita a evocare, a fianco delle referenze strutturaliste, i lavori della scuola delle *Annales*, e in modo particolare la storia cosiddetta seriale perché basata sulla comparazione quantitative di serie di dati in

¹⁷⁶ Su tutto il passaggio si veda M. Foucault, “Une histoire restée muette”, *La Quinzaine littéraire*, no 8, 1er - 15 juillet 1966, pp. 3-4. (Sur E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, coll. “L’Histoire sans frontières”, 1966.), ora in *Dits et écrits (DEI)*, Paris, Gallimard – Quarto, 2001, p. 573-577.

¹⁷⁷ G. Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”, *Critique*, 242 (1967), p. 599-618, poi in Ph. Artières e al., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques* Caen, 2009, p. 249-274.

¹⁷⁸ M. Foucault, “Michel Foucault, Les Mots et les Choses” (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3-4, ora in DEI, p. 526-532: 532.

economia e demografia (Braudel, Chaunu, Le Roy Ladurie) ma anche la scuola storica di Cambridge e il formalismo sovietico¹⁷⁹. Tuttavia sarebbe azzardato sostenere che l'impresa archeologica è ormai diventata integralmente e unicamente “una storia”, bisognerebbe piuttosto dire che Foucault applica alla storia del pensiero il modello messo a punto dagli storici, basato sulla relazione sinottica tra eventi composti in “serie” piuttosto che su una necessità causale sottostante¹⁸⁰.

L'archeologia ritaglia così il suo spazio specifico proprio prendendo le distanze da due grandi progetti antagonisti: la storia delle idee (o della filosofia) e la storia delle mentalità. La prima rimane chiusa all'interno di una tradizione con i suoi testi importanti, e si definisce come una storia basata sull'evoluzione di un soggetto pensante, cosciente delle proprie determinazioni e padrone del proprio destino. La storia delle mentalità, che conosceva allora un grande successo negli ambienti degli *Annales*, si basava invece su dei soggetti collettivi come “l'uomo medio” che sembravano reagire in modo meccanico alle determinazioni economiche, climatiche o sociale¹⁸¹. Fin dai tempi di *Storia della follia* l'approccio archeologico era stato equiparato ad una storia della mentalità, costringendo Foucault a distanziarsene elaborando il proprio progetto storiografico. Attraverso la definizione di un approccio originale alla storia, Foucault cerca infatti di liberare il pensiero dalla “soggezione antropologica”, quel riferimento costante alla funzione fondatrice del soggetto manifestato dalla persistenza di tutte quelle nozioni – la mentalità, lo spirito dell'epoca, l'influenza, l'autore, l'opera – che si presentano come “universali antropologici”, quando in realtà sono già “sintesi precostituite” al fine di costituire un'unità di senso del discorso storico¹⁸².

Lo stesso problema della discontinuità storica, sul quale si era concentrata la critica di Sartre, si situa in questo contesto. Nell'*Archeologia del sapere*, Foucault scriverà infatti che “fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza

¹⁷⁹ “Sur les façons d'écrire l'histoire” (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, poi in DEI, p. 613-628.

¹⁸⁰ Su questo punto si veda *L'ordre du discours* (OD), Paris, Gallimard, 1970, p. 59 e soprattutto “La naissance d'un monde” (entretien avec J.-M. Palmier), *Le Monde, supplément: Le Monde des livres*, no 7558, 3 mai 1969, p. VIII, poi in DEI, p. 814-817.

¹⁸¹ Si veda su questo punto J. Revel, “Foucault et les historiens”, *Le Magazine littéraire*, giugno 1975, 101, p. 10-13, ora in Ph. Artières e al., *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Imec-PUC, 2010, p. 85-97.

¹⁸² M. Foucault, “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, *Cahiers pour l'analyse*, 9, estate 1968, p. 9-40, poi in DEI, p. 724-759: 729.

umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti dello stesso sistema di pensiero”¹⁸³. Nella misura in cui la continuità storica è solo l’effetto di una pratica discorsiva che resta da analizzare e smontare¹⁸⁴, non si tratta affatto di opporre la discontinuità alla continuità causale della storia tradizionale ma di trovare altre continuità e discontinuità *possibili* rivelando il gioco di dipendenze intradiscorsive, interdiscorsive ed extradiscorsive¹⁸⁵. Al tempo stesso “concetto operatorio” e “ipotesi sistematica”¹⁸⁶, la discontinuità permette di isolare nuovi strati di eventi, invisibili nel continuum lineare ed evolutivo ordinariamente presupposto, che a loro volta implicheranno un’altra periodizzazione¹⁸⁷. Insomma, l’archeologia e l’artificio metodologico discontinuista dovrebbero poter rivelare il gioco delle differenti trasformazioni delle formazioni discorsive, senza alcuna pretesa teleologica. L’epoca, da questo punto di vista, è solo il nome che si può dare ad un groviglio di continuità/discontinuità, di modificazioni della positività e delle formazioni discorsive che non sono sincroniche, ma sfasate, e delle quali bisogna mostrare precisamente i rapporti¹⁸⁸.

Allo stesso modo, la critica più volte reiterata al causalismo storico¹⁸⁹ non mira all’abbandono completo della nozione di causa nella disciplina storica, ma alla messa a punto di un metodo comparativo per analizzare le trasformazioni e le relazioni tra i diversi domini del pensiero: “i rapporti tra la linguistica e le opere letterarie, tra la musica e le matematiche, il discorso degli storici e quello degli economisti, non sono semplicemente dell’ordine del prestito, dell’imitazione o dell’analogia involontaria, e neppure dell’isomorfismo strutturale; queste opere, questi approcci si formano gli uni in relazione agli altri, esistono gli uni per gli altri”¹⁹⁰. Poiché nelle *Parole e le cose* Foucault è interessato al pensiero stesso in quanto sistema di relazioni, si può comprendere come il suo interesse vada ad un metodo comparativo e descrittivo, ispirato all’etnologia strutturalista di Levi-Strauss, piuttosto che a un metodo esplicativo, basato

¹⁸³ M. Foucault, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 23.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 4-5.

¹⁸⁵ M. Foucault, “Réponse à une question”, *Esprit*, 371, maggio 1968, p. 850-874, poi in DEI, p. 701-721: 708.

¹⁸⁶ M. Foucault, “Sur l’archéologie des sciences...”, cit., p. 726-727.

¹⁸⁷ M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire...”, cit., p. 618.

¹⁸⁸ AS, p. 4-5.

¹⁸⁹ Cfr. per esempio M. Foucault, “Foreword to English Edition”, *The Order of Things*, Londra, Tavistock, 1970, p. IX-XIV, traduzione francese “Préface à l’édition anglaise”, in DEI, p. 875-881.

¹⁹⁰ M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire...”, cit., p. 617, 622.

sull'elucidazione delle cause¹⁹¹. L'archeologia stessa si interessa non tanto al “perché”, ma a “come” nasce o si trasforma un dominio discorsivo: “non tanto l'apparizione del senso nel linguaggio quanto il modo di funzionamento dei discorsi in una certa cultura”¹⁹². Ma i due metodi non si escludono a vicenda: laddove si trattava di definire i rapporti tra il dominio discorsivo e non discorsivo (come in *Nascita della clinica o Storia della follia*) Foucault non aveva rinunciato, almeno in una certa misura, ad un'analisi causalista che metteva in luce i rapporti “verticali” tra il sapere e le condizioni sociali, economiche, politiche di una certa epoca¹⁹³. Inaspettatamente, è proprio questa dimensione che prenderà man mano sempre più importanza nella riflessione del filosofo.

Insomma: postulare discontinuità, criticare il causalismo, mettere in luce le relazioni di trasformazioni tra i campi discorsivi e il non-discorsivo. Tutte queste operazioni mirano all'abbandono della categoria storiografica di “cambiamento” - sorta di forma vuota e astratta di una legge generale che presiede all'evoluzione storica - e alla scomposizione del flusso di avvenimenti in un sistema di trasformazioni delle regole e delle discontinuità che reggono il discorso¹⁹⁴. Ma questo tipo particolare di costruzione storica svolge un ruolo ben preciso all'interno di un'attività filosofica sempre più interpretata come diagnosi del proprio presente e della congiuntura culturale nella quale si trova una certa società: “diagnosticare il presente, dire cos'è il presente, dire in cosa questo presente è diverso e assolutamente diverso da tutto ciò che non è più, vale a dire il nostro passato. Probabilmente è proprio questo, oggi, il compito della filosofia”¹⁹⁵. Certo il tema dell'*attualità* filosofica e politica era già centrale nella scrittura della *La storia della follia*. Tuttavia, la polemica seguente le *Parole e le cose*, il maggio sessantottino che Foucault vivrà da Tunisi, l'esperienza all'università di Vincennes ed in

¹⁹¹ Cfr. su questo punto Ph. Sabot, “Granger et Foucault, lecteurs de Lévi-Strauss. L'anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines”, in P. Maniglier (ed.), *Le Moment philosophique des années soixante*, Paris, PUF, 2011, p. 143-157.

¹⁹² M. Foucault, “Chi è lei, professor Foucault?” *La Fiera Letteraria*, 39, 28 settembre 1967, poi in DEI, p. 629-648: 633.

¹⁹³ “En intervju med Michel Foucault” (“Interview avec Michel Foucault”; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211, poi in DEI, p. 679-690: 684-685.

¹⁹⁴ “Préface à l'édition anglaise”, cit., p. 879; “Réponse à une question”, cit., p. 705.

¹⁹⁵ M. Foucault, “Foucault répond à Sartre” (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er-15 mars 1968, pp. 20-22, poi in DEI, p. 690-696: 693, cfr. anche “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'” (entretien avec G. Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3 (poi in DEI, p. 608-612).

seguito l'impegno politico sulle prigioni, sono eventi che mettono veramente l'attualità al centro del pensiero di Foucault.

Ora, l'analisi attenta del proprio presente, dell'oggi, presuppone un vero lavoro di "scavo sotto i propri piedi" per scoprire come si è costituito quell'universo di pensiero, di discorso e di cultura che è ancora il nostro¹⁹⁶. Se la storia ha un privilegio nell'ottica foucaultiana, è precisamente perché essa permette di astrarsi dal proprio presente, di prendere distanza dalla propria cultura quotidiana per esaminare "dall'esterno" il nostro sistema di certezze e di discorso, analizzarne le condizioni formali e farne la critica¹⁹⁷. In questo senso, l'attività storica diventerà "un'etnologia interna della nostra cultura"¹⁹⁸ che permette di relativizzare le evidenze strutturali del nostro "pensiero". Se seguiamo Foucault su questo punto, la stessa impresa archeologica condotta in *Le parole e le cose* appare come un'indagine storica sulle condizioni di possibilità dei binomi concettuali che attraversano gli anni '60: strutturalismo e umanismo, senso e sistema, interpretazione e formalizzazione, ordine dell'uomo e ordine dei segni¹⁹⁹. L'inchiesta storica rappresenta ormai il completamente necessario e sistematico di una filosofia che ha abbandonato ogni pretesa alla totalità per ridefinirsi come una pratica diagnostica dell'attualità.

2. Il senso e il sistema : dal linguaggio al "discorso"

Il linguaggio è l'altro grande polo di interesse di Foucault, che da un lato abbandona i riferimenti letterari, dall'altro legge, proprio in Tunisia, Wittgenstein e la filosofia del linguaggio inglese e americana: Russel, Austin, Whitehead, Dewey²⁰⁰. Le "forme di esistenza" del pensiero che Foucault vuole studiare si caratterizzano in primo

¹⁹⁶ "Che cos'è Lei Professor Foucault?" ("Qui êtes-vous, professeur Foucault?"; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967, pp.11-15, trad. fr. in DEI, p. 629-648: 641.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 633.

¹⁹⁸ "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 626.

¹⁹⁹ Michel Foucault, "Les Mots et les Choses", cit., p. 528. Non a caso, nel 1981, Foucault dirà a Dreyfus e Rabinow che, con *Le parole e le cose*, piuttosto che schierarsi nelle file dello strutturalismo, aveva voluto fare un'archeologia dello strutturalismo, cf. "The Subject and Power", cit.

²⁰⁰ Cfr. su questo punto una lettera a Daniel Defert di Gérard Deladalle, esperto di pragmatismo e filosofia analitica, datata del 25 giugno 1996, nella quale Deladalle afferma di aver conosciuto Foucault nel suo periodo tunisino e che questi si interessava ai *Philosophical Essays* di Austin e alle *Ricerche* di Wittgenstein oltre che a Dewey (lettera privata, consultata al Centre Michel Foucault). Cf. aussi "Linguistique et sciences sociales", *Revue tunisienne de sciences sociales*, 6e année, no 19, décembre 1969, pp. 248-255, poi in DEI, p. 849-870.

luogo proprio per la loro sistematicità e regolarità. Come avrebbe detto Lacan, il “pensiero” è strutturato come un linguaggio, e il funzionamento del linguaggio è probabilmente la miglior prova che vi è un ordine ed un rigore non sono nella filosofia e nella matematica, ma anche nelle forme di pensiero più quotidiane e diffuse: “In tutte le epoche, il modo in cui gli uomini riflettono, scrivono, giudicano, parlano (persino nella strada o nelle conversazioni e negli scritti più quotidiani), o anche il modo in cui provano le cose, nella loro stessa sensibilità, tutta la loro condotta è retta da una struttura teorica, un *sistema*, che cambia nelle epoche e nelle società – ma che è presente in tutte le epoche e in tutte le società”²⁰¹. Un “sistema”, vale a dire, secondo una forte intonazione strutturalista, “un insieme di relazioni che si mantengono, si trasformano, indipendentemente dalle cose che collegano”²⁰². E Foucault oppone questo sistema al “senso”, parola chiave dell’ermeneutica e dell’esistenzialismo di Sartre, del quale denuncia l’ambiguità e la confusione. Se il “senso” appare ugualmente determinato e determinante rispetto all’azione umana, parlare del pensiero come un “sistema” anonimo e diffuso, permette di liberare il rapporto tra l’uomo, il linguaggio e il mondo dal modo in cui l’aveva posto la tradizione umanista, vale a dire nei termini di una creazione prometeica e cosciente che concludeva all’antropocentrismo. Da questo punto di vista, il senso non è un dato in qualche modo originario, “non appare da solo, non è “già qui”, o piuttosto “si dà”, certo, ma solo in virtù di un certo numero di condizioni formali”²⁰³. Il “pensiero” precede in qualche modo la stessa esistenza umana e non si può dunque dire che la storia del sapere umano è integralmente nelle mani dell’uomo, e ancor meno di una “coscienza”. L’impresa archeologica dovrà allora rivelare questo certo “inconscio” della scienza, l’insieme delle necessità che restano in qualche modo invisibili al sapere stesso di un’epoca²⁰⁴.

Tuttavia, non bisogna pensare l’archeologia nei termini di una filosofia del linguaggio astratta. Lo sforzo di autoriflessione condotto da Foucault lo conduce a identificare il dominio specifico dell’archeologia nel *discorso*, ovvero la forma di esistenza concreta del linguaggio nella sua dimensione *pratica*. Se la lingua costituisce un sistema di regole per enunciati possibili e dunque infiniti, il discorso è da intendersi come

²⁰¹ M. Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *La quinzaine littéraire*, 5, 16 maggio 1966, p. 14-15, poi in DEI, p. 541-546: 543.

²⁰² *Ibid.*, p. 542.

²⁰³ “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, cit., p. 630.

²⁰⁴ “Interview avec Michel Foucault”, cit., p. 684; “Foucault répond à Sartre”, cit., p. 693; “Préface à l’édition anglaise”, cit., p. 877.

“l’insieme finito e sempre limitato delle sole sequenze linguistiche effettivamente formulate”²⁰⁵.

In secondo luogo, il discorso non è da intendersi come la semplice espressione del pensiero ma piuttosto come la “differenza tra ciò che si potrebbe dire correttamente in una certa epoca (secondo le regole della grammatica e della logica) e ciò che è effettivamente detto”²⁰⁶. In questo senso, il discorso è una pratica *positiva* tra altre pratiche, e bisogna leggere il termine *positivo* spesso utilizzato da Foucault nel senso di *produttivo*: il discorso è un modo di fare esistere o sussistere, trasformare o distruggere *qualcosa* (un oggetto, un atto, un pensiero)²⁰⁷. In quanto luogo di emergenza di un nuovo enunciato, il discorso è insomma il luogo di un *evento* ed un evento esso stesso. Di questa idea di una produttività evenemenziale del discorso, che Foucault riprende chiaramente a Austin (*Come fare cose con le parole*), egli non esiterà a svilupparne ben presto le conseguenze politiche. E se nel 1968 definirà ormai le imprese archeologiche come un’analisi dei “modi di esistenza del discorso scientifico”²⁰⁸, sarà precisamente perché il concetto di discorso nella sua connotazione pratica e materiale gli offre una sponda per pensare il rapporto tra le sue analisi e le relazioni di potere.

3. *La questione politica*

In un universo interpretativo in cui il “senso” era destituito assieme alla sovranità del soggetto, quale spazio restava per l’azione politica? Un pensiero che introduce al tempo stesso il vincolo dell’ordine e il tema della discontinuità storica non rischia di condurre all’accettazione pura e semplice del sistema esistente o all’attesa di un evento selvaggio capace di rovesciare il sistema? Queste domande di Jean-Marie Domenach, direttore della celebre rivista *Esprit*, spingono Foucault a scrivere una lunga risposta che riflette i dilemmi dell’epoca²⁰⁹. In un momento in cui l’egemonia a sinistra del partito comunista è ancora molto forte mentre cresce la contestazione che a breve sarebbe sfociata nel maggio sessantottino, nessuno poteva essere indifferente a queste questioni.

²⁰⁵ “Sur l’archéologie des sciences”, cit., p. 733, cfr. anche AS, p. 33-46.

²⁰⁶ “Réponse à une question”, p. 713.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 714.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 722.

²⁰⁹ Si tratta del testo “Réponse à une question”, che abbiamo citato sopra.

Anche se le sue posizioni sulla “morte dell’uomo” gli erano valse l’accusa di pensiero reazionario e destrorso, ma Foucault si era già ingegnato, senza grande successo, a mostrare il lato politico di una battaglia contro l’umanismo, “infima prostituta del pensiero”²¹⁰ “dietro alla quale si nascondono tutti i regimi dell’Est e dell’Ovest per rifilarci la loro vecchia mercanzia”²¹¹. Egli criticava così proprio la pretesa dell’umanismo a definire ciò che è bene per la felicità degli uomini: non solo troppo guerre e distruzioni sono state condotte in suo nome, ma lo stesso progetto delle scienze umane – liberare l’uomo dalle sue determinazioni attraverso la conoscenza – sembra ormai fallito²¹². Non è sulla base dei grandi valori (la soggettività, la libertà, la felicità umane) che può giustificarsi una nuova politica ma sulla costruzione e la trasformazione delle strutture del vivere comune: e Foucault arriva ad affermare che una politica di sinistra dovrebbe stabilire un “optimum di funzionamento sociale”, definito sulla base del rapporto tra crescita demografica, consumo, libertà individuale, possibilità di trarne soddisfazione²¹³.

E chiaro che ormai quella che si delinea come una nuova politica non può più ignorare un’esigenza di rigore conoscitivo: “l’analisi teorica ed esatta del modo in cui funzionano le strutture economiche, politiche e ideologiche è una delle condizioni assolutamente necessarie per l’azione politica”²¹⁴. A questo proposito, Foucault invoca la parentela tra l’archeologia e il marxismo strutturalista di un’Althusser²¹⁵, la cui nozione di “pratica teorica” aveva influenzato il concetto di “pratica discorsiva”²¹⁶. Se Foucault denuncerà più tardi l’impensato dell’althusserismo, consistente a ricercare un effetto politico di convincimento attraverso i criteri della legittimazione scientifica²¹⁷, possiamo dire che è un certo modo di accostare l’epistemologia e la politica che accomuna i due pensatori: Foucault definisce ormai la doppia funzione politica della sua ricerca nel senso di una *critica* della storia delle idee, delle scienze, del sapere e in quello di un’analisi del discorso che fa apparire nuovi *oggetti*. In questo senso, l’archeologia può essere vista come “una storia delle pratiche discorsive nei rapporti specifici che le

²¹⁰ “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, p. 644.

²¹¹ “Entretien avec Mme Chapsal”, cit., p. 544.

²¹² “Foucault répond à Sartre”, cit., p. 691.

²¹³ “Qui êtes-vous professeur Foucault?”, cit., p. 645.

²¹⁴ “Interview avec Michel Foucault”, cit., p. 683.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 686.

²¹⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

²¹⁷ M. Foucault, *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 11.

articolano ad altre pratiche”²¹⁸, ma anche come un’analisi dell’articolazione tra un discorso scientifico e la pratica politica che ne trasforma le condizioni di funzionamento e lo stesso modo di esistenza. Questo orientamento è ormai chiaramente delineato nella risposta a Domenach, che ironicamente sarà pubblicata nel numero di *Esprit* del maggio 1968: “una politica progressista è una politica che riconosce le condizioni storiche e le regole specifiche di una pratica [...], che definisce in una pratica le possibilità di trasformazione e il gioco di dipendenze tra queste trasformazioni, [...] essa deve conoscere il modo in cui i diversi discorsi scientifici, nella loro positività (vale a dire in quanto pratiche legate a certe condizioni, rispondenti a certe regole e suscettibili di trasformazione) sono prese in un sistema di correlazioni con altre pratiche”²¹⁹.

Insomma, attraverso la riflessione sulla storia e sul discorso come una pratica nella quale politica e teoria comunicano direttamente, Foucault si allontana lentamente ma definitivamente dall’entusiasmo per uno strutturalismo di facciata, nei cui ranghi era stato arruolato suo malgrado dopo l’uscita di *Le parole e le cose*. Bisogna ormai trattare il discorso come un *evento*, del quale analizzare gli effetti pratici e la valenza storica, vale a dire il suo modo specifico di esistenza. Questo progetto di una “descrizione pura dei fatti di discorso”²²⁰ regge apertamente l’architettura concettuale dell’*Archeologia del sapere*, libro malriuscito secondo alcuni, senza dubbio poco letto, ma sul quale bisogna tornare leggendolo precisamente come il sintomo di uno sforzo di approfondimento teorico e di sistematizzazione che caratterizza gli anni tunisini di Foucault.

4. Uno sforzo di definizione concettuale: sapere ed enunciato nell’Archeologia

Un buon modo per leggere l’*Archeologia del sapere* è di partire dalla quarta e ultima parte, nella quale Foucault delinea i caratteri fondamentali della descrizione archeologica distinguendola dalla storia delle idee e dalla storia della scienza. Abbiamo visto le critiche alla storia delle idee, ma trattare il discorso come un “evento” significa anche prendere una certa distanza dall’epistemologia storica, corrente nella quale Foucault è stato spesso incluso, nella scia di una tradizione che include Bachelard, Poincaré, Canguilhem. Certo, il discorso “scientifico” rappresenta sempre un angolo di

²¹⁸ “Réponse à une question”, cit., p. 714-715.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 721.

²²⁰ “Sur l’archéologie des sciences”, cit., p. 733.

attacco privilegiato per l'archeologia, ma Foucault non vuole affatto concentrarsi sulla sola evoluzione del pensiero scientifico: non a caso nel suo primo corso al Collège de France evocerà “l'insufficienza degli strumenti dell'epistemologia” per la sua ricerca²²¹. Si può infatti dire il soggetto del libro del 1969 è più ampio e al tempo stesso più preciso di quello di una storia della scienza: l'archeologia si interessa alle condizioni di possibilità del discorso scientifico, e si situa sul piano “delle pratiche discorsive nella misura in cui rendono possibile un *sapere*, e in cui questo sapere assume lo statuto e il ruolo della scienza”²²².

L'evoluzione del concetto di “sapere” dalle *Parole e le cose* all'*Archeologia del sapere* è non solo la chiave di comprensione di quest'ultimo libro, ma anche del successivo passaggio alla genealogia. Georges Canguilhem aveva scritto che gli oggetti della scienza, ancor prima di essere degli oggetti naturali, sono oggetti d'esperienza e di percezione in una cultura²²³. Potremmo dire che l'archeologia si rivolge a questi pre-oggetti, “immaturi” secondo i criteri di scientificità di un'epoca²²⁴. In questo senso, il sapere si situa “tra l'opinione e la conoscenza scientifica”²²⁵ e rimanda alle “conoscenze, le idee filosofiche, le opinioni quotidiane, ma anche le istituzioni, le pratiche commerciali e poliziesche, i costumi”²²⁶. Questi concetti, formulazioni, opinioni, teorie sono implicate in una serie di istituzioni, di tecniche, di condotte, di attività scientifiche e operazioni politiche o istituzionali, nella finzione o nei romanzi²²⁷. Il sapere è ciò che rimane implicito mentre rende possibile la conoscenza scientifica, nella misura in cui “determina lo spazio nel quale possono separarsi e situarsi, l'una in relazione all'altra, la scienza e l'esperienza”²²⁸. All'opposto dello storico della scienza, che si situa sul piano delle condizioni di produzione di un dominio di enunciati formali in opposizione alla conoscenza prescientifica, l'archeologo, deve poter cogliere le condizioni di possibilità del discorso scientifico, nella sua coerenza con i discorsi che costituiscono il sapere di un'epoca: “l'analisi archeologica deve mostrare positivamente come una scienza

²²¹ M. Foucault, *Leçons sur la Volonté de Savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, suivi par Le savoir d'Oedipe*, Paris, Gallimard-Seuil, 2011, p. 5.

²²² AS, p. 254.

²²³ G. Canguilhem, “L'objet de l'histoire des sciences”, in Id., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

²²⁴ I. Hacking, “Michel Foucault's Immature Science”, *Nous*, vol. 13, 1 (mar 1979), p. 39-51.

²²⁵ M. Foucault, “Titres et travaux”, Paris, 1969 (presentazione della candidatura al Collège de France), poi in DEI, p. 870-874: 872.

²²⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 526.

²²⁷ “Sur l'archéologie des sciences”, cit., p. 751; AS p. 248.

²²⁸ *Ibid.*, p. 578.

s'inscriva e funzioni nell'elemento del sapere"²²⁹. Da questo punto di vista, il sapere rappresenta "il campo di storicità nel quale appaiono le scienze"²³⁰.

Alla radice della nozione di "sapere" vi è insomma un'ambiguità: da un lato, il sapere comprende delle conoscenze già formate ed empiriche, dall'altro rappresenta esso stesso una condizione di possibilità per la conoscenza scientifica, su di un piano che Kant avrebbe chiamato "trascendentale"²³¹. È questa ambiguità che Foucault cerca di riassorbire attraverso la "descrizione pura dei fatti del discorso", ovvero senza ripetere l'errore, commesso delle scienze umane, di riferire il sapere all'uomo, proiettando la confusione tra i due piani della conoscenza in un allotropo empirico-trascendentale che è soggetto ed oggetto di conoscenza. Infatti, se il "sapere" è più ampio della scienza e la precede, esso non si può studiare a partire dalla permanenza dei concetti, dell'unità degli oggetti o dalla divisione disciplinare delle scienze. Il piano d'attacco scelto da Foucault per studiare il sapere, nella prima e nella seconda parte del saggio del 1969, è ben preciso: bisogna partire dagli isomorfismi e dalle regole comuni che definiscono i concetti, gli enunciati, le scelte tematiche dei diversi discorsi di un determinato periodo storico per risalire alle "formazioni discorsive". Queste ultime, poiché rappresentano le opzioni comuni a diverse pratiche discorsive, possono essere definite come le "leggi" della performance verbale, ovvero come un sistema generale del discorso che definisce le condizioni storiche di apparizione degli oggetti e dei concetti scientifici.

Analizzare archeologicamente il discorso sulla follia, per esempio, non significa comprendere quale tipo di rapporti intrattiene con l'oggetto "follia", ma il modo in cui, in quanto pratica regolata, esso forma l'oggetto di osservazione "follia" e lo rende disponibile per una conoscenza scientifica. La "follia" non è insomma un'evidenza che aspetta di venire riconosciuta nell'ordine delle cose grazie ad uno sguardo più acuto, essa "esiste solo nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti"²³²: rapporti primari tra istituzioni, tecniche, forme sociali, e rapporti secondari formulati nel discorso stesso (es. ciò che la psichiatria dice della famiglia). Infine, relazioni discorsive, tra diversi discorsi all'interno di una formazione discorsiva. Tutte queste relazioni possono essere descritte come un insieme regolato, senza essere riportate

²²⁹ AS, p. 237.

²³⁰ "Sur l'archéologie des sciences", cit., p. 759.

²³¹ AS, p. 247.

²³² AS, p. 65.

all'attività sintetica di un soggetto o di una coscienza. Per questo Foucault insiste sul termine di “dispersione”: laddove la storia delle idee, della filosofia o della scienza cercano sempre di riportare la conoscenza scientifica ad un'unità ideale (il soggetto, il concetto o l'oggetto), l'archeologia *non deduce* alcun ordine del ragionamento scientifico, essa *descrive* l'organizzazione degli enunciati in una formazione discorsiva. L'archeologia riporta gli oggetti falsamente “naturalisti” delle scienze all'insieme di regole che permettono di formarli come oggetti del discorso e sono quindi le loro condizioni storiche di apparizione. Viene allora alla luce un reticolo preconconcettuale di regolarità che solo a livello logico precedono i discorsi, in quanto la loro coerenza deriva dall'essere investite in una pratica discorsiva e attualizzate in un discorso che è “in tutto e per tutto storico”, esso stesso un “frammento di storia”²³³.

Se ogni formazione discorsiva è un insieme articolato ed indissociabile di oggetti, enunciati, concetti e scelte teoriche, secondo Foucault, la sua regolarità deriva dalla funzione strategica che il discorso ricopre al tempo stesso in relazione ad altri discorsi ed in relazione ad altre pratiche non discorsive. E la relazione che, in qualche modo, crea la regola, poiché ogni discorso deve al tempo stesso poter inserirsi in una massa di discorsi già detti e condurre una novità semantica per poter essere significante. Così, gli elementi del discorso continuano a modificarsi nella generale stabilità di una pratica discorsiva, mentre le pratiche discorsive non cessano di modificare i campi che mettono in relazione. Il discorso non cessa insomma di essere *evento* pur situandosi sempre in una *serie*, sulla base di regole specifiche inerenti alla totalità del campo discorsivo.

La definizione di enunciato – che per Foucault è più che una cosa, una “funzione di esistenza” dei segni linguistici – corrisponde precisamente a questa visione del discorso come *evento regolare*, del quale marca l'esistenza in un passato: “enunciato” è ciò che qualifica il “già detto” come un'evento, come una “materialità ripetibile”²³⁴. Ma d'altra parte l'enunciato è ciò che inserisce un sintagma in uno spazio di relazioni significanti nel quale può essere “frase”, cioè avere un senso o meno. L'enunciato appare infatti sempre in un “campo enunciativo”, di stabilizzazione o di utilizzazione, costituito da altri enunciati che riducono il soggetto, da “donatore di senso” a una

²³³ AS, p. 162.

²³⁴ AS, p. 145.

funzione “vuota” (ricopribile da diversi individui) dell’enunciato stesso²³⁵. Si vede insomma l’importanza che l’enunciato, vera e propria unità di base dell’archeologia, ricopre all’interno di un’analisi che vorrebbe eliminare il riferimento stesso ad un *cogito*, per ridurre soggetto e oggetto a “funzioni” che rispondono ad un sistema di regole relativo al discorso stesso. Ma si noti anche che la definizione di enunciato lascia aperta la tensione tra trascendentale ed empirico, che mai come qui sembra irrisolta: da una parte l’enunciato è una funzione di esistenza, qualcosa che “fa esistere”, dall’altra rimane una materialità. In quanto funzione, l’enunciato condiziona la significazione della frase; in quanto materialità, è condizionato dall’esistenza di un campo enunciativo. Foucault può allora sostenere che gli enunciati sono tanto *eventi* (rispondenti a condizioni di possibilità) che *cose* (con un campo di utilizzazione: un enunciato ne nega altri, ne impedisce la formazione oppure ne autorizza la formulazione, in breve può valere lui stesso come condizione di possibilità di altri enunciati)²³⁶. Se il solo livello che interessa l’archeologia è quello dell’“omogeneità enunciativa”, ovvero della gerarchia interna alla regolarità enunciativa, lo spostamento della funzione trascendentale (condizionante) sul piano orizzontale delle relazioni tra enunciati non sembra risolvere l’aporia che caratterizzava il “sapere”.

Un modo per rendere conto della differenza tra i due piani consiste allora a rivolgersi agli enunciati nella loro *rarietà*, cercando di comprendere non una legge astratta che riferirebbe il loro senso a una totalità del linguaggio, ma come sono potuti apparire gli enunciati che sono effettivamente stati detti. Collocarsi sul livello del “si dice” significa prendere in considerazione le cose effettivamente dette o scritte come degli eventi costitutivamente “rari”: si pensi alla biblioteca di Babele descritta da Borges, nella quale gli enunciati effettivamente significanti rappresentano una parte infima della totalità delle combinazioni possibili. Si eviterà allora, per una sorta di rasoio occamiano, di riferire il significato degli enunciati sia ad una soggettività trascendentale (soluzione neokantiana) che ad una riserva potenzialmente infinita di significato (soluzione ermeneutica), per prendere in considerazione soltanto il “cumulo” enunciativo prodotto dalla persistenza degli enunciati, dalla loro trasformazione, dalla loro addizione. Ma

²³⁵ AS, p. 80-82.

²³⁶ AS, p. 121 sv.

questa soluzione, che più tardi Foucault chiamerà il “principio di rovesciamento”²³⁷, risolve veramente il paradosso di un insieme di “regolarità, le quali si autoregolano”²³⁸?

Il problema è che le altre nozioni introdotte da Foucault nel suo libro del 1969 riproducono questa contraddizione. L'*archivio* è al tempo stesso “l'insieme dei discorsi effettivamente pronunciati”²³⁹, e “il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati”²⁴⁰, ovvero l'insieme delle regole relative alle operazioni che fanno esistere il discorso. Lo stesso si può dire per il concetto centrale dell'archeologia, l'*a priori storico*, che lungi dall'essere la struttura formale e universale del soggetto kantiano, o l'husserliana struttura permanente di senso all'origine del divenire storico, rappresenta un insieme di condizioni costituite nel tempo, radicalmente sottratte alla sovranità di un soggetto e consegnate al discorso: “l'*a priori* non sfugge alla storicità: non costituisce una struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti [...] è esso stesso un insieme trasformabile”²⁴¹. Non si tratta solamente di storicizzare il trascendentale, sulla scia di una lunga tradizione precedente, ma anche di legare implicitamente l'*a priori storico* al discorso, ribadendo che l'insieme di regole della pratica discorsiva sono anche sono sempre condizione di esistenza per gli enunciati.

Anche qui, le “regole” non rappresentano un altro piano rispetto alle pratiche: “queste regole non s'impongono dall'esterno agli elementi che mettono in relazione; sono implicate proprio in ciò che collegano”²⁴², si stabiliscono sulla base di ciò che è effettivamente detto, ed in questo senso l'*a priori* è immerso in una storia, ma è sua volta *a priori* di “una storia che è data”²⁴³. L'*a priori storico* foucaultiano si può allora definire come l'aspetto *condizionante* dell'archivio il quale, per quanto sia definibile come un insieme di regole, rimane pur sempre quel sistema di enunciati *condizionato* da regole e sottoposto alle trasformazioni temporali. Ma se l'*a priori*, come l'archivio, è *storico* nel senso che è attraversato da cima a fondo dal tempo, allo stesso modo *non può essere formale* (come lo era l'*a priori* kantiano, contrapposta al molteplice sensibile – spaziale e temporale – dato dall'intuizione): e non a caso Foucault dopo poche righe scrive che

²³⁷ OD, p. 53-54.

²³⁸ AS, p. 174.

²³⁹ “Michel Foucault explique son dernier livre” (entretien avec J.-J. Brocher, *Magazine littéraire*, 28, avril-mai 1969, pp. 23-25, poi in DEI, pp. 799-807: 800; “La naissance d'un monde”, cit., p. 814-815.

²⁴⁰ AS, p. 178.

²⁴¹ AS, p. 175.

²⁴² AS, p. 197.

²⁴³ AS, p. 176.

“esso è una figura puramente empirica” contrapposta “agli apriori formali la cui giurisdizione si estende senza contingenza”²⁴⁴. Insomma, non sarà sfuggito che anche questa nozione “un pò stridente”, come ammette Foucault stesso, riproduce lo squilibrio tra empirico e trascendentale, o il paradosso di condizioni di possibilità del sapere che sono esse stesse empiriche.

Che questo disequilibrio insanabile, che si propaga dalla nozione di “sapere” a quella di “enunciato” ed “archivio” ed infine all’*a priori storico* rappresenti il problema teorico centrale dell’*Archeologia* è risaputo²⁴⁵. Ma questo scarto tra l’empirico e il trascendentale non definisce esattamente il campo di apparizione di tutte quelle “scienze empiriche” come la medicina o l’economia, che per anni sono rimaste i “brutti anatroccoli” della storia della scienza? Nella misura in cui l’archeologia si rivolge proprio a queste scienze come esempio dell’intreccio tra formalizzazione e ricerca empirica, lo sforzo concettuale dell’*Archeologia del sapere* apre quell’insieme di nuovi problemi e tematiche che appaiono nella quarta parte del libro e saranno sviluppati negli anni 70 (in primo luogo la “sessualità” come insieme di concetti, oggetti, comportamenti investiti in una pratica discorsiva).

In questo senso, nel quadro di un’interpretazione globale del pensiero di Foucault, l’*Archeologia del sapere* rappresenta la prima sistematizzazione teorica del modello genealogico. In effetti, l’insistenza sulle “pratiche discorsive” regolate, lungi dal ricondurre integralmente l’archeologia all’astrazione de *Le parole e le cose*, comincia a far apparire “i rapporti tra formazioni discorsive e non discorsive: istituzioni, avvenimenti politici, pratiche e processi economici”²⁴⁶. Il discorso vi appare come un’istanza involupata in un insieme di processi, di storicità, di lotte, alle quali l’archeologo non può essere indifferente. La possibilità di “politicizzare l’archeologia” appare chiaramente alla fine del libro: l’analisi del sapere politico cercherebbe di vedere come il comportamento politico di una società, di un gruppo o di una classe sia permeato da una pratica discorsiva che non ha a che vedere né con le teorie politiche dell’epoca né con l’emergenza di una “coscienza politica” collettiva ma direttamente con le lotte, le decisioni strategiche e le pratiche nei termini di oggetti di enunciazione, analizzabili sul piano orizzontale di un “sapere”. Inserito in questo contesto più largo, il discorso

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Cfr. per esempio H. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*

²⁴⁶ AS, p. 221.

scientifico, con il quale abbiamo aperto la nostra lettura dell'*Archeologia*, è un oggetto privilegiato solo perché nella nostra modernità “le formazioni discorsive non cessano di epistemologizzarsi” ed è dunque proprio “negli interstizi del discorso scientifico che si può cogliere il gioco delle formazioni discorsive”²⁴⁷. La via verso l’analisi delle relazioni di sapere e potere nella costituzione degli oggetti attraverso le pratiche discorsive è ormai aperta.

5. *La prima indagine sulla sessualità*

Il programma di ricerca formulato alla fine dell'*Archeologia* trova una sua prima realizzazione in uno dei quattro corsi che Foucault tiene all’Università sperimentale di Paris-Vincennes tra il 1968 et il 1970: “Il discorso della sessualità” (1968-1969) che annuncia le indagini storiche del decennio successivo. Il soggetto del corso non era affatto originale. Abbiamo visto che l’archeologia si definiva ormai come un lavoro storico al servizio dell’attualità, ora qual era la questione che si affermava prepotentemente con il sessantotto francese, con l’interesse crescente per la psicanalisi, con la diffusione delle teorie sulla repressione, se non precisamente la questione della sessualità? In questo corso si tratta infatti di studiare dal punto di vista storico, piuttosto che “la maniera in cui si sono costituiti, corretti, purificati, organizzati i concetti di una scienza della sessualità”, l’emergenza di un discorso relativamente recente che prende per oggetto la sessualità e conduce alla sua progressiva “epistemologizzazione”: discorso che, fin dalle sue origini tende ad essere “un discorso di sapere e di trasgressione, e sempre meno un discorso di valorizzazione e prescrizione”²⁴⁸.

Cercando di comprendere come e perché la sessualità ha potuto trasformarsi in oggetto di un discorso scientifico, suscettibile d’essere “vero” o “falso”, Foucault traccia cinque campi di studio: la trasformazione dell’esperienza della sessualità alla fine del XVIII secolo (attraverso tre domini: la casistica, le regole pratiche del matrimonio dalla scelta del congiunto al controllo delle nascite, l’istituzione giuridica); l’epistemologizzazione della sessualità nel XIX secolo (attraverso la giurisprudenza, la riflessione filosofica sulla sessualità, la biologia della sessualità); l’eziologia sessuale nella psicanalisi; la sessualità nel discorso letterario da Sade a Lawrence; la liberazione

²⁴⁷ AS, p. 265.

²⁴⁸ Le citazioni come questa parte dell’articolo sono tratte dal manoscritto del corso, ormai conservato alla Bibliothèque Nationale de France.

sessuale in Reich e Marcuse. Tutti temi che saranno ripresi, a vario titolo, nella *Volontà di sapere*, l'opera del 1976 della quale questo corso rappresenta l'incunabolo.

Com'era da aspettarsi, Foucault si serve in larga parte delle ricostruzioni degli storici. Si può chiaramente leggere l'influenza di Labrousse, Goubert, Braudel nella descrizione della rottura degli equilibri demografici e della crescita economica del XVIIIe secolo e del passaggio tra il sistema dell'alleanza matrimoniale nell'*Ancien Régime* al codice civile moderno del matrimonio, Dumezil per quanto riguarda la lettura delle pratiche matrimoniali dall'antichità fino al codice civile passando per il cristianesimo. Ma non mancano i riferimenti alle analisi marxiste sul bisogno di "manodopera come esercito di riserva del capitalismo" e presupposto di un discorso popolazionista che rilancia i programmi di assistenza e salute pubblica, oltre che gli studi di statistica ed una teoria della regolazione della popolazione direttamente collegata alla produzione e al consumo. Il tema, regolarmente evocato, di una borghesia che vorrebbe controllare gli effetti della demografia a livello della ripartizione dei beni è, ad esempio, tipicamente marxista, ma Foucault lo affianca qui a l'emergenza di altre formazioni discorsive: una teoria "scientifica" (Buffon) che fa della crescita demografica la base della società, un discorso morale che identifica la prolificità rurale alla buona "natura", un discorso giuridico che cerca di riformulare il codice del matrimonio e della famiglia al fine di prevenire il celibato.

Da una parte Foucault procede insomma sulla falsariga delle *Parole e le cose*, comparando diversi tipi di discorso per esaminare l'emergenza di un oggetto a partire dalla loro sovrapposizione. Da un altro punto di vista, però, l'edificio preso in conto da Foucault comprende ormai una ridda di elementi eterogenei: pratiche sociali effettive, tecniche di sapere, teorie economiche, rivendicazioni sociali, riforme giuridiche, discorsi morali e letterari. Certo, l'operazione che naturalizza la sessualità alla fine del settecento è ideologica: le si dona il diritto di esistere a pieno titolo nella città, si fa del matrimonio un contratto. Ma dire che in ogni caso si tratta d'ideologia non basta poiché, afferma Foucault, bisogna analizzare l'operazione ideologica come una produzione discorsiva che ha permesso di costruire un ponte tra questi diversi elementi costruendo un'unità fittizia che purtuttavia ha avuto degli effetti reali. E si lancia allora in una descrizione particolareggiata dei diversi livelli della "codificazione ideologica" di un processo economico. Si ritrovano qui i due termini, contratto e natura, che erano al centro dell'ideologia politica, ma sfasati: nel momento del decollo industriale, la borghesia deve

poter credere che la società non sia il risultato di un contratto, ma di una funzione organica. Si crea un'ideologia che va dalla procreazione al contratto civile, ultima espressione di questo slancio organico. Nella famiglia, l'ideologia organica della società, l'ideologia naturalista della natalità e il tema del contratto che caratterizza il matrimonio borghese si ritrovano allora uniti. Foucault si dedica allora ad un lungo e particolareggiato studio della funzione matrimoniale nei suoi aspetti giuridici, nella tradizione cristiana, fino al matrimonio borghese post rivoluzionario, con l'obiettivo di comprendere come la codificazione ideologica di un processo sociale ha potuto infine dare luogo alla formazione di un oggetto per una scienza della sessualità.

Già questa descrizione approssimativa permette di cogliere i tratti distintivi di un'operazione storica che fatica a prendere le distanze dai codici culturali dell'epoca. Non a caso i riferimenti all'ideologia, all'analisi economica marxista in termini di classe, alla funzione repressiva del matrimonio saranno sistematicamente cancellati nel primo tomo della *Storia della sessualità*, scritto quasi sette anni più tardi. Un'apparato teorico composto dai concetti di strategia, dispositivo, relazioni di potere avrà ormai sostituito il lessico pseudo-marxista che ancora si legge in filigrana in queste analisi del 1969. Ciononostante, la tesi centrale della *Volontà di sapere* – il discorso sulla sessualità non è stato solo repressivo ma produttivo di un nuovo campo del sapere – è già enunciata. Inoltre, se questo corso presenta un'originalità rispetto agli altri corsi dispensati nel dipartimento di filosofia di Vincennes (compresi quelli tenuti da Foucault), è senza dubbio per l'ampio ricorso alla storia degli storici, cercandone l'attualizzazione, al fine di studiare il presente. Un modo di analisi, quest'ultimo, che in realtà non era così distante dal metodo progressivo/regressivo di Sartre ma che, contro il tentativo di restituzione di una storia dialettica, restava guidato dallo sforzo "etnologico" di "rendere visibile ciò che è invisibile perché troppo alla superficie" nel nostro stesso presente²⁴⁹.

L'altro aspetto importante di questo corso sul "Discorso della sessualità" è costituito dal tentativo di trovare un modo di relazione storica tra le pratiche discorsive e non discorsive senza fare riferimento alle grandi sintesi precostituite come la società, la mentalità o la civilizzazione. In questo senso, l'archeologia si caratterizza sempre più come un'indagine su un oggetto preciso che cerca tuttavia di metterne in luce le diverse sfaccettature attraverso la mobilitazione di numerosi saperi eterogenei: dalla scienza

²⁴⁹ "Michel Foucault explique son dernier livre", cit., p. 800.

biologica al diritto, dalla storia sociale alla letteratura, dall'economia alla botanica. Da questo punto di vista, Foucault non è l'unico a investirsi ormai in un lavoro di ricerca storica quasi empirica, in polemica con il grande sforzo teorico del marxismo degli anni '60 e in continuità con l'impegno politico aperto dalle lotte del '68 (si pensi a Rancière, o a una rivista come *Les revoltes logiques*). L'archeologia, che per alcuni non era null'altro che una contro-storia, viene allora reinvestita come modello di una ricerca empirica nel quale la storia rimane legata a un problema filosofico radicale che rappresenterà ormai lo sfondo delle ricerche foucaultiane fino alla morte: storicizzare la figura stessa della verità.

6. *La verità. Un oggetto archeologico*

La parentesi di Vincennes sarebbe durata solo due anni: il 12 aprile 1970 Foucault è eletto su una cattedra di *Storia dei sistemi di pensiero* al prestigioso Collège de France. Il programma d'insegnamento redatto per la candidatura contiene un ampio progetto di ricerca sull'eredità, la cui posta in gioco è di descrivere un *sapere* diffuso in un insieme d'istituzioni, preconditione della costituzione delle scienze. Nello stesso momento, Foucault ritorna sul tema della causalità e della trasformazione storica nella prefazione all'edizione inglese di *Le parole e le cose*, mentre nella conferenza americana *Che cos'è un autore?* (1969) riconduce la questione dell'autore a una "delle specificazioni possibili della funzione soggetto"²⁵⁰, riconfermando il tema del discorso come campo di esistenza anonima degli enunciati e di dissoluzione del soggetto.

Questi temi ormai noti convergono nel discorso inaugurale al Collège de France, *L'ordine del discorso* che bisogna oggi ricollocare nell'ambito del primo corso *La volontà di sapere*, pubblicato recentemente con il titolo *Lezioni sulla volontà di sapere*. Non sfuggirà che l'accoppiamento volontà e sapere è un tributo al Nietzsche "positivista" della *Gaia scienza* e *Genealogia della morale*, il quale è costantemente presente nel corso del 1970 e più generalmente nella riflessione di questi anni²⁵¹.

²⁵⁰ M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?" *Bulletin de la société française de philosophie*, 63, 3, juill-sept. 1969, p. 73-104, poi in DEI, pp. 817-849: 839.

²⁵¹ Si veda la testimonianza di Foucault in "Structuralism and Post-Structuralism" ("Structuralisme et poststructuralisme"; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211, poi in DEI e la "Situation de cours" di Daniel Defert, in *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 257-279.

Se la critica ha insistito sulla dimensione politica che riveste a poco a poco la riflessione foucaultiana, bisogna identificare nella questione della *volontà* la prima incarnazione del problema del “potere”. Foucault comincia a interpretare il discorso come la posta in gioco di una lotta e di un conflitto precisamente quando inizia a interpretarlo come il prodotto di una “volontà di sapere”: in questo senso, la questione del “potere” non si “aggiunge” dall’esterno al “sapere” o al “discorso” analizzati precedentemente, ma ne rappresenta una dimensione essenziale. Solo a quel punto l’archeologia si trasforma in *dinastica*, ovvero in “un’inchiesta sul rapporto tra i tipi di discorso che si possono osservare in una cultura e le condizioni storiche, le condizioni economiche, le condizioni politiche della loro apparizione e della loro formazione”²⁵² al fine di “svelare ciò che, nella storia della nostra cultura, è rimasto più nascosto, più occultato e tuttavia più profondamente investito: le relazioni di potere”²⁵³. Più precisamente, l’archeologia si biforca ormai in due progetti: un’analisi critica che studia la rarefazione del discorso a partire dalle procedure di coercizione cui i discorsi sono sottoposti, e un’analisi genealogica, che si concentra piuttosto sulle condizioni di possibilità e le norme di funzionamento, in breve ciò che fa esistere il discorso stesso nella sua materialità e nei suoi effetti costitutivi²⁵⁴. Si delinea già de ora un vero e proprio programma di studi critici e genealogici: oltre ai temi della sessualità e dell’eredità, Foucault si propone di studiare l’intreccio tra il discorso scientifico medico-psichiatrico e il sistema penale, il complesso autore-commento-disciplina nella medicina e nella letteratura, l’ampio discorso sei-settecentesco sulla produzione, la povertà e il commercio.

Ma cosa intende Foucault precisamente con il termine di “volontà”? Nell’*Ordine del discorso* la volontà appare nella forma di un sistema anonimo di regole che sostengono la pratica discorsiva: “suppongo che in ogni società la produzione del discorso è al tempo stesso controllata, selezionata, organizzata e redistribuita da un certo numero di procedure che devono congiurare i poteri e i pericoli, controllare gli eventi aleatori, schivarne la pesante e minacciosa materialità”²⁵⁵. Tra gli enunciati di un archivio circolano degli effetti di potere, delle relazioni che compongono

²⁵² “De l’archéologie à la dynastique”, cit., p. 1274.

²⁵³ “A verdade e as formas jurídicas” (“La vérité et les formes juridiques”); trad. J. W. Prado Jr., *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133, poi in DEI, p. 1406-1491: 1422.

²⁵⁴ OD, p. 62 sv.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

L'organizzazione discorsiva del sapere e rispondono a una volontà. Vi è insomma una dimensione “politica” del sapere a livello della sua stessa organizzazione discorsiva. L'immanenza della volontà rinvia ancora alla duplicità empirico-trascendentale dell'archivio, ma con due importanti modificazioni. In primo luogo Foucault sposta decisamente la sua attenzione sui rapporti tra pratiche discorsive e non discorsive per analizzare diverse *procedure* di controllo del discorso: procedure esterne di esclusione (l'interdetto, l'emarginazione della follia, l'opposizione gerarchica del vero e del falso); procedure interne (il commento che riproduce all'infinito il discorso sul discorso, la funzione-autore o l'organizzazione disciplinare); procedure che definiscono l'accesso al discorso (rituali di comportamento, associazioni scientifiche, appartenenze dottrinarie o sociali). In secondo luogo, questa molteplicità procedurale corrisponde a diversi modi di produzione della realtà, poiché il discorso è una pratica che gli uomini “impongono alla realtà e alle cose”²⁵⁶. Tutti questi processi rappresentano il continente sommerso della filosofia, la quale, privilegiando i temi del soggetto donatore di senso, dell'esperienza originaria e del linguaggio come mediazione infinita, ha eliso la realtà del discorso in quanto evento e materialità.

Da una parte insomma la “volontà di sapere” sembra, analogamente alla volontà di Schopenhauer, una grande forza anonima che regge la produzione e la riproduzione del discorso eliminando l'illusione del soggetto creatore. D'altra parte la volontà è invece più assimilabile ad un principio interpretativo di stampo nietzschiano che Foucault utilizza per decifrare il dominio storico del discorso. In questa seconda versione, che appare molto chiaramente in un saggio del 1971²⁵⁷, per “volontà” Foucault intende la lotta o meglio il conflitto tra *diverse* volontà. Ciò significa che la verità e la conoscenza, lungi dall'essere luoghi neutri del sapere, sono oggetto e posta in gioco di una lotta senza fine²⁵⁸. Secondo Nietzsche, la verità stessa non è “data” come un'istanza originaria comunicante con la natura umana e le sue sensazioni ma è piuttosto il frutto di una “falsificazione primaria che si chiama opposizione tra vero e falso”²⁵⁹. Ciò significa che non c'è nessuna relazione necessaria tra la conoscenza e il mondo da conoscere, poiché il mondo stesso non è, secondo la ben nota espressione

²⁵⁶ OD, p. 11-45.

²⁵⁷ M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. “Épiméthée”, 1971, pp. 145-172, poi in DEI, p. 1004-1024.

²⁵⁸ *Leçons sur la Volonté de savoir*, cit., p. 4.

²⁵⁹ *Ibid.*, “Résumé de cours”, p. 220.

nietzschiana, che un “caos di forme”. L’ordine armonioso della verità non è l’espressione di una legge di natura ma la costruzione transitoria di un istinto di conservazione. Com’è noto, ad una tradizione di pensiero che valorizzava la ragione intesa come libera attività scaturita da se stessa indipendentemente dai bisogni e dalle necessità vitali, Nietzsche contrapponeva una conoscenza che traeva la sua forza e il suo grado di verità dal suo carattere di *utilità* per la vita. Alla solennità dell’origine della conoscenza, proclamata dalla filosofia, Nietzsche contrapponeva l’inizio basso e meschino di calcoli di potere, fabbricazioni inconfessabili, lotte incessanti: “La storia, genealogicamente diretta, non ha per fine di trovare le radici della nostra identità, ma di accanirsi al contrario a dissiparla; non si mette a cercare il luogo unico da dove veniamo, questa prima patria dove i metafisici ci promettono che faranno ritorno; essa si occupa di far apparire tutte le discontinuità che ci attraversano”²⁶⁰.

Si vede bene come, da principio di riscrittura del discorso storico, la discontinuità diventa proprio ciò che permette al genealogista di analizzare il suo stesso discorso come un discorso “situato”, attraversato, come tutti i discorsi, da una sotterranea “volontà di sapere”. Ma il senso autenticamente storico del genealogista “non teme di essere un sapere prospettico” e “non rifiuta il sistema della propria ingiustizia”²⁶¹. Nel negare un’essenza alla conoscenza Nietzsche ne fa il risultato storico di una serie di condizioni, di azioni, di pratiche rispetto alle quali essa non è che un effetto che si iscrive nell’ordine dell’evento: “Quando parla del carattere prospettico della conoscenza, Nietzsche vuole intendere il fatto che non c’è conoscenza se non sotto forma di un certo numero di atti che sono differenti tra loro e multipli nella loro essenza; atti per mezzo dei quali l’essere umano si impossessa violentemente di certe cose, reagisce a certe situazioni, impone loro relazioni di forza. Vale a dire che la conoscenza è sempre una determinata relazione strategica nella quale l’uomo è situato”²⁶².

La distinzione “sapere”/“conoscenza” è particolarmente importante per comprendere la svolta genealogica che Foucault imprime alla sua ricerca storico-filosofica. Abbiamo visto che, nell’*Archeologia del sapere*, il sapere rappresentava il sistema anonimo delle regolarità discorsive che *precedono* la conoscenza scientifica e la rendono

²⁶⁰ “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, cit., p. 1022.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 1018.

²⁶² “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1419.

possibile. Per parafrasare Canguilhem, a differenza del sapere, il discorso scientifico di conoscenza è “nel vero”, cioè sanzionabile secondo il sistema vero/falso. Nel corso del 1970-1971 questa contrapposizione si generalizza, acquisisce un tenore filosofico e diventa il fondamento di una teoria della volontà di sapere alternativa al modello aristotelico della conoscenza, il quale si è imposto come *il* modello della filosofia occidentale. Tale modello è, secondo Foucault, caratterizzato dalla presupposizione della necessità di una doppia relazione tra il soggetto e l’oggetto, da una parte, e il desiderio e la conoscenza, dall’altra. Infatti non solamente la verità è definita, classicamente, come *adequatio*, corrispondenza tra l’intelletto e la cosa ma in oltre il desiderio di conoscere è considerato da Aristotele come una costante antropologica: la contemplazione della verità provoca intrinsecamente una sensazione di piacere. Per Aristotele si dà insomma circolarità tra la verità, la conoscenza e il desiderio, proprio perché la conoscenza presuppone un legame fondamentale tra il soggetto e l’oggetto e in seguito constata l’esistenza di questo legame come verità²⁶³.

Il sapere, in compenso, è precisamente “la conoscenza liberata dal rapporto soggetto/oggetto”²⁶⁴, ovvero l’elemento nel quale appare il conflitto delle forze in gioco e la rottura tra la cosa e la conoscenza stessa. Nietzsche, quest’ultima è sempre preceduta dall’utilità vitale e dal gioco storico degli istinti: l’uomo non è fatto per la conoscenza, né la conoscenza per la verità. “Dietro la conoscenza, c’è una volontà senza dubbio oscura, non tanto di ricondurre l’oggetto a sé, d’identificarsi a lui, ma al contrario una volontà oscura di allontanarsene e di distruggerlo”²⁶⁵ (DEI-II, 1437). Nietzsche ha demolito il mito dell’antinomia tra sapere e potere proprio mostrando che dietro ad ogni sapere, dietro ogni conoscenza, vi è una lotta per la verità: “Il potere politico non è assente dal sapere è ordito con esso”²⁶⁶. Quando Nietzsche affermava che la conoscenza è “un’invenzione” voleva dire che essa non ha origine, che non ha cioè un’essenza pre-storica nella quale si raccoglierebbe la sua identità, ma è sempre in balia di una lotta e di un compromesso.

In questo modello le condizioni politiche e sociali dell’esistenza non sono più “l’esterno” del sapere e neppure un ostacolo che si introdurrebbe tra il soggetto di conoscenza e la verità, ma sono piuttosto i presupposti stessi di formazione della verità

²⁶³ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 7-19.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 205.

²⁶⁵ “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1416.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 1438.

e del soggetto. Il termine “sapere” investe ormai le condizioni stesse alle quali può darsi la soggettività conoscente. “Sapere” è il lavoro su di sé che il soggetto compie per conoscere e il processo attraverso cui si trova ad essere modificato da ciò che conosce. “Conoscenza” è invece il processo che consente la moltiplicazione degli oggetti conoscibili, di svilupparne l’intelligibilità, di comprenderne la razionalità, mantenendo sempre fisso il soggetto che indaga²⁶⁷. Ciò significa non solo che l’oggetto e il soggetto della conoscenza sono dissolti nel gioco strategico che la sottende ma anche che, storicamente, la volontà di sapere avrebbe potuto prendere altre forme che la volontà di verità. Fare una storia della volontà di sapere significa fare storia senza presupporre la verità, poiché si tratta precisamente di pensare l’evento della verità in modo storico. Non è dunque sufficiente pensare la trasformazione storica di ciò che ammettiamo come vero o falso. La verità non è solo la posta in gioco del conflitto tra diversi discorsi, ovvero l’oggetto di una volontà, ma anche l’arma fondamentale che permette la vittoria. L’uso della storia non mira a relativizzare la verità, ma a evenemenzializzarla: non si tratta di affermare banalmente che avremmo potuto credere ad altre verità, ma di apprezzare il ruolo della verità nelle nostre esistenze, per comprendere come la verità abbia potuto apparire come una forza coercitiva ed assumere una funzione così importante nella politica discorsiva.

7. *La Grecia sotto il sole nietzschiano : la storia genealogica delle Lezioni*

Abbandonate le tentazioni strutturaliste, l’archeologia assume ormai apertamente la forma di una “storia politica della conoscenza, dei fatti di conoscenza e del soggetto di conoscenza”²⁶⁸. L’adozione deliberata del modello nietzschiano mostra che il battistrada di tutti gli studi storici intrapresi da Foucault negli anni successivi rimane filosofico. Si tratta infatti di interrogare la terza procedura di esclusione descritta nell’*Ordine del discorso*, il sistema binario vero/falso, che la tradizione filosofica aveva elevato a istanza primordiale, né istituzionale né arbitraria, suscettibile d’essere applicata ad ogni discorso. È come se la grande volontà di sapere e di conoscenza che caratterizza la storia europea fosse attraversata da un’obbligo di verità (o per meglio dire, a un obbligo alla verità/falsità), la cui coercizione è tanto più forte quanto

²⁶⁷ “Conversazione con Michel Foucault” (“Entretien avec Michel Foucault”), intervista con D. Trombadori, *Il Contributo*, 4, 1, gennaio-marzo 1980, p. 23-48, poi in DEII, p. 57.

²⁶⁸ “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1418.

nascosta. Perché abbiamo scelto il “vero” preferendolo al “falso”? Perché il sapere occidentale ha preso la forma di una “volontà di verità”? E se invece di presupporre che l’anelito alla verità appartiene di fatto ad una “natura umana”, fosse possibile studiarne le condizioni storiche di apparizione, come un qualsiasi altro evento? Quali forme storiche e successive ha rivestito tale “volontà di verità”? Quali oggetti e quali istituzioni ha investito? Quale posizione ha assegnato al soggetto conoscente? E soprattutto come liberare la conoscenza dalla verità, come elaborare insomma un modello analitico basato sulla “volontà di sapere” piuttosto che sul desiderio di conoscere, si chiede Foucault nelle *Lezioni*?

La mossa della genealogia consiste nel denaturalizzare l’anelito alla verità per riportare la verità stessa al suo carattere di puro evento articolandola sullo studio storico di “reali sistemi di dominazione e di processi di lotta”²⁶⁹. A questo scopo, Foucault deve mostrare che il modello aristotelico ha esso stesso una storia, e che si è prodotto come un evento discorsivo il cui sintomo è l’esclusione dei sofisti dall’arena filosofica. La loro eliminazione dal domino filosofico era necessaria per l’avvento di una concezione che fa coincidere l’essere e la verità. Nella lettura di Foucault, infatti, i sofisti hanno una concezione strategica, funzionale e materialista del discorso filosofico, che fa della verità stessa la posta in gioco evenemenziale di un battaglia. La realtà della dominazione, della lotta, degli interessi materiali, era iscritta, per i sofisti, nel cuore stesso della verità. Poiché la verità non si stabilisce nel silenzio della contemplazione, ma nel dibattito e nella lotta effettivi, i sofisti sfruttano l’eterogeneità del linguaggio e delle cose per manipolare il dibattito con i loro avversari²⁷⁰.

Al contrario, definendo la verità come corrispondenza, relazione tra linguaggio e mondo, Aristotele squalifica la dimensione evenemenziale della verità, a profitto della dimensione rappresentazionale: “Mentre la manipolazione logica e legittima secondo Aristotele presuppone un sistema di regole anonime, immutabili, comuni per tutti, che permettono di produrre gli enunciati e definire una proposizione naturale e vera, la sofistica presuppone l’imputazione di un evento discorsivo preciso a un individuo dato, indipendentemente dal senso o dalle regole formali della sua formulazione”²⁷¹. Da questo passaggio si vede bene che la verità ormai non riguarda la relazione tra il

²⁶⁹ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 4.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 38-50.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 60.

soggetto e l'enunciato in quanto "cosa detta", ma il rapporto tra ciò che dice l'enunciato e le cose stesse. La significazione si situa ormai nella corrispondenza tra la parola e l'oggetto, indipendentemente dall'atto enunciativo.

È evidente che la lotta tra i sofisti e Aristotele, rinvia alla contrapposizione tra filosofia e archeologia: da una parte la serie desiderio/corrispondenza/contemplazione che ha informato tutta la filosofia occidentale, dall'altra la serie evento/materialità/lotta del modello archeogenealogico delineano due modi di confrontarsi alla questione della verità. Radicando questa opposizione nella realtà storica della lotta della filosofia greca contro la sofistica, Foucault riporta il dibattito d'idee alla materia delle trasformazioni storiche. Il corso prende allora progressivamente una dimensione storica: Foucault si avvale tra l'altro delle analisi di storici dell'antichità Detienne e Vernant, e di un storico della filosofia antica come Aubenque. Ma il punto importante è che qui la genealogia si ridefinisce come un'indagine dal basso, che partendo dai conflitti e dagli eventi spesso inaspettati risale verso gli eterni concetti della filosofia, ed in primo luogo proprio la verità. Il presupposto fondante della metafisica occidentale, ovvero il divorzio tra la verità e l'utilità, la lotta e il potere, è così riportato da Foucault all'evento storico dell'emergenza di una forma specifica della volontà di sapere, a partire dal ruolo che le diverse posizioni in lotta hanno rivestito nella società greca ed ancor più dalla funzione dei discorsi istituzionalmente legati alla verità nella Grecia presocratica.

Per esempio, Foucault non riconduce l'avvento della moneta al problema della circolazione delle merci, ma lo connette alla ricerca di una giusta misura dei rapporti sociali e all'avvento di un interventismo permanente sul regime di proprietà come nel gioco delle transazioni commerciali²⁷². Non a caso la moneta appare nei momenti eccezionali ed ha un ruolo politico ben preciso: limitare le rivendicazioni sociali, mantenere il regime di proprietà della classe dominante, favorire l'aristocrazia commerciale e manifatturiera a discapito dell'aristocrazia agraria, sviluppare il fisco e il salariato. Nel suo lenta ma decisa affermazione, la moneta è legata al potere in quanto simulacro di tutte queste trasformazioni. Ben prima di essere "segno" naturale o convenzionale del valore, la moneta è stata strumento di regolazione e di conservazione del potere, d'istituzione della giustizia come ordine e equilibrio, simulacro delle nuove distribuzioni sociali: "l'economico e il politico sono connessi, ma sono sfasati l'uno rispetto all'altro; la loro dipendenza reciproca è mascherata e il segno monetario è lo

²⁷² *Ibid.*, p. 137-139.

strumento al tempo stesso della loro dipendenza, del loro sfasamento e dell'occultazione di tale dipendenza sfasata"²⁷³.

Un altro grande tema del corso è il ruolo delle istituzioni giuridiche nell'avvento di una nuova volontà di verità. Nella quinta lezione Foucault ricostruisce il passaggio da una concezione ordalica – nella quale la verità emerge dal conflitto e dalla prova, nella forma di una sanzione divina – a una verità che deve essere testimoniata, constatata e infine stabilita da un verdetto umano²⁷⁴. La transizione tra queste due concezioni della verità è studiata attraverso la descrizione di due forme di giudizio: il *dikazein* è la dichiarazione delle due parti che si sfidano nell'ordalia esponendosi al giudizio divino, mentre il *krinein* è la dichiarazione di una parte terza che non prende parte al conflitto perché non ha interessi in gioco. Nel primo sistema è l'ordalia, la sfida e la prova davanti al dio, che decide della verità, nel secondo è il giudice che dà un giudizio neutro basato sull'evidenza e la misura. L'accettazione di una misura comune è il presupposto del muto accordo tra le parti in lotta. L'idea stessa di verità presupposta dai due sistemi è profondamente diversa: nel primo la verità coincide con un'affermazione rischiosa, nel secondo la verità è ottenuta dalla misura meticolosa delle quantità (dei momenti e dei gesti). Il nuovo tipo di giustizia, testimoniato dagli scritti di Esiodo, si basa precisamente sull'idea di un'equivalenza tra la giustizia divina e quella degli uomini. Il passaggio da una concezione giuridico-religiosa della verità basata sulla prova nella Grecia Arcaica alla verità come constatazione politico-giuridica nella Grecia Classica è quindi un evento assolutamente centrale nella storia della verità²⁷⁵.

Questo ruolo del giudizio imparziale ha giocato, secondo Foucault, una parte determinante nell'affermazione dell'autorità della parola vera nelle istituzioni ed in seguito della verità come corrispondenza liberata dal gioco degli istinti. La nuova concezione della verità che si afferma nel passaggio tra il *dikazein* e il *krinein* ha infatti una serie di presupposti e implicazioni a livello sociale: i testi di Esiodo manifestano l'emergenza di un nuovo tipo di autorità politica, un nuovo tipo di sapere sul tempo (basato sul calendario e le cronologie naturali), una nuova pratica dello scambio che è basata sulla misura²⁷⁶. Queste trasformazioni sono analizzate da Foucault nelle lezioni successive: in primo luogo l'importazione dall'Asia della moneta come strumento di

²⁷³ *Ibid.*, p. 134.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 69-79.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 89-94.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 97-108.

regolazione e standardizzazione degli scambi, in seguito l'istituzione di un calendario fiscale e agricolo (per il semina e il raccolto) che stabilisce una misura del tempo. Questo sapere della regola e della misura era inizialmente un sapere centralizzato legato direttamente al potere, un sapere di stato nelle mani di funzionari statali. La crisi agraria del VII-VI secolo, l'apparizione dell'artigianato e lo sviluppo della fanteria pesante (gli opliti) non rappresentano soltanto lo sfondo sociale e il contesto politico della nuova concezione della verità, ma la condizione stessa della sua possibilità²⁷⁷. Questi eventi si concludono infatti con la vittoria provvisoria dei contadini e degli artigiani che impongono il nuovo sapere della misura contro l'aristocrazia proprietaria. Parallelamente, l'apparizione della legge come *nomos*, legge scritta e non più tramandata attraverso la parola, corrisponde all'emergenza e all'espansione della *polis*, nuova entità giuridico-politica. La "trasformazione greca" ha connesso questo sapere della misura e della regola all'ordine del mondo naturale, divino e umano. La giustizia è ormai intimamente legata alla verità di un ordine più profondo del potere: "essere nel vero significa ormai essere nel giusto piuttosto che nel potere"²⁷⁸. Anche qui si può osservare una nuova distribuzione dei poteri e delle ricchezze: il potere non è più detenuto esclusivamente dai pochi e subito unilateralmente dai più, "il potere è ciò che si esercita in permanenza attraverso tutti i cittadini. La totalità di un corpo sociale comincia a apparire come il luogo nel quale il potere si applica a se stesso. Il potere nasce da un corpo sul quale si esercita"²⁷⁹.

Ma è solo nella penultima lezione del corso, il 10 marzo 1971, che Foucault introduce il tema che lo assorbirà negli anni successivi: la questione del crimine, della colpa e della punizione, sono introdotti a partire dal tema della purificazione rituale nella Grecia antica²⁸⁰. Ai tempi di Omero, l'abluzione rituale era praticata non tanto per lavare le offese o il crimine, ma per differenziare il tempo sacro da quello profano. Solo con l'Orfismo appare l'idea che l'abluzione deve purificare la corruzione provocata dagli atti delittuosi e permettere agli individui di riconquistare l'innocenza. Parallelamente, i culti popolari sono organizzati collettivamente mentre il rituale di purificazione diventa un principio di qualificazione religiosa degli individui. Ma questa trasformazione religiosa che ha luogo nei secoli VII-VI a.C., è ugualmente una trasformazione politica

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 115-123.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 154.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 161-174.

che conduce all'integrazione dei culti familiari nella religione della *polis* e alla qualificazione giuridica degli individui attraverso la legislazione sull'eredità, i riti funerari, gli omicidi. Il potere politico prende a poco a poco il controllo degli effetti economici e sociali della morte e suscita così una forma d'individualità che è ancora la nostra²⁸¹.

Per Foucault si tratta insomma di mostrare l'innaturalità della forma "individuo", interpretato come effetto delle trasformazioni politiche e religiose alle quali corrisponde una redistribuzione giuridica del puro e dell'impuro. Ma si tratta anche e soprattutto di affermare che la nascita dell'individuo è parallela all'emergenza di forme di esclusione che portano sugli individui criminali, i quali sono qualificati come impuri e quindi, per definizione, esclusi dalla verità. Riprendendo il motivo centrale di *Storia della follia*, Foucault vuole mostrare che la "pratica di esclusione è costitutiva, e non semplice risultato, della divisione puro-impuro nella pratica greca"²⁸².

La contrapposizione puro/impuro riveste ormai il binomio innocenza/criminalità e definisce l'accesso alla verità. L'impurità del crimine è infatti anche una certa cecità di fronte alla legge, testimonianza dell'incapacità di conoscere l'ordine delle cose e degli uomini. L'impurità del crimine è insomma incapacità di sapere. Inversamente, proprio perché il crimine è per definizione escluso dalla verità, esso rappresenta una macchia e un rischio di contaminazione per la *polis*, e diventa di conseguenza sempre più importante accertarne l'esistenza e la responsabilità. La ricerca e la dimostrazione della verità diventa un compito politico: bisogna sapere se un crimine ha avuto luogo e chi è il criminale, la pratica giuridica reclama ormai l'accertamento di un *fatto*. Ancora una volta, la verità perde il suo carattere evenemenziale di sfida tra gli uomini o gli dei e diventa una realtà constatata che fa ormai parte dei grandi rituali giuridici, religiosi, morali della *polis*: "Una città senza verità è una città minacciata. Minacciata dalla promiscuità, dall'impurità, dalle esclusioni incomplete. La città ha bisogno della verità come principio di selezione. Ha bisogno dei discorsi di verità per mantenere le divisioni"²⁸³.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 171-172.

²⁸² *Ibid.*, p. 173.

²⁸³ *Ibid.*, p. 180.

8. *Volontà, verità, lotta*

Tutti questi temi convergono nell'interpretazione della tragedia di Edipo: scartata la pista freudiana e con essa i grandi temi dell'inconscio e delle forme universali del desiderio, Foucault legge la tragedia come la storia di una ricerca della verità nella quale appare il rapporto che la Grecia antica ha stabilito tra la verità, il potere, la purezza²⁸⁴. La cecità di Edipo, la sua incapacità di accedere al vero, è connessa all'impurità derivante dal crimine, dal disconoscimento dell'interdetto fondamentale dell'incesto. La sua incessante ricerca del vero come redenzione e purificazione testimonia dell'esigenza politica, giuridica e religiosa di trasformare gli eventi in fatti sui quali si basa la conoscenza giusta dell'ordine delle cose e del mondo. La procedura per raggiungere la verità, nell'Edipo, non è più insomma basata sulla messa alla prova, ma sul raccoglimento di diverse testimonianze che sono altrettanti frammenti del quadro d'insieme. In questo senso, la storia di Edipo testimonia di una tecnica di potere, consistente a separare, a distribuire dei frammenti di verità presso diverse istanze, al fine di conservare la padronanza dell'insieme. Il potere funziona qui secondo una logica simbolica: ogni personaggio della tragedia detiene soltanto una parte della verità, ed è ricomponendo le diverse testimonianze che Edipo può ricostruire la verità. La tragedia può insomma essere letta sullo sfondo del passaggio tra un discorso di verità profetico e descrittivo (che si trova all'inizio) a un discorso che fonda la verità sulla testimonianza, lo sguardo empirico e quotidiano degli uomini²⁸⁵.

Ma l'Edipo è soprattutto la prima raffigurazione che Foucault ci dà del sapere/potere: in quanto sovrano egli detiene un certo sapere relativo alla sua posizione di potere, ma al tempo stesso il suo sapere è sempre sapere eccessivo, sproporzionato e sfasato rispetto alla verità²⁸⁶. Solo il saggio, che conosce ed enuncia la legge ponendosi al riparo da ogni rischio di impurità, può accedere all'ordine che fonda la distribuzione del potere nella polis. Il discorso vero si definisce così a partire dallo svelamento dell'ordine del mondo, dal fatto di presentarsi come un discorso giusto, enunciante la legge degli uomini, e dal soggetto che lo tiene, che deve essere innocente, puro, estraneo al disordine del desiderio. Il potere si regge insomma sulla finzione di una

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 177-186. Cfr. anche "Le savoir d'Oedipe", *ibid.*, p. 225-253.

²⁸⁵ "La vérité et les formes juridiques", cit., p. 1429.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 1435 e *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 250.

verità raggiungibile solo attraverso la purezza²⁸⁷, e a Foucault non resta che rimandare ancora una volta la creazione di questa finzione alla lotta di classe dei secoli VIIe e VIe a.c. che ha opposto una nuova distribuzione giuridica e di potere alla rivendicazione popolare di una redistribuzione egalitaria delle terre. Così, l'intera tragedia di Sofocle è leggibile come una ritualizzazione teatrale dell'emergenza del nuovo sapere/potere della *misura*, che rappresenta il soggetto storico del corso. Sovrano ignorante perché incapace di accedere ad un sapere adeguato al suo potere e di trovarne la giusta misura, l'Edipo è all'origine del mito persistente della divaricazione tra il sapere e il potere.

Lo scopo del corso può dirsi alla fine raggiunto nella misura in cui Foucault mostra che la nostra concezione della verità, si è prodotta come un evento discorsivo, “ripartito tra istituzioni, leggi, vittorie e sconfitte politiche, rivendicazioni, comportamenti, rivolte, reazioni”²⁸⁸. Studiare la verità a partire dal suo evento/avvento significa ormai servirsi del lavoro degli storici per mettere in luce l'implicazione di un regime di sapere e delle sue condizioni storiche d'apparizione nella produzione della verità.

L'insistenza sulla “realtà” della trasformazioni storiche, che percorre tutto il corso del 1970-1971, mostra che l'archeologia si è trasformata in genealogia quando ha cessato di percorrere lo spazio puro del discorso per ancorare i discorsi stessi a degli eventi politici e sociali. Tuttavia, in un frammento pubblicato dagli editori, Foucault scrive “ho cercato di mostrare che l'effetto di verità poteva nascere non solo da qualcosa che non aveva niente a che vedere con la verità, ma che non possiamo, dal punto di vista della verità così costituita, che riconoscere come non vero, illusorio e fittizio”²⁸⁹. Non si tratta insomma di “verificare” storicamente la validità del discorso filosofico, né semplicemente di “contestualizzarlo” storicamente, ma di pensarlo come un operatore essenziale di una volontà di verità giunta fino a noi. Studiare la volontà di verità significa cercare di comprendere storicamente l'obbligo di verità che ci attraversa e le condizioni politiche e sociali, in ogni caso materiali, della sua affermazione. Si tratterà allora di concentrarsi prevalentemente sul rapporto che il soggetto stabilisce con la verità in quanto locutore di un discorso, piuttosto che sulla rappresentazione della cosa tramite il linguaggio. E qui che risiede il senso più profondo

²⁸⁷ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 186.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 187.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 192.

del rapporto circolare tra sapere e potere: non si tratta tanto di studiare come le relazioni di potere favoriscono o ostacolano la formazione di un sapere o come il potere si impadronisce e strumentalizza un sapere dato. Si tratta piuttosto di cogliere la lotta politica che abita la produzione stessa del sapere, così come la necessità di conoscenze veridiche per il funzionamento dei sistemi di governo. L'archeologia stessa non è più al servizio di una politica normativa, come potevano farlo presupporre le osservazioni della fine degli anni 1960 sull'"optimum di funzionamento sociale", ma si definisce essa stessa come un sapere di lotta, una genealogia critica delle nostre evidenze che deve aprire delle nuove possibilità politiche. Insomma, fin dalla sua prima formulazione, la genealogia non è, non è mai stata, una descrizione impassibile o addirittura rassegnata della dominazione. La forma stessa dell'analisi foucaultiana non necessita di alcuna soggettività per essere da cima a fondo "integralmente storica e integralmente politica", poiché in un certo modo, la decostruzione delle nostre evidenze è già una presa di posizione politica sul presente. Il problema che comincia ad assillarla a partire da questo momento è un altro, quello di sottrarre la volontà alla verità come constatazione imparziale e neutra del "reale", per fare del sapere una forza nella lotta. Come può la descrizione "pura" dei fatti discorsivi divenire essa stessa una forza politica, una posizione nel campo di battaglia? Attraverso la storia, e solo attraverso una storia genealogica che risale verso la nostra attualità per mostrarla a sua volta come il risultato di una lotta per la verità. La lettura foucaultiana dei sofisti mostra precisamente come la descrizione di una lotta per la verità si muta in una presa di posizione in questa lotta. Cercando di dare una risposta ai dilemmi sollevati da *Le parole e le cose*, Foucault apriva così il vasto cantiere genealogico degli anni '70.

Democrazia e Liberalismo em M. Foucault

Mario Autieri *

Riassunto

Se consideriamo l'espressione apparentemente innocua di "potere del popolo", la democrazia ci appare non tanto e non solo una forma di governo, quanto l'espressione dei problemi inerenti ai rapporti tra l'uno e i molti, il potere e il popolo, etc... . Quello che proveremo a mostrare è che la trasformazione della sovranità non coincide affatto con il trasferimento del potere al popolo, ma semplicemente con la trasformazione del modo in cui si è dominati.

Parole chiave

Individuo, popolazione, sovranità, liberalismo.

Résumé

Si l'on considère l'expression apparemment inoffensive de «pouvoir du peuple», la démocratie nous semble non seulement une forme de gouvernement, mais l'expression de problèmes concernant la relation entre l'un et le multiple, le pouvoir et le peuple, etc On va essayer de montrer que la transformation de la souveraineté ne correspond pas avec le transfert du pouvoir au peuple, mais simplement avec la transformation de la façon d' être dominés.

Mot-clef

Souveraineté, individu, population, libéralisme.

Abstract

* Laureato nel 2001 alla Federico II, 4 volte borsista dell'istituto italiano per gli studi filosofici, abilitazione all'insegnamento di storia e filosofia presso la Federico II, Dottore di ricerca nel 2008 presso L'Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM) con una tesi sulla fenomenologia francese. Presso l'istituto italiano per gli studi filosofici press ha pubblicato nel 2011: *Il pensiero pre-riflessivo in Merleau-Ponty e Dufrenne*; nel 2014 ha pubblicato presso la Casa Editrice Scuola di Pitagora un testo intitolato *Governo e Capitale. Foucault, Deleuze-Guattari*. Insegna storia e filosofia nei licei di Napoli con contratti a tempo determinato.

If you consider the seemingly innocuous expression of "people power", democracy appears not only a form of government, but the expression of the problems inherent to the relationship between the one and the many, the power and the people, etc This work tries to show that the transformation of sovereignty does not coincide with the transfer of power to the people, but simply with the transformation of the way in which we are dominated.

Key Words

Sovereignty, Person, Population, Liberalism.

1. Nel momento in cui cerchiamo di reperire l'emergenza di quegli elementi che ritroviamo come elementi essenziali nella tradizione delle costituzioni democratiche, osserviamo che la loro comparsa non avviene in contesti che richiamerebbero alla memoria concezioni esplicitamente democratiche, ma in dottrine e in autori centrali per altri motivi. In particolare i concetti di individuo, uguaglianza, libertà, rappresentanza, li rintracciamo in autori come Hobbes e in contesti come quelli del contrattualismo moderno. Ovviamente, una prima obiezione a questa impostazione chiama in causa la democrazia antica; non è forse la cultura greca ad aver creato ciò che noi ancora oggi chiamiamo democrazia? L'idea stessa che ci sia un potere del popolo, che il singolo cittadino si esprima nell'agorà, non è forse tipico dell'esperienza greca, con il solo limite che quelle società contemplavano l'esistenza degli schiavi e dunque non riconoscevano a tutti lo status di cittadino? In realtà questo nostro insistere sul ruolo dell'individuo che delibera è un prodotto della modernità. Senza poter entrare nei dettagli, ma se esaminiamo il modo in cui in Platone, Aristotele, Tommaso, viene intesa la democrazia, essa viene considerata una forma di governo. Ora, a prescindere dai diversi giudizi espressi sul *demos*, quando si parla di governare nessuno si riferisce al fatto che il popolo possa esprimere un autogoverno e incarnare il soggetto che crea la legge²⁹⁰. L'idea di governo esprime in Platone la capacità di guidare, armonizzando, le diverse componenti di una comunità, al fine di evitare la proliferazione di stili di vita individuali²⁹¹; ma non si tratta dell'idea della semplice deliberazione e del rapporto

²⁹⁰ Su questo vedi le analisi condotte da M.Foucault in *Sicurezza, territorio, popolazione*, Corso al Collège de France (1977-78), tr.it. di P.Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, lezioni del 15 e 22 febbraio 1978.

²⁹¹ "Per Platone il pericolo principale della *parresia* non sta nel fatto che essa porta a cattive decisioni nel governo, o fornisce a qualche capo corrotto e ignorante i mezzi per conquistare il potere e per divenire un tiranno. [...]. Il pericolo principale della libertà e del libero parlare in una democrazia è ciò che

formale di ubbidienza a chi dirige la vita pubblica, quanto del governare riuscendo a tenere insieme le parti di una città, così come si tengono insieme le diverse parti di un'anima; governare secondo le leggi della ragione non è, cioè, qualcosa di paragonabile al moderno soggetto sovrano. Anche quando Aristotele afferma che nei molti ci sono molte virtù e, dunque, una maggiore capacità di giudizio rispetto al singolo, non sta dicendo che l'assemblea del popolo delibera meglio perché esprime il popolo, ma che la deliberazione dei molti è probabile che possa essere ispirata ai *nomoi* ed esprimere una capacità di moderazione. Analogamente, in Tommaso e in Marsilio da Padova, non emerge ancora la dimensione del governo come potere, ma c'è sempre il riferimento ad un ordine della realtà non sovrapponibile all'idea moderna di esercizio del potere da parte di un'istanza soggettiva, perché indipendente dalla volontà di chi governa. Questo non significa che l'esercizio del governo non sia vincolante per chi deve essere governato; anzi, in questi casi citati non viene mai meno l'idea che il popolo debba relazionarsi ad un'unità che sappia appunto dirigere le diverse componenti sociali; il punto è proprio l'insistenza su questa idea della guida rispetto alla coercizione del potere moderno. E la differenza risiede proprio nel fatto che prima della modernità il popolo non è mai inteso come una realtà omogenea, ma sempre come un insieme di parti specifiche che trovano nel governo la possibilità del loro relazionarsi. Quello che cambia nell'età moderna è proprio la messa in discussione della naturalità della distinzione tra governanti e governati e la sua sostituzione con il principio del potere del popolo: da questo momento si tratta di capire come il potere popolare possa esprimersi, se direttamente o indirettamente.

2. Per giungere al cuore di questo problema dobbiamo capire che cosa implichi considerare l'unità di un soggetto collettivo (il popolo come soggetto sovrano) e come quest'unità si relazioni al fatto di essere un'unità di molti individui. A tal fine considereremo un complesso snodo di carattere concettuale. In termini necessariamente schematici- e anche perché parliamo di temi molto studiati- Hobbes, nel cap.XV del *Leviatano* scrive: “pongo come nona legge di natura che ogni uomo riconosce l'altro come suo eguale per natura”²⁹²; più avanti, parlando di come una persona possa rappresentare le parole o le azioni di altri scrive: “poiché la moltitudine è per natura non una, ma molti, non si può intendere che esista un unico autore, bensì

succede quando ciascuno ha un proprio modo di vivere”; M.Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005, p.56.

²⁹² T.Hobbes, *Leviatano*, a cura di T.Magri, Editori Riuniti, Roma 1982, p.95.

molti autori di tutto ciò che il rappresentante dice e fa in nome loro. Ognuno concede individualmente al comune rappresentante la propria autorità e fa proprie [...] tutte le azioni da lui compiute”²⁹³. In queste due citazioni emerge innanzitutto la negazione di quanto abbiamo prima associato all’idea antica e medioevale di governo; in Hobbes, infatti, prevalgono l’idea di uguaglianza, con la conseguente identificazione del popolo come somma di individui uguali, e quella della libertà, ragion per cui il popolo deve provare a realizzare i diritti dei singoli individui nella realtà storica. Ma perché abbiamo introdotto, apparentemente senza ragione, lo slittamento dagli individui al popolo? Proprio Hobbes, nel cap.XVI, dice che la moltitudine diviene “una sola persona” quando viene rappresentata da una singola istanza individuale; e poiché alla base di questa attribuzione d’autorità ci sono i singoli individui, è chiaro che emerge un’obbedienza che è dovuta proprio perché sono i singoli individui a costituire il potere che li rende popolo di fronte ad una volontà che, si badi bene, è la volontà di un corpo politico che ha espresso un rappresentante²⁹⁴. Di fronte a quest’ultimo, ovviamente, non è ammissibile alcuna forma di resistenza, poiché sarebbe come negare quella libertà che ha permesso ai singoli di tramutarsi in un corpo comune. Questa logica rivela un aspetto che Foucault ha ben mostrato e cioè che potere assoluto e diritti individuali procedono dalla stessa dinamica. Inoltre, vi è un altro aspetto che emerge tra le pieghe di questo discorso. Se è vero che l’elemento rappresentativo svolge un ruolo importante, è altrettanto vero che nel processo su richiamato vi è una forte componente performativa, come ha recentemente mostrato J.Butler²⁹⁵; cioè dire “noi, il popolo” costituisce una forma di autogenesi linguistica, un elemento non rappresentativo, che fa

²⁹³ Ib., p.105.

²⁹⁴ Destino a cui non si sottrae neppure il modello apparentemente opposto, quello di Rousseau; vedi le puntuali analisi di G.Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in particolare, pp.129-133, in *Oltre la Democrazia*, Carocci, Roma 2004.

²⁹⁵ Cfr. J.Butler, “*Nous, le peuple*” in *Qu’est-ce qu’un peuple? La fabrique*, Paris 2013, pp.53-76. Aspetto, questo, ben presente nelle vicende della nascita dell’*Assemblée constituante* nel corso della rivoluzione francese. Sulla base del pamphlet di Sieyes si stabilisce che il fatto stesso di voler dare una nuova costituzione alla Francia deve prevedere il riferimento al soggetto che può crearla; il che stabilisce, da questo momento, una precisa correlazione tra una qualsiasi teoria dei diritti e del potere sovrano capace di istituirli. Il soggetto nel caso specifico è la *Nazione*, fatta di individui liberi e dipendenti esclusivamente dalla propria volontà. La Nazione, come potere costituente, prevede la costituzione di un potere costituito attraverso il meccanismo delle elezioni; da sottolineare che lo stesso potere costituente prevede già un meccanismo di rappresentanza attraverso l’*Assemblée constituante*. Il dato saliente di questo meccanismo- e che è alla base di tutti i futuri aggiustamenti delle Costituzioni affinché possano meglio esprimere la volontà del popolo- è che il “popolo”, nella forma della totalità di individui uguali, empiricamente non esiste, e proprio per questo occorre un’articolata mediazione. Questa mediazione, pur celebrando il ruolo del cittadino attivo, in realtà funziona solo attraverso meccanismi di delega in virtù dei quali il cittadino decide solo chi avrà l’incarico di fare le leggi.

esistere proprio quella pluralità che per la prima volta viene nominata, e che si dispiega in una serie di azioni performative che andranno a concretizzarne il carattere sovrano. Implicitamente Foucault riconosce quest'aspetto nel momento in cui afferma che "la libertà non è mai assicurata dalle istituzioni e dalle leggi che hanno la funzione di garantirla. [...], la libertà è una cosa che deve essere praticata"²⁹⁶.

La funzione del dispositivo sovrano ha lo scopo di ribaltare la situazione di partenza; se sono individui uguali tra loro nelle stesse potenziali condizioni a poter istituire il soggetto di potere, quest'ultimo, retroattivamente, rende gli individui non più accomunati da una relazionalità orizzontale che li vincola ad una situazione comune, ma li isola nella loro singolarità come soggetti liberi che seguono la propria volontà. In questo modo, pur assoggettandosi al sovrano, diventano soggetti in quanto difensori del proprio spazio privato. La stessa logica di potenziamento/destituzione individuale regge il discorso di Locke sulla proprietà. Come è ben noto il senso della proprietà non procede da un ordine giuridico, ma precede quest'ultimo poiché si ancora ad una falda propriamente biologica. Pur ammettendo, infatti, che la terra e gli altri esseri sono dati in comune a tutti gli uomini, ogni uomo è però "proprietario" della propria persona e di ciò che riesce ad ottenere con il "lavoro del suo corpo". Come si vede, l'ordine politico che interviene successivamente non può che riconoscere il carattere inclusivo ed esclusivo di questo rapporto; inclusivo perché è il nucleo stesso dell'identità personale, esclusivo perché la proprietà del corpo giustifica la soppressione di chiunque o di qualunque cosa la minacci. Lo spazio comune creato dal vincolo giuridico si rivela così funzionale al fatto di riconoscere e agevolare l'opportunità che ogni individuo, potenziando le proprie capacità acquisitive, ha di migliorare la propria sussistenza. Ma in questo modo si dispiega una mutua relazione tra proprietà e le cose che posso acquisire, nel senso che se il soggetto riesce a dominare le cose, è altrettanto vero che, come faranno notare Schiller e poi soprattutto Marx, il soggetto appropriante riesce a riconoscersi solo attraverso le cose; si trova, dunque, ad essere in balia di una potenza che vede tutti i soggetti come appendice di un mondo di cose sempre più slegate dal lavoro individuale. Hume si rende conto che in questo modello c'è sempre la possibilità del contrasto permanente tra l'interesse del sovrano e quello dei molti.

²⁹⁶ M.Foucault, *Spazio, sapere e potere*, marzo 1982, in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O.Marzocca, Medusa, Genova 2001, p.179.

3. La novità importante introdotta da Hume- ma su cui già Spinoza si era soffermato- è che il patto politico si regge proprio in virtù del fatto che sussiste un interesse da parte di tutti nel rispettarlo; l'accento di Hume cade, però, non sulla democrazia come forma comune di utilità- come in Spinoza-, ma sul fatto che l'interesse contribuisce a mantenere in atto una forma di potere non giuridico ma economico. È il discorso che Foucault vede chiaramente dispiegato in Hume, Smith, Condorcet e Ferguson. Foucault nelle pagine di *Nascita della biopolitica*²⁹⁷ si rifà a Condorcet e ad Adam Smith per mostrare come in questi autori venga giustificata la ricerca dell'interesse individuale in quanto esso contribuisce all'interesse collettivo, anche se attraverso meccanismi che al singolo non si manifestano nella loro trasparenza; aspetto, quest'ultimo, evidenziato da Condorcet nell'epoca nona del suo *Progrès* in cui dice che tutto ciò che un individuo fa a suo vantaggio lo dispone in un piano indefinito di immanenza che ripercuote il vantaggio su una scala incontrollabile dall'individuo stesso. In Smith è addirittura richiesto che il singolo non cerchi di operare per il benessere generale, in quanto l'individuo non è in grado di controllare tutte le variabili che intervengono in un contesto economico ampio; ragion per cui è auspicabile che ognuno provveda solo al proprio interesse in modo che, indirettamente, provvederà alla crescita generale della ricchezza. Lo stesso Ferguson, (*Storia della società civile* 1783), dice che “quanto più un individuo guadagna per sé, tanto più aumenta la massa della ricchezza del suo paese”²⁹⁸. Non è un caso, continua Foucault, che questa sia anche l'epoca di diffusione di un certo concetto di società civile. La società civile (che a fine settecento è la nazione di Sieyès e presto sarà semplicemente la società, distinta dalla società politica) non è un concetto filosofico, ma presenta un problema di governamentalità- su cui torneremo- legato proprio al riconoscimento delle difficoltà di incrociare l'elemento giuridico della sovranità con una dimensione sociale che si arricchisce progressivamente di una crescente dinamicità e conflittualità economica. Essa non è un dato naturale che funga da fondamento o da opposizione alla dimensione istituzionale; la società civile, afferma Foucault²⁹⁹, sembra costituire l'incarnazione o, per meglio dire, la sedimentazione di quei fenomeni di transazione che accompagnano la circolazione delle relazioni di potere e che, proprio per questa

²⁹⁷ M.Foucault, *Nascita della biopolitica*, Corso al Collège de France 1978-79, tr.it. di M.Bertani e V.Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p.228 sgg.

²⁹⁸ Ib., p.230.

²⁹⁹ Ib., p.242.

mancata sovrapposizione dell'elemento giuridico con quello sociale, rappresenta un'evoluzione rispetto al concetto di società civile presente in Hobbes e Locke, ancora del tutto schiacciato su quello giuridico; in Ferguson essa si configura come insieme né prettamente economico né prettamente giuridico, ma come l'incessante alterazione del legame sociale, una permanente produzione di nuove relazioni sociali da non intendere come una successione logico-giuridica, quanto come nuove strutture economiche e nuove forme di governo.

4. Da un punto di vista genealogico la “società civile” è preceduta dal concetto di “popolazione”, su cui Foucault esplicitamente si sofferma nel corso del '78. Nel percorso qui adottato si mostrerà che gli stessi riferimenti in atto per dispiegare la logica interna alla democrazia verranno utilizzati da Foucault per arrivare a tematizzare la “governmentalità liberale”; in effetti Foucault non utilizza mai il concetto di democrazia, proprio perché democrazia e liberalismo coincidono in quanto costituiscono semplicemente l'orizzonte di gestione della popolazione. Nel corso del '74- *Gli anormali*³⁰⁰ -, Foucault aveva fissato tre tratti distintivi del governo: un potere fondato sull'alienazione, sulla rappresentanza o sul trasferimento della volontà degli individui; l'apparato emerso nel XVIII sec., e una tecnica generale di governo degli uomini che costituisce “il rovescio delle strutture giuridiche e politiche della rappresentanza, e la condizione di funzionamento di quegli apparati”³⁰¹.

5. “Gli individui sono pertinenti solo come strumento, come tramite, come condizione per ottenere qualcosa a livello della popolazione”³⁰²

È che la teoria della sovranità, fino a questo momento egemone nella rappresentazione della società pur nelle sue differenti formalizzazioni, cade sotto i colpi di una continua e poderosa crescita demografica ed economica. Da questo punto di vista noi osserviamo, e non tanto dal lato della filosofia politica ma da quello dei meccanismi del potere, che il potere assume come punti di riferimento non solo gli individui e i loro corpi da disciplinare, ma le masse in quanto attraversate da processi comuni e prevedibili, come la nascita, la morte, la malattia, “qualcosa che chiamerei una biopolitica della specie umana”. L'oggetto del potere diventa la “popolazione” e i fenomeni generali da cui è investita, tanto che la morte sparisce dalla pratica del potere;

³⁰⁰ M.Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V.Marchetti, A.Salomoni, Feltrinelli, Milano 2005.

³⁰¹ M.Foucault, *Gli anormali*, cit., pp.51-52.

³⁰² M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p.43.

se la teoria della sovranità faceva valere la prerogativa del sovrano sul corpo del suddito, potendo provocarne la morte, la biopolitica, investendo la popolazione per controllarne i processi, gestirne il potenziamento, espelle la morte dal proprio vocabolario, perché quest'ultima si qualifica come il limite del potere stesso, e non più la sua radicale manifestazione. Sia chiaro, continua Foucault, che non è in gioco una scansione temporale di modelli, nel senso che l'aspetto disciplinare indagato in *Sorvegliare e punire* viene integrato, modificato, in una prospettiva più ampia che continua a coinvolgere tanto l'apparato statale, quanto quello istituzionale; la pianificazione urbanistica ed architettonica, o le politiche di vaccinazione, incrociano chiaramente i due aspetti, perché associano alla prospettiva disciplinare l'attenzione per i "nuovi" fenomeni tipici delle realtà urbane: povertà, costumi sessuali, questioni igieniche, mortalità, età media, ecc... : "dire che il potere ha presso possesso della vita [...] equivale a dire che esso ha occupato tutta la superficie che si estenda dall'organico al biologico, dal corpo alla popolazione, attraverso il duplice gioco della disciplina da un lato e delle tecnologie della regolazione dall'altro."³⁰³. Ed è proprio questa costante intersecazione a permette a Foucault di parlare di una società di "normalizzazione". Cosa si intende per norma in questo contesto?

6. Esiste un modello giuridico della norma, fondato su un principio di esclusione, che chiama in causa una separazione tra quanto è consentito e quanto è proibito; esiste, poi, una considerazione della norma che, in mancanza di meglio, si può definire biologica, perché attiene ad una dimensione corporea di espansione, inclusione, stabilizzazione di forme comportamentali. Quando considero la norma³⁰⁴ nella sua valenza giuridica, penso un modello di azione sociale in cui esistono dei comportamenti- più o meno espliciti e più o meno coscienti, non importa- su cui si interviene decidendo il campo del lecito, del normale, ecc... ; se consideriamo, invece, la norma nella sua dimensione espansiva e quindi creativa, io non ho più una norma che arriva a regolarizzare un'azione pre-esistente, ma ho un'azione che si riconosce in un campo di esperienza, ovvero norma ed azione non sono più in un rapporto di esteriorità, ma in un rapporto in cui la norma porta all'esistenza di ciò a cui essa si

³⁰³ M.Foucault, *Bisogna difendere la società*, corso al Collège de France 1976, a cura di A.Fontana e M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2009, p.218; cfr. anche *Intervista*, in *Microfisica del potere*, cit., p.19: "si è trattato di ottenere dagli individui nella loro vita concreta delle prestazioni produttive. E per questo è stata necessaria una vera incorporazione del potere [...] fino al corpo degli individui, ai loro atteggiamenti, ai loro comportamenti di tutti i giorni"

³⁰⁴ Cfr. P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault la force des norms*, La fabrique, Paris 2009; in particolare pp.98-109.

richiama. Ne è un esempio capitale la confessione nella *Volontà di sapere*, dove la verità del sesso non pre-esiste al rituale della confessione, ma si produce nel contesto di un certo tipo di società sotto forma di criteri cui si conformano le rappresentazioni della sessualità producendo, contemporaneamente, una conoscenza della stessa attraverso la creazione dei confini tra il confessabile, il superfluo, il vergognoso, ecc...; come dire che non c'è sapere senza una volontà, ma senza introdurre alcun elemento classico di soggettività posta di fronte al riconoscimento di una rappresentazione inserita in una realtà oggettiva; qui, invece, si tratta di una soggettività che è questa stessa volontà produttrice di sapere e di relazioni. Vediamo un caso particolare che Foucault desume dalla storia moderna; vi sono elementi discorsivi- mercantilismo, fisiocrazia- interventi legislativi relativi al commercio, effetti sociali rilevati: cosa accade, quali relazioni si strutturano, quali finalità vengono in primo piano?

7. Se c'è un tratto comune alle politiche di Francia e Inghilterra tra fine seicento e seconda metà del '700, è l'obiettivo di tenere i cereali ad un prezzo basso, in modo da avere un contenimento dei salari in ambito urbano e fronteggiare il rischio della scarsità, due forti fattori di instabilità sociale. Questi obiettivi si inscrivono nel sistema del mercantilismo e prevedono, da parte degli stati, una serie di interventi legislativi che regolano l'immissione dei cereali sul mercato, la possibilità di esportazione ed importazione. Cosa accade, si chiede Foucault, quando in Francia negli anni '40 e '50 del XVIII sec. si comincia a discutere esplicitamente della riformulazione di questo sistema all'insegna di una libertà integrale di commercio? Ci troviamo semplicemente di fronte a dei sostenitori della libertà in quanto libertà- i fisiocrati- oppure ad una trasformazione delle "tecnologie di potere" quando ci si rende conto che governare troppo significa ottenere risultati contrari a quelli auspicati?

Tra i diversi testi dei teorici fisiocratici Foucault cita Herbert, il quale nel 1753 pubblica un testo nel quale elogia il sistema adottato dall'Inghilterra nel 1689 che prevede l'incoraggiamento delle esportazioni e quindi la libertà di circolazione dei cereali, così come accade in Olanda; in un testo di Abeille, nota Foucault, c'è chiaramente indicata la scarsità come "chimera"; perché l'incubo delle politiche mercantiliste è diventato qualcosa di così lontano? Questi autori smettono di assumere come unità di analisi elementi quali la scarsità e il livello dei prezzi, assumendo un dispositivo nel quale gli elementi precedenti obbediscono ad una rete di rapporti assolutamente "naturali", tale da assicurare una continua compensazione tra gli stessi.

In altre parole, Abeille e gli altri sostengono esplicitamente che la libera circolazione sicuramente determinerebbe un iniziale incremento dei prezzi, ma poi essi si abbasserebbero “per la continua minaccia che la concorrenza straniera rappresenta”³⁰⁵; il ragionamento di Abeille è il seguente: se si smette di considerare semplicemente l’obiettivo imminente della scarsità e ci si concentra sull’intero ciclo che contempla la produzione, i guadagni, le relazioni commerciali tra diversi paesi, gli investimenti dei profitti nell’aumento progressivo delle superfici coltivate, allora la scarsità diventa una “chimera” non perché non ci siano persone che patiranno la fame, ma perché l’intero ciclo rende queste persone una percentuale molto bassa rispetto all’idea della calamità generale, proprio per la sua capacità sistematica di assicurare, nel corso del tempo, le necessarie compensazioni tra i vari elementi del ciclo. Questo significa, nota Foucault, che c’è un piano dell’azione economico-politica del governo attinente alla popolazione, e degli effetti che investono in maniera particolare serie di individui; il dato saliente è che si ottiene un risultato globale attraverso il sacrificio di parti più piccole dell’insieme stesso, ovvero una stabilizzazione/controllo della popolazione attraverso la “libertà”.

Rispetto ai mercantilisti c’è una diversa considerazione da parte dei fisiocrati della positività della popolazione. Foucault, come è ben chiarito³⁰⁶, fa bene a collocare storicamente a metà 700 la diversa prospettiva con cui si utilizza il termine popolazione. I mercantilisti prima, ma lo stesso Montesquieu dopo, considerano la popolazione come una massa funzionale al processo di ricchezza di uno stato, ma solo in quanto termine di riferimento di processi di prelievo; se prendiamo i fisiocrati- Foucault cita continuamente la voce *Hommes* che Quesnay scrisse per l’*Encyclopédie*, ma che venne pubblicata solo postuma- la quantità di popolazione necessaria alla ricchezza di uno stato viene considerata solo in relazione alla capacità di produrre più di quanto si consumi. La popolazione, cioè, viene considerata un dato non sottoposto “all’azione trasparente del sovrano”, quanto dipendente da un complesso di variabili- valori morali, condizioni ambientali, mortalità, stato dei traffici, ecc...- sulle quali è possibile costruire modelli di distribuzione degli elementi in gioco- il grano, le epidemie, la circolazione di moneta- come risultato di dinamiche interne ai modelli stessi. Su questo aspetto, osserva ancora Foucault, l’analisi dei fisiocrati è particolarmente interessante perché, sempre analizzando Quesnay, appare la consapevolezza che queste dinamiche sociali

³⁰⁵ Cit. in M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 300.

³⁰⁶ Ib., nota 13 p.304.

rispondono ad un'invariante, il desiderio: "gli uomini si riuniscono e si moltiplicano ovunque possono procacciare ricchezze"³⁰⁷; a partire da questo dato si capisce perché diventi centrale nella loro analisi agire sui flussi monetari, sulle esportazioni, sulle importazioni, ecc... o, in altre parole, sullo "stato della popolazione", come ancora si esprime Quesnay.

Quando, dice Foucault, fu trattato, in *Le parole e le cose*, il passaggio dall'analisi della ricchezza all'economia politica, bisognava sottolineare il ruolo assunto da questo nuovo "soggetto-oggetto" che è la popolazione³⁰⁸, come soggetto produttore, consumatore, parassitario. Tutto il pensiero dell'economia politica ruota attorno a questa positività. Un punto è bene ribadire; in linea con la sua idea di potere, come elemento da ricostruire a partire dal basso, Foucault sottolinea come qui non ci si trovi di fronte ad una pratica di governo che i governanti imporrebbero ai governati permettendoci di riconoscere un effetto globale da descrivere; abbiamo, invece, un'incessante dinamica di azioni, conflitti, creazione di nuovi centri di forza che, di fatto, stabiliscono una pratica di governo che si occupa di alcune cose tralasciandone altre. Sappiamo già che questo principio di limitazione interno alla stessa ragion di stato trova espressione negli ambiti di pertinenza dell'economia politica; che ci si trovi di fronte ad una dinamica tutt'altro che lineare tra forze che stanno delineando la propria configurazione proprio all'interno di questa conflittualità, che non si possa, cioè, parlare di un'età della libertà che subentrerebbe a quella della ragion di stato, lo rileva il fatto che i primi assestamenti- quello della fisiocrazia per intenderci- coniugano una certa libertà economica con assetti politici che vanno nella direzione opposta a quelli delineati dai giuristi ostili alla ragion di stato, ovvero vanno verso il cosiddetto dispotismo illuminato che, appunto, si configura come meccanismo di regolazione interno alla stessa classe dirigente con rapporti più o meno contrastati con la sfera esterna degli esperti di diritto. E ciò non accade in virtù di un principio di legittimità visto che, come

³⁰⁷ Quesnay, cit. in M.Foucault, ib., p.306. Nel seminario successivo, *Nascita della biopolitica*, cit., p.286, Foucault richiamerà Hume: "è nel punto di intersezione tra la concezione empirista del soggetto d'interesse e l'analisi degli economisti che sarà possibile definire un soggetto, il quale sarà un soggetto d'interesse, la cui azione avrà un valore moltiplicatore e benefico grazie all'intensificazione stessa dell'interesse, ed è questo a caratterizzare l'*homo economicus*"; cfr. A.Vinale. *Homo affectivus*, in *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007, pp.41-70; stranamente, però, Vinale parla di "rimozione" a proposito dell'assenza di Spinoza in Foucault (p.41), per poi concludere (p.70) che Foucault legge "la mappatura affettiva" di Spinoza attraverso Hume; ma non prende mai in considerazione, come abbiamo fatto qui attraverso Macherey, l'affinità tra Spinoza e Foucault su un certo modo di considerare la "norma".

³⁰⁸ "l'uomo non è altro che una figura della popolazione"; M.Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p.69.

appena detto, la sfera giuridica non fonda questa pratica di governo; ciò accade perché il governo prova ad aderire alla naturalità inerente alle cose umane, ragion per cui governare non sarà più esercitare diritti sovrani, feudali, divini, ma risultare efficaci nella capacità di aderire al corso naturale delle cose, come abbiamo visto con Quesnay.

8. Osserviamo, dunque, un “perfezionamento” della ragion di stato, segnato dall’obiettivo di governare meno o, come ripete Foucault, dalla formula di “governo frugale”: siamo così giunti alla questione del liberalismo, l’espressione più coerente di questa frugalità ricercata. In cosa consiste propriamente l’autolimitazione della ragione di governo? Nell’idea che il buon governo debba essere misurato sul funzionamento del mercato; il che, osserva Foucault, rende il mercato quasi un luogo di produzione valoriale o, come egli dice, di veridizione, nel senso di riuscire a dettare l’agenda dei meccanismi giurisdizionali più adeguati al suo funzionamento; si tratta di ricostruire le regole che, a proposito dei discorsi che definiscono la logica del mercato, permettono di stabilire le differenze tra discorsi veri e falsi, cioè quei discorsi capaci di cogliere e seguire i meccanismi spontanei del mercato e quelli che invece ostacolano questi stessi meccanismi: questo è propriamente l’intreccio tra verità e diritto che ci interessa analizzare all’interno della pratica di governo; come si vede, il diritto non sparisce, ma diventa una componente interna, come del resto, nota Foucault, dimostra la biografia stessa di noti personaggi (Smith, Beccaria, Bentham, erano tutti giuristi ed economisti allo stesso tempo). Tutto ciò, osserva Foucault, significa ben altro rispetto al fatto di provare la centralità del mercato perché si costituiscono gruppi sociali capaci di incidere sulle politiche, o perché tutti i governanti ad un certo punto vennero sedotti dall’economia; significa, invece, cercare di capire come qualcosa tipo l’irruzione del mercato si sia verificata attraverso l’intersezione di una serie di fattori o, ancora, il fatto che l’economia politica non ha sostituito la politica, ma ha semplicemente indicato alla politica il luogo in cui specchiarsi. Quali sono i fattori indicati da Foucault? Fattori di caratteri materiale (crescita agricola, demografica, circolazione dell’oro), e fattori di carattere culturale (formazione di tecnici, il livello teorico raggiunto da alcuni problemi economici); questi fattori devo servirci a descrivere quelle condizioni (la genealogia) che hanno consentito al mercato di divenire luogo di veridizione dei discorsi; una cosa molto diversa, osserva Foucault, dall’assumere il carattere oppressivo della ragione strumentale (Scuola di Francoforte) o il carattere oppressivo della verità, perché in

entrambi i casi cercheremmo *la causa* e non le condizioni, come invece dobbiamo fare per evitare costruzioni unilaterali di fenomeni complessi.³⁰⁹

Le condizioni dicevamo; ma insieme ad esse la superficie degli enunciati, come ormai già sappiamo. E da questo punto di vista, osserva Foucault, anche un autore come Kant, in un testo noto come *Il progetto per la pace perpetua*, mette in atto una strategia argomentativa per noi rivelatrice nell'ottica della configurazione epistemica che qui proviamo a ricostruire, ovvero il mercato come luogo di veridizione. Perché Kant? Perché in quel testo c'è un capitolo, intitolato *Garanzie per la pace perpetua*, in cui Kant iscrive il fine della pace nei disegni della natura, poiché quest'ultima ha determinato le condizioni affinché tra gli uomini e gli stati potessero svilupparsi relazioni commerciali sempre più articolate e diffuse, per le quali la pace si pone come imprescindibile orizzonte di riferimento. Il livello argomentativo, nota Foucault, è cambiato; non troviamo più la logica dell'equilibrio sancita a Westfalia, dove la pace si gioca su dei meccanismi di equilibrio territoriale tra gli stati più rappresentativi dello scenario europeo, ma un riferimento extra-politico (la crescita del commercio), come ciò che in ultima analisi detterà le condizioni alla stessa politica; ancora una volta, non è che le cose siano andate così storicamente, come se qui si stesse cercando il momento in cui le cose sono cambiate³¹⁰; qui si cerca solo di mostrare come ad un certo momento sia comparsa una determinata riflessione politico-economica.

9. La libertà non è un principio di cui si può fare la storia, evidenziando i tempi e i luoghi in cui essa è comparsa o scomparsa dalle configurazioni sociali. La libertà non è mai altro dalla forma e dalla distribuzione di un rapporto di forze considerate nella loro attualità. Quando, perciò, Foucault parla di liberalismo, non intende parlare di una particolare forma di governo (le democrazie liberali, o le monarchie liberali), o di qualche particolare tipo di libertà, ma di una pratica di governo che, a partire dal XVIII sec., si afferma in Europa e si caratterizza per un funzionamento inscindibile dall'organizzazione delle condizioni sociali affinché possa esserci un esercizio effettivo di libertà da parte dei governati; in altre parole,

³⁰⁹Del resto, nota Foucault, proprio in personaggi come Beccaria vediamo la sovrapposizione tra due livelli (il giuridico e l'economico); la condanna della tortura nel filosofo italiano non fa riferimento ad una maggiore umanità della sua epoca, ma al fatto che la tortura non è nell'interesse della collettività, perché non funziona come deterrente.

³¹⁰ Basti ad esempio considerare le differenti posizioni di Austria e Inghilterra al Congresso di Vienna, osserva Foucault, per vedere come si intrecciassero punti di vista ancora legati al criterio della bilancia (Metternich) e punti di vista più innovativi con cui si intendeva promuovere il ruolo dell'Inghilterra come paese mediatore del commercio europeo nel mondo.

un'organizzazione della libertà che, nello stesso tempo, è una limitazione della stessa libertà, “una provocazione permanente”³¹¹ tra potere e libertà. E non potrebbe essere diversamente, visto che una qualsiasi forma di organizzazione è, di per sé, una limitazione, ma soprattutto perché quest'arte di governo deve tenere insieme, in un equilibrio sempre precario, interessi individuali e interessi collettivi; impossibile, dunque, sfuggire ad una dinamica sociale dove, da un lato si produce libertà, e dall'altro sicurezza per i rischi derivanti dalla libertà. È qualcosa, continua Foucault, di profondamente diverso dalla sicurezza che il suddito richiedeva al sovrano di fronte alla minaccia di determinati pericoli, perché se qui il contrasto al pericolo viene ad essere una delle manifestazioni del potere sovrano, nel caso della pratica governamentale liberale, il pericolo funge da unità di misura tra le libertà concesse e i meccanismi di sicurezza necessari: si pensi, dice Foucault, alle campagne per le casse di risparmio, o per i rischi di degenerazione biologica; alle politiche di welfare, che da un lato cercano di produrre maggiore libertà di lavoro e consumo- con dei costi che possono essi stessi venire valutati-, e dall'altro predispongono un interventismo giuridico nel campo economico spesso avvertito come invadente da alcuni settori. La crisi del liberalismo classico è proprio il momento in cui giunge ad una piena riflessione la contraddizione che può determinarsi tra produzione di libertà e intervento coercitivo in economia. Dal punto di vista di Foucault, la necessità di parlare di un neo-liberalismo a proposito di un gruppo di autori tedeschi e americani dal secondo dopoguerra in poi, deriva proprio dalla constatazione che le oscillazioni della governamentalità liberale tra libertà, pericolo e sicurezza, hanno determinato una crisi del liberalismo e una sua riformulazione, non necessariamente legata alla crisi o a trasformazioni del capitalismo. Le analisi foucaultiane del liberalismo vanno anche inquadrare alla luce di un altro contesto, quello che vede il confronto con Chomsky a proposito della disobbedienza civile³¹². Mentre il pensatore americano si impegna in una giustificazione tradizionale del movimentismo americano che va contro l'atteggiamento imperialista degli stessi Stati Uniti, facendo continuamente riferimento ad una legalità a venire che giustificerebbe l'attuale disobbedienza, Foucault, invece, fa notare, come già aveva fatto nel corso *Difendere la società*, che continuare a pensare il soggetto all'interno della sola tradizione

³¹¹ M.Foucault, *The subject and power*, in H.L. Dreyfus- P.Robinow, *M.Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago press 1983, Chicago, p.219.

³¹² Foucault e Chomsky, *Della natura umana: giustizia contro potere*, in *Dits et écrits* 1, Gallimard, Paris 2001, p.1339-1380.

giuridica impedisce di cogliere come, nelle forme di contestazione che cercano loro stesse una giustificazione giuridica, si possano riprodurre gli stessi meccanismi di assoggettamento che si stanno criticando, proprio perché non si è colta la razionalità del potere; le nozioni di legge, di giustizia, di soggetto di diritto vanno decostruite, perché esse operano sempre all'interno di precisi contesti sociali, di determinate forme di sapere, e dunque non possono essere utilizzate per rovesciare le fondamenta della società che si sta contrastando e che ha determinato quegli stessi concetti.

Bibliografia principale

Testi di M.Foucault consultati:

Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane, Milano, BUR, 2009.

L'uso dei piaceri, Milano, Feltrinelli 2002.

L'archeologia del sapere, Milano, BUR, 2006

Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975), Feltrinelli, Milano 2005.

Microfisica del potere. Interventi politici, Torino, Einaudi, 1977.

La volontà di sapere, Milano, Feltrinelli, 1978.

Sicurezza Territorio Popolazione, corso al Collège de France (1977-1978), tr.it. di P.Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

Bisogna difendere la società, corso al Collège de France 1976, a cura di A.Fontana e M.Bertani, Feltrinelli, Milano 2009.

Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979), tr.it. di M.Bertani e V.Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

Discorso e verità nella Grecia antica, Donzelli, Roma 2005.

Altri testi consultati

A.a.V.v., *Dopo Foucault*, a cura di E.de Conciliis, Mimesis, Milano 2007.

A.a.V.v., *Biopolitica e democrazia*, a cura di A.Vinale, Mimesis, Milano 2007.

A.a.V.v., *Biopolitica e territorio*, Mimesis, Milano 1996.

A.a.V.v., *Oltre la democrazia*, a cura di G.Duso, Carocci, Roma 2004.

A.a.V.v. *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La fabrique, Paris 2013.

Autieri, M., *Governo e capitale. Foucault, Deleuze/Guattari*, Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014.

- Dreyfus, H.L.- Robinow, P., *M.Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago press, Chicago 1983.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, trad. A.Buzzi, Leonardo, Milano 1994.
- Esposito, R.: *Bios*, Einaudi, Torino 2004; *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2009.
- Lagasnerie, G.de, *La dernière leçon de Michel Foucault*, Fayard, Paris 2012.
- Macherey, P., *De Canguilhem à Foucault la force des norms*, Paris, La fabrique, 2009.
- Rosanvallon, P., *Controdemocrazia*, tr.it. di A.Bresolin, Castelvecchi, Roma, 2012.
- Rovatti, P.A., (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano , Feltrinelli, 1986.
- Sato, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, préface d'E. Balibar, L'Harmattan, Paris 2007.

Observaciones sobre la noción de *gobierno* en los últimos cursos de Michel Foucault en el *Collège de France*

Óscar Martiarena *

Resumen

En el texto, el autor destaca la importancia de la publicación de los cursos que Michel Foucault impartió en el Colegio de Francia y busca mostrar la paulatina transformación en la manera en que Foucault estudia las relaciones de poder y cómo sus investigaciones al respecto desembocaron en la elaboración del concepto de *gobierno*.

Palabras clave

Saber, poder, biopoder, poder pastoral, gobierno.

Abstract

In the text, the author stresses the relevance of the publication of Michel Foucault's courses taught at the College of France and seeks to show the gradual transformation in the way Foucault studies the relationships of power and how his research led to the development of the concept of *government*.

Keywords

Knowledge, power, bio-power, pastoral power, government.

* Profesor Titular de Tiempo Completo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Autor de los libros: *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, El Equilibrista/ITESM, 1995; *Culpabilidad y resistencia*, México, Universidad Iberoamericana, 1999; *Estudios sobre Foucault*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2005; *La formación del ciudadano del mundo*, México, Alia, 2009. Es autor de diversos artículos publicados en revistas de circulación nacional e internacional.

La mañana del miércoles 27 de junio de 1984, en una cama de hospital de la ciudad de Villahermosa, Tabasco, solo, bajo los efectos de los sedantes que me suministraban varias veces al día a fin de atenuar el intenso dolor que me producía un cálculo renal, me enteré, a través de una breve nota aparecida en un periódico local, de la repentina muerte de Michel Foucault... Quedé estupefacto. A decir verdad, encontraba la noticia inadmisibile. Presa de cierta conmoción, deseaba que lo leído fuera parte de los trastornos que la falta de sueño, el dolor y los medicamentos me generaban. Tomaba el diario una y otra vez. Volvía a leer la nota, acaso buscando impedir que se confirmara, tratando de conjurar lo que empezaba a mostrarse como irremediable. No es posible, me decía, Foucault nació el 15 de octubre de 1926, cuenta apenas con 57 años.

A la implacable, desoladora noticia, la escueta nota añadía algunas líneas más sobre los libros, las investigaciones y la trayectoria intelectual de Foucault. Por último, mencionaba la reciente en aquel momento publicación en francés de los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*. En cierta forma agradecido, pensé que si en algún momento Foucault supo que iba a morir, ante la proximidad de su ausencia, con seguridad había procurado dejar dos libros más que, quienes ya lo conocíamos, aquellos a quienes ya se nos había hecho necesario, habríamos de devorar, discutir, cultivar. Dos libros más, pensé, fruto, como los otros, de su inteligencia, de su saber, de su erudición; dos libros más cuya lectura pendiente atenuaba en mi ánimo el pesar provocado por su irreparable desaparición.

Dits et écrits

Tiempo después, a la extrañeza provocada por la prematura muerte de Foucault siguieron, en todo el mundo, múltiples textos, homenajes, comentarios, críticas, algunas de ellas exacerbadas. Tanto para seguidores como para adversarios el filósofo francés devino referencia constante. Aún en ausencia, cada uno de sus libros fue glosado, discutido, en ocasiones puesto en cuestión. Diez años después, en 1994, al horizonte conformado por los textos que publicó en vida, se sumaron, restaurando su palabra, el conjunto de prólogos, entrevistas, conferencias, artículos, producidos por Foucault de 1954 hasta el final de su vida, todos ellos reunidos en *Dits et écrits*.³¹³

³¹³ M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.

Habría que decir que la aparición de los originalmente cuatro volúmenes de *Dits et écrits* acrecentó, de forma tanto cuantitativa como cualitativa, las dimensiones de la obra de Foucault. En efecto, desde entonces los textos a considerar fueron muchos más; pero también, a través de ellos, las diferentes caras y aristas de Foucault se delinearon con mayor precisión; sus rasgos se definieron más todavía: ahí está el pensador que penetra, habita e invita a habitar la literatura; el filósofo que, al diagnosticar el presente y reflexionar sobre el orden y las palabras denuncia la vacuidad del antropocentrismo y la fragilidad de las teleologías; el crítico del poder y de las teorías jurídicas sobre el Estado; el intelectual que se sitúa como posibilidad de información de las demandas de los presidiarios; el genealogista que, con la guía de Nietzsche, se interna en los escabrosos páramos de donde proceden los valores morales, el poder pastoral y la voluntad de gobierno sobre los individuos; el investigador austero que confía en que una ética del cuidado de sí puede alentar la práctica de la libertad [...] Pero además, con la publicación de *Dits et écrits* se presentó la ocasión de conocer y meditar en las condiciones en que se produjeron cada uno de los libros que el propio Foucault entregó a la imprenta, la manera en que los concibió y las diversas formas en las que, a través del tiempo, reflexionaba sobre ellos. También, lo que es de suma importancia, *Dits et écrits* nos permitía, nos permite, acercarnos a los momentos en que Foucault modificaba su rumbo, su trayectoria y, con ello, producía nuevos conceptos, acaso abandonando otros, para el avance de sus investigaciones.

Los cursos

Entre los textos reunidos en *Dits et écrits* se encuentran los resúmenes de los cursos que Foucault impartió año tras año en el *Collège de France* a partir de 1971 y hasta 1984. Esto es, salvo para 1997, en que Foucault no dio su curso, y para 1983 y 1984, años en los que por su salud no presentó el extracto, en *Dits et écrits* se encuentran los resúmenes de los cursos que ofreció en el *Collège de France*. De hecho, en abril de 1989, el propio *Collège* publicó un pequeño volumen con los resúmenes referidos.³¹⁴ No obstante, si bien de sumo interés por lo que en los resúmenes se esboza, ni por *Dits et écrits* ni por el volumen publicado podía uno darse idea de los cursos mismos, es decir, de su contenido, de lo ahí teorizado, discutido, ni de su extensión. De hecho, fue hasta febrero de 1997 cuando salió a la luz *Il faut défendre la société*, curso que Foucault ofreció

³¹⁴ M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Collège de France/Julliard, 1989.

en el *Collège*, una vez por semana, del 7 de enero al 17 de marzo de 1976, que nos empezamos a dar cuenta de lo que estaba en los cursos.³¹⁵

La sorpresa es enorme. He aquí un primer indicador, de escaso valor, es cierto, aunque sugerente: la edición francesa de *Il faut défendre la société* tiene 283 páginas, la castellana 287. La sorpresa es todavía mayor cuando recordamos que Foucault impartió en el *Collège de France* trece cursos y en la medida en que nos acercamos a los publicados. Como señalé, el primero, *Il faut défendre la société*, apareció en francés en febrero de 1997; fue seguido poco a poco por diez más, a los que se sumó, en los primeros días del mes de mayo pasado, *Subjectivité et vérité*, curso de 1981.

Como en el caso de *Dits et écrits*, los cursos de Foucault en el *Collège de France* amplían, de manera tanto cuantitativa como cualitativa, las dimensiones de su obra. El número de páginas del conjunto de los trece cursos es superior a tres mil. Pero además, cuando nos acercamos al contenido de cada uno de ellos nos encontramos con sendos tratados con temáticas definidas, a cuyo través Foucault ensaya hipótesis, las desarrolla, las discute, formula objeciones posibles y presenta su punto de vista. Así, cada uno de los cursos es, como sus libros, un despliegue de inteligencia, de saber, de erudición, a lo que puede añadirse que, a pesar de ser apuntes para sus clases, así como sus libros, están bien escritos. Como sabemos, Foucault no era propenso a improvisar en sus cursos. Cuando comenzaba a hablar, sus oyentes podían tener la certeza de que tenía a la mano su clase escrita, que al exponerla la leía y, por tanto, que cada uno de sus argumentos había sido reflexionado. Al respecto, cabe apuntar que la existencia de los manuscritos ha facilitado la publicación de los cursos.

En todo caso, como decíamos, de igual forma que la de *Dits et écrits*, la publicación de los cursos que ofreció en el *Collège de France* modifica la obra de Foucault, la matiza, abre nuevas posibilidades de lectura, de acercamiento a los libros que publicó en vida, y, en particular, de gran relevancia, nos permite conocer de cerca cómo se desplegó su pensamiento a partir de 1971, año en que imparte sus *Leçons sur la volonté de savoir*. Dicho de otra manera, si mantenemos el criterio señalado en relación a cómo el conjunto de entrevistas, artículos, conferencias, prólogos reunidos en *Dits et écrits* modificó, amplió, matizó la percepción de los libros publicados por Foucault a lo largo de su vida, es evidente que tendremos que hacer lo mismo con los cursos. Es decir,

³¹⁵ M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997 (trad. castellana, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000).

habremos de asumir que el estudio de los cursos que Foucault ofreció en el *Collège de France*, al lado, desde luego, de los documentos contenidos en *Dits et écrits*, trastoca, matiza y, desde luego, enriquece las tesis fundamentales de los libros que en vida entregó a la imprenta y la comprensión que de ellos tenemos.

Ahora bien, es claro que se podría interrogar a los responsables de la publicación de los cursos y a quienes los estudiamos, sobre la relevancia de los escritos que originalmente su autor no entregó a la imprenta. Al respecto, apenas habría que decir que la aparición de los cursos, además de su innegable importancia editorial, es un acontecimiento en el orden del pensamiento. De hecho, los cursos nos acercan, en formato didáctico, al proceso creativo de uno de los pensadores más importantes, si no el de mayor relevancia, de los últimos treinta años del siglo XX y los que van del XXI en el mundo occidental. Para justificar tal afirmación, incluso frente los despistados, basta con detenerse en los innumerables libros y artículos escritos sobre el filósofo francés. Al respecto, alguien podría apuntar que algunos son de índole crítica, a lo que habría que responder que, en efecto, es así; pero habría que agregar que las críticas son un indicador más de su importancia. En todo caso, las referencias a Foucault presentes en Maurice Blanchot, Georges Canguilhem, Georges Dumézil, Gilles Deleuze, Paul Veyne, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Charles Taylor, Axel Honneth, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Peter Sloterdijk, Judith Butler, entre muchos otros, son muestra de que el de Foucault es un pensamiento vivo que, al generar aprobación e, incluso, al ser discutido ha animado buena parte de las llamadas humanidades en los últimos cuarenta, casi cincuenta años.

Los cursos y los años de “silencio editorial” de Foucault

Pero sí es un hecho que, al lado de la publicación de *Dits et écrits*, la de todos los cursos que impartió en el *Collège de France* transforma, matiza y, sobre todo, enriquece la lectura de las tesis, los conceptos, las formulaciones presentes en sus libros, al tiempo que permite conocer la manera en que evolucionó su pensamiento, la aparición de los que ofreció entre 1976 y 1984 es de particular trascendencia. En particular, porque los cursos que Foucault impartió en esos años constituyen los documentos esenciales para el estudio de su pensamiento en el intervalo de tiempo que medió entre la publicación, en 1976, de *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, y la de los volúmenes II y III, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, en 1984, periodo en el que

Foucault no entregó a la imprenta ningún manuscrito con formato de libro. Y sin embargo, al acercarnos a los cursos se nos revela que, durante el “silencio editorial” de alrededor de casi ocho años, entre 1976 y 1984, el pensamiento de Foucault se encontraba en uno de sus momentos más creativos, acaso comparable al de los años que median entre 1962 y 1966, año, este último, en que publicó *Las palabras y las cosas*. Acerquémonos entonces a los cursos de Foucault en el *Collège de France* de 1976 a 1984 a partir del siguiente cuadro.

Cursos de Foucault en el *Collège de France* entre 1976 y 1984

Curso/Año en que Foucault lo impartió/Año en que se publicó en Francia/Año en que se publicó en español

<i>Il faut défendre la société</i>	1976	1997	2000
<i>Sécurité, territoire, population</i>	1978	2004	2006
<i>Naissance de la biopolitique</i>	1979	2004	2007
<i>Du gouvernement des vivants</i>	1980	2012	¿?
<i>Subjectivité et vérité</i>	1981	2014	¿?
<i>L'Herméneutique du sujet</i>	1982	2001	2002
<i>Le gouvernement de soi et des autres</i>	1983	2008	2009
<i>Le Courage de la vérité</i>	1984	2009	2010

En relación con el cuadro, conviene tomar en cuenta, en primer lugar, que los que se muestran son los títulos de los ocho últimos cursos que Foucault impartió en el *Collège de France* entre la publicación de *La voluntad de saber*, en 1976, y *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, en 1984. En segundo, puede señalarse que si acudimos de nuevo al indicador cuantitativo que ya utilice, poco confiable pero que algo nos dice, podemos afirmar que, entre la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y los

últimos dos, median, ciertamente, alrededor de ocho años, pero también no menos de dos mil páginas de cursos ahora publicados. Y en tercer lugar, que esos ocho cursos con los que ya contamos - como mencioné, el de 1981 acaba de salir a la luz en Francia en los primeros días de mayo pasado -, son testimonio de las investigaciones de Foucault en los que llamé sus años de “silencio editorial” y, con ello, testimonio también de la manera en que se desarrolló su pensamiento.

Ahora bien, antes de acercarnos a algunos momentos de esos años de silencio editorial de Foucault a los que ahora tenemos acceso gracias a la publicación de los cursos que impartió en el *Collège de France*, quisiera anotar que la manera en la que el pensamiento se desarrolla no es la misma en todos aquellos que han, que hemos, decidido dedicarnos al amable oficio de pensar. La forma en que trabaja la mente no es la misma en todos los pensadores, en todos los filósofos, en todos los estudiosos. Hay quienes tienen una intuición que cultivan a lo largo de toda su vida. Hay otros que después de avanzar en una senda dejan el camino andado y emprenden otro. Hay quienes tienen lo que podríamos llamar “vocación de sistema” y otros cuyo pensamiento no se ocupa de que cada fragmento de su producción quede enmarcado en un corpus regular, ordenado, metódico, en ocasiones, definido de antemano. Hay también quienes buscan imponer formas en que, a partir de determinados presupuestos, suponen que ha de desplegarse la tarea del pensar y, con ello, pretenden determinar los objetos dignos de estudio y la manera en que deben ser investigados.

Después de escribir *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, en el ámbito intelectual francés, todavía en los años sesenta, la manera de hacer filosofía por parte de Foucault fue objeto de diversas críticas a las que dio respuesta en entrevistas, en algunos artículos y, en particular, en *Arqueología del saber* donde, después de ofrecer en la Introducción del libro un sugerente diagnóstico de las formas en las que en aquel presente cambiante se producía la historia, a la pregunta, de cierta manera frecuente, sobre el lugar, el emplazamiento teórico, desde el cual hablaba, respondió: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.”³¹⁶ En forma paralela, al final del primer capítulo, donde se detiene en las unidades del discurso, advierte que el dominio de las “ciencias del hombre” como

³¹⁶ M. Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 29.

objeto de estudio que hasta entonces había privilegiado, no es el único de interés para el análisis de los acontecimientos discursivos. Es decir, ya ahí, Foucault advierte que sus estudios no obedecieron a un esquema ni a un sistema determinado donde los límites estaban previstos. Incluso, en la auto-entrevista que presenta al final de la *Arqueología*, en relación con el lugar de su palabra apunta: “de momento, y sin que pueda todavía prever el término, mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquivo el suelo en el que podría apoyarse... Se trata de desplegar una dispersión que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro.”³¹⁷

Conocemos las críticas que una posición como la de Foucault aquí esbozada genera en pensamientos con, digamos, “voluntad de sistema”.³¹⁸ Sin embargo, lo que de principio habría que señalar es que una “voluntad de sistema” no suprime un trabajo como el de Foucault como tampoco elimina su pertinencia. El de Foucault no fue un pensamiento que a cada hallazgo se detuviera a pensar su congruencia dentro de una teoría, de un sistema o una razón previamente establecidos. En todo caso, el pensamiento de Foucault avanzaba impulsado por lo que él mismo llamaba “impaciencia de la libertad”, frase que años después devino célebre e, incluso, fue utilizada para dar título a un libro.

Ahora bien, si antes de abordar la cuestión de los cursos de Foucault en los años de su silencio editorial me he referido a la manera en que, de acuerdo con lo que él mismo decía, operaba su pensamiento, ha sido para prevenir a quienes se acerquen a ellos del vértigo inicial que genera el surgimiento, transformación, crítica, en algunos momentos desaparición de conceptos y temáticas a lo largo de los ocho últimos años de su vida. Aunque habría que agregar que no hay motivo alguno de aturdimiento porque lo que tenemos a la vista en los cursos es resultado del funcionamiento de su inteligencia y de lo que en una conferencia pronunciada en 1978 llama el *éthos* propio de su actitud crítica.³¹⁹

³¹⁷ *Ibid.*, 345.

³¹⁸ Ejemplo de dichas críticas es J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 285-349.

³¹⁹ M. Foucault, “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”, conferencia en la Société Française de Philosophie, 27 de mayo de 1978, publicada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, n. 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63.

No pretendo presentar aquí cada uno de los cursos que Foucault impartió en el *Collège de France* en sus años de silencio editorial. Sería imposible. Sólo me acercaré a momentos de algunos de ellos y haré referencia a elementos que considero de relevancia, en particular relacionados con la paulatina transformación de la manera en que Foucault analiza el *poder* y en cómo su estudio desembocó en la elaboración del concepto de *gobierno*.

Ahora bien, como puede verse en el cuadro en el que muestro los que, de acuerdo con el título de este texto, denomino “últimos cursos de Foucault en el *Collège de France*”, el primero que listé es *Il faut défendre la société*. La primera pregunta que salta a la vista es: ¿por qué habría que detenerse en él si Foucault lo impartió el mismo año en que se publicó *La voluntad de saber*, primer volumen de su entonces proyectada *Historia de la sexualidad*? Y bien, para responder tendré que dar un rodeo.

El poder: discurso, saber, disciplinas

En principio, conviene tener presente que desde fines de los años sesenta y a lo largo de los setenta la pregunta por el poder, es decir, el cuestionamiento del poder, fue en Europa, aunque también en América Latina, objeto de múltiples estudios. Diversos teóricos, varios de ellos de procedencia marxista, aunque no era el caso de todos, se preguntaban por la naturaleza del poder, por las formas de su ejercicio, por los vínculos del poder con el Estado, tanto el capitalista como el de los países socialistas. Perteneciente al ambiente intelectual europeo de esos años, Foucault no fue la excepción. Si bien su inquietud por el poder se dejaba ver ya en *Historia de la locura*, es en su Lección Inaugural en el *Collège de France*, en diciembre de 1970, donde, en relación con el discurso, se hace explícita. En *El orden del discurso*, título de la lección, afirma: “yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada y organizada por un cierto número de procedimientos que tienen el papel de conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento, de esquivar la pesada, la temible materialidad.”³²⁰

La característica más importante con la que Foucault presenta el discurso en su lección inaugural es que en todo momento aparece en una trama de relaciones de poder, luchas por la posesión del discurso e imposición de reglas para acceder a él. Al

³²⁰ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 10-1 (trad. castellana, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973).

respecto, en *El orden del discurso* el poder al que Foucault se refiere es de orden coercitivo, es decir, es un poder que funciona excluyendo y que se ejerce sobre los individuos. Dos años después de su lección inaugural, en la dirección abierta con la incorporación del pensamiento de Nietzsche en sus investigaciones, en las conferencias que pronunció en Brasil en 1973 bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*,³²¹ Foucault busca mostrar que en el siglo XIX las prácticas de control y vigilancia, en especial las prácticas sociales conducidas por la técnica del “examen”, dieron origen a los dominios de saber propios de las “ciencias humanas”, es decir, de la sociología, la psicología, la sicopatología, la criminología... Foucault añade que el saber producido en dichas prácticas produjo también la noción de “individuo normal”. En breve, en *La verdad...*, Foucault sostiene que el poder, lejos de ser sólo coercitivo, produce saber y produce sujetos.³²² Como sabemos, en la misma dirección, aunque de manera más elaborada, en 1975, Foucault publica *Vigilar y castigar*,³²³ donde sostiene que el ejercicio del poder disciplinario produce cuerpos, al tiempo que saber: en las sociedades disciplinarias los individuos son vigilados permanentemente y los observadores se dan a la tarea de registrar sus comportamientos al tiempo de conformar un gran archivo que permitirá individualizar a otros sujetos. Los temas presentes en *Vigilar y castigar* son ya familiares: normalización, *panóptico*, sociedad disciplinaria...

Con un proceder similar, como también sabemos, en 1976 Foucault presenta en *La voluntad de saber* las líneas generales de un ambicioso proyecto, el de una *Historia de la sexualidad*, cuya tesis inicial es que, por siglos, Occidente ha estado obsesionado por una voluntad de saber sobre el sexo.³²⁴ La hipótesis que gobierna el proyecto es paralela a la de *Vigilar y castigar*: el ejercicio del poder sobre los individuos produce el saber que, a cada momento, es empleado para reproducir las relaciones de poder en nuestras sociedades. Un elemento de particular significación presente en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* es que Foucault encuentra en la confesión auricular cristiana, exigida por la iglesia desde el *Concilio de Letrán*, celebrado en 1215, un anclaje fundamental para su estudio: la confesión es fuente y correlato fundamental de la voluntad de saber sobre uno mismo y la obligación de decirlo todo, ambas presentes en Occidente desde entonces. La confesión es el medio a través del cual se constituye un

³²¹ M. Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits*, vol. II, pp. 538-646 (trad. castellana, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980).

³²² Cfr. Quinta conferencia, *Ibid.*, pp. 606-623.

³²³ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

³²⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977.

saber que individualiza. En breve, la confesión es producción de verdad que genera saber: el individuo es lo que confiesa y es conminado a confesar.

Cabe insistir en que en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*, a diferencia de su condición coercitiva, tal como aparece en *El orden del discurso*, el ejercicio del poder produce realidades: produce saber y produce individuos, tanto normales como anormales. Asimismo, conviene recordar, en primer lugar, que en ambos libros Foucault desarrolla y subraya el vínculo del poder con la producción de saber; es decir, una de las tesis fundamentales de los dos libros publicados por Foucault antes de lo que llamé su “silencio editorial” es que, en dominios específicos, el ejercicio del poder genera saber. En segundo lugar, conviene tomar en cuenta que el que Foucault estudió en ambos libros es el que se ejerce como poder disciplinario, esto es, aquel que, con técnicas precisas, actúa sobre los individuos en prisiones, escuelas, hospitales, fábricas, instituciones gubernamentales, a fin de “normalizarlos”. En tercer lugar, es de relevancia señalar que el análisis de Foucault, en particular el realizado en *Vigilar y castigar*, conducía a lo que él mismo denominó *microfísica del poder* que a diferencia de lo que sostenía el marxismo, permitiría comprender que el Estado no era el lugar, esto es, el aparato, desde donde se ejercía el poder sino que éste se encontraba presente diseminado en toda la sociedad.

Es muy importante señalar que la concepción del poder formulada por Foucault en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* fue la que prevaleció en el ámbito académico por muchos años. Fue la que estuvo a la base de muchas discusiones e incluso en críticas a Foucault. Fue esta concepción del poder la que pronto avaló G. Deleuze³²⁵ y con la que, a fines de los setenta y desde el marxismo, discutió N. Poulantzas en su último libro³²⁶. Fue esta concepción del poder la que criticó J. Habermas.³²⁷ Fue sobre la base de esta concepción del poder que corrieron ríos de tinta, tanto a favor como en contra, en francés, inglés y alemán en las décadas de los años ochenta y noventa. Todavía en 2001, en la ciudad de Frankfurt, en la apertura de un importante coloquio internacional titulado “Michel Foucault: balance preliminar de una recepción”, en el que participaron, entre otros, Paul Veyne, Judith Butler, Arnold Davidson y Daniel Defert,

³²⁵ G. Deleuze, *Foucault*, México, Paidós, 1987, pp. 99-123.

³²⁶ N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 35-49.

³²⁷ J. Habermas, *op. cit.*

Axel Honneth se refiere a esta concepción del poder como la característica del pensamiento de Foucault.³²⁸

Que así fuera es comprensible. Finalmente era la concepción del poder que se conocía a través de los libros publicados por Foucault en vida y, por tanto, a la que, por muchos años, los académicos de todo el mundo habían tenido acceso. Y sin embargo, ya en 1976, el mismo año de la publicación de *La voluntad del saber*, los análisis sobre el poder presentados de enero a marzo en el seno de *Defender la sociedad*, amplían los que, en el otoño del mismo año, aparecían en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*.

Biopoder

Quienes se hayan acercado a *Defender la sociedad* recordarán que a lo largo de buena parte del curso Foucault explora las limitaciones de la concepción jurídica del poder y las propias del concepto de *soberanía*. De hecho, al inicio del resumen del curso apunta: “Para realizar el análisis concreto de las relaciones de poder, hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía. En efecto, continúa, tal análisis presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; se da por objetivo dar cuenta de la génesis ideal del Estado; en fin, hace de la ley la manifestación fundamental del poder.” Y a estas líneas, añade: “Haría falta intentar estudiar el poder, no a partir de los términos primitivos de la relación, sino de la relación misma en tanto que es ella la que determina los elementos a los que se refiere: más que demandar a los sujetos ideales lo que pueden ceder ellos mismos o de sus poderes para dejarse sujetar, hay que investigar cómo las relaciones de sujeción fabrican sujetos.”³²⁹

Es cierto que lo señalado coincide con las tesis fundamentales de *La voluntad de saber*. No obstante, lo expuesto en la última sesión del curso, el 17 de marzo de 1976, aporta nuevos elementos a la noción de *biopoder* presentada al final del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Si bien es cierto que a lo largo de *Defender la sociedad* Foucault intenta desprenderse del modelo jurídico de la soberanía, y con ello de la noción de Estado, en la última clase del curso hace uso de ella en su explicación del *biopoder* a partir de lo que llama “racismo de Estado”. Desde luego, llama la atención que si bien intentó desprenderse de la noción de Estado en sus análisis, la retome en la descripción del *biopoder*. Veamos.

³²⁸ A. Honneth, “Foucault und die Humanwissenschaften”, en A. Honneth und M. Saar, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 15-26.

³²⁹ M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, *op. cit.*, p. 85.

De principio, Foucault sostiene que un fenómeno digno de estudio, surgido en el siglo XIX y que se prolongó a lo largo del XX, es la atención de la que fue objeto la vida por parte del poder y, en particular, el tipo de poder ejercido sobre los seres humanos en tanto seres vivientes. Y es por ello, para la comprensión de dicho fenómeno, que acude a la teoría clásica de la soberanía que, entre sus derechos, sostiene Foucault, tenía el de vida y muerte sobre los súbditos: “En cierto sentido decir que el soberano tiene derecho de vida y muerte significa, en el fondo, que puede hacer morir y dejar vivir.”³³⁰ Ahora bien, una de las transformaciones del derecho en el siglo XIX radicó, agrega, “en completar ese viejo derecho de la soberanía -hacer morir o dejar vivir- con un nuevo derecho [...] o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*.”³³¹

Foucault reitera que no es en el nivel de la teoría política o de la discusión filosófica que realiza su análisis sino en el de las técnicas de poder, es decir, en del de los procedimientos con los que se buscaba distribuir espacialmente a los individuos y organizar en torno de ellos un campo de visibilidad. Agrega que su investigación la desarrolla en el nivel de “las técnicas de racionalización y economía estricta de un poder que debía ejercerse [...] a través de todo un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes: toda una tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo, que se introduce desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII.”³³² Es decir, Foucault vuelve a resaltar la relevancia de su estudio sobre el poder disciplinario realizado en *Vigilar y castigar*, aunque añade que en la segunda mitad del siglo XVIII surge una nueva tecnología del poder que no sustituye a la disciplinaria sino que la incorpora e, incluso, utiliza, a pesar de ser de otro nivel y ejercerse a otra escala. Al referirse a ella, apunta: “Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.”³³³ El *biopoder* tiene por objetivo, sigue Foucault, todo un “conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población [...] Estos procesos de natalidad, de mortalidad y longevidad constituyeron

³³⁰ M. Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., 218.

³³¹ *Idem*.

³³² *Ibid.*, 219.

³³³ *Ibid.*, 220.

[...] los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica.”³³⁴

Además de la fecundidad, la nueva tecnología de poder referida, continúa Foucault, se ocupará de “la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en la población [...] En suma, de la enfermedad como fenómeno de la población.”³³⁵ Asimismo, objeto del *biopoder* será la vejez y, con ello, el individuo que queda excluido del campo de su actividad. Por último, a los señalados agrega un último ámbito de atención para el *biopoder*: “consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático o hidrográfico...”³³⁶ Asimismo, el biopoder tendrá efectos sobre un medio que la población ha creado: la ciudad. Así, “la biopolítica va a extraer su saber y definir su campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio.”³³⁷

En su descripción, sobre el objeto en el que se ejerce el biopoder, Foucault identifica un ente que no estaba presente ni en la teoría del derecho, que sólo se ocupaba del individuo y la sociedad, ni en el análisis del poder disciplinario, cuyo ejercicio tiene como objeto al individuo y su cuerpo: “La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas con la sociedad [...]; tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos innumerable [...] Es la idea de *población*.”³³⁸ Agrega que la manera en que el *biopoder* aborda los fenómenos enunciados es tomando en cuenta su duración y, en tercer lugar que, a partir de las estimaciones estadísticas, el *biopoder* introducirá mecanismos reguladores en la población con el fin de producir efectos globales. Se trata, dice, “de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.”³³⁹

Foucault añade entonces que, más acá del poder absoluto de hacer morir propio de la soberanía, con el biopoder, que se ejerce sobre la población y, por tanto, sobre el ser humano en tanto ser vivo emerge “un poder continuo, sabio, que es el poder de

³³⁴ *Idem.*

³³⁵ *Ibid.*, 221.

³³⁶ *Ibid.*, 222.

³³⁷ *Idem.*

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ *Ibid.*, 223.

hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.”³⁴⁰

Foucault presenta algunas características y diferencias de las dos tecnologías de poder: “Tenemos [...] dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organodisciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado.”³⁴¹ Asimismo hace notar que ambas tecnologías están articuladas una con otra. Ejemplo de ello sería la ciudad obrera, donde conviven mecanismos disciplinarios -control del cuerpo, reticulado de la ciudad, normalización de las conductas, policía-, y mecanismos regularizadores sobre la población -inducción de conductas de ahorro ligadas a la adquisición de vivienda, sistemas de seguros de enfermedad y de vejez, control de la higiene de los individuos y la familia, cuidados de los niños-. En particular, Foucault subraya: “Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.”³⁴²

Al final de la última clase de *Defender la sociedad*, Foucault presenta algunas conclusiones más sobre el *biopoder* y sus relaciones con lo que denomina “racismo de Estado”. No me detendré en ellas, sólo mencionaré que le sirven para comentar que, al respecto, no encuentra diferencia alguna entre el estado capitalista y el estado socialista. No obstante, lo que sí me interesa señalar es que apenas al año siguiente de la publicación de *Vigilar y castigar*, donde explícitamente prescinde de la teoría de la soberanía y, con ello, de la teoría política sobre el Estado, y pocos meses antes de la aparición de *La voluntad de saber*, donde de nuevo se distancia de la noción de poder soberano, al final de *Defender la sociedad*, Foucault vincula la noción de *biopoder* a la entidad de la que había buscado prescindir en sus análisis, esto es, a la noción de Estado.

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ *Ibid.*, 226.

³⁴² *Ibid.*, 229.

Ahora bien, el que al final de *Defender la sociedad* Foucault haya recurrido a la noción de soberanía para dar cuenta de un nuevo concepto, el de *biopoder*, a pesar de haber buscado prescindir de ella para la elaboración de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, no necesariamente desecha sus análisis en torno del poder disciplinario y del vínculo saber-poder en ambos libros. Bien puede pensarse que, en la lógica de su investigación en torno del ejercicio del poder, Foucault encontró, como él mismo señala, todo un conjunto de procesos relacionados con la natalidad, la mortalidad, la tasa de reproducción, la longevidad, que constituyeron objetos de saber y objetivos de control de la población por parte de lo que en la teoría de la soberanía se denomina Estado; procesos que, por otra parte, no eran explicables sólo a través de sus análisis sobre las disciplinas. No obstante, lo que a sus ojos se convirtió en digno de ser considerado, no lo condujo a negar el incuestionable desarrollo y presencia de las disciplinas en Occidente a partir de fines del siglo XVIII. De hecho, en la lección final del curso Foucault muestra la coexistencia de las dos tecnologías de poder que hasta entonces había aislado, la disciplinaria del cuerpo, propia de las instituciones, y la regularizadora de la población, instrumentada por el Estado que, probablemente, le salió al paso en las investigaciones sobre el ejercicio del poder que había emprendido.

Al respecto, bien pueden hacerse diversas objeciones. No me detendré en suponerlas. Sólo quiero añadir que de no haberse publicado *Defender la sociedad* y, por tanto, de no haberlo podido consultar, aun siendo veinte años después de impartirse, nos habríamos quedado con la idea de que, para Foucault, la única forma de ejercicio del poder es la disciplinaria, dentro de la cual habría que haber insertado la noción de *biopoder* presente al final de *La voluntad de saber*, libro escrito en la línea del análisis del poder desarrollada en *Vigilar y castigar*.

Soberanía, disciplinas, dispositivos de seguridad

En continuidad con *Defender la sociedad*, en 1978 Foucault imparte *Seguridad, territorio, población*, que se publicó en francés en 2004 y en español en 2006.³⁴³ Desde el inicio de la primera sesión indica que se propone estudiar la noción de *biopoder*, al que entiende como “conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder”; y agrega que se

³⁴³ En 1997 Foucault no imparte su curso en el *Collège de France*.

propone investigar la manera en que, desde el siglo XVIII, “las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana.”³⁴⁴

Bajo el objetivo señalado, Foucault añade que le interesa hacer una historia de las tecnologías de seguridad, diferenciándolas de las propias de la soberanía y de los dispositivos disciplinarios y, con ello, indagar si es posible hablar de una “sociedad de seguridad”: “Sea como fuere, dice, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella.”³⁴⁵

Foucault presenta tres ejemplos que le permiten caracterizar, entre los siglos XVI y XVII, diversos tratamientos que el poder soberano, las disciplinas y la seguridad respectivamene, dan al ordenamiento del espacio urbano. En el primero, a partir de un texto de título *La Metropolitée* de Alexandre Le Maître de 1682, con el que ejemplifica el funcionamiento del poder soberano, puede apreciarse, afirma, la definición de ciudad capital en términos de soberanía ligada estrechamente al territorio sobre la cual aparecen funciones urbanas, económicas, morales, administrativas, donde el autor del proyecto busca vincular la eficacia de la soberanía con la distribución del espacio. En el texto de Le Maître, sigue Foucault, “la ciudad capital se piensa en función de las relaciones de soberanía que se ejercen sobre un territorio.”³⁴⁶

El segundo ejemplo es el de la construcción de la “ciudad artificial” de Richelieu, el cual se inicia en 1631, a partir del cual Foucault muestra la manera en que las disciplinas se aplican a un espacio dentro del cual “se construirán multiplicidades artificiales que se organizan según el triple principio de la jerarquización, la comunicación exacta de las relaciones de poder y los efectos funcionales específicos de esa distribución, por ejemplo, un destino habitacional, un destino comercial.”³⁴⁷ A diferencia de la propuesta de Le Maître en la que “se trataba de capitalizar un territorio”, en la construcción de la ciudad de Richelieu “se trata de arquitecturar un espacio. La disciplina es del orden de la construcción.”³⁴⁸

El tercer ejemplo, con el que Foucault busca mostrar el funcionamiento de los dispositivos de seguridad, es el del proyecto de reordenamiento de la ciudad de Nantes,

³⁴⁴ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 15-6.

³⁴⁵ *Ibid.*, 27.

³⁴⁶ *Ibid.*, 33.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

³⁴⁸ *Idem.*

ciudad ya existente, cuyo problema consistía en “eliminar los amontonamientos, dar cabida a las nuevas funciones económicas y administrativas, regular las relaciones con el campo circundante y, por último, prever el crecimiento.”³⁴⁹ Sobre la base de este proyecto específico, llevado a cabo en el siglo XVIII, Foucault delinea lo que el reordenamiento se proponía. En primer lugar, presenta el propósito higiénico: “abrir ejes que atravesaran la ciudad y calles lo bastante amplias para cumplir cuatro funciones: ante todo la higiene, la ventilación, despejar toda esa suerte de bolsones donde se acumulaban los miasmas mórbidos [...]”³⁵⁰ En segundo, apunta que con ello se buscaba dar garantías al comercio interno de la ciudad, además de, en tercer lugar, conectar la red de calles interiores con las rutas externas, con el objeto de agilizar el mercado externo. En fin, en cuarto lugar, de fundamental importancia, el proyecto de reordenamiento de la ciudad tenía como objetivo facilitar la vigilancia.

A partir del ejemplo, Foucault presenta algunas características de los dispositivos de seguridad a los que, en momentos, diferencia de los disciplinarios. En primer lugar, arguye que si bien la planeación de una ciudad disciplinaria se realiza siempre a partir de un espacio vacío que va a construirse, la seguridad trabajará a partir de datos concretos como son el emplazamiento, los desagües, las islas, el aire; es decir, a partir de datos materiales. **En segundo, que la seguridad no se propone alcanzar la perfección de una ciudad disciplinaria sino de maximizar diversos elementos -que permitan optimizar la circulación- y minimizar riesgos – como el robo y las enfermedades –, sin suponer que se les suprimirá del todo.** En tercer lugar, añade que la seguridad buscará organizar elementos con base en lo que llama “polifuncionalidad”: una buena calle es la que facilita la circulación de los miasmas, las mercaderías, la instalación de las tiendas. En fin, en cuarto lugar, el buen ordenamiento de una ciudad consiste en proyectarla al futuro, tomando en cuenta lo que en adelante podrá pasar. Al respecto, sostiene que en relación con la seguridad es posible decir que se trata de una técnica que se ocupa de diversas serie indefinidas: serie de elementos que se desplazan –carros, transeúntes, miasmas –; serie de los acontecimientos que se presentan – barcos que atracan, carros que llegan –; serie de unidades que se acumulan – habitantes, casas –. Así, sostiene: “Lo que caracteriza en esencia el mecanismo

³⁴⁹ *Idem.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

de seguridad es, creo, la gestión de esas series abiertas y que, por consiguiente, sólo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades.”³⁵¹

Con base en los tres ejemplos y en relación con la soberanía y la disciplina, Foucault recapitula lo señalado sobre la seguridad: “así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable.”³⁵²

Después de insistir en que el objetivo de los dispositivos de seguridad es la población, en la segunda sesión del curso, la del 18 de enero, Foucault avanza en el señalamiento de las características que los diferencian de los disciplinarios y de los sistemas de legalidad. Al respecto, apunta: “La disciplina es esencialmente centripeta. Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra [...] Podrán advertir al contrario que los dispositivos de seguridad, tal como intenté presentarlos, tienen una tendencia constante a ampliarse: son centrífugos.”³⁵³ Una diferencia más es que, “por definición, la disciplina reglamenta todo. No deja escapar nada [...] El dispositivo de seguridad, por el contrario [...], deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable.”³⁵⁴ Una tercera diferencia es que la disciplina y los sistemas de legalidad distribuyen las cosas de acuerdo con un código que es el de lo permitido y lo prohibido, al tiempo de determinar lo obligatorio. Por su parte, sigue Foucault, en el dispositivo de seguridad “me parece que se trata justamente de no adoptar ni el punto de vista de lo que se impide ni el punto de vista de lo que es obligatorio, y tomar en cambio la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables. En resumen, se intentará aprehenderlas en el nivel de su naturaleza o, mejor dicho [...] en el plano de su realidad.”³⁵⁵

Foucault ahonda en la descripción de las diferencias entre los sistemas legales, las disciplinas y los dispositivos de seguridad: “la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir [...] tiene la función esencial de responder a una

³⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

³⁵² *Idem.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 67.

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 68.

realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de seguridad.”³⁵⁶

Ahora bien, con lo avanzado, conviene detenernos un momento con el fin de hacer notar cómo la noción de poder de Foucault se ha transformado. Desde luego, destacan, en primer lugar, las disciplinas, es decir, el poder disciplinario, estudiado por Foucault en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, el cual se ejerce en instituciones y en forma directa sobre los individuos. En segundo lugar tenemos el *biopoder* al que Foucault se refiere al final de *La voluntad de saber* y en la última clase de *Defender la sociedad*, el cual se ejerce directamente sobre la población y concibe a los seres humanos como *especie*. En fin, en tercer lugar, se encuentran los dispositivos de seguridad, cuya característica fundamental es la regulación de series abiertas que se controlan a través de un cálculo de probabilidades. Conviene entonces resaltar que, a partir de las dos primeras clases de *Seguridad, territorio, población*, más que permanecer en lo que, en relación con las disciplinas, denominó en *Vigilar y castigar* “microfísica del poder”,³⁵⁷ Foucault diferencia ahora tres formas de ejercicio del poder: el poder soberano, el poder disciplinario y los dispositivos de seguridad.

Población

Luego de diferenciar las formas de funcionar de los sistemas de seguridad, las disciplinas y los dispositivos legales, en la clase del 25 de enero, siempre en *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault se detiene en la emergencia de la noción de *población*, a la que, recordemos, se refirió en la última sesión de *Defender la sociedad*. De principio sostiene que, al hablar de población, los fisiócratas y los economistas del siglo XVIII no se refieren a “un conjunto de sujetos de derecho, un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos”, sino que la consideran más bien “un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos.”³⁵⁸ Para explicar la naturalidad de la población, Foucault hace las siguientes observaciones: en primer lugar, señala que, en su emergencia, incluso epistemológica, la población es concebida como un fenómeno de la naturaleza, si bien se asume que puede ser

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

³⁵⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, p. 33.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

modificada; un segundo aspecto que la caracteriza es el deseo, el cual es visto como el motor, el impulso que mueve a los individuos; en fin, en tercer lugar, apunta que de acuerdo con la percepción que de ellas se tiene, las poblaciones funcionan con una regularidad propia en términos de natalidad, enfermedad y mortalidad.

Con lo avanzado, Foucault precisa el concepto de población. En principio afirma que la noción no se refiere a “una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios”, sino más bien a “un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas.”³⁵⁹ El concepto de población, reitera Foucault, permite insertar al “género humano” entre los demás seres vivos y conduce a que se le perciba como especie. Al respecto, agrega: “A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial.”³⁶⁰

Ahora bien, con base en los que denomina “aspectos naturales” de la población y la consideración de los seres humanos como “especie humana”, todavía al final de la tercera sesión del curso de 1978, Foucault introduce un nuevo concepto que, en adelante, tendrá amplia relevancia en sus investigaciones: “mientras hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar -me dirán que lo hice adrede; acaso no del todo-, la palabra “gobierno”. Cuanto más hablaba de la población, más dejaba de decir “soberano”. Me veía en la necesidad de designar o apuntar a algo que, me parece, también es relativamente nuevo, no en la denominación, no en cierto nivel de realidad, sino como técnica.”³⁶¹

Foucault insiste en que es con la emergencia del concepto de población que aparece el correlativo de *gobierno*, en particular como técnica que se sitúa por encima de cualquier principado, e incluso de toda soberanía; situación que, a sus ojos, viene a mostrar el vínculo estrecho entre la política y la población misma. Al respecto, concluye: “el problema político moderno, creo que está absolutamente ligado a la población. La secuencia: mecanismos de seguridad-población-gobierno y apertura del

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 101.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 101-2.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 102.

campo de lo que llamamos la política, todo eso, creo, constituye una serie que habría que analizar.”³⁶²

Gobierno

En la siguiente clase de *Seguridad, territorio, población*, la del 1 de febrero de 1978, Foucault ahonda en el concepto de *gobierno* que, en adelante, como advertí, será de especial importancia en los que más arriba llamé sus años de “silencio editorial”.³⁶³ En principio apunta que si bien desde la Antigüedad y la Edad Media se contaba con textos que contenían consejos al príncipe, entre los siglos XVI y XVII se publicaron diversos tratados que se presentaban como “artes de gobernar” y afirma que la cuestión del “gobierno” irrumpe en el siglo XVI en torno de diversas cuestiones, algunas de ellas ligadas a la pastoral cristiana y a la Reforma. Tal es el caso del gobierno de sí mismo, el gobierno de las almas y las conductas, el gobierno de los niños, y otras directamente vinculadas con el gobierno de los Estados. De hecho, continúa, el que el problema del gobierno sea tan acuciante en la Europa del siglo XVI es resultado del cruce de dos procesos no necesariamente independientes: el surgimiento de los grandes estados nacionales y los movimientos de dispersión y disidencia religiosa.

El ámbito del análisis que Foucault emprende lo constituyen textos en los que busca identificar claves relevantes en torno del gobierno de los Estados. En particular, se detiene en algunos cuya peculiaridad fue oponerse a *El príncipe* de Maquiavelo, escrito que identifican críticamente como mero tratado de la habilidad del soberano para conservar su principado, al que enfrentan diversas “artes de gobernar”. Como ejemplo de literatura antimachiaveliana, Foucault se detiene en el análisis de *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner* de Guillaume de La Perrière de 1555, al que confronta detenidamente con *El príncipe*. En un primer momento, Foucault destaca que en el texto de La Perrière pueden encontrarse “pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad de inmanencia de esta actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.”³⁶⁴ Una segunda observación, relacionada ahora con los elementos que son objeto de gobierno es que, de acuerdo con *El príncipe*,

³⁶² *Ibid.*, p. 103.

³⁶³ Una transcripción de esta clase se publicó en italiano en 1978, en francés en 1986, en español en 1991 y aparece en el volumen III de *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 635-657. Si bien su contenido era conocido desde entonces, su vínculo con la totalidad del curso sólo pudo conocerse cuando éste se publicó.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

el gobierno se ejerce sobre el territorio y la gente que lo ocupa, con independencia de su riqueza o pobreza. Por su parte, observa Foucault, el texto de La Perrière, más que sólo un territorio, se propone el gobierno de un complejo constituido por hombres y cosas, donde las cosas son las riquezas, los recursos y, desde luego, también el territorio, en términos de fronteras, clima, y fertilidad; asimismo, el propuesto por La Perrière, será un gobierno de los seres humanos en sus relaciones con las costumbres, hábitos, maneras de actuar y de pensar, e incluso, los seres humanos en sus relaciones con el hambre, las epidemias y la muerte. Una tercera observación: si en Maquiavelo el objetivo principal es mantener el principado, en el texto de La Perrière está presente una pluralidad de fines específicos: el gobierno habrá de velar porque se produzcan todas las riquezas posibles; deberá actuar porque se suministre a la gente artículos de subsistencia suficientes; procurará que la población se reproduzca. Finalmente, como cuarta observación, Foucault apunta que en el “arte de gobernar” propuesto por La Perrière, el buen gobernante deberá ser paciente y no iracundo; deberá participar de la sabiduría entendida, no en términos antiguos como conocimiento de las leyes humanas y divinas, sino “en cuanto conocimiento de las cosas y de los objetivos a alcanzar”, al tiempo de ser diligente en tanto “actúe como si estuviera al servicio de los gobernados.”³⁶⁵

Para Foucault, el libro de La Perrière es expresión de una concepción de gobierno muy distinta de la que se desprende del de Maquiavelo. A pesar de ser sólo un esbozo de la noción y la teoría del arte de gobernar no fue, sostiene, sólo un asunto de teóricos, “si se formuló fue porque estaba empezando a establecerse efectivamente el gran aparato de la monarquía administrativa, con sus formas de saber correlativas.”³⁶⁶ No obstante, a sus ojos, hubo que esperar hasta el siglo XVIII a que el arte de gobernar pudiera desarrollarse en particular ligado a la emergencia del problema de la población y, con ello, al paulatino desarrollo y utilización de la estadística. Para explicar por qué el problema de la población facilitó e impulsó el desarrollo del arte de gobernar, Foucault presenta tres razones. En primer lugar, sostiene que la perspectiva del reconocimiento de la población permitió desechar el modelo de la familia y centrar la economía en otro ámbito; con la introducción de la estadística, la familia desaparece como modelo y se convierte en foco privilegiado para la acción del gobierno; de hecho, la familia deviene

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 126-7.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 128.

instrumento para el gobierno de las poblaciones y no modelo para el buen gobierno. Por su parte, la estadística muestra que, al tiempo de efectos económicos específicos, la población tiene regularidades propias y, por tanto, confirma su irreductibilidad a la familia.

Una segunda razón por la que se abre la posibilidad de un arte de gobernar Foucault la encuentra en que además de finalidad, la población deviene incluso instrumento del gobierno. En fin, la tercera razón que induce la aparición del arte de gobernar es que la población se convierte en el objeto que el gobierno habrá de tener en cuenta en sus observaciones y su saber para gobernar de manera racional y meditada, incluso a través de un saber que al respecto se constituye. Al respecto, apunta: “al aprehender esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que se denomina ‘economía política’ y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población.”³⁶⁷ Foucault concluye entonces: “el paso de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de la soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno, se da en el siglo XVIII en torno de la población y, por consiguiente, del nacimiento de la economía política.”³⁶⁸

Ahora bien, el que a partir del siglo XVIII se dé el paso de un arte de gobernar a una ciencia política no implica, agrega Foucault, que la soberanía deje de cumplir un papel de importancia. A partir de dos artículos de J. J. Rousseau, afirma: “la soberanía no queda completamente erradicada en virtud del surgimiento de un nuevo arte de gobernar, un arte que ahora ha cruzado el umbral de una ciencia política. El problema de la soberanía no ha sido eliminado; al contrario, es más agudo que nunca.”³⁶⁹ En forma análoga, aduce que al lado de la soberanía, con el surgimiento de una ciencia del gobierno, en vez de desaparecer, los dispositivos disciplinarios se mantienen: “la disciplina jamás fue tan importante y valorada como a partir del momento en que se intentó manejar la población; y manejarla no quería decir manejar la masa lectiva de fenómenos o hacerlo en el mero nivel de sus resultados globales; manejar la población quiere decir manejarla asimismo en profundidad, con minucia y en sus detalles.”³⁷⁰

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁶⁸ *Idem.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 135.

De manera que, para Foucault, más que relegarlas, el gobierno de la población intensifica la cuestión de la soberanía y requiere de las disciplinas. No se trata del relevo de una sociedad de soberanía por otra disciplinaria y, a continuación, de una sociedad de disciplina por otra de gobierno: “De hecho, afirma, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.”³⁷¹

A partir de las consideraciones sobre el vínculo entre el arte de gobernar, la población, el surgimiento de la economía política y la forma en la que tanto la soberanía como las disciplinas se integraron con las técnicas de gobierno, Foucault define un nuevo concepto: *gubernamentalidad* (cito ampliamente): “Con esta palabra [...] aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco.”³⁷²

Una vez definida la gubernamentalidad, en un gesto que recuerda *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, Foucault se distancia de lo que llama sobrevaloración del Estado. Más que suponer que el Estado es y deber ser el objetivo de las críticas y un lugar, un aparato, al que habría que aproximarse a fin de ocuparlo, sugiere que lo importante para pensar el presente es, no la estatización de la sociedad, sino lo que denomina “gubernamentalización” del Estado, al que conviene comprender, sostiene, a partir de las tácticas de gobierno.

³⁷¹ *Idem*. Se puede hacer notar aquí que, de acuerdo con Foucault, los dispositivos de ley propios de la soberanía, los dispositivos disciplinarios y los dispositivos de seguridad, coexisten en las técnicas de poder que caracterizan a nuestro tiempo.

³⁷² *Ibid.*, p. 136 (las cursivas son mías).

Al concluir la clase, Foucault añade que en lo que sigue buscará mostrar que la gubernamentalidad nació de un antiguo modelo, el de la pastoral cristiana, que se desarrolló sobre la base de una técnica diplomático-militar, y que si adoptó la forma y dimensión que tiene sólo fue posible a través de instrumentos que fueron contemporáneos del arte de gobernar propios de la “policía”, término que hay que entender en el sentido que tenía en los siglos XVII y XVIII. Al concluir su lección, añade: “La pastoral, la nueva técnica diplomático-militar y, por último, la policía fueron a mi entender los tres grandes puntos de apoyo sobre cuya base pudo producirse ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que fue la gubernamentalización del Estado.”³⁷³

Poder pastoral

La introducción del concepto de gubernamentalidad, explica Foucault en la siguiente clase, la del 8 de febrero, tuvo por objetivo el estudio del problema del Estado y la población. La táctica teórica ensayada implicaba, dice, tres desplazamientos. En primer lugar, “salir de la institución del Estado y sustituirla por el punto de vista de la tecnología de poder.”³⁷⁴ En segundo, “sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y tácticas.”³⁷⁵ En fin, “captar el movimiento por el cual se constituía, a través de esas tecnologías móviles, un campo de verdad con objetos de saber.”³⁷⁶ La pregunta que salta entonces a la vista, sigue Foucault, es si es posible estudiar al Estado moderno en términos de una “tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento”³⁷⁷ En cualquier caso, agrega, bien puede afirmarse que el Estado tomó la forma que le conocemos a partir de la nueva tecnología general del gobierno de los hombres.

Sobre el término *gobierno*, Foucault sostiene que remite siempre al de la gente, al de los individuos y las colectividades. Sobre su filiación, añade que la idea asociada a la palabra no procede de la Grecia antigua ni de Roma sino del Oriente precristiano en principio y cristiano después, donde estuvo presente en diversas prácticas conducidas por “la idea de la organización de un poder de tipo pastoral, y la de la dirección de

³⁷³ *Ibid.*, p. 138.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 143.

³⁷⁶ *Idem.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

conciencia, la dirección de las almas.”³⁷⁸ Y es a partir de la alusión a la procedencia de la idea de gobierno de los individuos que Foucault abre el campo de una nueva indagación, de una nueva genealogía, cuyo primer momento es mostrar la presencia del poder pastoral en Egipto, Asiria y Mesopotamia, es decir, en el Oriente mediterráneo, donde el dios, dice, es concebido como “pastor de los hombres”, a diferencia de la cultura griega antigua donde en ningún momento los dioses fueron vistos como como pastores que conducen ovejas. Apunta asimismo que el pastoral es un poder que, más que sobre un territorio, se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento. Es además, continúa, un poder que conduce hacia una meta y funciona como intermediario en el proceso de alcanzarla, por lo que es un poder que determina los fines y los medios de aquellos sobre los que se ejerce. En fin, el pastoral es un poder cuyo ejercicio está dirigido a todos los miembros de una comunidad, aunque también a cada uno de ellos.³⁷⁹ Después de señalar de nuevo que el poder pastoral es ajeno a las culturas griega y romana antiguas, Foucault agrega que su introducción en Occidente fue a través de la Iglesia cristiana: “La Iglesia coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio Romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido.”³⁸⁰

Al final de la clase, menciona que en las siguientes se detendrá en lo que reconoce como una paradoja: “entre todas las civilizaciones, la del Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas [...] Pero al mismo tiempo [...] el hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún griego [...] jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas. Durante milenios, aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él.”³⁸¹ Sobre el lugar, el espacio en el que surgió el poder pastoral, forma “extraña” llamada a tener un gran destino, descartando estepas y ciudades, concluye: “No nació junto al hombre de naturaleza ni en el seno de los primeros imperios. Esa forma de poder tan característica

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁷⁹ *Ibid.*, 158-9.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 159.

³⁸¹ *Idem.*

de Occidente, tan única en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó su modelo en las majadas, en la política considerada como un asunto de rebaños.”³⁸²

Ahora bien, si me he detenido con cierta amplitud en las clases del 1 y del 8 de febrero del curso *Seguridad, territorio, población* de 1978, es debido a la importancia que, tienen en la economía de lo que he llamado “últimos cursos de Foucault en el *Collège de France*”. Son de relevancia porque puede apreciarse en ellas, en primer lugar, la forma en la que el pensamiento de Foucault se desenvuelve después de haber incorporado, al final de *Defender la sociedad* y en relación con el concepto de *biopoder*, al poder soberano y, con ello, al Estado, en sus investigaciones sobre las formas en las que se ejerce el poder en las sociedades modernas. Como señalé con oportunidad, Foucault sugiere que en el mundo moderno es posible identificar el triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental, cuyo blanco principal es la *población*. De acuerdo con Foucault, como en su momento hice notar,³⁸³ los dispositivos de ley propios de la soberanía, los dispositivos disciplinarios y los de seguridad, coexisten en la forma en que se ejerce el poder en el mundo moderno.

En segundo lugar, puede añadirse que las clases del 1 y 8 de febrero son relevantes dado que condujeron a Foucault a formular la noción de *gubernamentalidad*, la cual le condujo a pensar, más que en el Estado tal como lo sugiere la teoría política, en la omnipresencia del *gobierno* a lo largo de la historia de Occidente: gobierno de los individuos, gobierno de las almas y de las conciencias, gobierno de los cuerpos, gobierno de las comunidades, gobierno de los niños, gobierno de la población. Al respecto, la noción de gobierno permitió a Foucault emprender diversas investigaciones genealógicas que, en adelante, presentó en el seno del *Collège de France*. El propio Foucault destaca la importancia para sus investigaciones de la noción de “gubernamentalidad”. Al final de la clase del 1 de febrero apunta: “En el fondo, si hubiera querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido ‘Seguridad, territorio, población’. Lo que querría hacer ahora [...] es algo que llamaría ‘historia de la gubernamentalidad’”.³⁸⁴ De hecho, si bien Foucault no tituló así el curso, la noción de *gobierno* estuvo presente en el resto de ellos, en algunos incluso en el título: *Du gouvernement des vivants* (1980), *Le gouvernement de soi et des autres* (1983).

³⁸² *Idem*.

³⁸³ *Vid. supra* n. 60.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 135-6.

De fundamental importancia fue, en tercer lugar, la presentación, en la clase del 8 de febrero, de la noción de *poder pastoral*, fundamento a partir del cual Foucault emprendió una genealogía de la forma en que el gobierno se desarrolló en el cristianismo. De hecho, en las clases del 15 y 22 de febrero y en las del 1 y 8 de marzo, se detiene en su emergencia así como en su avance y transformación en gobierno político y su presencia en las nociones de razón gubernamental, razón de Estado y policía.

La noción de *gobierno* está presente también a lo largo del curso que, en 1979, Foucault imparte en el *Collège de France*, cuyo tema fue la *biopolítica*,³⁸⁵ a la que entiende aún como “la manera por la cual se ha intentado, desde el siglo XVIII, racionalizar problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituido en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas.”³⁸⁶ De principio, sostiene que tales fenómenos no deben ser disociados de la racionalidad política dentro de los cuales aparecieron, a saber, el liberalismo, entendido éste, más que como teoría o ideología, como una práctica, como una “manera de hacer” orientada por objetivos y que se regula a través de una reflexión permanente; esto es, el liberalismo como “principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno, racionalización que obedece [...], aquí está su especificidad, a la regla interna de la economía máxima.”³⁸⁷

Opuesto a la razón de Estado y atravesado por el principio “se gobierna demasiado”, sigue Foucault, el liberalismo se constituyó en un instrumento de la crítica de la realidad, de la gubernamentalidad que le precede y de la que busca desmarcarse, y de una gubernamentalidad vigente a la que intenta reformar o racionalizar, a la que se enfrenta y quiere limitar. Más que una doctrina coherente con fines determinados, Foucault ve en el liberalismo, y es ahí donde habría que buscar su interés en él, una forma de reflexión crítica sobre las prácticas gubernamentales que, originada en el interior o el exterior del gobierno, puede apoyarse en una teoría económica o un sistema jurídico sin lazos necesarios y unívocos. Al final del resumen del curso, Foucault comenta: “Lo que debería ser estudiado hoy, es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido situados en el interior de una tecnología de gobierno que sin haber sido, lejos de ello, siempre liberal no ha

³⁸⁵. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

³⁸⁶. M. Foucault, *Résumé des cours*, *op. cit.*, p 109.

³⁸⁷. *Ibid.*, p. 110.

dejado de ser frecuentada a partir de fin de siglo XVIII por la cuestión del liberalismo.”³⁸⁸ Ahora bien, a pesar de la indicación, en adelante Foucault no se detendrá más en lo que llamó *biopoder* y *biopolítica*. Si bien el expediente quedó abierto, lo cierto es que en el curso siguiente, *Du gouvernement des vivants*, impartido en 1980, da un giro con respecto a lo estudiado en *Naissance de la biopolitique*, en especial sobre el liberalismo.

El giro al que me refiero no fue en relación con el tema del *gobierno*. Más bien hay un retorno de Foucault al estudio de temas expuestos en la segunda mitad de *Seguridad, territorio, población* sobre el desarrollo del poder pastoral en el seno de la iglesia cristiana. De hecho, al inicio del resumen de *Du gouvernement des vivants*, Foucault apunta que el punto de partida de su curso ha sido un conjunto de análisis realizados en años anteriores alrededor de la noción de *gobierno*, “entendida en el amplio sentido de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, de las almas o de las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de uno mismo. Dentro de este cuadro muy general, se ha estudiado el problema del examen de conciencia y de la confesión.”³⁸⁹ Al respecto, precisa que su interés es indagar la manera en que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los seres humanos exige a quienes son conducidos, además de obediencia y sumisión, diversos “actos de verdad” cuya particularidad reside en que “no sólo el sujeto es requerido para decir la verdad, sino para decir la verdad a propósito de sí mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma. En particular, pregunta: ¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que se les pidió no sólo obedecer, sino manifestar, enunciándolo, lo que se es?”³⁹⁰ Después de presentar al inicio del curso una introducción teórica sobre la noción de “régimen de verdad”, Foucault dedica la parte más larga de *Du gouvernement des vivants* al estudio de “los procedimientos de examen de las almas y de la confesión en el cristianismo primitivo.”³⁹¹

Antes de concluir, conviene detenernos un momento más en *Du Gouvernement des vivants*. En el resumen, Foucault apunta que, a lo largo del curso, fueron analizados tres aspectos sobre la preparación de la penitencia cristiana: el modo de dependencia del penitente con respecto del anciano o del maestro; la manera de conducir el examen de

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 123.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 123-4.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 124.

conciencia; y el deber de decirlo todo sobre los movimientos del pensamiento en una formulación que se propone como exhaustiva. Al respecto, comenta: “Sobre estos tres puntos, algunas diferencias considerables aparecen con los procedimientos de dirección de conciencia que se han podido encontrar en la filosofía antigua.”³⁹²

No escribiré mucho más. Sólo haré notar que en esta última afirmación puede apreciarse cómo a partir de la noción de *gobierno* y de *gobierno por la verdad* con la que avanzó en el estudio del poder pastoral y de la penitencia cristiana, Foucault se percató de “diferencias considerables” con los procedimientos de dirección de conciencia propios de la filosofía antigua. Al hacerlo, con el alma ilustrada que lo caracterizó e incluso radicalizó al final de su vida, se abrió el campo para profundizar en el estudio de esas “diferencias” y elaborar el material de sus cuatro últimos cursos: *Subjectivité et vérité* (1981) de contenido similar a los dos últimos volúmenes de la *Historia de sexualidad*; el bellísimo curso que impartió y se publicó bajo el nombre de *L’herméneutique du sujet* (1982); *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) y *Le courage de la vérité* (1984) que dedicó a la genealogía y exégesis de la noción de *parrhesía*, es decir, del *dire-vrai*, del hablar franco. En la noción de *gobierno* encontró también impulso para, poco antes de morir, escribir y publicar *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

Recuerdo de nuevo ahora que hace treinta años, en la cama de un hospital, me enteré de la muerte de Michel Foucault. También que la noticia me entristeció y que la pena fue parcialmente paliada porque a la vez me enteré de la edición de dos volúmenes más de *Historia de la sexualidad*. No sospechaba entonces la alegría que me produciría la publicación de cada uno de los cursos que impartió en el *Collège de France*.

³⁹² M. Foucault, *Résumé des cours*, p. 126.

La dramatización de la verdad, y la discursividad de los cuerpos

(líneas de resonancia entre los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal y la parrhesía cínica)

Carlos A. Manrique *

Resumen

Este texto comienza proponiendo un ángulo para pensar las líneas de resonancia entre las dos trayectorias divergentes de la última etapa del trabajo de Foucault; por un lado su análisis de la gubernamentalidad (neo-) liberal, y por el otro, su análisis de la *parrhesía* como una práctica del decir veraz en el mundo antiguo. Se pone en juego en ambos casos el reto de pensar las diversas relaciones que pueden establecerse entre la materialidad del discurso y la materialidad de los cuerpos en los actos de enunciación de la verdad, y en la manera como en éstos actos se configura, o modifica, el espesor sensorial de nuestra experiencia. Se hace énfasis en cómo el análisis de Foucault de la *parrhesía* cínica abre una perspectiva novedosa para pensar esta relación, a partir del procedimiento de dramatización de la verdad de un cuerpo discursivo en la escena del mundo sensible. Finalmente, se sugiere que esta “dramatización de la verdad” podría ayudarnos a pensar de otro modo la energía política que se moviliza en las prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos; permitiéndonos, entre otras cosas, resituarse el problema de la enunciación de la verdad en las prácticas de resistencia política.

* Profesor Asistente, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

I. Veracidad en la resistencia, y el intervalo material entre cuerpo y discurso

Las trayectorias divergentes del trabajo de Foucault en su etapa tardía, tal y como ha quedado documentado en la publicación póstuma de sus cursos y de un vasto corpus de entrevistas y conferencias fechados entre 1977 y 1984, no dejan de ser desconcertantes. Por un lado, el impulso de un proyecto de gran envergadura orientado a repensar la emergencia y transformación históricas de los Estados modernos europeos a partir del análisis del conjunto de técnicas de gobierno de los seres humanos que se han desplegado en éstos, y los han producido como realidad histórica específica. Proyecto que, a su vez, se perfila como una investigación genealógica de las técnicas gubernamentales que han llegado a consolidar ese ensamblaje que Foucault define como el “dispositivo de seguridad”, a partir del cual habría que comprender las técnicas de gobierno de las conductas y de las vidas, dominantes en nuestra contemporaneidad [*“¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general del poder está pasando a ser del orden de la seguridad?”* (Foucault 2004, 26)]. Por otro lado, el impulso de un proyecto, también de gran envergadura, orientado a la investigación de las técnicas de sí en la antigüedad y el medioevo; una historia de la experiencia ética en las sociedades occidentales pre-modernas que busca enfatizar la central importancia que adquieren en ésta un conjunto de procedimientos a través de los cuales los individuos trabajan sobre sí mismos para acceder a ciertas formas de vida, ciertas formas de relación consigo, con el mundo, con los otros. El desconcierto es, pues, casi inevitable: ¿Qué pasa entre estas dos trayectorias de investigación? ¿Cómo se relacionan entre sí o se interpelan una a otra? ¿O se trata, acaso, de dos caminos de investigación paralelos que hemos de acoger en su respectiva especificidad sin intentar forzar entre ellos una coherencia y una unidad que, además, no tendrían por qué exhibir, tratándose de un pensador tan afecto al distanciamiento de sí en el ejercicio del trabajo intelectual como experimentación?

Son preguntas que los intérpretes de Foucault se vienen haciendo ya desde hace tiempo, y frente a las cuales se han ofrecido muchas interesantes e importantes respuestas (Davidson 2012, Deleuze 2003, Lazzarato 2006, Lemke 2001). Otras respuestas nos las da el mismo Foucault en esos ejercicios frecuentes que realiza de autobiografía intelectual para explicar cómo hay una constelación de problemas histórico-filosóficos constantes que articulan esos proyectos de investigación

aparentemente dispares: las relaciones históricamente constituidas entre el sujeto y la verdad (Foucault 1983); las formas de problematización a través de las cuáles los seres humanos en la historia de la cultura Occidental se han pensado a sí mismos, en diversos ámbitos históricos de su experiencia (Foucault 2005, 14-15); o una definición amplia de la noción de *gubernamentalidad*, ya no restringida como en los cursos de 1978 y 1979 a las técnicas de gobierno de la conducta y las poblaciones ejercidas a través de la instancia de la soberanía política del Estado, sino referida ahora al vínculo entre técnicas de gobierno *en general* (gobernar a los otros), y las técnicas del yo o del gobierno de sí (Foucault 1993). No es esta la discusión en la quiero adentrarme, pero hay dos observaciones tangenciales sobre el desconcierto que estas preguntas producen que me servirán para perfilar la problemática que sí quisiera trabajar en este texto.

La primera observación es que al plantearnos estas preguntas hemos de estar muy atentos al tipo de “coherencia” o de “unidad” que buscamos trazar entre estas diferentes trayectorias de investigación en ese corpus textual asociado al nombre propio de Michel Foucault. Esto es algo que, por supuesto, los intérpretes que acabo de citar reconocen con atento cuidado, pero que vale la pena no obstante enfatizar. No puede ser que busquemos asignarle a este corpus textual el tipo de unidad que le confiere el estar ligado a la posición enunciativa de un “autor” (sus intenciones, lo que quiso hacer o decir con su discurso, el sentido que le confirió a su trabajo y que nuestra lectura buscaría descifrar; la autoridad de este autor como instancia privilegiada de inteligibilidad de su discurso, etc). No puede ser, tampoco, que nuestra lectura persiga el tipo de unidad o coherencia asociado a la idea de “obra”, como un enlace de ideas o argumentos que responde a una sistematicidad lógica o arquitectónica en la que cada pieza cumple una función que le corresponde y que habría que definir con respecto al todo. No podemos perseguir esos tipos de unidad o coherencia en el trabajo de un pensamiento que nos ha inquietado desde sus comienzos, por la radicalidad de su apuesta metodológica, según la cual la historicidad de los discursos, la fuerza performativa con la que éstos, en su peculiar materialidad, afectan y configuran nuestra experiencia histórica, ha de analizarse una vez que nos deslindemos, justamente, de esas unidades como la del “autor”, la “obra”, o el “libro”, a partir de las que tendemos a interpretarlos (Foucault 1971, 36-39); unidades en las que terminaríamos por desatender a la realidad del discurso en su singularidad enunciativa y en su historicidad, al subordinarlo a la voluntad o las intenciones expresivas de un sujeto, o a un criterio

epistemológico de estructuración interna que sería garantía de su adecuación con los objetos que describe. Es en este sentido que las preguntas exegéticas anteriormente esbozadas, y la productiva perplejidad que pueden ocasionarnos, ha de pensarse, cierto, en términos de qué relaciones se pueden trazar (o no) entre estas trayectorias investigativas; pero estas relaciones (quizás a despecho de los varios intentos del mismo Foucault en sentido contrario), no han de pensarse en términos de una coherencia metodológica, temática, o de intencionalidad estratégica del autor, sino en términos de lo que podríamos llamar “líneas de resonancia”. Esto es, relaciones en las que unos textos afectan e interpelan a otros, *resuenan* en otros, sin que entre ellos se trace ninguna de las formas de “unidad” o “coherencia” anteriormente descritas, y que hemos de descartar.

Y la segunda observación es esta: pienso que una de estas líneas de resonancia puede trazarse haciendo énfasis en una pendiente hacia la que tienden estas dos trayectorias de investigación, y que podemos caracterizar como *el problema de los efectos en la realidad sensible del mundo común (históricamente contingente), de las prácticas discursivas en la enunciación de la verdad*. El análisis de la parrhesía cínica (Foucault 2010), que es una instancia de intensificación de la investigación sobre el papel de las prácticas de sí en la experiencia ética en la antigüedad; y el análisis de la gubernamentalidad neoliberal como una instancia de intensificación de la investigación sobre las técnicas gubernamentales que se despliegan en, y constituyen, esos “objetos” que llamamos el Estado moderno neo/liberal (o que llamamos la “población”, o que llamamos la “libertad” en su sentido jurídico o económico) (Foucault 2007), *resuenan* en su manera de intensificar este problema: ¿qué “efectos” en lo real, en el *sensorium* del mundo que atraviesa la finitud e historicidad de nuestra vida, pueden producir las prácticas discursivas en sus modos *diferenciados* de enunciación de la verdad? Diferenciados, pues la enunciación de la verdad de la ciencia económica, como un discurso al que se sujetan crecientemente las prácticas gubernamentales en los Estados contemporáneos en su reflexión acerca de cómo gobernar, implica unos modos de “veridicción”³⁹³ (como llama Foucault al acto

³⁹³ Es interesante en este sentido atender a la precisión metodológica sutil que se hace explícita en la primera clase del curso de 1978-79: esta investigación histórica sobre las técnicas gubernamentales, nos dice Foucault, no es una investigación sobre las maneras, procedimientos y técnicas como “efectivamente” se ha gobernado a los sujetos a partir del Estado en el ejercicio de su soberanía política en la historia de las sociedades modernas. Sino que es una investigación sobre cómo se han racionalizado las prácticas del gobierno estatal, sobre cómo se ha reflexionado sobre estas prácticas en distintos corpus de discursos: no es una historia sobre la práctica real y efectiva del gobierno de la vida y la conducta de los seres humanos en la emergencia y desarrollo del Estado moderno europeo, sino una historia de la

de producción o enunciación de la verdad), tajantemente distintos al tipo de veridicción asociado a la *parrhesía* como una práctica discursiva específica en el contexto del mundo griego antiguo; ambos tienen, en sus respectivos escenarios históricos, efectos muy distintos en el mundo y su materialidad (ya hablaremos más sobre ello). Diferenciados también, por supuesto, en términos de la distancia (cultural, material, epistemológica, ético-política) que separa a estos distintos escenarios históricos en donde intervienen estas prácticas discursivas y sus modos de veridicción.

En virtud justamente de esta diferenciación, esta línea de resonancia no ha de pensarse tanto como un “tema” común a estas dos trayectorias de investigación dispares, sino más bien como la insistencia de un *gesto*. Y ese *gesto* nos invita a pensar en dos problemas: el de la producción de verdad en las prácticas de resistencia política, por un lado; y, por el otro lado, el del intervalo donde se entrelazan la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje, en estas mismas prácticas. Nos sugiere, por un lado, que la reflexión en torno a la potencia ético-política de las prácticas discursivas para reconfigurar, resistir a, o transformar, los efectos que un régimen de verdad históricamente hegemónico (como lo es en la actualidad aquél en el que una ciencia económica se instaure como el proceso de veridicción que orienta las prácticas gubernamentales desplegadas en el Estado neoliberal - y en muchos otros encuadres institucionales como el hospital, la escuela, o la empresa, en los que estas formas de gobierno tienden a consolidarse cada vez más), no puede esta reflexión sobre las prácticas de resistencia hoy, esquivar la pregunta por el tipo de *veracidad* asociado a éstas. Pero ese gesto insistente también nos recuerda que nuestros cuerpos son gobernados y pueden ser escenarios de resistencia, en ese intervalo en el que se desestabiliza la frontera entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje (ese intervalo donde acontece la historia, como lo propone Foucault en varios de sus textos más programáticos³⁹⁴). Así, pensando esta línea de resonancia como la insistencia de un

racionalidad que ha definido esa práctica gubernamental, y sus transformaciones (Foucault 2007, 17). Es una historia, en suma, de las prácticas discursivas en las que esa racionalidad gubernamental se ha elaborado, se ha refinado, se ha modificado. Pero que sea una historia de las prácticas discursivas, no quiere decir que sea *solamente* una historia de los “discursos” pronunciados en torno al problema de cómo gobernar; pues se trata de entender cómo estos discursos han tenido “efectos en lo real” (Foucault 2007, 37)

³⁹⁴ Por ejemplo, su caracterización sobre las “relaciones discursivas” que el análisis arqueológico buscaría describir, como relaciones que no se dan ni en una materialidad de las cosas externa al discurso, ni en una idealidad del discurso en su estructura semántica, sino en el “límite” en donde esta oposición se desestabiliza (Foucault 1970, 75). O su sugerencia en *El orden del discurso*, sobre una de los retos filosóficos más acuciantes que se abren a partir de esta nueva concepción de la historicidad del discurso que atiende

gesto ético-político que nos invita a pensar en estas dos cuestiones (¿qué tipo de veracidad o de veridicción está asociada a las prácticas de resistencia política?, ¿cómo es que en estas prácticas se anudan de otro modo la materialidad del lenguaje y la materialidad de los cuerpos?), pienso que podemos acercarnos a la elaboración de dos preguntas que Foucault deja explícitamente abiertas y que son cruciales para pensar nuestra contemporaneidad: la primera tiene que ver con cómo se puede integrar la problemática de la ética del cuidado de sí en la antigüedad, y de esas prácticas de libertad orientadas a la constitución y transformación de sí, con el escenario de las prácticas políticas en las sociedades contemporáneas. Foucault nos advierte que la integración de esos dos niveles de análisis no es tarea fácil, y que él mismo no se atreve a formularla. A la pregunta de si “¿podría ser esta problemática del cuidado de sí el corazón de un nuevo pensamiento de lo político?”, Foucault responde: “confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con esto [con el estudio de la ética del cuidado de sí en la antigüedad], en la problemática política actual” (Foucault 1999, 407). Pero quizás Foucault sí nos ayuda a avanzar en esa dirección en sus estudios sobre la antigüedad, cuando desplaza su centro de atención del problema del cuidado de sí, al problema de la “*parrhesía*” como una práctica del decir veraz con una potencia crítica distintiva en su escenario histórico de enunciación. Nos ayuda en la medida en que la línea de resonancia entre sus análisis de la gubernamentalidad neo/liberal y sus análisis de la cuestión de la parrhesía (y en particular, de la parrhesía cínica), nos lleva a reintroducir el problema de la verdad o la veracidad en las prácticas de resistencia política. Y la segunda pregunta que Foucault explícitamente deja abierta, tiene que ver con cómo pensar esos nuevos modos de hacer visible y de hacer gobernable el cuerpo en las prácticas gubernamentales neoliberales que implican un relajamiento de las antiguas técnicas disciplinarias, y buscan más bien incitar formas de auto-gestión y de auto-gobierno (en lugar de imponer rígidas cuadrículas disciplinarias espacio-temporales sobre los cuerpos). En sus palabras, “queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual” (Foucault 1979, 106). Pero Foucault también nos ayuda a avanzar en la dirección de esta pregunta, de

a su materialidad y a las fuerzas que en él se despliegan: la de elaborar un “materialismo de lo incorporal” que sea capaz de atender a ese “intervalo” entre la materialidad del lenguaje, y la materialidad de los cuerpos y las cosas, en el que se realiza el carácter de “acontecimiento” de la historia (Foucault 1971, 59-60).

varias maneras: el cuerpo del “*homo economicus*” como capital humano, que es el cuerpo gobernable en las técnicas de poder neoliberales, es el mapa genético, por un lado; pero también es un cuerpo en un proceso constante de estilización de sí como forma de valorización indefinida. Pero además, nos ayuda a pensar que el cuerpo que se resista a estas formas de individuación (en las que, por ejemplo, en términos de la codificación genética como “escritura” se da *un tipo* de entrecruzamiento entre la materialidad del cuerpo y la del lenguaje), será también un cuerpo en el que se module de cierto modo (¿cómo?) ese intervalo que desestabiliza la frontera entre la materialidad del cuerpo y la del discurso, en su contingente historicidad. Ayudándonos a avanzar en esas mismas dos preguntas que él mismo deja explícitamente abiertas, las líneas de resonancia que podemos trazar entre las distintas trayectorias de la última etapa del trabajo intelectual de Foucault, nos abren la posibilidad de leer este corpus textual de cursos, conferencias, entrevistas, no para determinar qué fue lo que realmente quiso decir o hacer Foucault, no para determinar el sentido de su proyecto, sino para agradecerle por cómo nos puede ayudar a entender nuestro presente. En lo que sigue, intentaré profundizar con más detalle en el argumento acerca de la importancia estratégica de repensar hoy la valencia política de las “prácticas de sí”, en relación con el registro de análisis que abre la cuestión de la dramatización de la verdad, trabajada por Foucault en su estudio de la parrhesía cínica en la antigüedad. Luego exploraré algunas distintas modulaciones de esta dramatización de la verdad tanto en el estudio de la *parrhesía*, como en el estudio de ciertas prácticas de enunciación de la verdad de sí en el cristianismo medieval. Y finalmente sugeriré un modo como podemos servirnos de estos análisis en la reflexión sobre algunas prácticas políticas en algunos movimientos populares contemporáneos. En particular, en la reflexión sobre sus prácticas de escritura *como* prácticas políticas.

II. La corporalidad dramática del discurso veraz, como modo de reorientar la pregunta por la valencia política de las técnicas de sí en el tiempo del Estado neoliberal

De este modo, como efecto de provocación de un gesto insistente por parte de Foucault, la línea de resonancia que queremos enfatizar entre el análisis de la gubernamentalidad neo/liberal de los cursos de 1978 y 1979, y el estudio de la parrhesía cínica en el curso de 1984, intensifica una inquietud histórica, filosófica y política que

podemos enunciar de manera muy general así: ¿cómo pensar los diversos modos de entrelazamiento entre la materialidad del lenguaje y la materialidad de los cuerpos, en relación con los también diversos actos de enunciación de la verdad? Esta inquietud implica pensar el papel que la fuerza performativa de los actos de enunciación de la verdad tiene en la conformación de eso que Jacques Rancière ha llamado recientemente, en una referencia explícita a la noción del “a priori histórico” en Foucault, el “*sensorium*” (Rancière 2009): el espesor históricamente sedimentado, aunque inestable y transformable, de lo que se ve, lo que se escucha, lo que se dice, lo que se siente (y lo que no); ese espesor de los modos asociados de ver, de escuchar, de sentir esas palabras, esas cosas y esos cuerpos que aparecen (o no alcanzan siquiera a aparecer), ante nosotros; los modos de enunciación que configuran distintos niveles de intensidad sensorial, distintos niveles y formas de inteligibilidad, distintos circuitos afectivos. ¿Cómo se relacionan la materialidad de las palabras y la materialidad de los cuerpos y de las cosas, en este particular espesor del “*sensorium*”, así entendido? Pero sobre todo, y esta es una pregunta de la que Rancière no se ocupa, pero que, por el contrario, parece estar en el centro de la inquietud que impulsa estos trabajos de Foucault: ¿qué papel juegan los actos de enunciación de la verdad en la conformación de ese “*sensorium*”, como intervalo en el que se desestabiliza la frontera entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje?

Esta inquietud adquiere una inflexión muy sugestiva, y muy novedosa, en el análisis de Foucault sobre la parrhesía como una práctica discursiva del decir veraz en el mundo antiguo; y en especial, con su reflexión sobre la parrhesía cínica, y una muy especial forma de inscripción de las palabras de un discurso en el cuerpo y la vida de quien lo enuncia, sobre la cual Foucault medita en su último curso de manera detallada³⁹⁵. Este modo de inscribirse en el cuerpo y su forma de vida la palabra que se habla, el decir veraz que se enuncia, en los análisis de la parrhesía cínica, abre otro ángulo para abordar la pregunta amplia por la corporalidad del discurso, o por la discursividad de los cuerpos. Otro ángulo muy distinto, aunque no completamente desligado, del ángulo abierto por los impresionantes estudios de Foucault sobre los efectos de los discursos de las ciencias humanas en la configuración de ciertos régimen

³⁹⁵ “... el cinismo se presenta en esencia como una forma determinada de parrhesía, de decir veraz, pero que encuentra su instrumento, su lugar, su punto de surgimiento en la vida misma de quien debe manifestar así la verdad o decirla, bajo la forma de una manifestación de existencia...” (Foucault 2010 , 246 y ss.)

de sentido con sus complejos correlatos institucionales y los ejercicios de poder asociados a éstos, en los cuerpos de los sujetos sobre los cuáles éstas ciencias se han dado a la tarea de configurar un saber en un cierto juego de la verdad y la falsedad. Efectos múltiples del discurso de la psiquiatría en el cuerpo del loco, pero también, a nivel más general, sobre la materialidad sensorial de nuestra experiencia de lo “normal” y lo “anormal”. Efectos múltiples del discurso del derecho penal en el cuerpo del recluso, pero también, a nivel más general, sobre nuestra “experiencia” de la ley y su transgresión, del orden social y de quienes lo amenazan. Efectos múltiples del discurso de la economía política en el cuerpo del trabajador, o más recientemente, del asalariado como empresario de sí mismo; en fin, lo que me interesa resaltar es que con los análisis de la parrhesía cínica Foucault nos abre otro ángulo distinto para pensar la corporalidad del discurso y la discursividad de los cuerpos; otro modo para pensar las complejas relaciones a través de las cuáles las palabras se hacen cuerpos, y los cuerpos se desincorporan en la materialidad de las palabras. Ya no a partir de los efectos de los discursos científicos que producen un conocimiento *sobre* el sujeto humano en un cierto juego de la verdad y la falsedad, y las prácticas y técnicas institucionalizadas de ejercicios de poder y de conducción de la conducta, asociadas a éstos saberes; ya no a partir, tampoco, de los efectos del discurso que el sujeto produce sobre sí mismo para ser descifrado y objetualizado por estos saberes científicos dotados con la respectiva autoridad sedimentada en el tejido social (la historia de la “confesión” desde la psiquiatría del siglo XIX hasta el análisis de las prácticas confesionales de la *exomológesis* y la *exagóreusis* de la temprana iglesia cristiana; ya volveremos también sobre ello). Sino a partir de los efectos de un modo de enunciación en el que se afianza la relación entre las palabras de un *decir veraz crítico*, y el cuerpo de los que lo enuncian, y que en éste *modo de decir* aparecen en la escena del mundo sensible ante los otros, de cierto modo.

No se trata ya, pues, de pensar los efectos de unos actos de enunciación de la verdad que se validan a sí mismos en términos de su adecuación objetiva con la realidad que enuncian (la verdad como conformidad entre lo que se dice y aquello de lo que se habla); no se trata ya de pensar los efectos de este tipo de actos de *veridicción*, que son característicos de los discursos de las ciencias modernas, en la configuración de la “experiencia” del mundo sensible, la experiencia de uno mismo y de los otros (en ámbitos de “experiencia” como la exclusión y el orden social, como la “sexualidad”, como la ciudadanía o la actividad laboral). No se trata tampoco ya de pensar los efectos

de unos actos de veridicción consistentes en decir la verdad sobre uno mismo, donde ya no se trata de la conformidad “objetiva” entre lo que se dice y aquello de lo que se habla, sino en la expresión “subjética” de un “quién” que se manifiesta en lo que dice; con la problemática de la parrhesía en la antigüedad como un modo del decir veraz, se trata de formular de otro modo el problema de la veracidad del discurso. Foucault lo llama el problema de las “formas aletúrgicas”, la forma como aparece en el mundo ante sí mismo y ante los otros un sujeto que enuncia un discurso veraz. La *veridicción* o enunciación de la verdad, no tiene que ver ya aquí con la adecuación “objetiva” entre discurso y realidad; no tiene que ver tampoco con la expresión de un “yo” interior cuyos deseos, intenciones, pensamientos, se comunican a través del discurso, y no se manifestarían de otro modo; tiene que ver, más bien, con la aparición superficial de un cuerpo y de su discurso en la escena del mundo sensible. El problema de la verdad, o de la veracidad de este discurso, ya no se piensa en términos de la “conformidad” entre el discurso y la realidad que éste describe; ya no tiene que ver con la “expresión” de una intencionalidad subjética de quien habla; tiene que ver con un modo de aparición en la escena del mundo sensible en el que se entrelazan, de cierto modo, la materialidad de los cuerpos y de los discursos que éstos enuncian. Es por este carácter escénico, por lo que podemos caracterizar a esta forma de veridicción como una forma de dramátización. En el caso de la parrhesía cínica, Foucault muestra cómo el potencial crítico de desestabilizar y reconfigurar el mundo en común que tiene esta práctica discursiva en su veracidad, consiste en una cierta intensificación, como veremos, de este intervalo donde se hacen inseparables estas dos materialidades. Así, todo el gesto crítico de la transvaloración de los principios de la “vida verdadera” predominantes como norma cultural en la Grecia antigua, consiste en un procedimiento de dramatización: una escenificación material y corporal de esos principios sostenidos en la “idea”, en la vida misma tal y como se manifiesta en la escena sensible del mundo, ante otros: “dramatización material, física, corporal” (Foucault 2010, 219)

La hipótesis que quiero explorar está, pues, escandida en tres tiempos: *primero*: las líneas de resonancia entre el análisis de la gubernamentalidad neoliberal, por un lado, como punto terminal del proyecto de hacer una historia de la gubernamentalidad como clave para pensar los ejercicios y técnicas de poder desplegados en los modernos Estados neo/liberales; y el análisis de la parrhesía cínica, por otro lado, como punto terminal de la indagación por las prácticas de sí en la historia de la cultura antigua, esas

líneas de resonancia habrían de pensarse a partir del problema de la corporalidad del discurso, o la discursividad de los cuerpos, y el espesor sensible en el que se tejen las múltiples relaciones entre la materialidad del lenguaje, y la materialidad de los cuerpos, en distintos “actos” de enunciación de la verdad. Segundo, el análisis de *la parrhesía cínica* abre un ángulo novedoso para pensar estas relaciones en las que los cuerpos se hacen discurso o los discursos se hacen cuerpo en la forma de un decir veraz; acá el problema de la enunciación de la verdad se plantea en el nivel escénico de un procedimiento de “dramatización”, en el sentido preciso que acabamos de enunciar. Tercero, a partir de este ángulo novedoso podrían pensarse, de otro modo, la valencia política de las intensas prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos frente a una serie de técnicas de poder que se ensamblan según la racionalidad gubernamental del neoliberalismo, tal y como Foucault se propuso analizarlo.

Antes de seguir adelante, es preciso indicar cómo esta hipótesis plantea una alternativa frente a otro modo habitual de interpretación de las líneas de resonancia entre estos dos caminos divergentes de las indagaciones de la etapa tardía del trabajo de Foucault; y es preciso también intentar dar cuenta de la pertinencia de la interpretación que estoy proponiendo acá, en contraste con esta otra. En este otro modo habitual de vincular estas dos trayectorias del trabajo de Foucault entre 1977-1984, se moviliza la temática de las “estéticas de la existencia” como indicación de una instancia de resistencia a las prácticas gubernamentales en las sociedades modernas, y sus efectos individualizantes. Así, esta línea de interpretación le tiende a conferir un estatus crítico, y un potencial de resistencia política, a las prácticas o técnicas de sí. Se enfatiza ese movimiento reflexivo de lo que Foucault llama, en sus análisis históricos de la experiencia ética en la antigüedad, los modos de *subjetivación* en un conjunto de técnicas de estilización y configuración del sí mismo, como una potencial instancia de transformación del entramado de relaciones de poder sedimentadas en el plano histórico de nuestra contemporaneidad. Por otro lado, en esta interpretación se desatiende el problema de la producción de la verdad asociado a estas prácticas de estilización de sí mismo, a las que se les atribuye dicho potencial transformador. Si las técnicas de gobierno de la conducta en las sociedades contemporáneas se caracterizan por tener ciertos efectos individualizantes en los que se sedimentan ciertos modos de ser, de pensar, de sentir, entonces, tal pareciera ser la progresión de este tipo de análisis, la reactivación de las prácticas de sí en las que el sujeto puede transformarse a sí mismo

aparece dotada con un potencial de resistencia política. Sin duda la interpretación de Deleuze de la temática de la subjetivación ética en Foucault en términos del “pliegue” que puede efectuar en ese movimiento de “interiorización del afuera” una transformación de las estratificaciones históricas (Deleuze 2003, 124 y ss.), ha sido una referencia importante para esta línea de interpretación. Aún así, considero esta interpretación inadecuada, pues el efecto de este doble movimiento que nos propone, i) la resistencia pensada como movimiento reflexivo de estilización de sí, y ii) la producción de la verdad como un procedimiento exclusivo de las prácticas discursivas de los saberes científicos asociadas atécnicas de gobierno y control de la conducta pienso que este doble movimiento nos conduce a una parálisis política frente a las técnicas de poder distintivas de la gubernamentalidad neoliberal. Estas técnicas neoliberales a través de las cuales, según los análisis de Foucault, se produce el *homo economicus* como capital humano gobernable y administrable (Foucault 2007, 264), no sujetan al individuo en una identidad fija y una conducta normalizada en esta fijación (a diferencia de las técnicas disciplinarias del siglo XIX), y en ese sentido, están muy lejos de oponerse al dinamismo de un devenir-sujeto en unas técnicas de sí. Por el contrario, el *homo economicus* se constituye como capital humano administrable en la medida en que se intensifican y multiplican diversas y complejas técnicas de estilización de sí (es el fenómeno extendido hoy en día, por ejemplo, de las prácticas de “coaching”; o de las múltiples técnicas de cuidado de sí en formas de “espiritualidad light”, por llamarlas de algún modo, en las que el *homo economicus* trabaja sobre sí mismo para incrementar su productividad e intensidad vital, para valorizarse y cuidarse a sí mismo como capital humano). El *homo economicus* como capital humano gobernable es un sujeto en constante, e incluso vertiginoso, devenir, que trabaja indefinidamente sobre sí mismo con técnicas sofisticadas para innovarse, reinventarse, transformarse. El registro de los modos de subjetivación propios de las “estéticas de la existencia”, que Foucault analiza con tanto detalle en su historia de la ética en la antigüedad, ha resurgido como el médium necesario en el que el *homo economicus* de la gubernamentalidad neoliberal se constituye a sí mismo como sujeto gobernable, como capital humano, bajo una constante e indefinida exigencia de *valorización de sí*. Por otra parte, estas técnicas neoliberales de gobierno de la conducta se despliegan, cierto, a partir de una cierta producción de verdad por parte de la ciencia económica y el modo cómo esta forma de veridicción guía la toma de decisiones en el gobierno del Estado, de la empresa, de las

instituciones educativas, etc. Pero esta producción de verdad se afianza, y se ampara, a su vez, en la creciente consolidación de un *relativismo* radical al nivel de las prácticas sociales y culturales donde la reivindicación de la fuerza de enunciación de la verdad se considera como algo anticuado, pasado de moda, de mal gusto, o políticamente “dogmático”, temerario y peligroso.

En esta situación histórica, entonces, este doble movimiento de i) presunta politicidad, a *motu proprio*, de las técnicas de sí; y de ii.) despolitización del problema de la enunciación de la verdad que se tiende a dejar como privilegio exclusivo de los dispositivos de poder-saber orientados a gobernar y administrar la vida de los individuos y las poblaciones; a los cuales se los confronta, a lo sumo, en una reacción negativa que pone en cuestión, desnaturalizando su “evidencia”, esas verdades que se enuncian sobre los sujetos gobernados, pero sin preguntarse si es acaso posible concebir, o producir, otros modos antagónicos de enunciación de la verdad; este doble movimiento característico de un modo habitual de vincular la trayectoria más política con la trayectoria ética de estos trabajos de Foucault, no nos puede ayudar mucho a avanzar en la dirección de pensar la fuerza transformadora de ciertas prácticas políticas contemporáneas, discursivas o no-discursivas. Ahora bien, lo que estoy proponiendo no es abandonar el análisis de las “prácticas de sí”, o de la esfera de la “espiritualidad” como Foucault la define³⁹⁶, como un campo fructífero de reflexión sobre las prácticas políticas contemporáneas y su potencial transformador. En efecto, comparto con algunos intérpretes de Foucault, la idea de que esta dimensión de lo que hemos llamado indistintamente “subjetivación”, “espiritualidad”, o “prácticas de constitución y transformación de sí”, delimita un campo de análisis muy fructífero para pensar estas prácticas políticas contemporáneas en su especificidad (ver, por ejemplo, Duarte 2012 y Quintana 2012). Esto se confirma en mi acercamiento al archivo de la producción discursiva de algunos movimientos populares en Colombia, a los que me referiré en la siguiente sección; es muy claro en ese archivo que la acción política de resistencia frente a las prácticas gubernamentales neoliberales del Estado, es pensada como una acción colectiva orientada a defender ciertas formas de vida, ciertos modos de ser, de pensar y de relacionarse con el territorio, que dichas prácticas gubernamentales amenazan con destruir y deshabilitar. El trabajo sobre sí mismos en las prácticas cotidianas de relación

³⁹⁶ “Por espiritualidad entiendo lo que justamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser, y a las transformaciones que el sujeto que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser” (Foucault 1999, 408)

consigo, con el trabajo, con los recursos naturales, con el territorio, es en este sentido una instancia efectiva y de enorme importancia política en estas prácticas. Lo que estoy sugiriendo es, más bien, la necesidad de anudar este análisis con el problema de lo que Foucault trabajó en sus últimos dos cursos como “*las formas aletúrgicas*”, esto es, los modos como aparece en el *sensorium* del mundo un sujeto, individual o colectivo, como instancia de enunciación de un discurso “veraz”. Si se quiere, el campo de análisis de las prácticas de sí, nos remite *a la interioridad de la relación reflexiva* de un sujeto (individual o colectivo), consigo mismo. Por otro lado, el campo de análisis de las formas aletúrgicas en el que surge para Foucault el problema de la parrhesía, nos remite *a la exterioridad de la aparición de los discursos y los cuerpos que los enuncian en la escena del mundo sensible*. No sería posible hacer una tipología sobre las prácticas de sí o los distintos modos de subjetivación en nuestra contemporaneidad, atendiendo a sus distintas y en ocasiones antagónicas valencias políticas, sin anudar este análisis con el de las distintas valencias políticas de las “*formas aletúrgicas*”, formas que no se dan en el pliegue reflexivo de un sujeto que actúa sobre sí, sino en *la dramatización en la que una forma de vida aparece, en el mundo sensible ante otros, como instancia de enunciación de la verdad*. Esta superficialidad de la dramatización de la verdad, tiene que ver con el modo como un discurso veraz se vuelve inseparable de la materialidad de un cuerpo. Foucault distingue en varias instancias esta *dramatización de la verdad*, de una *verbalización de la verdad*; pero sabemos que la *parrhesía* cínica en el mundo antiguo es, según sus análisis, una instancia de máxima intensificación de esta dramaturgia de la verdad. Así como en sus análisis de las prácticas de sí en la antigüedad el efecto de desestabilización crítica y disensual de éstas, sólo se deja apreciar cuando se anudan, en el caso del cinismo antiguo, pero también en el caso de Sócrates, a una *dramatización de la verdad*, a un decir veraz que se ha hecho cuerpo en una vida; así también, la valencia política de la “*espiritualidad*” en las prácticas de libertad de los movimientos populares contemporáneos sólo podrá distinguirse en su efecto crítico y disensual de otras formas de intensificación de la “*técnicas de sí*” asociadas al despliegue del neoliberalismo como estrategia de gobierno de la conducta, si atendemos a los modos de dramatización de la verdad que se dan en la imbricación entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad de los discursos que éstos enuncian. ¿Serían las prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos un lugar posible para pensar los modos de hacerse cuerpo de las

palabras, y los modos de des-incorporarse en palabras de los cuerpos, en una dramatización de la verdad?

III. Modos de dramatización de la verdad

Antes de retomar esta pregunta con algunas reflexiones finales, es necesario rastrear brevemente este problema de una “dramatización de la verdad” en la trayectoria de las últimas investigaciones de Foucault. Sabemos que el problema de las “técnicas de sí” se abre para Foucault a partir de la enorme importancia que una práctica confesional científicamente codificada por unos expertos adquiere en el despliegue del dispositivo de sexualidad del siglo XIX. Allí Foucault destaca cómo en esta constante exigencia de *verbalizar* la verdad sobre sí mismo que recae sobre el paciente a quien se le ha diagnosticado una anomalía o perversión sexual, se intersectan dos procedimientos muy distintos de producción de la verdad en la historia de la cultura occidental: la ciencia moderna, y la antigua práctica confesional cristiana. Allí surge el proyecto de hacer una historia de esa práctica de decir la verdad sobre sí mismo en la historia de la cultura occidental, en el contexto del cristianismo medieval y primitivo, y en el contexto de la cultura antigua greco-romana. Lo que no se señala con tanta frecuencia, es cómo estudiando la historia de la práctica de la confesión en el cristianismo, Foucault identifica una clara bifurcación entre dos técnicas muy distintas de enunciación de la verdad de sí : por un lado, la *exomológesis*, que es básicamente una dramatización ritual de sí mismo, y que está asociada históricamente al cristianismo primitivo antes de la consolidación de la institución monástica; y por otro lado, la *exagóreusis*, que es una verbalización introspectiva de lo profundo de sí mismo, y que está asociada a la relación de obediencia absoluta entre monje y director de conciencia en el poder pastoral distintivo de la institución monástica. Sobre la *exomológesis*, que es a veces la manifestación ante los otros de la militancia en un cierto modo de vida cristiano, en la que se arriesga la vida con este testimonio en el caso del cristianismo primitivo perseguido, pero que luego permanece como un “reconocimiento ritual” del estatuto de penitente, sobre ésta forma de enunciación de sí en el espesor material de una escenificación ritual , Foucault dice una serie de cosas interesantes; enfatiza, por ejemplo, que: “La *exomológesis* no es una conducta verbal, sino la expresión teatralizada del reconocimiento del estatuto de penitente” (Foucault 1999, 466).

La verbalización introspectiva de la interioridad de un yo profundo en la práctica confesional monástica posterior (la *exagórensis*), se distingue claramente de esta otra práctica más antigua de enunciación de la verdad de sí en el cristianismo primitivo, esta práctica que no es una verbalización de una verdad interior oculta, sino una dramatización superficial de una verdad que se enuncia en la aparición ritual del cuerpo ante otros en el sensorium del mundo. Y así como en el marco del poder pastoral cristiano la verbalización de la verdad interior está orientada a determinar la identidad del alma, en el caso de esta otra práctica de enunciación de la verdad de sí en la superficie sensorial de la ritualidad dramática, nos dice Foucault, lo que está en juego no es definir la identidad del sujeto, sino más bien, efectuar una suerte de destrucción de sí en la manifestación de sí. En palabras de Foucault,

“La penitencia no persigue establecer una identidad, sino, por el contrario, marcar el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo. *Ego non sum, ego..* Los gestos ostentosos tienen como función revelar la verdad del ser mismo del pecador. La revelación es, al mismo tiempo, la destrucción de sí...” (468)

A la conclusión a la que llega Foucault tras indicar esta poco atendida bifurcación de dos formas notablemente distintas de decir la verdad de sí mismo en la historia de la confesión cristiana, la más antigua dramatización superficial del cuerpo asociada al cristianismo primitivo, y la posterior verbalización introspectiva del yo interior asociada al poder pastoral monástico, es que ésta última acabó siendo históricamente la más dominante y la que se recuperaría luego de una manera transformada en el campo epistémico de las ciencias humanas: “A partir del siglo XVI, y hasta el presente, las «ciencias humanas» han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente” (Foucault 1999, 474). Queda pues en estos análisis históricos de Foucault, el cabo suelto de la *exomológesis* como una forma de dramatización de la verdad de sí mismo en la historia del cristianismo primitivo, un “cabo suelto” que resuena, no obstante, con las constantes referencias de Foucault en su último curso al cristianismo primitivo como una de las primeras y más notables posteridades de la *parrhesía* cínica, como práctica emblemática de un decir veraz crítico, en la historia de la cultura occidental (Foucault 2010, 176-177).

Es esta dramatización superficial de un decir veraz inscrito en la materialidad del cuerpo y la forma de vida de la que éste da testimonio, lo que la *parrhesía* cínica

intensifica al máximo (Foucault 2010, 249). Las prácticas de sí dejan de ser en la parrhesía cínica una estilización de sí según los principios culturalmente aceptados y dominantes de la vida verdadera, una estilización de sí orientada al honor, la inmortalidad, la excelencia de una vida reconocida como virtuosa, para volverse la manifestación escandalosa y perturbadora de una vida que, en su misma materialidad, enuncia un discurso veraz en el espesor superficial de la dramatización. Indisociabilidad, así pues, entre dos materialidades: la materialidad del cuerpo y la dramaturgia gestual de su modo de aparecer ante los otros en el *sensorium* del mundo, y la materialidad del discurso veraz que se enuncia ante otros. Ciertamente, esta indisociabilidad se da hasta cierto punto en todas las formas de parrhesía analizadas por Foucault en este último curso, desde la parrhesía política ejemplificada por la escena en la que Solón, ya viejo, se dirige a la asamblea disfrazado con una coraza y un escudo para denunciar ante sus conciudadanos la verdad sobre las tendencias tiránicas de Pisístrato. No le basta a Solón pronunciar un discurso ante la asamblea, sino que esta enunciación requiere de una puesta en escena teatral, de una dramatización: el disfraz del escudo y la coraza que simbolizan el peligro que se cierne sobre la ciudad a causa del naciente tirano (Foucault 2010, 90 y ss.). Pero, al diferenciar entre esta parrhesía política, y la parrhesía ética de Sócrates, Foucault enfatiza varios rasgos divergentes entre estas dos formas de aparición en el mundo de un sujeto como instancia de enunciación de un discurso veraz (entre estas dos “formas aletúrgicas”): mientras el decir veraz de Solón se pronuncia en la asamblea donde se gobierna la ciudad, y se pronuncia sólo en casos de extrema necesidad, el decir veraz parrhesiástico de Sócrates se pronuncia en cualquier parte, al margen del encuadre institucional del gobierno de la ciudad, y responde a la necesidad de practicar el decir veraz constantemente, sin respiro, en el examen de las almas, orientado a despertar en éstas la inquietud del cuidado de sí (una diferencia con respecto a en *dónde* se enuncia ese discurso). Mientras que Solón enuncia una verdad de la que está en posesión, y expresa imperativamente lo que los ciudadanos deben hacer (detener al tirano), el decir veraz de Sócrates no enuncia una verdad que se posee, sino una con la relación a la cual se está en camino en la constante inquietud de sí; y no enuncia la verdad de manera afirmativa, sino de modo indirecto, en la ambigüedad de la ironía (una diferencia con respecto a *cómo* se enuncia ese decir veraz). La ironía Socrática, es pues, también una forma de dramatización de la verdad, una puesta en escena teatral donde se anudan de cierto modo la veracidad y el simulacro. Así, la

dramatización irónica de la verdad como constante exhortación y puesta a prueba de las almas, se distingue de la dramatización simbólica de la verdad efectuada por Solón, como afirmación imperativa y desafiante en contra del poder político establecido. Por su parte, aparece una cuarta forma de dramaturgia de la verdad en la parrhesía cínica, que consiste en la transvaloración escandalosa de la “moneda” en la que una cultura cifra todo su valor; en el caso del mundo griego antiguo, la transvaloración de la vida verdadera como vida transparente, independiente, recta, soberana (231). Y esta transvaloración consiste en dramatizar de tal modo esos principios ideales en la materialidad del cuerpo vivo, que esta dramatización se revierte como gesto crítico, escandaloso, ofensivo, en contra del valor de esa moneda³⁹⁷. La transparencia vuelta impudor, la independencia vuelta pobreza y humillación buscadas, la rectitud vuelta escandalosa animalidad, la soberanía vuelta combate constante en la más radical precariedad. Impudor, pobreza, animalidad, precariedad que se manifiestan ya no verbalmente sino en la escenificación dramática, teatral, gestual, superficial, del cuerpo en su aparición en el mundo ante otros. La relación entre verbalización y dramatización en el decir veraz *parrhesiástico* parece ser, pues, la de una proporcionalidad inversa. A mayor verbalización (la escena de Solón en la asamblea), menor dramatización (en este caso, la dramaturgia apenas simbólica y accesorio del escudo y la coraza como disfraz). A menor verbalización (la célebre escena del encuentro entre Diógenes el cínico y el rey Alejandro en la que el primero apenas si pronuncia una o dos palabras), mayor dramatización: la soberanía combativa de un cuerpo desposeído y miserable, pero desafiante (281 y ss.).

IV. Las prácticas de escritura como formas de resistencia en los movimientos populares

Ahora bien, y ya para terminar, ¿qué otra perspectiva de análisis sobre las prácticas de escritura de algunos movimientos populares en medios alternativos de enunciación y difusión, nos puede abrir esta conceptualización que ofrece Foucault de la dramatización de la verdad en el espesor superficial de la manifestación de los

³⁹⁷ “Con el cinismo tenemos una tercera forma del coraje de la verdad, distinta de la valentía política, distinta también de la ironía socrática. El coraje cínico de la verdad consiste en que los individuos, rechacen, menosprecien, insulten, la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios. Se trata de hacer frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma” (Foucault 2009, 246).

cuerpos y los discursos en el *sensorium* del mundo? No se trata, por supuesto, de decir que en las prácticas discursivas de algunos movimientos populares hoy, aparece la actualización de la *parrhesía* cínica en nuestra contemporaneidad. Justamente, la idea de trazar “líneas de resonancia” implica la tarea de establecer relaciones entre estas trayectorias investigativas divergentes del trabajo de Foucault, sin intentar resolver esta divergencia o esta discontinuidad en una coherencia unitaria. Se trata más bien, y espero haber dejado esto en claro, de perfilar los contornos de una problemática filosófica que nos puede permitir pensar de otra manera un aspecto de las prácticas políticas que, en nuestra contemporaneidad, se esfuerzan por articular formas de resistencia frente a los ejercicios de poder que se despliegan en las prácticas gubernamentales del Estado neoliberal. Esta inquietud filosófica tiene que ver con cómo repensar los actos de enunciación de la verdad, y las distintas modalidades de estas formas de “veridicción”, de tal manera que podamos también pensar cómo en ellas se modula de cierto modo el “intervalo” que hace inestable la frontera entre la materialidad del lenguaje y la de los cuerpos. Es a partir de esta inquietud, y del ángulo novedoso desde el cual Foucault nos permite entrar en ella con sus estudios sobre la parrhesía como modo de decir veraz en la antigüedad, como intento explorar de qué manera una lectura de sus últimos cursos dictados en el estrado del *College de France*, desde 1978 hasta 1984, en el carácter múltiple de sus trayectorias de indagación, nos puede ofrecer un ángulo preciso para aproximarnos, de otro modo, a preguntas del tipo: ¿Cómo pensar la dimensión política de la profusión discursiva a través de la cual algunos movimientos populares enuncian sus comprensiones de la realidad histórica y sus modos de actuar en respuesta a éstas, a través de una *escritura de sí mismos* que practican, unas veces con mayor intensidad que otras, en escuetos o a veces más sofisticados portales de Internet?? ¿Qué papel cumplen estas *prácticas escriturales* en su configuración como sujetos políticos, y en la movilización de fuerzas transformadoras (o no) del entramado de relaciones en el que consiste la contingencia histórica en la que emergen y se despliegan de un modo particular? ¿Cómo pensar la relación entre esta forma de su aparición en el mundo, en la espesura dispersa de un corpus más o menos profuso de documentos escritos, y otras estrategias de acción política como la movilización en las calles y las diversas prácticas de organización estratégica? ¿Cómo aparecen y actúan en el mundo estos movimientos, cómo se configuran como una agencia política e histórica, en estas prácticas

escriturales? ¿Hay alguna especificidad en este agenciamiento y este modo de aparición y agenciamiento *escritural*?

Estas preguntas implican, por supuesto, un trabajo de archivo que no estoy en este artículo en condiciones de elaborar. . Me limito apenas a mencionar estos dos robustos archivos de la producción discursiva de dos movimientos populares colombianos, en los que estoy trabajando: los indígenas Nasa del Cauca, y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA, 2014; Nasaacin, 2014). Archivos donde se escenifica una producción discursiva incesante y desafiante ante las prácticas gubernamentales del Estado; prácticas gubernamentales a las que ambos archivos coinciden en atribuirle unos ejercicios de violencia en donde se vuelven difíciles de discernir las violencias de los ejércitos estatales y para-estatales sobre los cuerpos, y las violencias de decisiones de política pública que tienden a deshabilitar una serie de prácticas de trabajo productivo, de relación con el territorio, con la herencia cultural, con los vínculos comunitarios; y donde se ven afectados unos planes y formas de vida, cuya defensa y afirmación se vuelve entonces un gesto importante de resistencia política frente al gobierno neoliberal. Archivos en donde se configuran, en actos de enunciación discursiva, modos peculiares de aparición y de agenciamiento político, densos en sus resonancias afectivas; complejos en sus estrategias retóricas; valerosos en la manera como ciertas formas de ser, de pensar, de sentir, se afirman a sí mismas en el mundo, en medio de condiciones socio-económicas de aguda marginalidad y precariedad.

Lo que he intentado en este texto es perfilar una perspectiva para pensar la inquietante energía política de estas prácticas escriturales en estos movimientos populares. Lo que he intentado definir, siguiendo a Foucault, como la cuestión de la “*dramatización de la verdad*”, y el modo complejo como se enfatiza allí la imbricación entre la materialidad de los cuerpos, y la materialidad del discurso, nos ayuda a perfilar esta perspectiva de análisis. Desde ésta, nos deslindamos de otras dos formas posibles de interpretación de la valencia política de estas prácticas discursivas, que son quizás preponderantes en el horizonte conceptual de la reflexión política que habitamos; por un lado, el liberalismo político, y por otro lado, el realismo político. En el primer caso, lo que sería políticamente relevante en estas prácticas escriturales sería la manifestación en un espacio discursivo “público”, de ciertas ideas o concepciones sobre la justicia, sobre el buen vivir, sobre la relación con la naturaleza y sus recursos, sobre los vínculos

comunitarios, sobre las formas de economía solidaria, sobre las luchas por ciertos derechos y los argumentos que las respaldan. Las prácticas escriturales de los movimientos populares serían el mero significante de esas significaciones sobre la realidad social y política del país, que entrarían a enriquecer el debate político. En la medida en que esas mismas significaciones puedan expresarse en las instituciones políticas estatales y los mecanismos electorales de representación, serán aún más relevantes pues tendrán el potencial decisorio sobre lo común del que todavía carecen en esos escenarios de manifestación bastante invisibilizados en escuetos y artesanales portales en la web. Por el lado de un realismo político, estas prácticas escriturales se considerarán políticamente relevantes por su función estratégica en el marco de un proyecto amplio que puede ser el de consolidar y fortalecer las redes de los movimientos populares, ganar cada vez más adeptos para las causas y los principios que animan sus luchas, y ello requiere medios de difusión de información sobre sus propuestas, sus objetivos, sus argumentos. Las prácticas escriturales son un tal instrumento estratégico. En ambas interpretaciones, no obstante, estos documentos escritos son importantes en tanto signos o manifestaciones de algo más: las “ideas” sobre la sociedad y sobre la justicia de un movimiento popular, o de una minoría cultural, que entran a enriquecer el debate público que fortalece la pluralidad de una democracia; en el otro caso, las “intenciones” estratégicas de un sujeto colectivo que busca incrementar el respaldo para sus reivindicaciones, y así incrementar el músculo político que luego podrá hacerse praxis en la movilización en las calles, o la participación en procesos electorales. En la segunda interpretación no importa la veracidad de esos trazos escritos, sino sus efectos estratégicos. En la primera interpretación la veracidad de esos discursos sólo tiene importancia en la medida en que logre ser una descripción convincente de la realidad que describe, o de la identidad cultural, étnica, organizativa, del sujeto colectivo que se expresa a través de ellos, como se expresa de muchas otras maneras. En ninguna de las dos interpretaciones se tiene en cuenta esa veracidad propia de una “*dramatización de la verdad*” en la que la materialidad de los cuerpos y la materialidad de las palabras que éstos enuncian, es inseparable.

¿Que ganamos con este otro ángulo de aproximación a estas prácticas de escritura según el cual su energía política en el intenso y profuso dinamismo de su producción, ha de pensarse como un procedimiento de “*dramatización de la verdad*”, en el sentido en el que Foucault nos puede ayudar a pensarlo? Por un lado, no se trata de

descartar ni la dimensión intelectual ni la dimensión estratégica de esos discursos, que las dos perspectivas de análisis antes esbozadas destacan. Esa dimensión intelectual y esa dimensión estratégica de esas prácticas escriturales es, sin duda, de enorme importancia. Pero pienso que esa dimensión intelectual (las ideas sobre la sociedad, sobre la economía, sobre el buen vivir que ellas expresan), y esa dimensión estratégica, su función como instrumento de batalla en vasto y complejo campo discursivo, podrían pensarse de otro modo a partir de la importancia de este procedimiento de “dramatización de la verdad”, y de la in-disociabilidad entre la materialidad de las palabras y la materialidad de los cuerpos que constituye la fuerza de este procedimiento, fuerza que estas otras interpretaciones dominantes de la valencia política del discurso ignoran y pasan por alto.

Bibliografía

- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neo-liberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Davidson, Arnold. 2012. “Elogio a la contra-conducta”, *Revista de Estudios Sociales*, 43; pgs. 152-164.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Duarte, A. M. 2012. Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. *Princípios*, v. 19, p. 10-34, 2012.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- _____. 1979. “Poder-cuerpo”, En: *La microfísica del poder*. Edición y tr. a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez. Madrid: Ediciones de la piqueta.
- _____. 1983. “The subject and power”; en: *Critical Inquiry*, Vol. 8, no. 4 (Summer 1982), pp. 777-795.
- _____. 1991. *La arqueología del saber*. Tr. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 1993. “About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at dartmouth”; en: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2 (May 1993); pp. 198-227
- _____. 1999. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”; En: *Estética, ética, y hermenéutica (Obras Esenciales, Vol III)*. Traducción y edición de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós.

- _____. 2005. *Historia de la Sexualidad Vol. 2, El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 2006. *Seguridad, Territorio y Población : Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. *El Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2010. *El coraje de la verdad: Curso en el Collège de France de 1983-1984*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. “Bio-power and biopolitics”, en: *Tailoring Biotechnologies*, Vol 2, Issue 2, summer-fall 2006, pp. 11-20.
- Lemke, Thomas. 2001. “The Birth of Bio-Politics” – Michel Foucault’s Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality, in: *Economy & Society*, Vol 30. No. 2, pp. 190-207.
- Nasaacin. Página Web de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. <http://nasaacin.org/documentos-nasaacin/122-pie-de-pagina> (Recuperado el 1 de Septiembre de 2014).
- CPSJA. Página Web de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. <http://www.cdpsanjose.org/> (Recuperado el 1 de Septiembre de 2014).
- Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible: Estética y Política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones .
- Quintana, Laura. 2012. “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. *Revista de Estudios Sociales*, No. 43, pgs. 50-62.

O imperativo do discurso corajoso: a *parresia* no último curso de Foucault

Luiz Celso Pinho *

Résumé

Dans son dernier cours au Collège de France – *Le courage de la vérité* (1984) – Michel Foucault s'arrête sur l'analyse historique-philosophique de la notion grecque de *parrhesia*. Il s'agit de l'aboutissement d'une enquête qui, au début de 1982, se fait jour à la fois d'une façon dispersée tout au long de *L'herméneutique du sujet* et comme l'objet d'un exposé détaillé à l'Université de Grenoble. Plus tard, à l'année suivante, ce terme réapparaît pour donner compte de la dimension politique du discours parresiasique, notamment depuis les origines de la démocratie dans la Grèce antique, soit dans les classes de *Le gouvernement de soi et des autres*, soit dans une série de conférences à l'Université de Berkeley. Nous tenons à souligner ici les aspects centraux de ce modalité de problematization éthique guidée par l'impératif de prononcer un discours courageux qui, au nom de une vérité vitale, ne craint pas l'exposition à des risques potentiels.

Mots-clés

Étique; Courage; Risque; Vie.

Resumo

Em seu derradeiro curso no Colégio de França – *A coragem da verdade* (1984) –, Michel Foucault se deteve na análise histórico-filosófica do conceito grego de *parresia*. Trata-se do ponto culminante de uma investigação que, no início de 1982, tanto foi trabalhada de forma esparsa ao longo de *A hermenêutica do sujeito* quanto foi alvo de uma exposição minuciosa na Universidade de Grenoble. Posteriormente, no ano seguinte, esse termo reaparece para dar conta da dimensão política da fala parresiasica, notadamente a

* Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRuralRJ) e Pesquisador do CNPq. E-mail: luiz.celso@pq.cnpq.br

partir das origens da democracia na Grécia Antiga, seja nas aulas de *O governo de si e dos outros*, seja num ciclo de conferências na Universidade de Berkeley. Pretendemos assinalar aqui os aspectos centrais dessa modalidade de problematização ética norteadas pelo imperativo de proferir um discurso corajoso que, em nome de uma verdade vital, não teme a exposição a eventuais riscos.

Palavras-chave

Ética; Coragem; Risco; Vida.

Se restate in silenzio avrete riempito da soli la vostra bocca di terra. Sarete solo orecchi che ascoltano. Il che è esattamente quello chi si vuole da voi.
(Antonio Tabucchi)³⁹⁸

1. O Curso de 1984

Foucault proferiu, da primeira semana de fevereiro até a última de março de 1984, nove aulas-conferências no Colégio de França dedicadas exclusivamente à problematização do “uso corajoso da palavra” na antiguidade greco-romana. Essa temática não pode ser considerada uma novidade no *opus* foucaultiano. Certamente, retrata um importante diferencial em relação ao que havia sido abordado nos dois anos anteriores. No entanto, se, num primeiro momento, com *A hermenêutica do sujeito*, Foucault pretendia ressaltar a “abertura de coração” entre Mestre e Discípulo, ou ainda, a “necessidade de [ambos] nada esconderem um do outro no que diz respeito ao que pensam, e falarem francamente [entre si]”,³⁹⁹ o que inscrevia suas pesquisas no campo das práticas de direção de consciência; no último curso – *A coragem da verdade* – a discussão toma como fio condutor o imperativo de estabelecer um discurso que não teme desagradar ou incomodar possíveis interlocutores.

O primeiro aspecto encontra-se disseminado pelas páginas de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, notadamente através da preocupação de trabalhar a si mesmo a partir do contato indispensável com um “guia” – um “mestre da verdade”. Quanto ao segundo,

³⁹⁸ “Se você permanecer em silêncio, acabará com sua boca cheia de terra. Não passará de orelhas que escutam. Ora, é exatamente isso que se espera de você” (Tabucchi, Antonio. *L’oca al passo: notizie dal buio che stiamo attraversando*. A cura di Simone Verde. Milano: Feltrinelli, 2006, p. 31).

³⁹⁹ Foucault, Michel, *L’herméneutique du sujet*, p. 132.

não houve efetivamente qualquer publicação sobre o assunto, a não ser breves indicações em entrevistas. Estamos, assim, sem dúvida, nos referindo a um tema inédito e inacabado. Isso não significa, contudo, que seja totalmente impossível estabelecer alguns pontos de referência. É nesse sentido que propomos uma divisão estrutural do curso de 1984 em pelo menos quatro grandes eixos temáticos, cujos pressupostos já se fazem notar pontualmente nas aulas-conferências de *A fala destemida* e *O governo de si e dos outros* (ambas ocorridas em 1983).

Inicialmente, o entendimento do que vem a ser um discurso verdadeiro requer que se deixe de lado qualquer consideração em termos de “critérios internos ou externos [que permitam] reconhecer se uma declaração é verdadeira ou não”.⁴⁰⁰ Outro aspecto reside na apologia foucaultiana do modo como Sócrates conduz a própria existência, ou ainda, a “harmonia” entre suas palavras e atos, o que o leva a “desempenha[r] um papel tipicamente parresiástico”.⁴⁰¹ Essa conduta sofre um importante desdobramento através da radicalização associada ao modo de se conduzir dos *quínicos*. Estes últimos, de acordo com Foucault, “[renovam] o gesto socrático [por] residirem na rua e interpelarem [...] os que [nela] passam”.⁴⁰² Por fim, a reflexão sobre o desenvolvimento da ética parresiástica está atravessada, acima de tudo, pelo interesse na “vida sob todos os seus aspectos”.⁴⁰³ Se tomamos a História da Filosofia como um todo, verificamos uma bifurcação: de um lado, o interesse num conhecimento reflexivo a respeito de si e do mundo; de outro, a elaboração de um determinado modo de trabalhar as próprias condutas.

Além disso, cada um desses temas se superpõem e se reforçam mutuamente formando uma intrincada trama conceitual, até porque Foucault ainda estava numa fase exploratória de suas pesquisas histórico-filosóficas sobre o assunto. Cabe destacar ainda que, no manuscrito que serviu de base para o último curso, o exame das modalidades de discurso parresiástico retratam a “*outra versão*” das relações entre Ser e Verdade, irreduzível à tradição Metafísica.⁴⁰⁴ “Gostaria apenas de explorar um limite”,⁴⁰⁵ assinala Foucault. E com essas palavras aponta para a necessidade de “dar à vida *forma* e

⁴⁰⁰ Foucault, Michel, *Fearless Speech*, p. 169.

⁴⁰¹ *Ib.*, p. 23.

⁴⁰² Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 281.

⁴⁰³ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 9.

⁴⁰⁴ *Ib.*, p. 309, grifos meus.

⁴⁰⁵ *Ib.*, p. 310.

estilo”.⁴⁰⁶ A tarefa de modelagem de si remete, como veremos, a uma modalidade de Estética da Existência.

2. Discurso, Verdade, Ética

De modo geral, entendemos por *discurso verdadeiro* algo associado à dissipação de erros, enganos, ilusões, ou seja, aquilo que diz respeito à região do falso. Foucault não toma como referência essa dicotomia de valores para refletir sobre a *parresia* greco-romana. Seus estudos enveredam pelo campo das relações do “sujeito” consigo mesmo e com os outros, ou seja, no que diz respeito às suas condutas, discursos e práticas. Daí ressaltar que pretende dar conta do ato pelo qual “o indivíduo se constitui a si mesmo e é constituído pelos outros como sujeito detendo um discurso de verdade”.⁴⁰⁷ Deste modo, considerar a fala do parresiasta como verdadeira significa que ele diz efetivamente aquilo que pensa, manifesta uma convicção pessoal à qual está ligado e da qual se apresenta como testemunha.

Esse distanciamento da ideia de verdade num sentido lógico-formal não constitui exatamente uma novidade nas investigações foucaultianas. Nos anos 60, o processo de produção de conhecimentos nas Ciências Humanas era abordado desconsiderando o que pode haver de verdadeiro em cada disciplina ou teoria. Não se trata de uma simples negação, mas da instauração de uma perspectiva onde a formação dos saberes não pressupõe um aprimoramento. A análise arqueológica põe a verdade entre parênteses para liberar uma História do Pensamento que não se dá a partir de um maior grau de objetividade ou racionalidade. Nos anos 70, por sua vez, Foucault chama a atenção para a dimensão política da verdade, para a suposição recíproca entre Saber e Poder, que também se mostra irreduzível à problemática epistemológica do binômio científico/não-científico. A genealogia pretende investigar as regras de produção e funcionamento dos saberes a partir de sutis mecanismos de controle e dominação, cuja principal consequência reside na invenção do “sujeito” moderno. Temos, assim, uma concepção positiva das relações históricas de força nas sociedades ocidentais.

⁴⁰⁶ Ib., p. 149, grifos meus.

⁴⁰⁷ Ib., p. 4.

No campo das práticas parresiásticas essa mudança de paradigma encontra-se atravessada pela problematização do modo como se articula Discurso e Ação. Tem-se, com isso, a instauração de um *ethos* que deixa de lado os ideais metafísicos (e igualmente antropológicos) de Bem e Justiça, que nada têm em comum tanto com o projeto de melhorar a humanidade quanto com a obediência a normas ou preceitos universais. O que importa é o “exercício” cotidiano de embelezamento da vida através de uma atenção, ou como Foucault prefere, de um “cuidado” que não possui um ponto de chegada nem está referido a parâmetros externos. Para tanto, faz-se necessário um trabalho de atualização permanente, independente das regras sociais, políticas e econômicas vigentes.

Mas, e aqui enveredamos por uma discussão que leva ao cerne do interesse de Foucault pela antiguidade greco-romana, nem tudo que é dito livremente diz respeito à *parresia*. Eis porque Foucault nos adverte do perigo da “fala desmedida”, na qual irrompe um discurso desprovido de sabedoria, movido por um impulso tolo e mesmo arrogante. A loquacidade não é uma virtude. É preciso ficar atento ao momento apropriado de tomar a palavra e o de calar. Foucault ressalta que aquele comprometido com o dizer-a-verdade deve ser capaz de “distinguir as ocasiões em que se deveria falar daquelas que se deveria permanecer em silêncio, ou aquilo que deve ser dito daquilo que deve permanecer sem ser dito, o as circunstâncias e situações que requer que se fale daquelas que se deve permanecer calado”.⁴⁰⁸

Devemos salientar também que a franqueza foucaultiana não se reduz a uma manifestação de forma sincera ou transparente que propicie o estreitamento dos laços fraternos. Seria igualmente inapropriado vincular a *parresia* com qualquer atitude de cunho confessional, na qual o indivíduo revela um segredo. Por fim, há ainda um aspecto que extrapola os limites da mera convivência harmônica: a audácia. Ela invariavelmente se mostra inconveniente, pois acaba causando algum tipo de incômodo, a ponto mesmo de, numa situação extrema, ofender seus interlocutores ou ouvintes e gerar reações que podem levar à agressão verbal ou física. Percebe-se que estamos diante de um jogo de vida ou morte.

A franqueza [*franc-parler*] envolve tanto uma argumentação simples e direta quanto a “capacidade de dizer inclusive as coisas escandalosas e vergonhosas”.⁴⁰⁹ Deste

⁴⁰⁸ Foucault, Michel, *Fearless Speech*, p. 64.

⁴⁰⁹ Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 343.

modo, fica patente que a *parresia* foucaultiana extrapola as fronteiras da retórica e da fala conciliadora na medida em que remete a um discurso provocativo, ou ainda, a uma “audácia corajosa”.⁴¹⁰ Aqui se mostra significativo o encontro mítico entre Diógenes e Platão. Enquanto o segundo define a atividade filosófica como a busca do “conhecimento verdadeiro”, o primeiro desdenha ao afirmar que a tarefa precípua do filósofo consiste justamente em causar incômodo. Papel análogo Foucault atribui a Sócrates, pois este se comporta como um mosquito, cuja picada incomoda, mas também faz com que se mude de lugar.

3. Sócrates, o mestre da *parresia*

Nas terceira e quarta aulas de 1984 (respectivamente as de 15 e 22 de fevereiro), ocorre uma original interpretação dos ensinamentos socráticos tomando como pano de fundo a ideia de uma *parresia* ética.⁴¹¹ Incompatível com o emprego de qualquer estratégia ou habilidade retórica, trata-se de uma modalidade de discurso que prima pela “simplicidade”, entendida como a expressão clara e transparente do que se pensa. Apesar de a fala parresiástica associada a Sócrates não corresponder a uma técnica de discursar, ela, sem dúvida, almeja produzir algum efeito no comportamento ou na opinião do interlocutor, o que tornaria aparentemente legítimo lhe atribuir uma tendência persuasiva.

Foucault adverte, contudo, que essa postura se situa no “grau zero da retórica”.⁴¹² Tal imagem significa duas coisas: se há um viés argumentativo, ele é – a rigor – despojado de artimanhas que almejam exercer algum tipo de influência; e, além disso, se se quer convencer, isso em nada requer uma estruturação formal, pois esse tipo de interação discursiva pretende modificar o modo de ser de si mesmo e do outro notadamente a partir de uma atitude “exemplar”, ou seja, pautada por uma coerência admirável entre as palavras e os atos. Daí o filósofo ateniense ser tido como aquele “que prefere antes confrontar a morte a renunciar ao ‘falar francamente’”.⁴¹³

⁴¹⁰ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 302.

⁴¹¹ Cabe destacar que Foucault resgata muitas hipóteses que Georges Dumézil desenvolve no seu pouco conhecido estudo “...*Le moine noir en gris dedans Varennes*” [“...*O monge negro vestido de cinza em Varennes*”], Paris: Gallimard, 1984. O livro é composto de apenas dois capítulos: um sobre Nostradamus (mais exatamente a respeito de um versículo dele) e outro comentando as derradeiras palavras de Sócrates.

⁴¹² Foucault, Michel, *Fearless Speech*, p. 21 e *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 53.

⁴¹³ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 67.

Sócrates se mostra coerente não apenas durante toda sua vida, mas destacadamente nos últimos momentos que antecedem sua morte, notadamente ao pronunciar palavras que “retrata[m] seu ensinamento mais valioso”.⁴¹⁴ Na célebre frase “Críton, devemos um galo a Asclépio” – sendo que tal oferenda sinaliza a ocorrência de alguma cura – está presente o seguinte preceito-chave: “cuidar de si mesmo [e] cuidar dos outros de tal maneira que possa lhes mostrar que eles devem, por sua vez, cuidar deles mesmos”.⁴¹⁵ Essa preocupação consigo e com os demais, ou melhor, entre Sócrates e seus discípulos, indica a existência de “um vínculo de simpatia e de amizade [no qual] quando um dentre eles sofre de uma doença, os demais convalescem também da doença do outro”.⁴¹⁶ A frase de Sócrates retrata um princípio de homologia: “se o bom discurso triunfa, todos são vencedores”.⁴¹⁷ Logo, o “sacrifício deve ser feito para agradecer a cura [de Críton], em nome de todos”.⁴¹⁸

Sabe-se que Críton foi responsável pelo planejamento da fuga de Sócrates, violando o que prescrevem as Leis e a vontade dos Deuses. Em termos foucaultianos, o sacrifício que Sócrates recomenda com veemência é uma forma de agradecer e mostrar que eles e seus discípulos não deixaram de lado o imperativo de “ocupar de si mesmo”. De modo simbólico, trata-se de não esquecer do “cuidado que os deuses têm em relação aos homens, para que estes cuidem deles mesmos, através do sacrifício a Asclépio”.⁴¹⁹ É nesse sentido que ingerir a cicuta ilustra a *parresia* ética de Sócrates: “a coragem deve se exercer até á morte”.⁴²⁰

4. A Transvaloração quínica⁴²¹

A partir da quinta aula – em 29 de fevereiro – e até o final do curso, Foucault envereda pelo inédito estudo do pensamento quínico na antiguidade greco-romana. A clareza e transparência da *parresia* socrática continuam sendo um princípio norteador. No entanto, a fala quínica vai além dela ao ser exercida de forma crua e mesmo

⁴¹⁴ Pinho, Luiz Celso, O Sócrates do último curso de Foucault no Colégio de França, p. 219.

⁴¹⁵ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 83.

⁴¹⁶ *Ib.*, p. 100.

⁴¹⁷ *Ib.*, p. 100.

⁴¹⁸ *Ib.*, p. 101.

⁴¹⁹ *Ib.*, p. 105.

⁴²⁰ *Ib.*, p. 105.

⁴²¹ Levando em consideração a bibliografia alemã sobre o assunto, pode ser feita uma distinção entre cinismo antigo [*Kynismus*] e moderno [*Zinismus*] (Cf. Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 164).

insolente. Deste modo, não basta “a harmonia, a homofonia entre o que diz a pessoa que fala e a maneira como ela vive”,⁴²² como apregoava Sócrates. Isso fica patente através da importância emblemática da nudez e da animalidade que, independente da banalização do escândalo, permite “reduzir” a existência ao elementar, ao indispensável – o que exige deixar de lado tudo o que é supérfluo.

O uso de uma linguagem ferina também retrata a exigência de manter a devida distância, tendo em vista a determinação em não obedecer a “nenhuma convenção”, social ou moral, a “nenhuma prescrição humana”.⁴²³ Mas cabe ressaltar ainda um princípio da *visibilidade*: “o quínico é aquele que vive à luz do dia (...) sem ter nada a temer do exterior. Ele é, em sua vida, a verdade em *estado manifesto*”.⁴²⁴ O que está em jogo aqui é uma “visibilidade absoluta”,⁴²⁵ onde não pode haver qualquer traço de dissimulação, onde qualquer proteção torna-se dispensável, seja uma porta fechada, sejam as paredes de uma casa, seja mesmo a escuridão. Trata-se de uma “espécie de relação consigo através da qual o indivíduo se respeita sem ter nada a ocultar, e, portanto, sem nada a ocultar de si mesmo”.⁴²⁶ Se se pode pensar num abrigo para o quínico, ele se materializa na paradoxal imagem da transparência. Para o quínismo, entendido como radicalização da *parresia* socrática, Vida e Verdade encontram-se “diretamente, imediatamente, ligadas”.⁴²⁷ Essa união nos leva a um estado no qual se almeja a “transformação do gênero humano e do mundo”.⁴²⁸ Temos, assim, aquilo que Foucault denominou de um duplo combate: o do “no mundo”, pois “ataca convenções, leis, instituições” e “utiliza meios violentos, drásticos, para sacudir as pessoas”, e o do “contra o mundo”, tendo em vista que almeja modificá-lo no sentido da Verdadeira Vida.⁴²⁹ Como assinala Gros, estamos diante de uma “coragem intensa”, pois faz brotar “verdades que todo mundo sabe, mas que ninguém pronuncia, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se preocupa em mantê-las vivas [*faire vivre*]”.⁴³⁰

5. O problema da vida

⁴²² Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 156.

⁴²³ *Ib.*, p. 243.

⁴²⁴ Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 319, grifos meus.

⁴²⁵ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 234.

⁴²⁶ Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 319.

⁴²⁷ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 153.

⁴²⁸ *Ib.*, p. 288.

⁴²⁹ *Ib.*, p. 279.

⁴³⁰ Gros, Frédéric, *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, p. 166.

As análises foucaultianas incidem sobre duas grandes modalidades de discurso parresiástico em *A coragem da verdade*. Inicialmente, através de Sócrates, que, a exemplo do incômodo causado pela picada de um mosquito, exerce uma fala provocativa, na qual o indivíduo é levado a se ocupar devidamente de si mesmo. Num segundo momento, Foucault destaca a lição do Quinismo, cuja radicalização da atitude socrática culmina num modo de viver onde a Verdade se manifesta de modo fulgurante no próprio corpo.

Certamente, a fala parresiástica almeja produzir um efeito sobre o Outro, mas para ser bem sucedida não depende exclusivamente da adequada aplicação de determinada técnica, pois deve obrigatoriamente encontrar-se ancorada num Estilo de Vida. Como vimos, o parresiasta jamais receia expor suas ideias, diz abertamente aquilo que pensa, o que o coloca numa situação de risco, tendo em vista que potencialmente pode incomodar e mesmo enfurecer seu interlocutor. Mas o que pretendemos ressaltar é que a prática da *parresia* envolve tanto a “transformação do sujeito por si mesmo” quanto a transformação “do sujeito pelo outro”. O que também implica repensar o “valor” da Vida.

Além disso, o estudo da fala-franca não se limita a reviver um passado tido como glorioso ou exemplar. Se Foucault remonta aos antigos é justamente para superar os modernos. Aqui cabe voltarmos à rebelião quínica *contra o mundo* que, ao contrário da busca de uma realidade superior, envolve o deslocamento de uma “experiência metafísica do mundo” para uma “experiência histórico-crítica da vida”.⁴³¹ Não se trata propriamente de separar a especulação teórica do exercício prático. Certamente, há um nítido primado deste em relação ao primeiro. Mas, pelo que se pode inferir das análises foucaultianas, a *parresia* ética requer regras concretas de conduta, e não princípios teóricos abstratos, norteadas pelo imperativo do discurso corajoso. Trata-se de uma maneira afirmativa de “educar” a si mesmo e aos demais.

Referências Bibliográficas

⁴³¹ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 289.

Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II* (Cours au Collège de France: 1984). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2009.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France: 1982-1983). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2008.

_____. *L'herméneutique du sujet* (Cours au Collège de France: 1981-1982). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2001.

_____. *Fearless Speech*. Editado por Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001 [Discourse and truth: the problematization of parrhesia. Evanston, Illinois: Northwestern University, 1985].

Gros, Frédéric. La parrhêsia chez Foucault (1982-1984). In: _____. (Coord.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p. 155-166.

Pinho, Luiz Celso. O Sócrates do último curso de Foucault no Colégio de França. In: Castelo Branco Guilherme; Veiga-Neto, Alfredo. (Orgs.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 213-223.

Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática *

Rodrigo Castro Orellana *

Resumen

El artículo estudia, desde un punto de vista crítico, la recepción del pensamiento de Foucault por parte de las teorías postcoloniales de Said y Spivak, así como también la interpretación que han hecho de los trabajos arqueo-genealógicos del autor francés, pensadores decoloniales como Mignolo y Grosfoguel. Este análisis pretende señalar una serie de insuficiencias en las lecturas que se han realizado de la obra de Foucault y que evidencian, además, las propias limitaciones y carencias teóricas de los planteamientos postcolonial y decolonial.

Palabras clave

Foucault, teoría postcolonial, teoría decolonial, orientalismo, subalternidad, latinoamericanismo, colonialidad del poder, geopolítica del conocimiento.

Abstract

The article examines, from a critical standpoint, the reception of Foucault thought by Said and Spivak's postcolonial theories, as well as the interpretation of the archeo-genealogical works of the French author, made by decolonial thinkers like Mignolo and Grosfoguel. This analysis seeks to identify a number of deficiencies in the readings have been made of the work of Foucault, and also show the limitations and shortcomings of postcolonial theory and decolonial approaches.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto: «Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV): Ideas que cruzan el Atlántico. La formación del espacio intelectual iberoamericano» [Nº Referencia: FFI2012-32611]. Una versión preliminar de este texto corresponde a una conferencia presentada durante el II Congreso «La actualidad de Michel Foucault», el día 09 de mayo del año 2014, en la Universidad de Zaragoza.

* Departamento de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: rodrigocastro@filos.ucm.es

Keywords

Foucault, post-colonial theory, orientalism, subalternaty, latinoamericanism, coloniality of power, geopolitic of knowledge.

El propósito de este trabajo consiste en presentar un análisis de la recepción que se ha hecho del pensamiento de Michel Foucault en las teorías postcoloniales y decoloniales durante las últimas décadas. Este objetivo implica describir el desarrollo histórico que ha sufrido el enfoque postcolonial desde sus primeras formulaciones, entre los autores asiáticos, hasta su introducción en las discusiones del latinoamericanismo contemporáneo. En este contexto, pretendo poner en evidencia una serie de usos problemáticos del pensamiento de Foucault por parte de los estudios postcoloniales y decoloniales. En tal sentido, voy a servirme del propio autor francés para identificar algunas de las fronteras y de los límites del postcolonialismo y la decolonialidad que explican una apropiación tergiversada, selectiva o insuficiente. Como se comprenderá, este tema exige un recorrido a través de diversos autores y obras que resulta imposible desplegar completamente en este trabajo. Por esta razón, me detendré solamente en tres episodios relevantes de esta recepción: Said, Spivak y el grupo Modernidad/Colonialidad.

1. Said y su «Foucault imaginado»

Sin lugar a dudas, un momento decisivo en la articulación de la teoría postcolonial lo constituye la publicación en 1978 de *Orientalism* de Edward Said. Como sostiene Robert Young en *White Mythologies*, Said sería parte junto a Bhabha y Spivak de la «santa trinidad» de los estudios postcoloniales⁴³². Es decir, sería uno de los máximos representantes de una construcción teórica que comprende al colonialismo no sólo como un fenómeno económico o político, sino como una realidad que posee una dimensión epistémica relacionada con la configuración de las ciencias humanas modernas⁴³³.

⁴³² Robert Young, *White mythologies. Writing history and the West*. Nueva York: Routledge, 1990.

⁴³³ Santiago Castro-Gómez. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 20.

La tesis principal de *Orientalismo* es muy conocida: el imperialismo europeo de los siglos XIX y XX en Asia, habría producido una representación de «el oriente» y «lo oriental» que cumpliría una función fundamental en la articulación de un sistema de dominación que trasciende el uso de mecanismos coercitivos, para establecer una hegemonía de carácter ideológico. Said, en este contexto, se sitúa claramente en una posición crítica respecto a la lectura marxista del colonialismo, puesto que desliza su análisis – más allá de cualquier explicación económica o sociológica- para reconocer el rol que cumplirían la elaboración simbólica de Oriente y Occidente en la construcción de subjetividades. El concepto de «orientalismo», por tanto, se referiría a la producción de declaraciones, posturas, descripciones sobre «oriente» que pretenden enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él. Se trataría del estilo occidental de dominación sobre «oriente». Said estudia la gran novela europea de los siglos XIX y XX, los libros de viajes (por ejemplo: Chateaubriand), los discursos políticos (por ejemplo: los artículos de Marx sobre la India), los tratados geográficos, etcétera. Todo ello, si bien representa un conjunto discursivo muy heterogéneo, evidencia en último término algo en común. Habría un principio que atraviesa y enlaza estos discursos: la producción de un objeto de conocimiento que pretende estar referido a un lugar real, pero que cumple más bien la función de justificar el poder colonial europeo. Este discurso orientalista, pese a sus raíces ilustradas y su autoproclamada vocación científica, produciría un conocimiento sobre oriente marcadamente negativo y promovería una serie de estereotipos. Es decir, el orientalismo modelaría una representación de «lo Otro» respecto a Occidente; lo cual supone al mismo tiempo una formación de la específica autopercepción de la cultura europea.

Dentro de este análisis, Said reconoce la deuda que su obra tendría con Foucault, y lo hace en los siguientes términos: «Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller et punir*»⁴³⁴. Esta mención al uso de la noción foucaultiana de discurso resulta relevante para vislumbrar que cuando Said habla de orientalismo no está pensando solamente en un proceso ligado a la conciencia (falsa o verdadera), sino que pretende reconocer «la vivencia de una materialidad objetiva»⁴³⁵. El intento de registrar dicha vivencia explicaría que Said llegue a establecer la filiación de *Orientalismo* de un

⁴³⁴ Edward Said. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori, 2002, p. 21.

⁴³⁵ Santiago Castro-Gómez. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Op. Cit., p. 22.

modo mucho más categórico. En su artículo: «The problem of textuality» afirma: «el paralelo entre el sistema carcelario de Foucault y el orientalismo es sorprendente»⁴³⁶.

Pero: ¿cuál es la razón de esta sorpresa frente a la supuesta familiaridad entre el estudio de las prisiones y la cuestión del orientalismo? ¿Qué lectura estaba realizando Said de *Surveiller et punir* para que un asombro semejante fuese posible? La respuesta a estas preguntas puede inferirse irónicamente de la deriva posterior del pensamiento de Said en los años ochenta y noventa, de su propio esfuerzo por responder a las críticas que recibió *Orientalismo*.

Un número importante de tales críticas se refieren al problema de que dicha obra no ofrecería una alternativa frente a la radicalidad de su crítica que haga posible vislumbrar otras formas de conocimiento sobre oriente no atravesadas por la lógica imperial. Frankenberg, Mani, Spivak, Bhabha son algunos de los autores que han destacado este punto⁴³⁷. Sin embargo, cabe señalar que dentro de los supuestos metodológicos de *Orientalismo* la alternativa no puede ser formulada, ya que hacerlo supondría aceptar que hay un objeto que tiene una verdad independiente del orden discursivo que lo instituye.

Aquí se puede observar el esfuerzo de Said por aproximarse a la noción de discurso expuesta por Foucault en sus trabajos arqueológicos. La cuestión no estaría en la verdad o falsedad de las representaciones, sino en los efectos de un enunciado dentro de una específica economía del discurso y en su capacidad para condicionar una perspectiva y un tipo de conocimiento. El enunciado orientalista alcanzaría un valor de verdad no por su referencia a una supuesta realidad verdadera, sino por su inserción dentro de un sistema textual saturado de discursos pre-existentes.

No obstante, otros autores como James Clifford, consideran que -pese a estos criterios metodológicos- Said introduce irreflexivamente una alternativa al discurso orientalista que guarda relación con su valoración implícita de ideales humanistas propios de la cultura occidental que le permiten juzgar los estereotipos y prejuicios de dicho discurso⁴³⁸. En tal sentido, resulta ilustrativo el punto de vista de Aijaz Ahmad, quien critica la obra *Orientalismo*, principalmente por el uso que se hace en ella de

⁴³⁶ Edward Said. «The problem of textuality: Two exemplary positions». *Critical Inquiry*, 4, 1978, p. 711.

⁴³⁷ Cfr.: Ruth, Frankenberg; Lata, Mani. «Crosscurrents, crosstalk: Race, 'postcoloniality' and the politics of location». *Cultural Studies*, 7, 1993, pp. 292-310; Homi, Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002; Gayatri, Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

⁴³⁸ Cfr.: James, Clifford. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Foucault. Según Ahmad, el pensador francés no podría aceptar que la historia de un discurso se fundamente -como pretendería Said- en el análisis de los grandes textos de la tradición (Flaubert, Goethe, Marx, etcétera). Esto supondría un notable sesgo del archivo a favor de la alta cultura letrada y humanista de Europa.

Habría, entonces, una aplicación incorrecta de la metodología foucaultiana, pese a lo cual Said arribaría a conclusiones similares a las de Foucault. Para Ahmad la mayor dificultad estriba aquí en separar el orden del discurso de las luchas sociales y económicas⁴³⁹. El examen foucaultiano de los discursos occidentales sobre Oriente estaría lastrado por la omisión de la forma en que estos textos han sido recibidos, aceptados, modificados o rechazados por la intelectualidad de los países colonizados⁴⁴⁰. Dicho de otro modo, el «Said foucaultiano» silenciaría las voces de la historia, o lo que sería lo mismo: ofrecería un cuadro totalizante del poder que excluye la posibilidad de la resistencia. Bhabha y Spivak van a criticar un aspecto similar de *Orientalismo* cuando el primero denuncie la incapacidad de la obra para incorporar la ambivalencia⁴⁴¹, o cuando la segunda observe que Said no puede avanzar en la dirección de un estudio sobre la marginalidad y la insurgencia de la mano del pensamiento de Foucault⁴⁴².

No obstante, en el devenir posterior de su obra, Said intentará hacerse cargo de estos problemas. Así lo acredita finalmente su ruptura radical con Foucault, al cual llegará a calificar como: «el filósofo del poder»⁴⁴³ o «el escriba de la dominación»⁴⁴⁴. Desde esta nueva perspectiva, Foucault se presenta ante Said como un autor que no estaría contra el poder sino a favor de él, circunstancia que se evidenciaría por su incapacidad para ofrecer una alternativa que permita derrocar al poder e instaurar una nueva forma hegemónica. Dicha debilidad habría conducido al pensador francés a refugiarse en una comprensión de lo político como lo personal y a desconocer cualquier rol de las clases sociales o de la rebelión en las sociedades⁴⁴⁵.

No se trata aquí de detenerse en la pertinencia o no de esta crítica de Said, respecto a la cual sobre todo habría que considerar los aspectos del trabajo de Foucault

⁴³⁹ Aijaz, Ahmad. *In theory. Classes, nations, literatures*. Londres: Verso, 1993, p. 178.

⁴⁴⁰ *Ibid*, p. 172.

⁴⁴¹ Homi, Bhabha. *El lugar de la cultura*. Op. Cit., p. 96 ss.

⁴⁴² Gayatri, Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* Op. Cit., p. 30.

⁴⁴³ Edward, Said. «Foucault and the imagination of power», en: *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 244.

⁴⁴⁴ Edward, Said. «Criticism and the art of politics», en: Gauri Viswanathan (ed.) *Power, politics, and culture: Interviews with Edward Said*. New York: Pantheon Books, 2001, p. 138.

⁴⁴⁵ Edward, Said. *The world, the text and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 243.

que se desconocían en los años ochenta y a principios de la década del noventa. Me refiero principalmente a los cursos del Collège de France en donde la *analítica del poder* se construye en toda su complejidad. Quizás sea más oportuno señalar los intereses que pueden explicar el desplazamiento teórico de Said y su necesidad de separarse de la filosofía foucaultiana.

En este punto, cabe destacar –como ha señalado Raúl Rodríguez– que la transformación del programa de Said se corresponde con una sustitución del lugar que ocupaba Foucault en su obra, por las tesis de Frantz Fanon⁴⁴⁶. Así se sugiere con claridad en *Cultura e Imperialismo*: «El trabajo de Fanon intenta, de modo sistemático, dar un tratamiento unitario a las sociedades metropolitanas y coloniales como entidades discrepantes pero al mismo tiempo relacionadas, mientras que la obra de Foucault va alejándose cada vez más de una consideración seria y rigurosa de los conjuntos sociales, centrándose en su lugar en el individuo como un ser disuelto en una “microfísica del poder”, indiscutiblemente progresiva y a la cual es inútil resistirse»⁴⁴⁷.

Habría que tener presente que los trabajos de Fanon ofrecían herramientas a un Said crecientemente interesado en pensar y discutir las formas de la lucha Palestina, a partir de la centralidad del Estado liberal y desde una afirmación sólida del humanismo ilustrado. Dadas estas exigencias y demandas, se comprende que la analítica de una resistencia post-hegemónica tenía que ser finalmente rechazada y no podía cumplir las expectativas del autor de *Orientalismo*.

2. Oír al subalterno: Spivak y su crítica de los intelectuales específicos

Otro episodio fundamental de la historia de la teoría postcolonial lo constituyen los trabajos de Gayatri Spivak, cuya aportación principal ha sido la introducción de una reflexión metodológica sobre los instrumentos y las posibilidades de la historiografía postcolonial subalterna, que pone en tela de juicio el programa de recuperación de la conciencia campesina defendido por Ranajit Guha⁴⁴⁸. En este contexto, como es sabido, la pensadora india ha desarrollado una crítica profunda de aquellas teorías

⁴⁴⁶ Raúl Rodríguez. «El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas». *Aisthesis*, N° 50 (2011), pp. 42-53.

⁴⁴⁷ Edward Said. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 429.

⁴⁴⁸ El programa de Guha se desarrolla principalmente en dos obras: *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (1983) y *Dominance without hegemony: History and power in colonial India* (1998).

occidentales que, pese a problematizar la noción de sujeto, preservan -en último término- dicho recurso.

Un aspecto muy significativo de dicha crítica aparece en su célebre e influyente ensayo de 1988: «Can the subaltern speak?». En este texto se expone el problema de la representación del subalterno, a partir de una discusión crítica con el diálogo «Les intellectuels et le pouvoir» sostenido por Foucault y Deleuze en 1972. Se trata de una polémica muy conocida, por lo cual solamente pretendo apuntar, aunque sea de una forma esquemática, las principales dimensiones de la crítica que Spivak dirige a los pensadores franceses.

En primer lugar, denuncia la identificación de la teoría con una «caja de herramientas» y el consiguiente desplazamiento de los prestigios del saber experto a favor de «una multiplicidad que habla y que actúa»⁴⁴⁹. Esta nueva definición del trabajo intelectual –según Spivak- reintroduciría el tema del sujeto en dos sentidos: como sujeto del deseo y del poder, por una parte, y como un sujeto que se aproxima a la idea de una «masa que sabe»⁴⁵⁰ y que puede tomar la palabra por sí misma.⁴⁵¹

El primer sujeto, que Spivak denomina «sujeto subrepticio de poder y deseo»⁴⁵², arrastraría consigo una concepción totalizante que impediría –tal como había llegado a sostener Said– analizar el papel de las clases, la economía, la sublevación y la rebelión. Pese a argumentar a favor de la heterogeneidad y del otro, Deleuze y Foucault serían ciegos a la división internacional del trabajo⁴⁵³ y, por ende, no podrían pensar el modo en que el sujeto resulta constituido en el marco del capitalismo global.

Por otro lado, el segundo sujeto que Deleuze y Foucault reintroducirían, correspondería a una multiplicidad que habla, que tiene un discurso y una conciencia, y que por ello no puede ni necesita ser representada. A partir de este concepto, la política quedaría -en opinión de la autora india- desfondada y el rol del intelectual se limitaría a «informar del sujeto» y describir el funcionamiento del poder y el deseo⁴⁵⁴. Spivak sugiere que en este desplazamiento de la función representativa del intelectual, Deleuze y Foucault confundirían peligrosamente la representación política y la representación

⁴⁴⁹ Estas palabras pertenecen a Deleuze. Cfr.: Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Les intellectuels et le pouvoir», en: *Dits et écrits: Vol. II*. París: Gallimard, 1994, p. 307-308.

⁴⁵⁰ Son palabras de Foucault. Cfr.: Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Les intellectuels et le pouvoir». *Op. Cit.*, p. 308.

⁴⁵¹ Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* *Op. Cit.*, p. 29.

⁴⁵² Gayatri Spivak. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: 2010, p. 263.

⁴⁵³ Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno?* *Op. Cit.*, p. 31.

⁴⁵⁴ Gayatri Spivak. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. *Op. Cit.*, p. 262.

económica, el plano de la persuasión y el plano de la sustitución. Es decir, como explica en *Crítica de la razón postcolonial*, Deleuze y Foucault esquivarían el contraste entre lo que supone ser un «apoderado» y lo que implica realizar un «retrato», para intentar situarse más allá de ambas figuras⁴⁵⁵.

Los autores franceses estarían convencidos de que su crítica a la función representativa del intelectual, no afecta su posicionamiento a favor del diagnóstico de la acción y del discurso de la «masa que sabe». Sin embargo, Spivak considera que describir el funcionamiento del poder y del deseo equivale a la función de representar, en un sentido que ya no se corresponde con la figura de la delegación política, sino con el ejercicio de la interpretación. En definitiva, los intelectuales específicos seguirían ligados a la lógica totalizadora de la representación porque ocultan la subalternidad detrás de la creación de un nuevo sujeto que generaliza la lucha.

De esta manera, llegamos a lo que sería el eslabón final de esta crítica. Spivak concluye que la idea de que los subalternos pueden hablar por sí mismos, más allá de todo recurso a la representación, conduciría a una política esencialista y utópica que contiene una violencia epistemológica insoslayable, puesto que desatiende todas las condicionantes sociales y culturales que le impiden al subalterno tomar la palabra. Mientras Deleuze y Foucault llegan al convencimiento de que en el primer mundo los oprimidos pueden hablar y conocen sus específicos condicionamientos, del otro lado de la división internacional del trabajo – en aquellas sociedades que han sufrido las consecuencias de la razón imperialista – sólo cabe preguntarse: ¿puede efectivamente hablar el subalterno? ⁴⁵⁶.

Ahora bien, si uno somete a evaluación -desde el punto de vista de la historia intelectual- todos los elementos involucrados en esta crítica de Spivak, hay varias cosas que sorprenden. En primer término, llama nuestra atención la absoluta prescindencia de la pensadora india respecto al contexto sociohistórico y filosófico en que se inscribe el diálogo: «Les intellectuels et le pouvoir», porque transgrede una de las señas de identidad del discurso postcolonial: dar cuenta de los contextos locales de la teoría.

Si se atiende a dicha circunstancia, cabe observar que se trata del momento de mayor intensidad del entusiasmo producido por Mayo del 68, donde ciertamente existió una experiencia amplia y fugaz de conquista de la palabra por parte de obreros y

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 256-257.

⁴⁵⁶ Gayatri Spivak. *¿Puede hablar el subalterno? Op. Cit.*, p. 40.

universitarios, y de explicitación de una serie de inquietudes que habían sido subalternizadas. La actividad del *G.I.P* (*Groupe d'information sur les prisons*) – verdadero telón de fondo del diálogo «Los intelectuales y el poder» – sería otra prueba de esta experiencia.

Pero también se trata del momento de mayor intensidad de la amistad intelectual entre Foucault y Deleuze. En este segundo sentido, sorprende que Spivak se empeñe en abordar el pensamiento de Foucault y Deleuze como una unidad y totalidad coherentes, minusvalorando la especificidad teórica de cada autor y, lo que parece más grave, rechazando el esfuerzo de ponderar su propia crítica a partir del devenir complejo de la investigación foucaultiana posterior⁴⁵⁷. Así pues, tanto Said como Spivak, no han sabido reconocer las transformaciones de la *analítica del poder* durante la década del setenta y la importancia de la construcción en dicho período de una serie de conceptos como: resistencia, contra-conducta, anatomopolítica, biopolítica, biopoder, gubernamentalidad, etcétera.

Solamente en razón de esta omisión puede sostenerse que Foucault limitaría su estudio exclusivamente al *nivel microfísico del poder*, que elaboraría una imagen totalizante o cerrada de éste, o que sería incapaz de ofrecer herramientas teóricas que permitan abordar el problema geopolítico. Por el contrario, el pensador francés – hacia finales de los años setenta – ya no entiende al poder únicamente como una red, sino como una función que opera a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos. En concreto, siguiendo la lectura de Santiago Castro-Gómez, podrían identificarse tres dimensiones de la *analítica del poder*: la *microfísica*, que corresponde a la producción disciplinaria de los cuerpos individuales y a las tecnologías del yo; la *mesofísica*, que comprendería los procesos de *gubernamentalización* del Estado moderno y el desarrollo de la biopolítica; y la *macrofísica*, en donde se inscribirían los dispositivos supraestatales de seguridad y la mundialización del mercado⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Foucault se distancia de Deleuze cuando avanza, hacia finales de la década del setenta, en la dirección de una problematización de la desterritorialización del Estado y describe el proceso histórico de la «gubernamentalización», en donde «la fobia» a ese Estado que captura las intensidades termina convirtiéndose en un factor que determina el descentramiento de la soberanía y la diseminación del Estado neoliberal en la vida cotidiana (*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. París: Gallimard/Seuil, 2004, p. 194). Ciertamente, aquí subyace el trasfondo filosófico de la ruptura personal entre Deleuze y Foucault.

⁴⁵⁸ Santiago Castro-Gómez. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», en: Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (Eds.) *Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/ modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 284.

Sin embargo, más allá de estas consideraciones historiográficas y filosóficas respecto a la lectura que Spivak realiza de Foucault, habría que atender al valor en sí mismo del argumento crítico de la pensadora india. En este contexto puede ser interesante recordar la inestabilidad que caracteriza al propio ensayo de Spivak: «¿Puede hablar el subalterno?». Como es sabido, el escrito fue objeto de diferentes versiones durante diez años, siendo las más conocidas la publicación de 1988, en la antología de Nelson y Grossberg⁴⁵⁹, y la incorporación en 1993 del contenido del ensayo al capítulo tercero de *Crítica de la razón postcolonial*.

Esta última versión no solamente muestra una disolución de la problemática del subalterno en el marco más amplio de una historia de la razón postcolonial, sino que además evidencia una corrección significativa de la pregunta por la subalternidad y de su posible respuesta. Luego de relatar la historia del suicidio de la joven Bhubaneswari Bhaduri⁴⁶⁰ y la inadecuada interpretación que su familia realizó de su acto, Spivak introduce una modificación en su planteamiento original: «Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡el subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado»⁴⁶¹.

Este singular comentario de Spivak sobre su frustración, permite observar – como ha señalado Asensi – que el problema realmente no sería que el subalterno no pueda hablar, sino más bien el fracaso de su intento de comunicación⁴⁶², en tanto en cuanto su conciencia «está sujeta a la catexis de la elite»⁴⁶³. En este sentido, la pregunta: «¿puede hablar el subalterno?» podría reformularse y terminar convirtiéndose en la

⁴⁵⁹ Cfr.: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press, 1988.

⁴⁶⁰ Bhubaneswari Bhaduri se suicidó en Calcuta el año 1926. La circunstancia de que ella estuviera menstruando en ese momento, instaló un enigma alrededor de su caso. No se trataba de un embarazo fuera del matrimonio, hecho que podía explicar dentro del contexto socio-cultural de la India que una mujer realizara una acción semejante. Solamente varios años después se descubre una carta que arroja alguna luz sobre las motivaciones de Bhaduri. La joven había sido miembro de un grupo armado comprometido con la lucha por la independencia y como tal se le confió un asesinato político que fue incapaz de materializar. No realizar lo que se esperaba de ella, la condujo a una difícil situación frente a sus compañeros de organización. Su suicidio tenía, por tanto, un telón de fondo político que intentó comunicar esperando al inicio de su menstruación para comerlo. Bhaduri utilizó su cuerpo para enviar un mensaje que evitase la interpretación errónea de su acto. No obstante, la idea que se impuso fue que la joven se había suicidado como consecuencia de un amor ilícito. Cfr.: Gayatri Spivak. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Op. Cit., p. 300 ss.

⁴⁶¹ Gayatri Spivak. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Op. Cit., p. 301.

⁴⁶² Manuel Asensi. «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», en: *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA, 2009, p. 18.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 21.

pregunta: «¿puede ser oído el subalterno?»⁴⁶⁴. Si la característica de no poder hablar debe entenderse como el efecto de una falta que le pertenece al receptor, este argumento tendría una serie de implicancias y anunciaría un conjunto de problemas al interior del análisis que nos ofrece Spivak.

En primer lugar, se podría concluir que el reconocimiento del subalterno que Spivak está problematizando debería ser sancionado institucionalmente. La pretensión, entonces, de que el subalterno puede hablar – idea que Spivak atribuye a Deleuze y Foucault – implicaría desconocer las diversas formas en que se articula la *no-escucha* de las instituciones y sería una postura a favor de la dominación. En todo esto, subyace el supuesto de que existe una comunicación insuficiente, lo cual involucra – según nuestro criterio – poner en juego un modelo que interpreta «el hablar» como la transmisión adecuada de un mensaje al otro. Este punto de vista paradójicamente contradice una de las principales fuentes teóricas de Spivak: la deconstrucción. En efecto, la crítica derridiana probablemente vería en el caso de Bhubaneswari Bhaduri una forma de mensaje no lingüístico que rompe con la comunicación de conciencias o presencias⁴⁶⁵.

Desde esta perspectiva, resulta ilustrativo que Spivak seleccione como ejemplo de una subalternidad que «no habla» («no se la escucha») el caso de una joven que elige hacer de su propio cuerpo un mensaje. La cuestión de un supuesto «cuerpo-mudo» («cuerpo-silenciado») constituye un hecho decisivo para llevar a cabo una inversión de la crítica que Spivak realiza a Foucault. En tal sentido, aunque la pensadora india reproche al filósofo francés su negación de las operaciones históricas de silenciamiento de la heterogeneidad subalterna y su afirmación de una identidad y autonomía discursiva de los oprimidos, lo cierto es que Spivak está restaurando la unidad del sujeto subalterno cuando lo define como un «objeto mudo» o como una realidad que, pese a su solidez, no encuentra jamás un oído receptor para sus múltiples mensajes⁴⁶⁶.

Desde una óptica foucaultiana, cabría negar esta comprensión de la subalternidad como una propiedad inherente o una instancia que contiene la regularidad constante de la subordinación. Si se atiende a la situación estratégica compleja que describiría el poder, habría que analizar las múltiples formas de ejercicio, distribución y

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶⁶ Fernando Coronil. «Listening to the subaltern: Postcolonial studies and neocolonial poetics of subaltern status», en: Laura Chrisman, Benita Parry (Eds.) *Postcolonial theory and criticism*. Oxford: Brewer, 2000, p. 42.

movilidad del mismo. En este contexto, si el poder no tiene un actor que lo posea ni tampoco un actor al que le sea extraño, debe concluirse que la subalternidad es un asunto estrictamente relacional. Es decir, en la red de las relaciones de poder, hay posiciones subalternas y de dominación que circulan en un permanente devenir.

Por lo tanto, se podría concluir que finalmente es Spivak quien construye una imagen unívoca y totalizante del poder, cuando asume que la formulación apropiada del problema del subalterno tiene que ver con que éste permanece condenado al silencio como consecuencia de un sistema de dominación que nunca podrá oírle. Por el contrario, la idea foucaultiana de una subalternidad relacional e inestable permitiría estudiar de una manera más cuidadosa las condiciones materiales de la situación colonial, así como advertir puntos heterogéneos de ejercicio del poder y de la resistencia.

Spivak, aunque establece el *exceso aporético* del subalterno como principio socavador de las pretensiones hegemónicas, no puede aceptar una idea relacional de la subalternidad, como la que se desprende del pensamiento de Foucault, puesto que ello significaría *des-potenciar políticamente el concepto*. Pareciera que el subalterno tiene que inevitablemente situarse fuera del poder, como su alteridad radical y su reverso necesario, porque de ese modo puede preservarse una especie de «pureza romántica» que se sostiene en una exterioridad incontaminada y quizás esperar – aunque sea de forma irreflexiva- una eventual redención futura.⁴⁶⁷ De este modo, la apuesta de Spivak necesita estar más cerca del problema de la ideología cuando formula el dilema del hablar subalterno, mientras que Foucault puede defender un proyecto de «constitución múltiple de las subalternidades». El asunto de la subalternidad, entonces, se desplaza del incierto reino del hablar y del ser oído, al plano inmanente de los modos de vida⁴⁶⁸.

3. Mignolo y la «diferencia colonial» como trascendencia

Hasta aquí se han identificado dos discusiones que las teorías postcoloniales establecen con Foucault. A continuación pretendo abordar una tercera discusión que supone atender a una de las formas en que el aparato teórico postcolonial se ha

⁴⁶⁷ Este argumento lo utiliza Florencia Mallon en su debate con John Beverley respecto a la apropiación latinoamericana del proyecto de los estudios subalternos. Cfr.: Florencia Mallon. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Ciesas, 2003, p. 64.

⁴⁶⁸ Manuel Asensi. «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», *Op. Cit.*, p. 39.

trasladado a la realidad intelectual latinoamericana. En este contexto, algunos de los debates que ya hemos descrito reaparecen y se reproducen.

La noción de Said de «orientalismo», por ejemplo, está presente en la definición del «latinoamericanismo» como un sistema de representaciones que responde a la herencia de la estructura estatal-imperial y que genera conocimientos sobre un objeto de enunciación que sería: «América Latina». Dentro de este marco podrían mencionarse los debates entre una perspectiva humanista y teleológica del «latinoamericanismo», y el ejercicio deconstructivo y contra-disciplinar de un «latinoamericanismo postcolonial»⁴⁶⁹.

Por otro lado, el grupo asiático de teóricos subalternos y particularmente Spivak, han tenido una influencia importante en la conceptualización del lugar de la subalternidad en las sociedades latinoamericanas. Las disputas y los desplazamientos internos del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* (GLES)⁴⁷⁰ durante la década del noventa, son una significativa prueba de ello. Habría que recordar, por ejemplo, la polémica acerca de la predominancia de lo textual sobre lo histórico en los estudios subalternos que John Beverley resolvería problematizando las pretensiones del archivo historiográfico –en un sentido muy próximo a Spivak– y que Florencia Mallon zanjaría con su propuesta de desplazar la centralidad de Derrida por una metodología más próxima a Foucault⁴⁷¹. Algo así como «montar varios caballos al mismo tiempo», según sus propias palabras⁴⁷².

Sin embargo, dentro de la compleja historia de la recepción latinoamericana de las teorías postcoloniales asiáticas, no tardó mucho en emerger una reflexión sobre todo lo que podía existir de deshistorización y extrapolación inadecuada en la apropiación de conceptos centrales de los autores indios, como: «postcolonialismo» o «subalternidad». Aparece, entonces, la idea de que no se puede desatender la diferencia entre un «locus» de enunciación que corresponde a las herencias coloniales británicas de la India, y la «sensibilidad local» latinoamericana.

⁴⁶⁹ Cfr.: Alberto Moreiras. «Global fragments: A second Latinoamericanism», en: Fredric Jameson, Masao Miyoshi (Ed.) *The cultures of globalization*. Durham: Duke University Press, 1998.

⁴⁷⁰ El documento fundacional del grupo se encuentra en: Latin American Subaltern Studies Group. «Founding Statement», en: John Beverley, José Oviedo, Michael Aronna (Eds.). *The postmodernism debate in Latin America*. Durham, Londres: Duke University Press, 1995, pp. 135-146.

⁴⁷¹ Cfr.: John Beverley. *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durham: Duke University Press, 1999; Florencia Mallon. «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica», en: Ileana Rodríguez (Ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2001, pp. 117-154.

⁴⁷² Florencia Mallon. «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica». *Op. Cit.*, p. 154.

De esta manera, se formula la necesidad de no incurrir en una sustancialización de la «situación colonial» que suprima las diferencias entre los procesos coloniales hispánicos del siglo XVI y la colonización europea del siglo XIX – aquella que precisamente estudian Said o Spivak-, o que identifica abusivamente las prácticas y los discursos anti-imperiales de los procesos independentistas latinoamericanos de comienzos del XIX, con la emancipación de las colonias europeas durante el siglo XX. Este programa de diferenciación fue asumido, entre otros, por Walter Mignolo y por lo que más recientemente se ha autodenominado *Grupo Modernidad/Colonialidad*, donde él constituye su principal figura.

En el caso de Mignolo, el propósito de construir un análisis sobre la especificidad de la «situación colonial latinoamericana», lo ha conducido a defender la tesis de que ha existido una tradición intelectual en América Latina, en la cual se ha reflexionado sobre la colonialidad o la subalternidad en un sentido estrictamente local. Esto lo lleva a reivindicar y utilizar el trabajo del historiador Edmundo O’Gorman, del antropólogo Darcy Ribeiro, de los sociólogos Pablo López Casanova o Aníbal Quijano y del filósofo Enrique Dussel. Pero incluso va más atrás en el tiempo y destaca la importancia que también tendrían los escritos de Pomá de Ayala, Bilbao, Mariategui, Césaire o Fanon, para la configuración de un «paradigma otro» que nacería de la crítica a la modernidad desde la colonialidad⁴⁷³. Es decir, toda esta heterogeneidad de autores ofrecería elementos para definir un modo distinto de producción del conocimiento que denuncia la dimensión colonial y los efectos perversos del eurocentrismo. Ese nuevo paradigma es el *pensamiento decolonial*.

Dicho pensamiento tiene como condición de posibilidad un sustrato cultural que paradójicamente obliga a Mignolo a olvidar sus intenciones iniciales de diferenciación histórica, para establecer una línea de continuidad entre la estructura de la colonización española y portuguesa del siglo XVI y la actualidad. Esta línea de fuerza corresponde a lo que Quijano ha denominado: *colonialidad del poder*⁴⁷⁴ y es aquello que permite a Mignolo definir la modernidad como un *sistema-mundo* que emerge durante el siglo XVI y que requeriría constitutivamente de una periferia colonial.

En este contexto, adquiere importancia el término «occidentalización», para describir un conjunto de narrativas eurocéntricas que habrían modelado, a lo largo de

⁴⁷³ Walter Mignolo. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p. 27.

⁴⁷⁴ Cfr.: Aníbal Quijano. «Colonialidad y modernidad/racionalidad». *Perú Indígena*, vol. 13, N° 29, 1992.

los siglos, la subjetividad de colonizadores y colonizados. Hay una serie de conceptos clave que configurarían los macro-relatos del «occidentalismo», como: la idea de «Indias Occidentales», «Nuevo Mundo», «América Latina» o «América del Sur», y que legitimarían una política de anexión de la diferencia.

Por todo esto, Mignolo denuncia lo que considera una grave omisión del trabajo de Said. Según él: «sin el occidentalismo no hay orientalismo», es decir, la configuración orientalista sería un imaginario cultural de la segunda modernidad que no habría podido existir sin la hegemonía cultural y geopolítica de España en los siglos XVI y XVII⁴⁷⁵. Reconocer este primado del «occidentalismo» obligaría también a aceptar la especificidad de éste respecto al criterio por el cual Said define el «orientalismo» como un discurso que construye una alteridad radical o una diferencia inasimilable. El «occidentalismo», por el contrario, no modela una otredad sino que subsumiría la diferencia o la inscribiría al interior de su mismidad. Se trata, entonces, de dos maneras contrapuestas de entender la diferencia que se ponen de manifiesto, según Mignolo, porque Said estaría entrampado en medio de los discursos de autores postmodernos como Foucault o Derrida⁴⁷⁶.

No obstante, este problema no se limitaría exclusivamente al «orientalismo» de Said. Para Mignolo la totalidad del proyecto de la teoría postcolonial se encuentra debilitado por su profunda deuda con el pensamiento europeo contemporáneo. Un pensamiento verdaderamente *decolonial*, por ende, no podría ser postcolonial ni postmoderno, sino que debería avanzar en la dirección de una teoría post-occidental. El enfoque de la postmodernidad expresaría la crisis del proyecto moderno desde una posición eurocéntrica, mientras que la perspectiva postcolonial realizaría una operación crítica equivalente y con categorías similares desde una posición periférica-colonial⁴⁷⁷.

Serían las dos caras de una misma moneda⁴⁷⁸, lo cual explicaría – en opinión de Mignolo – las disyuntivas y los callejones sin salida del proyecto de estudios subalternos latinoamericanos. Este último oscilaría entre la teorización postmoderna y la aceptación

⁴⁷⁵ Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Op. Cit., p. 124.

⁴⁷⁶ Walter Mignolo. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007, p. 33.

⁴⁷⁷ Santiago Castro-Gómez. «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos», en: Alfonso de Toro, Fernando de Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, 1999, p. 87.

⁴⁷⁸ Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Op. Cit., p. 275.

de la historiografía postcolonial asiática, sin lograr alcanzar una conciencia satisfactoria del problema geopolítico del conocimiento y la diferencia colonial latinoamericana. Así pues, el post-occidentalismo superaría la falsa contra-modernidad de los discursos postcolonial y postmoderno, y lo haría no por un movimiento proyectivo, sino a través de una estrategia de inserción natural en las tradiciones culturales subalternizadas de América Latina.

Se consumaría de esta forma, en nuestra opinión, un gesto de restauración de aquello que Moreiras denominó «latinoamericanismo primero»⁴⁷⁹, el retorno a una concepción de la esencia originaria de la cultura y el rechazo de cualquier ejercicio meta-crítico respecto a las condiciones de posibilidad del propio discurso. La alianza intelectual y programática entre Dussel y Mignolo – que se ha fortalecido en los últimos años – constituye una importante prueba de todo esto. Mignolo se ha asumido como el heredero privilegiado de la vieja apuesta de la filosofía latinoamericana de la liberación por un pensamiento auténtico, identitario y antagonista.

Dentro de este contexto, el problema de la subalternidad encuentra una nueva formulación. El subalterno no sería una categoría (Guha), ni un «exceso aporético» (Spivak), ni tampoco una posición relativa e inestable en el interior de las relaciones de poder (Foucault), sino que constituiría una *perspectiva* destinada a comprender el sistema de dominación colonial que caracteriza a las estructuras de la modernidad⁴⁸⁰. No es que el pensamiento *decolonial* sea un salto hacia el mundo irrepresentado de los subalternos para articular una mediación, más bien cabría afirmar que ese «pensamiento otro» encarna en sí mismo el punto de vista del subalterno en cuanto tal. Mignolo se desplazaría hacia el lugar del subalterno para poner de manifiesto que éste habla y ha hablado históricamente en las tradiciones locales del pensamiento.

Si Spivak permanece del otro lado del subalterno, exteriorizando su frustración porque éste no puede ser oído o reconocido institucionalmente, Mignolo – en cambio – da un paso más allá de esta frontera e identifica su propia teoría con la subalternidad o, lo que es lo mismo, trastoca radicalmente el concepto hasta convertirlo en la presencia transparente y transcendente de un pensamiento contra-hegemónico que viene desde lejos.

⁴⁷⁹ Cfr.: Alberto Moreiras. «Global fragments: A second Latinoamericanism». *Op. Cit.*

⁴⁸⁰ Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. *Op. Cit.*, p. 261.

Sin embargo, de esta manera la teoría *decolonial* reproduce el mismo error epistemológico que denuncia, puesto que afirmar la existencia de una resistencia colonial transhistórica equivale a una negación de la geopolítica del conocimiento, es decir, a una exclusión de las condiciones locales específicas que determinan la enunciación. El post-occidentalismo, en tal sentido, arrastra consigo un resabio de romanticismo que se evidencia en la idea esquemática de que solamente existen dos lugares de enunciación: el «locus» de la civilización europea en crisis y el «locus» de una vida natural liberadora. Esta distinción permite invalidar todas aquellas formas de pensamiento que no hayan nacido en el lugar de enunciación legítimo. Por tanto, aquello que se justifica como la apuesta inclusiva de un «pensamiento otro», oculta una operación de exclusión de discursos similar a la que denunciaba.

A partir de aquí pueden comprenderse las diferencias entre las discusiones que Said, Spivak y Mignolo establecen con Foucault. Si los dos primeros despliegan sus obras en tensión con formas de pensamiento como la foucaultiana, Mignolo –por su parte– considera que resulta inevitable excluirlas de una forma radical. De este modo, condena y rechaza la reflexividad crítica interna de la modernidad europea, en unos términos semejantes a los que el discurso colonial utilizaría para producir al subalterno. Esto quiere decir que el post-occidentalismo no abandona realmente la hegemonía eurocéntrica, porque en su propia negación confirma dicha racionalidad invirtiéndola.

Mignolo no advierte que cuando descalifica la contribución de una crítica interna de la modernidad occidental, abandona al mismo tiempo una de las aportaciones de dicha crítica, esto es: la superación de las dicotomías elaboradas por un pensamiento con pretensiones de universalidad. Por este motivo, no sorprende que su programa consista principalmente en definir una oposición de máximos entre el sistema global moderno/colonial y su afuera local/originario. En el marco de dicha dicotomía, pareciera que no se puede aceptar que ese «espacio local» pueda ser un resultado de líneas de divergencia e integración que se deslizan como lógicas de poder en niveles heterogéneos (micro, meso, macro).

Cabe subrayar que lo que está en juego en todo esto, guarda una relación directa con cómo se defina la noción de *diferencia colonial*. Si Mignolo entiende que la *diferencia colonial* debe ser estudiada como una realidad trascendente con respecto al proceso

imperialista constitutivo de la modernidad eurocéntrica⁴⁸¹, Foucault más bien podría contribuir a un concepto de *diferencia colonial* como efecto de estrategias de poder que siguen una secuencia inmanente. Se comprende, entonces, que Mignolo no pueda aceptar el planteamiento de Hardt y Negri en *Imperio*. Como afirma en su artículo: «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica»: «(...) mientras que Hardt y Negri emplean la metáfora del imperio para sostener que no hay afuera del imperio y del capitalismo, la metáfora de la colonialidad del poder permite afirmar que sí hay un afuera del discurso que sostiene que no hay un afuera del imperio y del capitalismo»⁴⁸².

En suma, el post-occidentalismo define la modernidad como sinónimo de *colonialidad eurocéntrica* de una manera tan radical y reduccionista, que es incapaz de concederle algún significado a la razón moderna autónoma e igualitaria o a los componentes emancipadores de la ideología ilustrada. Si la modernidad posee un «lado oscuro» (*dark side*), el pensamiento *decolonial* permanece en silencio sobre su eventual «lado luminoso». Ciertamente, Mignolo reconoce escenarios históricos específicos de la modernidad (el poder imperial hispánico del siglo XVI, la segunda modernidad del siglo XIX, la actual sociedad globalizada, etcétera), pero cuando lo hace no registra verdaderamente transformaciones del *sistema-mundo*, sino más bien «transubstanciaciones» de la colonialidad⁴⁸³. Es decir, describe la continuidad de una esencia que adquiere diversas configuraciones o, lo que es lo mismo: congela la modernidad en el primer acto colonizador hispánico⁴⁸⁴.

En síntesis, las tres recepciones del pensamiento de Foucault (Said, Spivak, Mignolo) que hasta aquí hemos estudiado, inciden en lecturas incompletas o insuficientes y se ven conducidas a rechazar aspectos clave de la *analítica del poder* elaborada por el autor francés. Esto último pone de manifiesto que la teoría postcolonial y decolonial resulta totalmente dependiente del concepto de hegemonía y que encuentra extraordinarias dificultades a la hora de avanzar en la dirección de una comprensión de la ubicuidad difusa de la política. Por este motivo, Foucault ha sido un discurso complejo de administrar en el interior de esta racionalidad que subraya las

⁴⁸¹ Orlando Bentancor. «El pensamiento desde los bordes: del postestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa», en: *Enciclopedia*, 2001, Revista Electrónica.

⁴⁸² Walter Mignolo. «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, p. 228.

⁴⁸³ Jed Schlosberg. *La crítica posoccidental y la modernidad*. Quito: Editorial Abya Yala, 2003, p. 120.

⁴⁸⁴ *Ib.*, p. 122.

dicotomías o que pretende dotar al concepto de subalternidad de un contenido sustantivo.

4. *Grosfoguel y el eurocentrismo foucaultiano*

Sin embargo, la lectura que Mignolo realiza de Foucault no es completamente hegemónica al interior del grupo Modernidad/Colonialidad. Hay otros autores que han intentado establecer una relación mucho más crítica con el trabajo del pensador argentino y que incorporan significativamente los aportes del autor francés. Tal es el caso de la obra del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez, quien se ha situado en una posición cada vez más periférica con respecto a las señas de identidad del grupo decolonial, en la misma medida en que ha profundizado en el uso historiográfico de las herramientas foucaultianas⁴⁸⁵.

Otro caso muy distinto sería el de Ramón Grosfoguel, quien pese a esbozar algún apunte crítico sobre «el populismo epistémico» característico del pensamiento de Mignolo, persiste en el uso de conceptos clave del grupo sin someterlos a una discusión

⁴⁸⁵ La crítica a algunos aspectos de los planteamientos teóricos de Mignolo aparece muy temprano en el trabajo de Castro-Gómez. En *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill, 1996) le reprocha a Mignolo su incapacidad para integrar adecuadamente el pensamiento de Foucault (p. 153), un problema que explicaría el tipo de lectura que el autor argentino realiza de Zea, Dussel o Kusch como expresiones de un «docus poscolonial de enunciación» (p. 150). Según Castro-Gómez, estos autores se encontrarían más bien comprometidos con el tipo de crítica característico de la «episteme moderna» (p.169). También el filósofo colombiano se ha pronunciado críticamente respecto a los alcances de la noción de «sistema-mundo» expuesta por Wallerstein («Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», *Op. Cit.*, p. 285) y sobre las insuficiencias del concepto de «colonialidad del poder» en Quijano (*Ib.*, p. 284 ss.). En tal sentido, la entrevista concedida al Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) de Argentina ilustra de una forma muy significativa las diferencias teóricas entre los planteamientos de Castro-Gómez y las tesis dominantes al interior del colectivo decolonial («Los avatares de la crítica decolonial». *Tabula Rasa*. N° 16, enero-junio 2012, pp. 213-230). En mi opinión, todos estas correcciones en cuanto al modo en que cabría comprender las nociones de «sistema-mundo» o «colonialidad del poder», conducen inevitablemente a Castro-Gómez a situarse en un lugar epistemológico distinto al que pretende ocupar el grupo Modernidad/Colonialidad (en concreto, autores como Mignolo, Grosfoguel o Maldonado-Torres). Este hecho, como es evidente, no niega en absoluto que haya existido una importante colaboración personal y profesional entre Castro-Gómez y la red decolonial (acreditada por una serie de publicaciones y ediciones colectivas). En cualquier caso, el hecho más significativo que evidencia la incompatibilidad entre las investigaciones del pensador colombiano y las líneas teóricas fundamentales del planteamiento decolonial guarda relación precisamente con el lugar que se le asigna a las herramientas arqueogeneológicas foucaultianas. Castro-Gómez ha demostrado la importancia de los enfoques del autor francés para una problematización de la cuestión colonial, en una serie de trabajos (*Cfr.*: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005; *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2009). La originalidad de su aproximación praxeológica a Foucault, explica que no abordemos su propuesta de un modo específico en este estudio, centrado en las anomalías de una recepción principalmente crítica con respecto al pensador francés. Sin embargo, como podrá advertirse, a lo largo de todo este texto estamos utilizando varios de los argumentos desarrollados por Castro-Gómez.

crítica más compleja⁴⁸⁶. Se trata especialmente de las nociones de «sistema-mundo» y «colonialidad del poder», las cuales -como veremos- tendrían una difícil articulación con el método foucaultiano. No voy a realizar aquí un recorrido exhaustivo por los trabajos de Grosfoguel, objetivo que excedería los límites de este artículo. Simplemente me detendré en identificar algunos nudos problemáticos y algunas tergiversaciones que circulan en sus argumentos y que tienen relación con la recepción del pensamiento de Foucault.

En primer lugar, debemos recordar que la idea de «sistema-mundo» es un término que construyó originalmente el sociólogo Immanuel Wallerstein para describir la configuración de la modernidad como una «economía-mundo» que emergería hacia el siglo XVI en función de la expansión territorial de España. Este planteamiento incide en la importancia que tendría la periferia colonial americana para la articulación de un sistema capitalista global. Es una idea decisiva para el grupo decolonial porque ofrece una justificación histórico-económica acerca de la necesaria relación entre colonialismo y modernidad.

⁴⁸⁶ Grosfoguel se ha encargado de aclararnos, por ejemplo, que cuando Mignolo habla de la geopolítica del conocimiento, aunque nos suene como un planteamiento esencialista, esta no sería su intención («Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmodernizar los feminismos». *Tabula Rasa*. N° 7, julio-diciembre de 2007, p. 323). Para evitar este malentendido, propone introducir una distinción entre «ubicación epistémica» y «ubicación social» («La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa*. N° 4, enero-junio de 2006, p. 22). Estar situado en el «locus» del oprimido, compartir el espacio de la negación y la exclusión, no garantizaría por sí mismo el hecho de que se esté en disposición de una episteme efectivamente subalterna (Cfr.: Eduardo Restrepo; Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010, p. 188). Habría, por ende, que establecer una diferencia entre «ubicación» (como lugar del pensamiento) y «perspectiva» (como la posición asumida). Entre ambos elementos no existiría una relación directa y necesaria, lo cual no significa que el lugar desde el que se piensa sea un asunto completamente irrelevante. Sin embargo, este argumento que pretende alejar la propuesta de Mignolo de un «pensamiento fronterizo» de cualquier identificación con un «populismo epistémico», olvida la distinción que el propio autor argentino defiende entre un pensamiento fronterizo en cuanto tal y lo que denomina: pensamiento fronterizo débil. Si «el pensamiento fronterizo fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía» (*Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. *Op. Cit.*, p. 28) como sería el caso de Pomá de Ayala o Frantz Fanon; el pensamiento fronterizo débil no nacería del sufrimiento, sino que lo producirían «quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos» (*Idem.*). En nuestro criterio, al utilizar la expresión «débil» Mignolo está identificando al mismo tiempo el déficit de un pensamiento comprometido pero des-localizado, y el valor suplementario de un pensamiento que pertenece a un cuerpo y a un lugar concreto. Así pues, la invitación de Grosfoguel a leer las intenciones de un discurso como el de Mignolo, choca con la materialidad manifiesta de lo escrito. Como podrá comprobarse, también este es un problema recurrente en el estilo teórico del autor puertorriqueño. Una y otra vez nos está diciendo que la apuesta decolonial no consiste en el rescate de una autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista, que se persigue el diálogo intercultural Norte-Sur o que no se trata de una posición anti-europea. No obstante, y aquí no deseamos interpretar intenciones, siempre vamos a encontrar en sus textos una idea o un argumento que desmiente estos esfuerzos de clarificación.

Ahora bien, en la articulación de este «sistema-mundo» no solamente habría que identificar el proceso de «acumulación originaria» que estudia Wallerstein, sino también –en palabras de Dussel– la producción de la primera cultura o estructura simbólica de orden mundial⁴⁸⁷. Como explica Mignolo: la conquista de América habría determinado el nacimiento del capitalismo, pero sobre todo marcó la irrupción de la «diferencia colonial». Esto es: la emergencia de un dispositivo discursivo con pretensiones de universalidad que sanciona el recorte de la población en función de un criterio étnico-racial, es decir, la génesis de una racionalidad que afirma el valor superior del hombre europeo.

Este dispositivo –según Grosfoguel– se manifiesta a lo largo de toda la historia de la modernidad occidental mediante un «universalismo abstracto» que invisibiliza el rostro de quien habla y el lugar desde donde habla⁴⁸⁸. El pensamiento moderno europeo, entonces, estaría marcado de un extremo al otro por un «racismo epistémico» y la tarea de cualquier eventual diálogo intercultural, por ende, pasaría necesariamente por una descolonización de las relaciones de poder en el «sistema-mundo moderno/colonial»⁴⁸⁹.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, ha sido el primero en advertir este nexo entre el «sistema-mundo» forjado con la conquista de América y la cuestión racial. Según él, la dominación global del Norte sobre el Sur nace con la irrupción de la discriminación racial (europeo/no europeo) durante el siglo XVI y se prolonga hasta el presente. La idea de raza habría determinado la formación de relaciones sociales y la construcción de identidades en América, legitimando o naturalizando diversas modalidades de explotación. Esto es lo que Quijano denomina: «colonialidad del poder».

Un proceso que supone la promoción del «imaginario de la blancura» y los privilegios de la raza europea en desmedro de todas las otras. Tiene efectos, por tanto, en el nivel de la producción de un tipo hegemónico de subjetividad y también en el nivel epistemológico, ya que distingue al saber eurocéntrico como la única forma de

⁴⁸⁷ Cfr.: Enrique Dussel. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. La Paz: Plural, 1994.

⁴⁸⁸ Ramón Grosfoguel. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas», en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007, p. 71.

⁴⁸⁹ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 40.

conocimiento verdadero. Así pues, la «colonialidad del poder» habría determinado el espacio intelectual euro-americano como un contexto asimétrico y sería un obstáculo decisivo – según Quijano – en los procesos de democratización social dentro de América Latina hasta la actualidad⁴⁹⁰.

Grosfoguel entiende, a partir de este argumento, que existirían una serie de jerarquías que configuran la cartografía del poder del «sistema-mundo», entre las cuales cabría subrayar el rol crucial de la jerarquía etno-racial que privilegia a los hombres europeos frente a los no-europeos. Pero se trataría de una jerarquía más entre otras, puesto que dicho principio de discriminación general y de larga duración histórica se entrelazaría con jerarquías de tipo sexual, de género, espirituales, epistémicas o lingüísticas.⁴⁹¹ De este modo, Grosfoguel pretende describir la «colonialidad del poder» como un sistema heterogéneo de campos de fuerza múltiples, sirviéndose del concepto de «heterarquía» propuesto por Kyriakos Kontopoulos⁴⁹².

La concepción heterárquica del poder, según el autor puertorriqueño, ofrecería un modelo explicativo que se aleja del reduccionismo del individuo y del funcionalismo de una única lógica general, describiendo la articulación enredada de múltiples jerarquías de poder donde ninguna es reducible a la otra, pero donde también todas las jerarquías tienen una dependencia mutua. Este punto de vista representa la principal aportación de Grosfoguel a la formulación de la teoría decolonial, puesto que aparentemente despeja todas las posibles interpretaciones de la «colonialidad» como un espacio de totalización y uniformidad.

En este punto, nos parece ilustrativo el intento de Grosfoguel por conectar su lectura de Kontopoulos con la interpretación que Castro-Gómez expone de la *analítica del poder* foucaultiana como una heterarquía.⁴⁹³ El argumento es sencillo: habría dos

⁴⁹⁰ Cfr.: Aníbal Quijano. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

⁴⁹¹ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 25 y 26.

⁴⁹² Cfr.: Kyriakos Kontopoulos. *The logic of social structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁴⁹³ Ramón Grosfoguel. «Foucault y la genealogía del racismo». Conferencia inaugural del I Congreso «La actualidad de Michel Foucault». Universidad de Zaragoza, España, 07 de mayo de 2013. El audio de dicha conferencia se encuentra en la siguiente página Web: <http://teresanalvarez.com.ar/foucault-y-la-genealogia-del-racismo/#axzz30voDnlHn>. Como podrá comprobarse, Grosfoguel reúne en su intervención diversos elementos teóricos que había trabajado con anterioridad en dos artículos: «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*; «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», en: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N° 16, enero-junio 2012, pp. 79-102.

lecturas de Foucault en Latinoamérica, aquella que lo ha comprendido como un pensador postmoderno y la que construye el filósofo colombiano desde el problema de la colonialidad.

No obstante, Grosfoguel parece olvidar que Castro-Gómez se sirve del modelo heterárquico para criticar, desde una perspectiva foucaultiana, el reduccionismo de la idea de «colonialidad del poder» que plantea Quijano. En efecto, podríamos hablar de distintos niveles en que se desenvuelve la *analítica del poder* del pensador francés, pero no sería posible identificar un principio organizador transversal que estructure las diversas jerarquías como una red de interdependencias. Este olvido de Grosfoguel resulta útil para no problematizar un planteamiento fundamental de Quijano: la idea de que el racismo opera como el patrón general de un poder colonial de larga duración y continuidad histórica.

La aparente incorporación de un principio de diversidad y multiplicidad al análisis del sistema/mundo moderno/colonial queda desmentida, entonces, por una estrategia discursiva e ideológica que no puede realmente abandonar el supuesto de que existe una racionalidad unívoca en la modernidad. El sistema, afirma Grosfoguel, tiene un «patrón colonial de poder» que es el mismo desde hace 450 años⁴⁹⁴ y que «afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo»⁴⁹⁵. Cualquier diversidad, por tanto, es puramente ilusoria ya que existiría una legalidad eurocéntrica global que subyace en cada manifestación local.

En suma, el problema del análisis del «sistema-mundo» y de la utilización del concepto de «colonialidad del poder», se halla en que representan una metodología constreñida a la dimensión molar y de tipo arborescente que es ciega a la reproducción rizomática y al anclaje molecular del poder⁴⁹⁶. Dicha perspectiva impide, en tal sentido, una interpretación del proceso de colonización, de los discursos y las prácticas de colonizados y colonizadores, como una dinámica que carece de un punto de control preciso y dominante, y que precisamente por este motivo, está siempre amenazada por la inestabilidad o la fuga. La noción de «sistema-mundo» está lastrada por el concepto hegeliano-marxista de totalidad, lo cual no permite avanzar hacia una comprensión de la sociedad post-industrial como una realidad compleja y ambivalente.

⁴⁹⁴ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 28.

⁴⁹⁵ *Ib.*, p. 26.

⁴⁹⁶ *Cfr.*: Santiago Castro-Gómez. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica». *Op. Cit.*

El tipo de análisis que realiza Foucault, además, está muy alejado de la idea de que existe un principio global del poder que pueda determinar en última instancia a todos los otros eventuales niveles o ámbitos de la vida social. El conocimiento, las prácticas de subjetivación o la sexualidad, no son – para el pensador francés – simples momentos al servicio de una totalidad, los cuales carecerían de toda autonomía frente a una lógica única, vertical y unilateral de la dominación. Por el contrario, Foucault considera que hay diferentes «dispositivos de poder», cada uno de ellos con una lógica específica y un régimen de enunciación local, que pueden acoplarse formando un conjunto más amplio pero nunca un sistema general y homogéneo. Estos dispositivos, además, se encuentran saturados de historicidad.

Por lo tanto, el planteamiento foucaultiano siempre incide en la cuestión de la pluralidad. No tendría sentido, entonces, hablar de «la colonialidad del poder», de una racionalidad única de gobierno en la escena colonial y postcolonial, ni del racismo como una construcción simbólica y política que se reproduce esquemáticamente a través de los siglos. No existiría «el racismo», sino más bien una multiplicad de prácticas y discursos que tendrían que ser estudiadas en relación con diferentes coyunturas estratégicas e históricas.

Esto último explica los problemas que Grosfoguel dice tener con la «genealogía del racismo» expuesta por Foucault en sus cursos del Collège. Se trataría, según él, de una perspectiva intra-europea que es completamente ciega a la invención imperial hispano-portuguesa de una lógica racial que se arrastra con monotonía a través de los siglos. Es decir, lo que se está cuestionando en definitivas cuentas sería el resultado de la metodología foucaultiana: dejar desprovisto al «credo decolonial» de una *ratio* que le permita construir un relato global de la historia de Latinoamérica durante los últimos 500 años.

En tal sentido, hay una doble lectura que se puede realizar del comentario que Grosfoguel realiza sobre las supuestas pretensiones de Castro-Gómez de identificar a Foucault como un pensador de la «colonialidad del poder»⁴⁹⁷. Por una parte, se está destacando el mérito de una lectura no postmoderna de Foucault que se aproxima a la comprensión heterárquica del poder que defiende Grosfoguel. Pero, por otro lado, no se está reconociendo la singularidad y los alcances de la operación historiográfica de Castro-Gómez.

⁴⁹⁷ Cfr.: Ramón Grosfoguel. «Foucault y la genealogía del racismo».

El programa del investigador colombiano, como hemos dicho, consiste en avanzar hacia una elaboración praxeológica del pensamiento de Foucault que permita obtener rendimientos teóricos del mismo en relación con el problema colonial. El gesto premeditado de confundir la tarea hermenéutica, dirigida a los textos de un autor, con su utilización historiográfica, reproduce en este caso una estrategia característica del pensamiento decolonial: denunciar y descalificar un punto de vista simplemente por el hecho de ser occidental.

Este procedimiento puede advertirse en la conferencia «Foucault y la genealogía del racismo». En un principio, Grosfoguel señala que ha existido un uso eurocéntrico del pensamiento de Foucault en Latinoamérica, de la mano de los teóricos postmodernos del continente, el cual no se correspondería con el propio Foucault. No obstante, más tarde, él mismo afirma que el eurocentrismo sería inherente a la propia filosofía de Foucault y, de este modo, logra instalar una sombra de duda y sospecha que se extiende – aunque no se diga expresamente – sobre las investigaciones arqueogeneológicas de Castro-Gómez.

Es decir, Grosfoguel subraya la anomalía hermenéutica de la recepción latinoamericana de Foucault porque le interesa descalificar la aproximación que algunos estudiosos latinoamericanos realizaron al problema de la subalternidad⁴⁹⁸, y luego – haciendo uso de una lógica similar – resta valor de un modo implícito a la apuesta praxeológica de Castro-Gómez simplemente porque incorpora al pensador francés⁴⁹⁹. En ambos casos, se trata de disputar en el espacio intelectual, la aproximación al objeto «latinoamérica»⁵⁰⁰ estableciendo a la teoría decolonial como un planteamiento epistémico superior, ya que se hallaría incontaminado y libre de cualquier resabio eurocéntrico.

⁴⁹⁸ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 19 y 20. Los autores latinoamericanos, según Grosfoguel, «al privilegiar pensadores occidentales como su aparato teórico central, traicionaban su meta de producir estudios subalternos». Se está refiriendo a la utilización de pensadores como Foucault, Derrida o Gramsci. Unas líneas más abajo puede encontrarse el mismo reproche, ahora dirigido al *Grupo Asiático de Estudios Subalternos*: «(...) al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo».

⁴⁹⁹ En la entrevista «Diálogos descoloniales: Trasmodernizar los feminismos», Grosfoguel afirma: «Resignificar desde Foucault o Derrida (sin negar sus aportaciones) no te lleva muy lejos, pues estás resignificando desde la epistemología/cosmología eurocentrada que te lleva a *más de lo mismo*» (p. 329). Dado este planteamiento, deberíamos entender que –según Grosfoguel– aunque Castro-Gómez se acerque a una comprensión más adecuada de la «colonialidad del poder» mediante el uso del concepto de heterarquía, todo su análisis resultaría fallido por el mero hecho de estar apegado a Foucault.

⁵⁰⁰ Ese objeto recibe también otros nombres en el contexto del planteamiento decolonial: Abya Yala, el Sur Global, la zona del no-ser, etcétera.

Grosfoguel ha insistido en varias oportunidades que la decolonialidad no representa una crítica esencialista, fundamentalista o antieuropea⁵⁰¹, en la misma medida en que reitera en muchas ocasiones que Foucault es un autor postmoderno y eurocéntrico. En este contexto, se destaca la importancia del «locus de enunciación» o, como prefieren hablar los autores decoloniales: la «geopolítica del conocimiento». Foucault, como cualquier otro pensador, produciría un discurso desde un lugar y a partir de las particulares condicionantes de dicho contexto, lo cual lo conduciría a no observar la diversidad de otras realidades locales.

Ahora bien, según nuestro punto de vista, el argumento geopolítico no pretende simplemente establecer las determinaciones evidentes que el lugar supondría para un pensamiento, sino que intenta fundar un «cuerpo de la enunciación». Esto significa que la tesis principal de la teoría decolonial consiste en que habría que reconocer en todo discurso un cuerpo, una sangre, una etnia o un rostro. En el caso de occidente, ese cuerpo, además, sería un «cuerpo violento» que se auto-representa como «Sujeto Universal», un cuerpo que en tanto que se olvida de sí mismo y se convierte en una abstracción, se transforma también en el principio constituyente de la dominación. A partir de este supuesto, la perspectiva decolonial de Mignolo o Grosfoguel evidencia su naturaleza reaccionaria; que consiste en creer que un pensamiento verdadero acerca de Latinoamérica no debería nunca utilizar fuentes que no se correspondan con el «cuerpo de enunciación» latinoamericano o, lo que es lo mismo, que habría que rechazar cualquier intromisión de un discurso que nazca de la *corpo-geopolítica* del conocimiento europea.

El habla occidental sin excepciones, entonces, se convierte en sinónimo de un acto de dominación. De esta manera, la teoría decolonial – demostrando que carece de toda perspectiva metacrítica – pretende situarse a sí misma como el único baluarte teórico, y como el único criterio práctico-político, de una descolonización verdadera de

⁵⁰¹ Ramón Grosfoguel. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Op. Cit.*, p. 20. La denuncia de un supuesto fundamentalismo eurocéntrico, como es lógico, no garantiza por sí misma que la crítica esté desprovista de los mismos elementos que se cuestionan. Una prueba evidente del esencialismo implícito en el argumento de Grosfoguel se encuentra en su idea de que se precisa de un proceso de inflación de identidades sólidas y fuertes en la «zona del no ser» (Sur Global), en la misma medida que es necesario un proceso de des-esencialización en la «zona del ser» (Norte Global) [*Cfr.*: «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 100 y 101]. Resulta difícil comprender cómo esta asimetría puede convertirse en un espacio en el cual tenga cabida la diversidad y la multiplicidad que reclama el punto de vista heterárquico.

nuestros «cuerpos europeos»⁵⁰². Se trata de un ejemplo muy claro de «inflación teórica» que muestra el completo desconocimiento de las innumerables tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales contemporáneas que han considerado a ese «Sujeto Universal» que modelaría el saber europeo, como un mito característico del siglo XIX que debe ser superado radicalmente.

La «inflación teórica» es una prueba importante de la debilidad de un argumento y condena a los pensadores decoloniales a minusvalorar el trabajo con el archivo historiográfico o a despreciar la investigación realizada por los historiadores⁵⁰³. Si el problema consiste en describir una racionalidad eurocéntrica no resulta suficiente con identificar los regímenes discursivos y sus contextos específicos, hay que hiperbolizar el

⁵⁰² Refiriéndose a Césaire, Grosfoguel señala que los pensadores negros «pensando desde su cuerpo, desde su piel, desde el otro lado de la “diferencia colonial”, logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo» (Ramón Grosfoguel. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en: Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 149). Resulta sorprendente que una teoría que ha denunciado el «discurso de la pureza de sangre» del sistema mundo/moderno/colonial, fundamente en último término el privilegio epistémico de notables pensadores como Aimé Césaire o C.L.R James en el color de la piel.

⁵⁰³ Un buen ejemplo de la falta de rigor historiográfico en la argumentación decolonial es la tesis de Grosfoguel y Maldonado-Torres respecto a que existiría una correlación entre la lógica del proceso de la conquista del Al-Ándalus y la conquista de las Américas (Cfr.: Ramón Grosfoguel. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 88 y 89; Nelson Maldonado-Torres. «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial», en: Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel, El Yamine Soum (Eds.). *Islamophobia dans le monde moderne*. París: Institut international de la pensée islamique, 2008). Esta idea se fundamenta en el mito de que la conquista española fue obra de un ejército de soldados enviados por el Rey, una estructura militar similar a la que habría operado en la lucha contra los musulmanes. Sin embargo, como ha mostrado Matthew Restall: la falta de instrucción militar y la inexistencia de jerarquía eran dos notas características de los conquistadores (Cfr.: *Seven myths of the spanish conquest*. Nueva York: Oxford University Press, 2003). Además, se trataba de fuerzas ínfimas si se las compara con un cuerpo militar (Cortes partió de Cuba para conquistar México con 400 hombres, Pizarro partió de Sevilla para conquistar Perú con 160). Por el contrario, el ejército de los Reyes Católicos en la guerra de Granada (1482-1492) -por ejemplo- estaba formado por tres bloques que sumaban unos 65 mil soldados (uno de dichos bloques correspondía a las tropas reales, un grupo de infantería y caballería profesional y asalariado). Por otro lado, tampoco puede afirmarse que los métodos de evangelización de musulmanes y judíos en la colonización del Al-Ándalus fueron extrapolados a las Américas y usados contra las poblaciones indígenas. La gran mayoría de los conquistadores, la intelectualidad de la época y la propia corona eran plenamente conscientes de la singularidad del indio respecto al morisco o al marrano. Todo el debate intenso y profundo, desde principios del siglo XVI, sobre la conquista y el destino de los indígenas evidencia la excepcionalidad de la situación. De esto último también es una prueba la aplicación completamente novedosa de la figura de la encomienda, una política que muestra con mucha claridad la especificidad de los métodos castellanos de conquista y evangelización en las Indias. Grosfoguel desconoce la importancia de todos estos elementos históricos, como lo demuestra el hecho de que afirme que la encomienda nace como consecuencia del «juicio en la Escuela de Salamanca en 1552» sobre la humanidad de los indios («El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 91). Aclaremos brevemente: 1) La encomienda nace mucho antes, entre 1503 y 1504 como resultado de una decisión de la Reina Isabel I de Castilla, 2) No hubo un juicio en la Escuela de Salamanca en 1552, sino un debate sobre las conquistas españolas ordenado por Carlos V y con sede en Valladolid durante los años 1550 y 1551, 3) Dicho debate no versaba sobre la cuestión de si los indios tenían alma o no, sino sobre los medios para llevar a cabo la evangelización. (Cfr.: Jean Dumont. *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*. París: Critérion, 1995).

diagnóstico hasta establecer una equivalencia absoluta entre todas las tradiciones del pensamiento europeo y «la colonialidad». Si hay que diagnosticar la circulación del racismo en las sociedades capitalistas contemporáneas no parece satisfactorio limitarse a establecer la singularidad de las prácticas discriminatorias en nuestra actualidad, sino que se maximiza la interpretación histórica hasta llegar a afirmar que el racismo estatal y biológico-científico del siglo XIX es un fenómeno producido por la *ratio* imperial hispano-portuguesa del siglo XVI⁵⁰⁴.

Grosfoguel nos ofrece otro extraordinario ejemplo de esta exageración del análisis cuando afirma que el nazismo nace antes de la propia formación del movimiento nazi en Alemania, es decir, que no habría nada original en él porque todo habría sido implementado por el colonialismo europeo.⁵⁰⁵ En este planteamiento subyace un punto de vista decisivo para la perspectiva decolonial: la idea de que no existe novedad alguna desde aquel momento en que se produjo el primer acto conquistador hispánico en América. Desde ese instante, se habría instalado irreversiblemente la violencia genocida que luego se reproduce en cada gesto del pensamiento europeo y en cada momento de la historia.⁵⁰⁶ Esto último, como es lógico,

⁵⁰⁴ Ramón Grosfoguel. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Op. Cit.*, p. 91. En tal sentido, Grosfoguel no acepta el planteamiento de Foucault acerca de la novedad del racismo del siglo XIX y su génesis europea. La tesis del pensador francés consiste en entender al discurso racista decimonónico como una forma de racionalidad, ligada al desarrollo de los dispositivos biopolíticos de la modernidad, que establece un desdoblamiento de la raza en el interior de un mismo «cuerpo-social» para justificar dar muerte a la raza inferior en nombre de la supervivencia biológica de la raza superior (*Cfr.*: Michel Foucault. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*. París: Gallimard/Seuil, 1997). Así pues, no se entiende cómo es posible establecer una conexión entre determinados discursos acerca de la «pureza de sangre» que circulan en el siglo XVI y esta racionalidad biopolítica descrita por Foucault, porque no hay un aparato de Estado que diseñe una política de exterminio o purificación racial, ni una jerga médica que sancione determinadas prácticas discriminatorias, ni mucho menos un recorte en la población que aisle la supuesta raza inferior. La velocidad de los procesos de mestizaje en las Américas, desde finales del siglo XV, si bien no oculta la existencia de formas de exclusión racial, demuestra que no se trata de un tipo de racismo que pueda compararse con las modalidades eugenésicas y genocidas del siglo XIX o XX.

⁵⁰⁵ Ramón Grosfoguel. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial». *Op. Cit.*, p. 150. Habría que recordar a Grosfoguel que antes de Césaire, el propio pensamiento europeo ha sabido reconocer que el nazismo no era una anomalía o un accidente de los valores culturales de Occidente. Hay una serie de autores que han intentado explicar desde diversas perspectivas las condiciones civilizatorias que han hecho posible la barbarie nazi (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Levinas, Foucault o más recientemente Bauman en su *Modernidad y holocausto*). Por otra parte, intentar establecer la falta de originalidad del nazismo (p. 148) para así cargar las tintas de la crítica al colonialismo hispano-portugués, supone una comprensión superficial de ambos momentos históricos. La expresión «genocidio» debería abandonar el orden de la adjetivación gratuita para someterse al mayor rigor histórico posible. Solamente dicha actitud intelectual puede evitar incurrir en una descripción tan desafortunada como la que realiza Grosfoguel cuando califica la vivencia del nazismo en Europa como la conquista de «los conquistadores» (p. 150).

⁵⁰⁶ Sin lugar a dudas, está operando en todo esto una falacia histórica muy evidente. Nos referimos a la supuesta autoridad jurídico-moral del presente a la hora de pronunciarse sobre el pasado. ¿Se puede

se traduce en una inquietante disyuntiva: a la hora de pensar sólo podrías estar del lado de las víctimas o de parte de los victimarios. Dicha opción la realizarías cuando eliges las tradiciones epistémicas con las cuales producir teoría. Así pues, teniendo presente esta dicotomía dramática, resulta difícil suponer que este no sea realmente un argumento esencialista y antieuropeo.

5. *Epílogo*

Como es evidente, no se deben comprender todos estos apuntes críticos sobre la teoría postcolonial y decolonial como una renuncia al uso del pensamiento de Foucault para el estudio de las diversas escenas históricas del colonialismo, las prácticas de poder y los discursos desplegados en la América española en la época de la conquista, en el contexto de los procesos independentistas del siglo XIX o en el actual auge de las formas de gobierno neoliberal. Se trataría de apuntalar una aproximación a estos y otros problemas que se sitúe más allá de todo etnocentrismo del norte y del sur; que articule un uso amplio, crítico y sin prejuicios del archivo europeo y americano, que no se apropie del lugar del subalterno para hablar en su nombre, y que asuma su carácter relacional y no sustantivo.

Foucault señaló en alguna oportunidad, en un debate con historiadores a propósito de *Surveiller et punir*, que era preciso realizar un trabajo común para «desdisciplinar» las aproximaciones de la historia y la filosofía⁵⁰⁷, mediante un estudio local de las prácticas de poder y sus discursos. En este contexto planteó, además, que sus investigaciones no debían considerarse como «afirmaciones dogmáticas que hay que aceptar en bloque». Se trataría de unas «ofertas de juego» que no son tratados de filosofía ni estudios históricos, sino simplemente «unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos»⁵⁰⁸.

Tal vez resulte fundamental tener presente este espíritu de la investigación histórico-filosófica que sugiere Foucault, a la hora de abordar problemáticas tan complejas como las del colonialismo, la violencia simbólica y las relaciones culturales e

denunciar la violencia del gesto conquistador y evangelizador de las Américas en el siglo XV como si se tratase de un acontecimiento que se nos está relatando en algún informativo periodístico actual? ¿No habría que tener en consideración, aunque sea mínimamente, el horizonte posible de experiencias y representación del mundo de los hombres y mujeres de dicha época?

⁵⁰⁷ Michel Foucault. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 53.

⁵⁰⁸ *Ib.*, p. 57.

intelectuales entre América y Europa. Defendemos la necesidad de un programa de investigación sobre los discursos y las prácticas que han atravesado la historia latinoamericana, renunciando a una serie de supuestos que han obstaculizado cualquier comprensión que se encuentre más allá de dicotomías como dominación/liberación, amigo/enemigo, victimario/víctima, etcétera. Se trata de un camino en el cual descubrimos una vez más la actualidad de Michel Foucault.

Madrid, verano de 2014

Bibliografía

AHMAD, Aijaz; *In theory. Classes, nations, literatures*, Verso, Londres, 1993.

ASENSI, Manuel; «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos», en: *¿Pueden hablar los subalternos?*, MACBA, Barcelona, 2009.

BENTANCOR, Orlando; «El pensamiento desde los bordes: del postestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa», en: *Henciclopedia*, 2001, Revista Electrónica.

BEVERLEY, John; *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*, Duke University Press, Durham, 1999.

BHABHA, Homi; *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

_____. «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos», en: Alfonso de Toro, Fernando de Toro (Eds.) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 1999.

_____. *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2005.

_____. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

_____. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2009.

_____. «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», en: Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2010.

_____. «Los avatares de la crítica decolonial», *Tabula Rasa*, N° 16, enero-junio 2012, pp. 213-230.

CLIFFORD, James; *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.

CORONIL, Fernando; «Listening to the subaltern: Postcolonial Studies and Neocolonial poetics of subaltern status», en: CHRISMAN, Laura; PARRY, Benita (Eds.), *Postcolonial theory and criticism*, Brewer, Oxford, 2000.

DUMONT, Jean; *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*, París, Critérion, 1995.

DUSSEL, Enrique; *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, La Paz, Plural, 1994.

FOUCAULT, Michel; *La imposible prisión*, Barcelona, Anagrama, 1982.

_____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

_____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard/Seuil, 1997.

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, París, 2004.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles; «Les intellectuels et le pouvoir», en: FOUCAULT, Michel; *Dits et écrits: Vol. II*, Gallimard, París, 1994.

FRANKENBERG, Ruth; MANI, Lata; «Crosscurrents, crosstalk: Race, 'postcoloniality' and the politics of location», *Cultural Studies*, 7, 1993, pp. 292-310.

GLES; «Founding Statement», en: BEVERLEY, John, OVIEDO, José, ARONNA, Michael (Eds.), *The postmodernism debate in Latin America*. Durham, Londres, Duke University Press, 1995, pp. 135-146.

GROSGOUEL, Ramón; «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», *Tabula Rasa*. N° 4, enero-junio de 2006.

_____. «Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial», en: CÉSAIRE, Aimé; *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

_____. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas», en: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores, 2007.

_____. «Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmodernizar los feminismos», *Tabula Rasa*. N° 7, julio-diciembre de 2007.

_____. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 16, enero-junio 2012, pp. 79-102.

_____. «Foucault y la genealogía del racismo», Conferencia 07 de mayo de 2013, <http://teresanalvarez.com.ar/foucault-y-la-genealogia-delracismo/#axzz30voDnlHn>

KONTOPOULOS, Kyriakos; *The logic of social structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

MALDONADO-TORRES, Nelson; «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial», en: MESTIRI, Mohamed; GROSGOUEL, Ramón; SOUM, El Yamine (Eds.); *Islamophobie dans le monde moderne*, París, Institut international de la pensée islamique, 2008.

MALLON, Florencia; «Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia de latinoamérica», en: RODRÍGUEZ, Ileana (Ed.); *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*, Rodopi, Atlanta, 2001, pp. 117-154.

_____. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Ciesas, 2003.

MIGNOLO, Walter; *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

_____. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.); *El giro decolonial*.

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del hombre editores, Bogotá, 2007.

_____. «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.); *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2002.

MOREIRAS, Alberto; «Global fragments: A Second Latinoamericanism», en: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao (Ed.); *The cultures of globalization*, Duke University Press, Durham, 1998.

NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Eds.); *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988.

QUIJANO, Aníbal; «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29, 1992.

_____. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: LANDER, Edgardo (Comp.); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

RESTALL, Matthew; *Seven myths of the spanish conquest*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel; *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RODRÍGUEZ, Raúl; «El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas», *Aisthesis*, N° 50, 2011, pp. 42-53.

SAID, Edward; «The problem of textuality: two exemplary positions», *Critical Inquiry*, 4, 1978.

_____. *The world, the text and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

_____. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona, 1996.

_____. «Criticism and the art of politics», en: VISWANATHAN, Gauri (Ed.); *Power, politics, and culture: Interviews with Edward Said*, Pantheon Books, New York, 2001.

_____. *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona, 2002.

_____. «Foucault and the imagination of power», en: *Reflections on exile and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

SCHLOSBERG, Jed; *La crítica posoccidental y la modernidad*, Editorial Abya Yala, Quito, 2003.

SPIVAK, Gayatri; *¿Puede hablar el subalterno?*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2011.

_____. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010.

YOUNG, Robert; *White mythologies. Writing history and the West*, Routledge, Nueva York, 1990.

Foucault na periferia da barbárie

Vera Malaguti Batista *

Resumo

Esse artigo trata das leituras de Foucault sobre a questão criminal realizada por intelectuais a partir de uma visão latinoamericana, na periferia da barbárie. Num contexto de violência institucional, extermínio e tragédia penitenciária esses autores empreendem uma tradução contemporânea da obra de Foucault para interpretar a nossa história do presente. O trabalho aborda também as linhas que compõem o legado foucaultiano para a criminologia, principalmente na desconstrução da prisão como solução para a conflitividade social fetichizada como crime. Seus ditos e escritos contribuem para o aprofundamento da compreensão da questão criminal, central na governamentalização política no capitalismo central.

Palavras chave

Criminologia, violência, abolicionismo penal.

Abstract

The present article deals with Foucault's readings on the criminal issue done by intellectuals from a latin american stand point, located on the verge of barbarity. In a background of institutional violence, annihilation and penitentiary tragedy, these authors accomplish a contemporary translation of Foucault's work that is useful to intepret our history of present times. The article also addresses the hallmarks that make up Foucault's criminological legacy, especially in what it undermines the idea of prison as an appropriate response to social conflict fetishized as crime. Its assertions contribute to enhancing

* Secretária-geral do Instituto Carioca de Criminologia, diretora da “Revista Discursos Sediciosos: crime, direito e sociedade” e autora de *Atendendo na guerra: dilemas médicos e jurídicos sobre o “crack”*. Rio de Janeiro: Revan, 2014, *Introdução Crítica à Criminologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011, *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003 e *Difíceis ganhos fáceis - drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: F. Bastos, 1998, entre outros.

understanding of the criminal issue, which is key in political governing in mainstream capitalism.

Key words

Criminology, violence, penal abolition.

Riassunto

Questo articolo si occupa delle letture di Foucault sulla questione criminale, svolte da intellettuali basati su una visione latino-americana, nella periferia della barbarie. In un contesto di violenza istituzionale, sterminio e tragedia penitenziaria, gli autori si impegnano in una traduzione contemporanea del lavoro di Foucault per interpretare la nostra storia del presente. L'opera analizza anche le linee che compongono l'eredità foucaultiana di criminologia, in particolare nella decostruzione del carcere come una soluzione alla conflittività sociale feticizzata come crime. Suoi Detti e Scritti contribuiscono ad approfondire la comprensione della questione criminale, fondamentale nella governamentalizzazione politica nel capitalismo centrale.

Parole chiave

Criminologia, violenza, abolizionismo penale.

A criminologia seria, para Zaffaroni, o curso dos discursos sobre a questão criminal. O conselho que ele nos dá é que observemos o curso desse caudaloso rio a partir da nossa margem periférica⁵⁰⁹. Em tempos em que a periferia vai-se constituindo em centro é muito importante observar as releituras de Foucault, trinta anos depois de seus ditos e escritos e de sua passagem pelo Brasil. Naquele momento, em tempos de ditadura civil-militar, sua obra provocava diferentes reações. Entre a esquerda, suas premonições sobre a microfísica do poder e o declínio do Estado produziam reações adversas que restringiram sua leitura para círculos mais singulares. O interessante é observar como hoje uma nova geração de acadêmicos se dispõe a retomar o legado foucaultiano para interpretar a questão criminal, central na governamentalização do processo de acumulação de capital.

A crise do pensamento crítico da década de setenta atingiu a criminologia à sua maneira. O estudo pioneiro de George Rusche, na Escola de Frankfurt, introduzira na criminologia as relações entre acumulação de capital, mercado de mão de obra e sistema

⁵⁰⁹ ZAFFARONI, Eugenio Raúl; *Criminología – Aproximación desde un margen*, Bogotá: Temis, 1988.

penal. É em seu livro (*Punição e Estrutura Social*) que o autor correlacionou o estilo punitivo e as exigências de mão de obra⁵¹⁰. Foi essa visão marxista que inspira Melossi e Pavarini no clássico *Cárcere e Fábrica*⁵¹¹. Foucault parte desse estudo minucioso das relações de poder que produzem o controle minucioso dos corpos, objeto central dos sistemas de controle formal e informal. É Foucault quem retoma, em *Vigiar e Punir*⁵¹², essa análise para lançá-la ao futuro. Se a criminologia crítica apostou no fim da prisão no século XX, Foucault entendeu mais consistentemente os movimentos políticos do capitalismo contemporâneo e seus pontos de fuga. A verdade é que a prisão não só não decaiu, como se expandiu como nunca em conjunto com os controles mais capilarizados que vão das penas alternativas à vigilância eletrônica.

Estamos repensando Foucault a partir da periferia da barbárie e a partir de um lugar específico, a universidade. Carlos Enrique Restrepo analisa com Foucault, a universidade a partir de sua arqueologia enquanto função de Estado⁵¹³. A partir da universidade napoleônica anexada como função de Estado a partir do fim do século XVIII, instala-se um modelo de universidade estatal que passa a ocupar um lugar central no exercício do governo, prefigurando uma tecnologia biopolítica. No século XXI uma nova ecumene incide sobre o capital, com o trabalho imaterial introduzindo o que o autor chama de capitalismo cognitivo. O novo governo, já não estatal, ocupa todos os seus espaços, dá ritmo aos seus movimentos, administra o conjunto de saberes. Para Restrepo, a organização corporativa e/ou empresarial do capitalismo global é anexada ao novo circuito de produção e manutenção do novo poder e do novo controle biopolítico. O autor, nessa releitura contemporânea de Foucault, provoca a busca de novos espaços de resistência e contrapoder. Repensar o direito não como saber/poder de anexação é uma trincheira política e acadêmica para contrapor-se à hiperinflação normativa e ao poder do estado na forma pura da lei.

Ainda nas novas leituras de nossa margem, Alexandre Mendes trabalha a análise foucaultiana como funcionamento político das sociedades modernas com o

⁵¹⁰ RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e Estrutura Social*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

⁵¹¹ MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e Fábrica - As origens do sistema penitenciário (Século XVI-XIX)* – Col. Pensamento Criminológico - Nº11, 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

⁵¹² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁵¹³ RESTREPO, Carlos Enrique. *Universidad – Biopolítica: Razones para las nuevas luchas estudiantiles*. Conferência para o Seminário “La universidad sin condición” em 17 de setembro de 2013. Universidad Industrial de Santander, Colômbia.

afastamento progressivo do projeto de Estado de Direito baseado no governo da lei⁵¹⁴. Ele se refere a uma passagem de Foucault na *História da Sexualidade*: “Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, *nós entramos numa fase de regressão jurídica*; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução Francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não deve iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador”.⁵¹⁵

O que nos interessa é entender o aspecto paradoxal dessa regressão jurídica num contexto de expansão e judicialização da vida. O que Mendes nos aponta é a diminuição do poder jurídico-legal e a emergência de um poder normalizador que se constitui como princípio de organização social em detrimento das formas legais ligadas à soberania. Para ele é fundamental entender o funcionamento dos mecanismos jurídico-políticos “em suas extremidades, em seus mais distantes e delgados lineamentos, em sua capilaridade, sua prática real e em seus efeitos concretos e precisos na sociedade”⁵¹⁶. Daí surgiriam “estratégias finas de regulação social”, Com sua necessária reciprocidade entre a lei e o poder normalizador. Assim essa regressão jurídica se traveste de uma “elaboração ruidosa de leis”. Mas o que marca sua análise e seu olhar foucaultiano é a concepção de possibilidades de resistência, pontos de fuga deleuzianos. É Nilo Batista quem alerta os juristas para o seu sensor de conflitividade social presente nas escaladas punitivas. Ele demonstra como na virada turbulenta do XIX para o XX no Brasil, as elites temerosas das lutas operárias e populares precisavam punir além do “crime”, produzindo as medidas de segurança para o controle além da lei dos pobres e resistentes:

Da mesma forma, criminalistas podem perceber com antecipação tempos sombrios, porque dispomos de uma antena muito sensível: a demanda de repressão penal. O emprego inflacionário do sistema penal é o sinal que nos adverte para uma inquietude, um medo social que, em nosso caso é consequência inevitável da pauperização marginalizadora de imensos contingentes humanos que a hegemonia neoliberal está crescendo a seus legítimos antecessores desde o escravismo colonial. Da mesma forma que, na ocasião

⁵¹⁴MENDES, Alexandre Fabiano. *Direito e Normalização do Pensamento de Michel Foucault*. In: PEDRINHA, Roberta Duboc (Org.); FERNANDES, Márcia Adriana (Org.). *Escritos Transdisciplinares de Criminologia, Direito e Processo Penal - Homenagem aos Mestres Vera Malaguti e Nilo Batista*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

⁵¹⁵FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber (1976)*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 135.

⁵¹⁶MENDES, Alexandre Fabiano. Op. Cit. p.89.

histórica de sua ascensão, à burguesia brasileira não agradavam as farândolas dos capoeiras (criminalizadas pelo Código Penal de 1890), o ‘medo branco’ de hoje tem nas associações criminais sua recorrência mítica predileta. No século XIX a política criminal europeia, após breve e incendiada lua de mel com o princípio da legalidade (aquela inesquecível mistura da vadiagem com a criminalização da greve), se dava conta de que a ordem burgueso-industrial podia expor-se a perigos sem que (ou antes que) um crime fosse cometido: a invenção, no final daquele século, da periculosidade criminal e de sua resposta - as medidas de segurança - seria a melhor demonstração de que, para os medos burgueses, existe crime além da lei (Periculosidade & Medidas tiveram longa vida, e ainda recentemente eram, entre nós, o camuflado eixo teórico do tratamento de crianças e adolescentes 'em situação irregular').⁵¹⁷

O capitalismo contemporâneo reeditou esse formato nas campanhas de lei e ordem editadas a partir do paradigma estadunidense de tolerância zero.

Numa outra leitura recente de Foucault, Analícia Martins de Souza analisa os novos dispositivos capilarizados de “segurança” contidos no paradigma da invasividade das relações familiares: assédio, *bullying*, lei Maria da Penha, projeto de lei da palmada, lei seca, delação premiada, etc⁵¹⁸. Naquilo que denominei adesão subjetiva à barbárie, vemos como as subjetivações punitivas vão consolidando a governamentalização jurisdicional-penal da vida. Nessas manobras do poder na gestão do capital o que está em jogo é o controle do tempo livre, já que a pós-industrialização vai na direção do controle do trabalho perdido. Regular, legislar, criar novas técnicas de vigilância para atingir as novas estratégias de sobrevivência, os novos trabalhos: dos mototaxistas aos operadores de telemarketing. Como no espírito da devassa inquisitorial sobre delitos incertos, aportado por nossas matrizes ibéricas, no liberalismo à brasileira (e no neoliberalismo) a desqualificação jurídica inventada pela economia escravista caminha junto com a intimidade amedrontada do legado inquisitorial.

Flora Daemon dissecas as estratégias comunicacionais de inscrição *post mortem* em casos de jovens homicidas/suicidas conhecidos como *school shooters*, já que atuaram na circunscrição de instituições de ensino. A partir de Foucault ela demonstra que “a partir

⁵¹⁷ BATISTA, Nilo. *Um oportuno estudo para tempos sombrios*. In: *Discursos Sediciosos – Crime, Direito e Sociedade*, nº 2. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, 1996. p.302.

⁵¹⁸ MARTINS, Analícia. *"Alienação Parental", "bullying" e "assédio moral": quando os discursos psicológicos e punitivos se encontram na legislação*. Tese Doutorado em Psicologia Social - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. 2013.

do gesto criminoso, tais jovens se convertem em sujeitos infames do delito e do discurso e evidenciam um paradoxo: em tempos de grandes investimentos em técnicas e intervenções que visam a prorrogação da vida, estes se investem da potência indomesticável da morte para forjar um tipo de existência que passa, necessariamente, pela imagem mediatizada e pelo auto-aniquilamento biológico”.⁵¹⁹

Sobre as práticas punitivas e sua relação com a sexualidade e o controle social, Roberta Duboc Pedrinha realiza com Foucault uma viagem histórica do signo sacro religioso ao modelo médico higienista. Seu estudo vai da sociedade disciplinar ao biopoder para compreender a incidência dessa microfísica na realidade brasileira⁵²⁰.

Na Colômbia, uma interessante análise de Jaime Andrés Mesa e Adriana Maria Ruiz Gutierrez mostra o deslocamento dos discursos a partir de deslizamento semântico entre a figura do inimigo e do terrorista no enfrentamento da resistência armada histórica protagonizada pelas FARC a partir do massacre camponês dos anos 50 do século XX⁵²¹. Durante o tempo em que as FARC eram consideradas inimigas políticas o governo atuava na perspectiva de negociações. Na era Uribe, deu-se uma tentativa de despolitização ao nomeá-las como terroristas, afirmando a inexistência do conflito armado colombiano e negando-lhes garantias judiciais. Os autores trabalham com Foucault (e Deleuze e Ricoeur) a categoria do acontecimento discursivo que apresenta rupturas, emergências e descontinuidades.

É nesta genealogia foucaultiana que Rubens Casara e Pedro Antônio Melchior analisam o processo de construção de verdade através do surgimento da figura do procurador que vai acusar agora em nome da sociedade, dublando a vítima, colocando-se por “trás daquele que deveria dar a queixa”⁵²². E é através de Foucault que relacionam o princípio da verdade real com a “revolução inquisitorial anunciada pelo IV Concílio de Latrão, momento histórico em que, por estratégias do poder, o juiz deixa de ser espectador impassível, para se tornar o protagonista do sistema de busca da verdade”⁵²³. São essas permanências históricas que produziram hoje a figura do juiz

⁵¹⁹ DAEMON, Flora Côrtes. *Sob o signo da infâmia: jovens homicidas/suicidas e as estratégias comunicacionais de inscrição post mortem*. Tese Doutorado em Comunicação - Universidade Federal Fluminense. 2014.

⁵²⁰ PEDRINHA, Roberta Duboc. *Sexualidade, Controle Social e Práticas Punitivas: do signo sacro-religioso ao modelo científico-médico-higienista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2009.

⁵²¹ MESA, Jaime Andres; GUTIERREZ, Adriana Maria Ruiz. *Consideraciones sobre el enemigo público en Colombia: 1998-2009*. In: *Boletín de Antropología Universidad De Antioquia*. ed: Editorial Universidad de Antioquia. v.28 fasc.45 p.40 - 61, 2013.

⁵²² MELCHIOR, Pedro Antônio; CASARA, Rubens Roberto R. *Teoria do Processo Penal Brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p.565.

⁵²³ MELCHIOR, Pedro Antônio; CASARA, Rubens Roberto R. Op. Cit. p. 574.

policial enunciada por Nilo Batista para a compreensão da fascistização do judiciário brasileiro⁵²⁴.

O manancial de contribuições de Foucault para aproximações sobre a questão criminal é tão extenso e mágico que encontramos nos volumes *Ditos e Escritos* referências iluminadoras para fatos de hoje⁵²⁵. Quando li seu pequeno texto sobre as prisões *supermax* na França, há tantos anos, me perguntei como essa crítica pode ter sido ignorada pelos inventores do RDD (regime disciplinar diferenciado) que concretizaram no Brasil contemporâneo a prisão celular do XIX na Europa, com os requintes sado-tecnológicos do vídeo-panóptico. Nossos laudos psico-sociais se assemelham tanto àquelas invasivas *Lettres de cachet*! Na minha produção criminológica Foucault foi fundamental. Tenho uma velha e íntima discussão que me põe numa zona cinzenta entre o marxismo e o foucaultismo: os dois livros que produziram a ruptura epistemológica sobre a questão criminal foram *Punição e Estrutura Social* de Rusche e Kirchheimer e *Vigiar e Punir* de Michel Foucault. O primeiro livro, desaparecido nos anos 40 do XX, reaparece na Paris de maio de 68. Foucault foi o maior leitor da disciplina na prisão da obra de Rusche sobre as relações entre capital, mão de obra e execução penal. Creio que projetou para o futuro aquela visão no sentido da sociedade disciplinar que incide sobre o corpo do homem. O que está no cerne da política é o domínio do corpo do homem, mais tarde ampliado como homem/espécie, a ser submetido pelo biopoder.

A compreensão da sociedade disciplinar para a alavancagem econômica do Ocidente, as relações entre racismo e colonização, a instituição de sequestro (que Zaffaroni traduziu para a ideia da nossa América como um todo)⁵²⁶, o panóptico, a internação da loucura... São incontáveis os atalhos e as sendas que seu pensamento nos oferece. Uma passagem muito marcante da *História da Loucura* se refere ao internamento como uma paisagem do imaginário, uma grande memória do que se pensava nas sombras:

⁵²⁴ BATISTA, Nilo. *Discurso de agradecimento Medalha Teixeira de Freitas*. IAB.

Disponível em: <http://www.iabnacional.org.br/IMG/pdf/doc-7020.pdf>

⁵²⁵ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

⁵²⁶ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em Busca das Penas Perdidas. A perda de legitimidade do sistema penal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

A necessidade de ordem fez com que a modernidade europeia dessacralizasse a loucura, instituindo a partir do século XIV também o medo dos pobres (numa conjuntura de desemprego, monopólio da terra etc.) O medo explica a ação persecutória conduzida pelo poder político-religioso. As fórmulas de confinamento ‘saneiam as cidades’, diminuem os ‘perigos de contágio’, têm alcance moral. O sentido geral desta estratégia é disciplinar populações, produzindo alinhamentos. Tudo isto para descobrir-se ao final do séc. XVII um erro parcial de diagnóstico. O medo fôra maior que a ameaça.⁵²⁷

As estratégias de controle reticular sobre as cidades, os procedimentos de esquadrinhamento e enquadramento, as técnicas de controle da lepra e da peste vão nos informar para a nossa história do presente. A ideia de um Estado de Polícia nas relações entre segurança, território e população parece profética quando entendemos dispositivos como as Unidades de Polícia Pacificadora nas favelas do Rio de Janeiro.

Foucault trabalhou muito a categoria de território, relacionando-a à segurança e à população⁵²⁸. Ele revela como, com a ideia de nação, vai aparecer na Europa, a partir do século XVII, uma ideia de polícia que vai se aplicar ao governo das populações como tecnologia de governo. A arte de governar apareceria como um campo relacional de forças. Ele vai citar Turquet de Mayerne: “Tudo o que pode proporcionar ornamento, forma e esplendor à cidade” – é disso que a polícia deve se ocupar, diz Foucault⁵²⁹.

Para ele, esplendor seria a beleza visível da ordem e o brilho de uma força que se manifesta e que se irradia. Manter a ordem num campo de forças naquele território usado, desigual, múltiplo, controlando as populações. Curiosamente, ele nos mostra como as dificuldades políticas de unificação da Alemanha a transformaram em paradigma e em local de experimentações. É por isso que nesse período na Alemanha há um sentido equivalente entre ciência política e ciência da polícia, *Polizeiwissenschaft*. O que está em jogo é a unidade territorial. O estabelecimento da centralização do território para o Império brasileiro também foi chamado de pacificação.

A pacificação tem, então, esse sentido histórico da crueldade na história do Brasil. Como nos ensina Rubens Casara, ao analisar a mitologia processual penal

⁵²⁷ BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.p. 45.

⁵²⁸ BATISTA, Vera Malaguti. *Paç Armada*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

⁵²⁹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.422.

brasileira: “Vale lembrar que Karl Schmitt, um dos teóricos do Estado Total (*Totale Staat*), acreditava poder afirmar que a realização de um Estado normal reside, acima de tudo, em levar a cabo no interior do Estado e do território uma pacificação completa, em produzir tranquilidade, segurança e ordem”^{530 531}.

Foucault vai afirmar que aquela noção misturada de ciência política com ciência de polícia dará lugar na Alemanha à noção de *Polizeistaat*, estado de polícia, fundamental para compreendermos o que se passa hoje no Rio de Janeiro. Tutelar as crianças e os jovens seria uma espécie de primeira missão para os primeiros teóricos de polícia⁵³². As primeiras casas de correção também eram destinadas a salvar a infância e a juventude, metáforas para a captura de sua potência e força para o trabalho compulsório.

“O que caracteriza um estado de polícia é aquilo que lhe interessa, é o que os homens fazem, é sua ocupação”⁵³³. Entre os objetivos desse Estado estaria, para o autor, a circulação de mercadorias, mas o fulcro central seria a regulação das formas de coexistência: “um imenso domínio que vai do viver ao mais que viver”⁵³⁴. É claro que tudo isso nos evoca a ideia de ocupação de um território em que o capitalismo estabeleceu um espaço criminalizado, dominado pela lógica brutalizante das *commodities* ilícitas, mas muito rentáveis. Em seu último livro de criminologia, Zaffaroni esclarece o conceito de genocídio, ampliando-o até a colonização e a escravidão. Vamos então falar de massacres: “por nossa parte, creio que, aproximando-nos da definição de Sémelin, entenderíamos massacre no sentido criminológico que estamos postulando – toda prática de homicídios de um número considerável de pessoas, por parte de agentes do Estado ou de um grupo organizado com controle territorial, em forma direta ou com clara complacência, levada a cabo em forma conjunta ou continuada, fora de situações reais de guerra que impliquem forças mais ou menos simétricas”⁵³⁵. Para Zaffaroni, os massacres praticados no próprio território sobre parte da população são obra do Estado de polícia.

⁵³⁰ FERREIRA, Bernardo. *Sob o véu de fórmulas inalteradas: o conceito de Estado Total em Carl Schmitt*. In PARADA, Maurício. *Fascismos: conceitos e experiências*. Rio de Janeiro: Mauad 2008, p. 103.

⁵³¹ CASARA, Rubens. *Mitologia Processual Penal: do imaginário autoritário brasileiro à atuação dos atores jurídicos*. Tese de Doutorado, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, 2011.

⁵³² FOUCAULT, Michel. *Segurança...* Op. Cit, p.429.

⁵³³ FOUCAULT, Michel. *Segurança...* Op. Cit, p.433.

⁵³⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança...* Op. Cit, p.439.

⁵³⁵ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La palabra de los muertos: conferencias de criminología cantelar*. Buenos Aires: Ediar, 2011, p.431.

Ele nos fala do autocolonialismo que atualiza a incorporação periférica aos grandes movimentos do capital. No neocolonialismo vai se realizar um deslocamento territorial do massacre. É neste momento que “o controle territorial policial alcançou o máximo de seu esplendor e potência massacradora nas colônias”⁵³⁶. A verdade é que em todos os genocídios estiveram presentes as agências executivas do sistema penal.

Nessa perspectiva, Orlando Zaccone D’Elia Filho aprofunda a crítica da razão punitiva a partir da análise dos autos de resistência, como forma jurídica de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Segundo ele, “a militarização da segurança, ao produzir a pacificação de territórios segregados, passa a constituir uma *legalidade autoritária* que se processa como permanência histórica, a ensejar decisões de incremento da letalidade estatal, no marco de uma cultura punitiva de extermínio daqueles que se opõem ao modelo jurídico institucional”⁵³⁷.

Numa perspectiva abolicionista penal, Salo de Carvalho realiza uma genealogia foucaultiana na desconstrução da política criminal de drogas no Brasil e nas perspectivas dialogais para novos formatos de justiça⁵³⁸. Enfim o caudal teórico que Foucault nos forneceu abriu novas perspectivas e pontos de fuga para a torturante contemporaneidade.

Na criminologia, compreendida como o curso dos discursos sobre a questão criminal, gostaria de sublinhar especificamente dois pontos-chave. No primeiro Zaffaroni (com Foucault) afirmou que o discurso criminológico inaugural foi o inquisitorial, tal como o vemos no Martelo das Feiticeiras com os demonólogos como teóricos e os exorcistas como clínicos⁵³⁹. As mudanças de poder no século XIII com os movimentos de centralização da Igreja, o surgimento do Estado e o processo de acumulação de capital, produziram o fenômeno do confisco do conflito, antes gerido comunitariamente. Sai a figura da vítima e entra em cena aquele que acusa em nome do Estado. A gestão horizontal da conflitividade é substituída por uma gestão vertical e hierarquizante que funda o que Foucault chama de poder punitivo, uma ideia

⁵³⁶ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La palabra...* Op. Cit, p.451.

⁵³⁷ ZACCONE D’ELIA FILHO, Orlando. *Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro*. Tese Doutorado em Ciência Política - Universidade Federal Fluminense. 2013.(resumo).

⁵³⁸ CARVALHO, Salo de. *A Política Criminal de Drogas no Brasil: Estudo Criminológico e Dogmático da Lei 11.343/06*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

_____.; WUNDERLICH, Alexandre Lima (Orgs.). *Novos Diálogos sobre os Juizados Especiais Criminais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

⁵³⁹ ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo. *Direito Penal...* Op. Cit.

muito mais densa do que a de sistema penal. O tribunal da Inquisição vai imprimir uma nova atitude para determinar a “verdade”. Esse método de averiguação por quem exerce o poder vai produzir a objetificação do pecador/criminoso. Esta objetificação produz subjetivações que reaparecerão no positivismo criminológico da virada do XIX para o XX. A partir da possibilidade técnica de domínio, são desenvolvidas técnicas de interrogatório, diagnósticos e principalmente a construção da identidade criminosa. Como na Inquisição, a Criminologia positivista vai se fazer valer da confluência dos discursos médicos e jurídicos para a produção do sujeito culpável, aquele forjado na confissão, estabelecida pelo IV Concílio de Latrão. O dispositivo da confissão permitiu um assujeitamento coletivo a partir de um procedimento individualizante na direção do controle do corpo e do desejo (aquilo que buscam os publicitários...).

O segundo ponto-chave estaria também na leitura foucaultiana do marxismo de Rusche: o esgotamento do suplício na crise do absolutismo. Na atmosfera de rebeliões, motins e revoluções do XVIII aquelas cerimônias de restauração do poder do soberano no corpo do supliciado passam a se tornar perigosas porque o povo agora se identifica com os executados e não mais com os algozes (tudo que nossos programas televisivos tentam evitar). O iluminismo jurídico-penal surge então como uma nova estratégia política com uma nova tecnologia do poder de punir compatível com a revolução industrial. Surge um sistema penal concebido para gerir diferencialmente as ilegalidades populares e não para eliminá-las. Com Foucault, Gizlene Neder revela como a crítica à prisão acompanha a sua fundação. Os relatórios do Ministro da Justiça do Brasil, em 1838, já acusavam a inutilidade funcional da prisão. Aquela ineficácia ocultava seu sentido objetivo: o controle dos africanos na cidade⁵⁴⁰. É o sistema penal que vai agenciar e governamentalizar as ilegalidades populares contra o grande medo das revoluções na Europa e nas Américas. Assim, a prisão surge manifestando um aparente fracasso histórico que na realidade esconde seu principal objetivo: organizar a transgressão numa tática geral de sujeição fazendo da justiça um instrumento para o controle diferencial das ilegalidades populares.

Talvez a grande contribuição desses ditos e escritos seja a politização da questão criminal, como resistência à criminalização da política. É Nilo Batista que afirma que o criminal é um fetiche que encobre a conflitividade social, humana, produzindo massivas capturas na busca do sujeito culpável. As marcas dessa busca

⁵⁴⁰ NEDER, Gizlene. *Discurso Jurídico e Ordem Burguesa no Brasil*. Niterói: Editora da UFF, 2012.

estão no jurídico, mas também muito além, em todos os sentidos: materiais, estéticos, culturais.

Se algumas interpretações da criminologia crítica dos anos 70 do XX apostaram na fé na pena para a emancipação dos oprimidos, elas produziram novas criminalizações, novos empresários morais que ao final redundavam sempre na velha seletividade que constitui a espinha dorsal dos sistemas penais. Embora tendo partido há tantos anos, Foucault nos deixou como legado o mais potente discurso deslegitimante da pena em seus ditos e escritos. Afinal a pena é, junto com o mercado, o grande dogma do capitalismo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

BATISTA, Nilo. *Um oportuno estudo para tempos sombrios*. In: *Discursos Sediciosos – Crime, Direito e Sociedade*, nº 2. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, 1996.

_____. *Discurso de agradecimento Medalha Teixeira de Freitas*. IAB.

Disponível em: <http://www.iabnacional.org.br/IMG/pdf/doc-7020.pdf>

BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

_____. *Paz Armada*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

CARVALHO, Salo de. *A Política Criminal de Drogas no Brasil: Estudo Criminológico e Dogmático da Lei 11.343/06*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2009.

_____. *WUNDERLICH, Alexandre Lima (Orgs.)*. Novos Diálogos sobre os Juizados Especiais Criminais. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2005.

CASARA, Rubens. *Mitologia Processual Penal: do imaginário autoritário brasileiro à atuação dos atores jurídicos*. Tese de Doutorado, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, 2011.

DAEMON, Flora Côrtes. *Sob o signo da infâmia: jovens homicidas/suicidas e as estratégias comunicacionais de inscrição post mortem*. Tese Doutorado em Comunicação - Universidade Federal Fluminense. 2014.

FERREIRA, Bernardo. *Sob o véu de fórmulas inalteradas: o conceito de Estado Total em Carl Schmitt*. In PARADA, Maurício. *Fascismos: conceitos e experiências*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber* (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MARTINS, Analícia. *"Alienação Parental", "bullying" e "assédio moral": quando os discursos psicológicos e punitivos se encontram na legislação*. Tese Doutorado em Psicologia Social - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. 2013.

MELCHIOR, Pedro Antônio; CASARA, Rubens Roberto R. *Teoria do Processo Penal Brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e Fábrica - As origens do sistema penitenciário (Século XVI-XIX)* – Col. Pensamento Criminológico - Nº11, 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MENDES, Alexandre Fabiano. *Direito e Normalização do Pensamento de Michel Foucault*. In: PEDRINHA, Roberta Duboc (Org.); FERNANDES, Márcia Adriana (Org.). *Escritos Transdisciplinares de Criminologia, Direito e Processo Penal - Homenagem aos Mestres Vera Malaguti e Nilo Batista*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

MESA, Jaime Andres; GUTIERREZ, Adriana Maria Ruiz. *Consideraciones sobre el enemigo público en Colombia: 1998-2009*. In: *Boletín de Antropología Universidad De Antioquia*. ed: Editorial Universidad de Antioquia. v.28 fasc.45, 2013.

NEDER, Gizlene. *Discurso Jurídico e Ordem Burguesa no Brasil*. Niterói: Editora da UFF, 2012.

PEDRINHA, Roberta Duboc. *Sexualidade, Controle Social e Práticas Punitivas: do signo sacro-religioso ao modelo científico-médico-higienista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2009.

RESTREPO, Carlos Enrique. *Universidad – Biopolítica: Razones para las nuevas luchas estudiantiles*. Conferência para o Seminário “La universidad sin condición” em 17 de setembro de 2013. Universidad Industrial de Santander, Colômbia.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e Estrutura Social*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

ZACCONE D'ELIA FILHO, Orlando. *Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro*. Tese Doutorado em Ciência Política - Universidade Federal Fluminense. 2013.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; *Criminología – Aproximación desde un margen*, Bogotá: Temis, 1988.

_____. *Em Busca das Penas Perdidas. A perda de legitimidade do sistema penal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

_____. *La palabra de los muertos: conferencias de criminología cautelar*. Buenos Aires: Ediar, 2011.

Señas particulares: la fortuna argentina y latinoamericana de Foucault

Mariana Canavese *

Resumen

En 1984, al momento de la muerte de Michel Foucault, la recepción argentina de sus elaboraciones conocía una historia que contaba ya un cuarto de siglo. De aquellas primeras circulaciones de textos de Foucault entre intelectuales argentinos desde fines de la década de 1950, da cuenta la primera parte de este artículo. Luego se presenta un mapa de algunos de los usos de Foucault durante los últimos años, en diarios y revistas así como en el ámbito académico de las ciencias sociales y las humanidades. Finalmente se procura empezar a problematizar un asunto todavía pendiente, como es el de la circulación y la recepción de las elaboraciones foucaultianas en América Latina.

Palabras clave

Michel Foucault, recepción, usos, Argentina, América Latina.

Abstract

In Argentina in 1984, at the time of Michel Foucault's death, his work was already circulating for over a quarter of century. The first part of this article describes those first Foucault's texts circulating among Argentinian intellectuals since the end of the 50s. Then, we outline some of the uses of Foucault's work in journals and magazines as well as in the academic field of the Social Sciences and the Humanities in the last years. Finally, we try to approach a pending topic: the circulation and the reception of the Foucauldian discourse in Latin America.

* Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, con la tesis "Usos de Foucault en Argentina (1958-1989): del *hombre nuevo* al fin de la *primavera democrática*", co-tutelada por el Dr. Roger Chartier y el Dr. Horacio Tarcus; docente en la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Keywords

Michel Foucault, reception, uses, Argentina, Latin America.

El pensamiento de Michel Foucault no ha dejado de producir efectos fuera de Francia, e incluso de la Europa continental. Ese fenómeno es notorio en América Latina, y en Argentina no cede desde las primeras circulaciones de sus libros hace más de cincuenta años. La recepción de las propuestas foucaultianas ha sido entre nosotros intensa, diversa, vasta; abarcó usos que trascienden los límites de las disciplinas académicas y superan la filiación ideológica, que se manifiestan en producciones teóricas y en prácticas⁵⁴¹. Foucault es hoy uno de los filósofos más conocidos, más leídos y más comprados en el país.

En las páginas que siguen, expongo algunas cuestiones salientes de su circulación en Argentina hasta la recuperación de la democracia. Trazo, luego, las grandes líneas de los usos de Foucault en las décadas más recientes. Finalmente, procuro poner el caso argentino en perspectiva latinoamericana y esbozar aspectos de la recepción en otros países de la región que permitan abrir posibles comparaciones.

En mi tesis doctoral, reconstruí y analicé los usos de elaboraciones de Foucault por parte de intelectuales y académicos argentinos de las ciencias sociales y las humanidades, y las maneras en que se articulan con modos de interpretar la cultura y la política locales entre 1958 y 1989. Subtendía la investigación un intento por explicar la evidencia actual de la extraordinaria difusión del nombre y la cita foucaultianos en la Argentina de los últimos años, no obstante lo cual esos textos habían sido mayormente y por largo tiempo ignorados en las formaciones en Historia y en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) – una de las más importantes del país– y recuperados en cambio en cursos privados, medios de comunicación, espacios extraacadémicos. Lejos del estudio de las fuentes y de las influencias –unilaterales y externas–, procuré un acercamiento crítico a conceptos como *recepción* para el contexto latinoamericano y exploré la aproximación a un análisis de los *usos*. En este sentido, la investigación se orientaba a pensar la circulación y la recepción de ideas, no como la

⁵⁴¹ Desde la lingüística y la teoría literaria hasta la epistemología de las ciencias sociales y la filosofía del derecho, pasando por la historia, la filosofía, la sociología, la antropología, la psiquiatría, el psicoanálisis, la arquitectura, en lecturas signadas por los contextos sociopolíticos locales, realizadas desde el peronismo, el marxismo, el anarquismo, el posmodernismo, un nietzscheanismo contemporáneo, el liberalismo, así como los alcances de una circulación que opera también con fuerza en la prensa gráfica.

influencia de una cultura central sobre otra periférica, tampoco como problema geográfico ni temporal, sino como un campo de problemas immanentes a la situación local, un espacio signado por la diferencia. Se trataría, no tanto de Foucault y sus receptores, sino de quienes han hecho de Foucault su precursor⁵⁴²; de cómo operó, no el *autor Foucault*, sino los pensamientos y representaciones que podían agruparse bajo ese nombre.

De tal modo pude comprobar que, aunque una más extensa difusión comenzó avanzados los años '80, para entonces la presencia de Foucault en Argentina contaba más de un cuarto de siglo. Ciertamente, las más tempranas circulaciones del nombre y la cita foucaultianos se producen en esta orilla a fines de la década de 1950, de la mano de la psicología, la política y la filosofía, en relación con la fuerte penetración del psicoanálisis en los años '60 y con dos libros formidablemente diferentes, como son *Enfermedad mental y personalidad* y *Las palabras y las cosas*. Es sabido que *Maladie mentale et personnalité* no estuvo entre los favoritos de Foucault, que lo transformaría en la versión conocida como *Maladie mentale et psychologie*, que aparentemente tampoco habría sido de su agrado⁵⁴³. No obstante, en 1961, siete años después de su publicación en francés, *Enfermedad mental y personalidad* se edita en Argentina, en la Biblioteca del hombre contemporáneo de la editorial Paidós, traducido por Emma Kestelboim, una estudiante de psicología en la ciudad de Rosario. Ésa será la primera traducción del primer libro de Foucault al castellano. Es un juego del azar, contra la intencionalidad del autor, que ese libro se tradujera en Argentina deparándole un destino impensado por el propio Foucault, desde los '60 y en adelante, en nuestro país y en el exterior. Pero incluso antes de su edición local, *Enfermedad mental y personalidad* ya era citado en Argentina. José Bleger —exponente del desarrollo psicoanalítico local—, lo lee directo del francés a fines de los años '50, y lo lleva a exposiciones en simposios y a libros como el polémico *Psicoanálisis y dialéctica materialista* o el más difundido *Psicología de la conducta*⁵⁴⁴. Todavía Michel Foucault no es Foucault, sino una referencia más y entre otras, restringida. No

⁵⁴² La nominación es constitutiva del objeto y establece sus rasgos anteriores *a posteriori*: no están los precursores y luego Kafka sino que porque está Kafka es que aparecen sus precursores: “El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres”; Jorge Luis Borges, “Kafka y sus precursores”, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 712.

⁵⁴³ En ambos casos, Foucault se opuso a posibles reediciones; para más, referirá luego a *Historia de la locura* como su primer libro.

⁵⁴⁴ José Bleger, *Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1958; J. Bleger, *Psicología de la conducta*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

es él, por ejemplo, quien le da el espíritu al primer libro de Bleger, sino Georges Politzer. Pero ya en 1958 circula como material de lectura de estudiantes y profesionales, queda inscripto en una propuesta de asociación de psicoanálisis y marxismo en Argentina, y opera como una herramienta más en el interior de disputas que se dan en torno a las posiciones de Bleger en el Partido Comunista.

En contraposición, quienes efectivamente leyeron poco después *Las palabras y las cosas*, publicado en castellano por Siglo XXI, en México, en 1968, encontrarían ahí una crítica al marxismo. Frecuentemente abrigado como consumación de la hegemonía del estructuralismo – suerte de magma discursivo general que comenzaba a despuntar en las ciencias sociales, pero que no congeniaba con un tiempo de impulsos revolucionarios y fuerte gravitación del existencialismo humanista –, el libro quedó en buena parte confinado dentro de esa inscripción crítica. *Análisis de Michel Foucault*, la primera publicación íntegramente dedicada al filósofo francés en lengua castellana y seguramente la primera en el mundo fuera de Francia, reúne artículos escritos a partir de la aparición de *Las palabras y las cosas* y publicados en revistas francesas a fines de los '60. Editada en 1970, en Buenos Aires y por Tiempo Contemporáneo, la selección y la traducción de la antología fueron realizadas por el filósofo argentino José Sazbón, aunque aparecen firmados por Berta Stolor. Se trata de intervenciones críticas; Sazbón no incluye textos más elogiosos que por entonces también se publican en Francia. Ese diálogo tenso pero insoslayable que se entabla con los enunciados de *Las palabras y las cosas* continuará en los primeros años de la década de 1970 y a escala nacional; por ejemplo, como una expresión de la contienda entre la *muerte del hombre* y el nacimiento del *hombre nuevo*. Otras circulaciones y concurrencias se relacionan entonces con la literatura y la crítica literaria, con el Foucault del descentramiento del sujeto y la muerte del hombre, pero ya no como una barrera a la radicalización política sino propiciándola, mientras sus enunciaciones se hacen espacio en diarios y revistas locales. En el contexto de politización de la cultura, Foucault no fue un autor determinante. Sus elaboraciones formaron parte de los debates propios de esa politización y circularon también entre quienes las leyeron teóricamente como instrumento de sofisticación o de renovación, pero sin calar políticamente.

Con distintas intensidades entre 1976 y 1983, durante la última dictadura militar argentina, algunas de sus formulaciones circulan en publicaciones como *Punto de vista*, *Sítio*, la *Revista Argentina de Psicología*, en reuniones en bares y grupos de estudio

subterráneos, también en diarios – de *La opinión* al periódico vinculado a miembros de la Junta Militar, *Convicción*– y en instituciones como la UBA y la Alianza Francesa de Buenos Aires. Puede leerse entonces el efecto de *Vigilar y castigar* en desparejos niveles de relación con los textos foucaultianos, en lecturas que hallaban francas correlaciones entre ese libro y el terrorismo de Estado, en estudios eruditos y atentos a las condiciones de producción y de recepción de las elaboraciones foucaultianas⁵⁴⁵. Al contrario de las hipótesis acerca del lugar restringido y casi inexistente de Foucault durante la dictadura⁵⁴⁶, y aun cuando en esa coyuntura se replegaran las posibilidades de una más dilatada circulación de esas ideas, su difusión se trama entonces en su ponderación como historiador del castigo y el encierro, como pensador de una nueva radicalidad política crítica de la dominación, donde se condensan la imposición de la dictadura militar y la crisis de las esperanzas revolucionarias.

Por otra parte, en la Argentina de los '80 se distinguen algunas lecturas clave de Foucault en diversos grados de elección con relación al *corpus* marxista⁵⁴⁷. En la coyuntura político-intelectual de la proclamada *crisis del marxismo* contemporánea, éstas abonaron un suelo de redefiniciones y rupturas en la izquierda argentina, contribuyendo a pensar temas fundamentales como el funcionamiento del poder, el rol de la ideología, la constitución de nuevos sujetos políticos, la violencia. Expresiones locales de ese diálogo equívoco entre Marx, distintas versiones del marxismo y Foucault, son por ejemplo: las lecturas de quienes compartieron la posibilidad de transitar la *crisis* de la mano de Foucault, en reflexiones que se enfrentan a las interpretaciones leninistas de la toma del poder, el tradicional hincapié en el Estado, el economicismo, etc.⁵⁴⁸; su recusación desde un marxismo renovado que disputaba la ascendencia de aquellos usos locales de Foucault⁵⁴⁹; las interpretaciones que, lejos del cuestionamiento al marxismo o de la crítica cáustica al foucaultismo, parecían no concebir sino una evidente

⁵⁴⁵ Entre estos últimos, refiero especialmente a los análisis del abogado y filósofo Enrique Marí que incidirán sobre el campo jurídico local, ámbito donde Foucault abonaría incluso la emergencia de una suerte de tradición intelectual en torno a la Teoría Crítica del Derecho.

⁵⁴⁶ Remito, por ejemplo, a Oscar Terán, "Michel Foucault", *La Razón*, 10 de febrero de 1985; Tomás Abraham, "Prólogo", *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; Javier Benyo y Verónica García Viale, "Repeticiones y diferencias", *Sociedad*, n° 23, 2004.

⁵⁴⁷ Algunas de estas lecturas se realizaron en el exilio. Aunque accedían materialmente a diferentes discursos, se trató de problemas compartidos. Por otra parte, estas interpretaciones y usos se vinculan, también, con recepciones por las vías de Althusser, Gramsci, Clausewitz.

⁵⁴⁸ Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Folios, 1983; Oscar Terán (comp.), *Michel Foucault: El discurso del poder*, México, Folios, 1983.

⁵⁴⁹ José Sazbón, "Derecho de réplica: una invitación al postmarxismo", *Punto de Vista*, n° 19, 1983; Horacio Tarcus (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993.

continuidad teórica y política entre Marx y Foucault⁵⁵⁰. En ese terreno híbrido y barroso, en el espacio que los años '80 abren a los recomienzos y las nuevas ideas, las elaboraciones foucaultianas ayudaron a tensar el campo intelectual local de izquierda; contribuyeron en unos casos a superar los límites que parecía imponer el marxismo clásico, en otros a repensar los modos de hacer política, incluso a refrendar las teorías del poder de los grupos armados. Y aunque una muy intensa difusión se produce a partir de la década de 1990, no hay que perder de vista que para entonces Foucault ya había permanecido en la historia de su recepción argentina por más de 30 años.

En los inicios Foucault no es Foucault, es decir, no es esa imagen hoy instituida de un filósofo fundamental del siglo XX, la figura destacada y el pensador influyente que acá nos reúne. Y entre nosotros seguramente no lo haya sido al menos hasta la circulación de *Vigilar y castigar*, cuando las condiciones locales, el contexto argentino, lo convocaron, lo alojaron y comenzaron a construir el Foucault que hoy conocemos. Con todo, su acceso al ámbito académico de maneras sistemáticas todavía deberá aguardar algunos años. Su institucionalización no fue necesariamente académica, menos aún filosófica, sino que se fue consagrando antes por otros canales: en intervenciones públicas, debates, diarios y revistas.

Foucault dicho y escrito (1984-2014)

A partir de las transformaciones teóricas y políticas que trae la recuperación de la democracia en Argentina, las lecturas de Foucault se enlazan con nuevos problemas: los micropoderes, la ética, los nuevos movimientos sociales, la diferencia, el pluralismo, la transgresión. Un Foucault en clave libertaria asoma también como el filósofo del *destape* argentino, liberador de los placeres y los cuerpos⁵⁵¹. A uno, ya no sólo del poder, sino de la libertad y también las resistencias, se suma otro, ubicado entre los principales referentes de un posmodernismo militante, asimilado al concepto vago de *posmodernismo*. El filósofo francés aparece como uno de los responsables de la puesta en cuestión décadas antes del historicismo, el humanismo y la filosofía de la conciencia, así como quien nutre nuevas experiencias políticas. Se hacen lugar lecturas y prácticas que se

⁵⁵⁰ Juan Carlos Marín, *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*, Buenos Aires, Nueva América, 1987; Eduardo Jozami, Pedro Paz, Juan Villarreal, *Crisis de la dictadura argentina. Política económica y cambio social (1976-1983)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.

⁵⁵¹ Susana Murillo, "Foucault: la muerte y la libertad", *Sociedad*, n° 23, 2004, p. 89.

caracterizan por un desplazamiento respecto de la *gran política* que potencia la vitalidad de sujetos que hasta entonces no componían más que un fondo de escena deslucido.

El auge de usos foucaultianos corresponde a estos tiempos de redemocratización. Desde entonces la presencia de Foucault empieza a hacerse evidente tanto en los diarios nacionales como en el ámbito académico. Son los inicios de lo que será el período de su más amplia divulgación en Argentina. En 1984, en ocasión de su muerte, diarios y revistas le dedican introducciones, reflexiones en relación con la construcción de un orden democrático y los derechos humanos, observaciones acerca de la constitución de nuevos sujetos sociales y advertencias sobre potenciales derivas que conducirían, por ejemplo, a la exaltación de la figura del marginal⁵⁵². En 1985 aparece la pregunta acerca de si los argentinos tuvimos *nuestros años Foucault*⁵⁵³, y cuatro años después se anuncia que está de *moda*⁵⁵⁴ y se organizan homenajes, como el que reúne a presos que cumplían condena en el penal de Devoto e intelectuales para hablar sobre libertad, poder y saber⁵⁵⁵. Luego las menciones se diversifican, se fragmentan y proliferan en las secciones culturales, entre anuncios de nuevas traducciones e inéditos. Desde la década de 1990, por otra parte, esa presencia se hace extensiva al espacio cultural en general, al cine, el teatro, la música, etc.⁵⁵⁶ Y con el nuevo milenio, las noticias se relacionan en buena medida con la edición de los cursos en el Collège de France por Fondo de Cultura Económica. Cuando se distribuye *Defender la sociedad*, el diario *Página/12* publica “Carta al padre” del escritor y docente universitario Daniel Link, donde Foucault aparece como quien traza ahora los mapas que de chico le hacía su padre en papel de calcar con tintas chinas de diferentes colores. Con la afectividad de las epístolas familiares, ésta escrita a otro padre, concluye: “Tal vez eso nos permita imaginar que, puestos a hablar, es tu voz la que se oye, y es tu risa la que vibra en la nuestra, y son los mapas minuciosos que trazaste, Michel, querido Foucault, los que

⁵⁵² Entre otros: Norberto Soares, “Michel Foucault, el pensador de nuestros días” (conversación con E. Marí, O. Terán y T. Abraham), *Tiempo Argentino*, 22 de julio de 1984, pp. 4-5.

⁵⁵³ Oscar Terán, “Michel Foucault”, *op. cit.*; Lucas Rubinich, “Retrato de una generación ausente”, *Punto de Vista*, n° 23, abril de 1985; Juan Benavent, “Foucault, la lucidez de la lucha”, *La Razón*, 1° de septiembre de 1985.

⁵⁵⁴ Raquel Ángel, “La moda Foucault”, *Nuevo Sur*, 12 de noviembre de 1989, pp. 22-23.

⁵⁵⁵ El encuentro tiene lugar en el Centro Cultural Rojas, en la ciudad de Buenos Aires, y reúne a Tomás Abraham, Horacio González, Diego Zerba, Sergio Shocklender, Mauro Minaglia y Roberto Sosa.

⁵⁵⁶ Por ejemplo: Adriana Schettini, “Stagnaro: la mirada del padre”, *La Nación*, 24 de enero de 1997 (en relación con la película *La furia*); la obra teatral *Acuchillame con un cuchillo* (2008), de Facundo Zilberberg; la banda de la zona sur de la provincia de Buenos Aires, Plèyades, que se autoproclama como “la primera de reggae foucaultiano”. Ya en los ’80, el músico Luis Alberto Spinetta refería a Foucault en relación con sus discos *Téster de violencia* (1988) y *La la la* (1986).

siguen ordenando nuestros pasos”⁵⁵⁷. Hoy, a 30 años de su muerte, el filósofo francés aparece mencionado en notas de opinión, política y economía, cultura y tendencias.

Ahora bien, la mirada dispuesta sobre la recepción de las elaboraciones foucaultianas en el espacio académico de las ciencias sociales y las humanidades de las últimas décadas ofrece contrastes más pronunciados. La creciente presencia de Foucault en los claustros locales, visible de modos más regulares desde mediados de los años '80 en adelante, no habría que atribuírsela sin más a la filosofía ni a la historia, sino especialmente y en términos generales a las ciencias sociales y a la psicología.

En relación con la filosofía, desde la recuperación de la democracia Tomás Abraham dinamiza la difusión del pensamiento de Foucault desde espacios como el Colegio Argentino de Filosofía o el Seminario de los Jueves, cursos en la UBA, libros como *Pensadores bajos* y *Los senderos de Foucault*, intervenciones en diarios y revistas, traducciones. En el ámbito académico de la UBA, Foucault será resistido hasta tiempo después, aunque no se trata de una tendencia compartida en todo el país. En la década de 1990, Esther Díaz y Edgardo Castro abonan la inscripción de sus ideas en la institución filosófica: Díaz defiende en 1991 su tesis doctoral sobre Foucault en la UBA y dos años después publica una introducción general a su obra⁵⁵⁸. Por fuera de la UBA, Castro se ha dedicado a analizar críticamente las elaboraciones foucaultianas y a ofrecer herramientas de trabajo para pensar con Foucault: desde una lectura del filósofo francés en sus relaciones con Kant, con la fenomenología y el estructuralismo⁵⁵⁹, hasta seminarios en distintas universidades argentinas, pasando por el que seguramente sea el diccionario más importante en lengua castellana – texto de referencia que trasciende la Argentina y cuya misma publicación es expresión de la intensa circulación local de Foucault⁵⁶⁰ –, análisis en torno a la noción de *biopolítica* y la más reciente *Introducción a Foucault*⁵⁶¹. En 1994, a diez años de la muerte de Foucault, el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, que entonces dirigía Gregorio Kaminsky, le

⁵⁵⁷ Daniel Link, “Carta al padre”, suplemento *Radar libros* de *Página/12*, 22 de octubre de 2000, pp. 1-3.

⁵⁵⁸ Esther Díaz, *Michel Foucault: los modos de subjetivación*, Buenos Aires, Almagesto, 1993. En el resto de sus libros, pone especial interés en los problemas teóricos que suscita el dispositivo de sexualidad: *La sexualidad y el poder* (Almagesto, 1993), *El himen como obstáculo epistemológico. Relatos sexuales de una filósofa* (Biblos, 2005), *Entre la tecnociencia y el deseo* (Biblos, 2007).

⁵⁵⁹ Edgardo Castro, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

⁵⁶⁰ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004. En 2011 se edita una nueva versión: E. Castro, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

⁵⁶¹ Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata, UNIPE, 2011; E. Castro, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

dedicó la primera jornada de homenaje en esa casa de estudios. Hasta entonces el filósofo francés había aparecido allí apenas tímidamente.

Respecto de la historia, aun cuando las reflexiones foucaultianas han abonado importantes desarrollos en historia intelectual y cultural⁵⁶², los historiadores académicos se mantuvieron mayormente suspicaces respecto de propuestas que vendrían a recusar categorías tradicionales en el campo. Más recientemente, sin embargo, es posible encontrar usos críticos y productivos en relación con la capacidad concreta de las instituciones de castigo y el control social, en trabajos atentos al archivo, que interrogan las prácticas y buscan las especificidades⁵⁶³.

En cambio, en la sociología académica y en las ciencias sociales en general, Foucault tiene un lugar propio y creciente tal que se ha ido instituyendo como una denominación propia del área. Probablemente sea allí donde se manifiesta la mayor pregnancia académica de sus postulados y, desde la década de 1990, la circulación más corriente y nuclear de las referencias al filósofo francés. A fines de los '80, en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, por ejemplo, se organizan encuentros en torno a Foucault y la sociología. Susana Murillo dicta allí la primera materia de grado específicamente destinada a las propuestas de Foucault, "Saber, poder y gobernabilidad. Foucault y la teoría crítica". Juan Carlos Marín y Juan Pegoraro contribuyen también a la inscripción de Foucault en las ciencias sociales en la universidad porteña. En tanto que, años después y desde la Universidad Nacional de Rosario, Marisa Germain y Beatriz Dávila llevan adelante trabajos relacionados, por ejemplo, con los mecanismos de sujeción política⁵⁶⁴.

En la carrera de Psicología de la UBA, Foucault forma parte de los programas de grado de materias como Psicología Institucional desde fines de los '70. Llegará también por otras mediaciones, de la mano de Hugo Vezzetti, en los cursos de Criminología que el entonces Juez de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal, Eugenio Raúl Zaffaroni, dicta

⁵⁶² Por ejemplo: Oscar Terán, *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, México, Siglo XXI, 1979; Hugo Vezzetti, *La locura en Argentina*, Buenos Aires, Folios, 1983; Dora Barrancos, *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990, libro que se origina en la tesis que presenta en 1985 en la Universidade Federal de Minas Gerais para obtener su Master en Educación.

⁵⁶³ Entre otros, Sandra Gayol y Gabriel Kessler (comps.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial, 2002; Ernesto Bohoslavsky y Fernando Casullo, "Sobre los límites del castigo en la Argentina periférica. La cárcel de Neuquén (1904-1945)", *Revista Quinto Sol*, n° 7, 2003; Lila Caimari, *Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

⁵⁶⁴ Marisa Germain y Beatriz Dávila (coords.), *Política y sujeto*, Rosario, UNR, 2003.

promediados los '80, etc. En el ámbito jurídico, Zaffaroni publica trabajos en los que se articulan algunas de las circunstancias ligadas a usos de Foucault en la Argentina de esos años: la crisis de legitimidad del sistema penal y ciertas alternativas para el contexto latinoamericano, la persistencia de la tensión Marx-Foucault, el lugar para las tesis foucaultianas en el campo jurídico de un espacio como *nuestro margen latinoamericano*⁵⁶⁵ y la crítica desde la tradición humanista. Estudiantes y graduados de las carreras de Sociología, Psicología y Derecho de la UBA, por otra parte, editan publicaciones periódicas referenciadas en las elaboraciones foucaultianas⁵⁶⁶.

Desde la crítica literaria, Link, por ejemplo, supo usar a Foucault en análisis sobre el género policial que trascienden el ámbito de la enseñanza universitaria, donde se cruzan el carácter ficcional de la verdad, la relación del Estado con el crimen, la ley y sus regímenes de coacción, el *caso policial* como hecho discursivo, la materialidad del poder y del discurso⁵⁶⁷. *Foucault* llegará incluso a título de libro de poesía⁵⁶⁸.

En antropología, Néstor Perlongher – uno de los principales referentes del Frente de Liberación Homosexual, militante trostkista y luego anarquista, poeta y sociólogo –, pone en relación las elaboraciones foucaultianas con estudios sobre la *prostitución viril*, la homosexualidad y las políticas de identidad y de género⁵⁶⁹. Incluso en arquitectura pueden encontrarse los rastros de un Foucault del espacio y el poder. En el campo educativo, el lugar de las lecturas, las interpretaciones y los usos de sus producciones ha sido tan pronunciado desde la década de 1990 que sólo podemos mencionar aquí a grandísimos rasgos que ciertas propuestas de Foucault funcionan como parte de un nuevo aire para el análisis institucional, la problemática del poder en el aula y en el sistema educativo argentino, las reformas educativas y el pensamiento pedagógico en general; también en reflexiones críticas acerca de lo normalizado de sus usos en ese terreno.

De tal modo, no todas las menciones implicaron lecturas, ni todas las lecturas trajeron necesariamente usos productivos. Algunos intelectuales han advertido acerca de los abusos en la aplicación de Foucault al contexto argentino, especialmente en lo relativo al panóptico y la crítica a las instituciones de la modernidad. Terán decía que le

⁵⁶⁵ Eugenio Raúl Zaffaroni, *En busca de las penas perdidas*, Buenos Aires, Ediar, 1989.

⁵⁶⁶ Por ejemplo, *Fahrenheit 450*, *Utopía*, *Zona erógena* y *No hay derecho*.

⁵⁶⁷ Daniel Link (comp.), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar A. Poe a P.D. James*, Buenos Aires, La marca, 1992.

⁵⁶⁸ Alejandro Rubio, *Foucault*, Buenos Aires, Imprenta Argentina de Poesía, 2006.

⁵⁶⁹ Néstor Perlongher, *Prosa plebeya*, Buenos Aires, Colihue, 1997. Los trabajos de Perlongher invitan a deshacer las habituales asociaciones entre la venta de favores corporales y la femineidad.

producía “cierto fastidio la maquinita Foucault puesta en práctica en monografías, en artículos, donde siempre se encuentra lo que no se tiene otro remedio que encontrar: que el espacio está cuadrículado, que el despotismo muerde en los cuerpos, que los micropoderes, que el panoptismo”⁵⁷⁰. En ese mismo sentido, Dora Barrancos se pronunciaba sobre la banalización “que consiste en un empleo mecánico, poco reflexivo, y desde luego nada creativo” de los hallazgos de Foucault⁵⁷¹ y Lila Caimari señalaba: “A menos que estos instrumentos sean tomados con creatividad, algo de energía y ‘músculo intelectual’, el peligro es recostarnos cómodamente en lo que Foucault ya pensó para el siglo XVIII francés, y trasladarlo sin demasiadas mediaciones al estudio de nuestras muy diferentes instituciones de control social argentinas. (...) A casi treinta años de su publicación, *Vigilar y castigar* es el canon, y no un desafío al canon”⁵⁷². Abraham ya se había manifestado en un rumbo similar al indicar la distancia entre las instituciones argentinas y las francesas y observar que *nuestros* presos y *nuestros* locos no participan en la gestión de su propia institución ni conocen a Pinel, porque no comen⁵⁷³.

Desde la perspectiva institucional es posible leer otros efectos de Foucault en la Argentina de los últimos años. La problemática *biopolítica*⁵⁷⁴ abrió a desarrollos dispuestos a pensar la intervención de nuevas tecnologías de poder, ya no en torno a instituciones clásicas sino en relación, por ejemplo, con una política de foco dirigida a grupos excluidos de los medios básicos de subsistencia⁵⁷⁵. En tanto, el historiador Ignacio Lewcowickz enunciaba que nuestras cárceles ya no son foucaultianas, sino que

⁵⁷⁰ Roy Hora y Javier Trímboli, *Pensar la Argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994, p. 69.

⁵⁷¹ Dora Barrancos, “Usos (y abusos) de Foucault en Argentina”, conferencia en la Universidad de Chile, julio de 2005.

⁵⁷² Lila Caimari, “Usos de Foucault en la investigación histórica”, *Documento de Trabajo* n° 18, UdeSA, 2005, pp. 17-18.

⁵⁷³ “Foucault es grande, excelente escritor, amable y portentoso pensador, delicioso inventor, es recomendable leerlo y releerlo; pero lo que no se recomienda es la operación jibara de reducir cabezas y meter en las mentes compatriotas con inquietudes teóricas al fetiche Foucault, que sustituirá al lepidóptero Lacan; y así como en los últimos años supimos de significantes y cadenas, ahora copularemos con poderes y dispositivos”; Tomás Abraham, “La larga risa de Michel Foucault y sus devaneos entre el general y la razón”, *Tiempo Argentino*, 23 de octubre de 1983, pp. 2-3.

⁵⁷⁴ La presencia entre nosotros de la noción de *biopolítica* se vincula estrechamente con la permeabilidad argentina a la obra de filósofos italianos contemporáneos identificados con las propuestas foucaultianas y a través de quienes nos llega el discurso biopolítico, como es el caso de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri. La omnipresencia de esta categoría en trabajos locales dio lugar también a discusiones acerca de su productividad real en países con instituciones precarias y tradiciones que no calzan en la historia moderna de los estados europeos.

⁵⁷⁵ Sonia Álvarez Leguizamón, “La transformación de las instituciones de reciprocidad y control, del don al capital social y de la ‘biopolítica’ a la ‘focopolítica’”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, vol. 8, n° 1, 2002.

son depósitos de los excluidos que no han logrado acceder al consumo: “La mutación que permite comprender la institución de la cárcel-depósito, previsiblemente, es el agotamiento del Estado nacional. La ficción nacional ha cesado de constituir el mito fundante de nuestro Estado (...) El soporte subjetivo no es ya el ciudadano sino el consumidor (...) Las cárceles del Estado técnico-administrativo argentino no son establecimientos de rehabilitación sino depósitos de pobres”⁵⁷⁶. Emergentes de conflictos sociales de las últimas décadas, juegan allí movimientos sociales y nuevas prácticas de constitución del sujeto.

Este es apenas un mapa parcial sobre la recepción argentina de Foucault desde los años '90. Pero podemos avanzar la hipótesis de que no se trata de una presencia constante, sino múltiple, heterogénea, fragmentaria, inorgánica, donde se hacen espacio usos diversos, un discurso canonizado y lecturas profanas. Son los tiempos en que se produce una cada vez más intensa circulación del léxico foucaultiano, presente también como muletilla de autoridad y como murmullo cultural, coincidentemente con la publicación en castellano de los cursos en el Collège de France.

En clave latinoamericana

A excepción de algunos esfuerzos aislados, hay que decir que no hay prácticamente trabajos significativos sobre la recepción de Foucault en el espacio latinoamericano. En un arco que es amplio y desparejo, podemos encontrar desde análisis dedicados a pensar temas más amplios para América Latina, donde Foucault también aparece⁵⁷⁷, hasta estudios circunscriptos a aspectos específicos de las apropiaciones foucaultianas⁵⁷⁸. Pero no disponemos de investigaciones dirigidas a problematizar en términos generales la circulación y la recepción de Foucault en Latinoamérica. No propongo aquí un examen profundo ni exhaustivo de un campo de problemas que es sólo accesible mediante una construcción colectiva que contribuya a saldar las deficiencias en materia documental, presupuestaria, técnica, etc. Intentaré apenas pensar ciertas cuestiones a la luz de la recepción argentina de Foucault, y

⁵⁷⁶ Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 125-139. Véase también, Ana María Fernández *et al.*, *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

⁵⁷⁷ John Beverley, José Oviedo y Michael Aronna (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995.

⁵⁷⁸ Benigno Trigo (ed.), *Foucault and Latin America. Appropriations and Deployments of Discursive Analysis*, Nueva York, Routledge, 2002.

esbozar algunos trazos gruesos que podrían abonar comparaciones en el interior de nuestra región.

Entre los escasos estudios que atienden al menos lateralmente a elementos relativos a la recepción latinoamericana de Foucault, el trabajo de François Cusset acerca de la incidencia de los pensadores postestructuralistas franceses en Estados Unidos en la década de 1970, se enfoca en cómo Foucault, Derrida, Barthes, Deleuze y otros adquirieron allí un nivel de notoriedad desconocido por ellos en el hexágono francés⁵⁷⁹. Aunque la figura de Foucault aparece en esas páginas dentro de un colectivo, el libro abre algunas líneas para el establecimiento de comparaciones, siempre y cuando tengamos en mente algunas salvedades. El análisis de Cusset no es del todo claro respecto del lugar que asigna a América Latina. Menciona una “dominación directa ejercida por la máquina universitaria estadounidense” que explicaría que “la teoría francesa haya circulado en un primer momento bajo el control de sus divulgadores estadounidenses”⁵⁸⁰; la hipótesis referida inicialmente a los países anglófonos, la despliega luego más allá: “Así, desde los italianos hasta Žižek, desde los deconstruccionistas de izquierdas estadounidenses (como Spivak o Tom Keenan) hasta los marxistas ingleses aún vehementes, y desde el inclasificable Peter Sloterdijk en Alemania hasta los nuevos sociólogos japoneses o latinoamericanos, poco a poco se ha formado una verdadera plataforma político-teórica mundial nutrida de teoría francesa y centrada en la universidad estadounidense, de la que apenas si participan los universitarios franceses (...)”⁵⁸¹. No obstante, Cusset afirma más adelante que en México y en San Pablo las obras de Foucault o de Deleuze son leídas más directamente y están menos sometidas a las mediaciones académicas estadounidenses que en Melbourne, Calcuta o Londres: “En efecto, si las lógicas migratorias y lingüísticas han hecho de los países anglófonos ricos, pero también de la zona caribeña e incluso de la lejana India, mercados cautivos para los productos teóricos estadounidenses, el caso de la muy cercana Latinoamérica (...) es mucho más ambivalente. Este caso invalida incluso ciertas leyes generales de la dominación intelectual mundial”⁵⁸². Como sea, Cusset nos brinda la ocasión de pensar lo necesario de eludir los efectos perniciosos que podría aparejar una mirada de la recepción latinoamericana a través del foco

⁵⁷⁹ François Cusset, *French Theory*, Barcelona, Melusina, 2005.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 298.

estadounidense. Sería al menos impreciso pensar para nuestro caso en una dominación estadounidense en términos de la cultura académica e intelectual en general. Las tramas de la circulación internacional de las ideas son difusas e indirectas. En este caso concreto, recordemos que la recepción argentina de Foucault ha sido directa del francés, traducida al español, mediada por lecturas italianas y sólo parcialmente pronunciada en inglés. Una de las prevenciones que un trabajo sobre la recepción latinoamericana de Foucault posiblemente deba tomar es que, tras el supuesto reconocimiento de la dominación ejercida por una especie de máquina cultural, no se reponga en ese gesto un centralismo que desconozca otras y diversas vías de circulación.

México, por ejemplo, polo editorial por demás significativo, es uno de los primeros países en traducir textos de Foucault, en fechas próximas a las ediciones francesas, que circularán en Argentina y en otros países de la región desde los años '60. Por la vía mexicana nos llegan, entre otros, *El nacimiento de la clínica* (1966), *Historia de la locura en la época clásica* (1967), *Las palabras y las cosas* (1968), *La arqueología del saber* (1970), editados por Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI, bajo la labor del emblemático Arnaldo Orfila Reynal⁵⁸³. La mexicana ha sido también una recepción amplia y diferenciada, manifiesta en disciplinas diversas, en el cruce de distintas tradiciones de pensamiento (Marx, Nietzsche, Heidegger) y en registros variados. Relacionada con la filosofía, y en parte mediada por intelectuales españoles y latinoamericanos exiliados en México, estuvo, como en Argentina, permeada por la necesidad de repensar la democracia y la política en el interior de la tradición marxista⁵⁸⁴. En términos más acotados, tanto Cusset como Valentín Galván⁵⁸⁵ dan cuenta del caso de la tesis de Rafael Sebastián Guillén Vicente – entonces futuro líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional –, en la Universidad Autónoma de México; una lectura política de Foucault y Althusser que lleva el título de *Filosofía y Educación: Prácticas discursivas y*

⁵⁸³ Doctor en química por la Universidad de La Plata (Argentina), militante del Partido Socialista, promotor cultural y director de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica entre 1948 y 1965 y de su primera filial argentina, modernizó y expandió esa editorial y fundó Siglo XXI en marzo de 1966.

⁵⁸⁴ Gustavo Leyva Martínez, “Michel Foucault: los caminos de su recepción en México”, Valentín Galván (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

⁵⁸⁵ Valentín Galván, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Barcelona, Virus, 2010. El libro de Galván estudia la recepción de Foucault en España entre 1967 y 1986, uno de los casos más estrechamente vinculados con Argentina y otros países latinoamericanos, en tanto la lengua y la tradición han habilitado y promovido la circulación de ediciones, traducciones y mediaciones de lectura.

prácticas ideológicas. Sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México.

El idioma y los viajes de Foucault en los años '60 y '70 generaron circuitos de difusión y traducción propios en Brasil, actividades en universidades, intervenciones, publicaciones, textos inéditos y una temprana difusión en la prensa. José Gondra y Walter Kohan ofrecen algunos indicios de su recepción en ese país: su circulación en diversos campos del saber (la filosofía, la medicina, la historia, la psiquiatría, la psicología, la educación y la pedagogía, la antropología, el derecho); el esfuerzo de traducción de sus obras por editoriales como Graal, Forense Universitária, NAU, Relume Dumará, Vozes, Martins Fontes; los trabajos seminales de Roberto Machado y de Jurandir Freire Costa a fines de la década de 1970⁵⁸⁶. No obstante, en una comparación preliminar, pareciera que la presencia de Foucault en Brasil no necesariamente se reflejó en la más pronta traducción de sus libros al portugués⁵⁸⁷. Con todo, es sin duda uno de los países latinoamericanos más receptivos de las propuestas foucaultianas: para citar algunos entre otros ejemplos, recordemos que Foucault propone allí la lectura de algunos capítulos del todavía inédito *Las palabras y las cosas*; que en los primeros años de la década de 1970 se publican extractos de sus conferencias y entrevistas en diarios y revistas; que en 1976, en la Universidad de Bahía, Foucault da la conferencia “As malhas do poder”, publicada en la revista *Barbárie* (1981 y 1982), traducida de esa versión al castellano para la revista argentina *Fahrenheit 450* (1986) e inédita en francés hasta su inclusión en *Dits et écrits*; que se publican también otros textos que no aparecerán, por ejemplo, en *Dits et écrits*; que en 1979 se edita en Brasil una selección de sus textos bajo el título *Microfísica do poder*; que en las últimas décadas se

⁵⁸⁶ Roberto Machado *et al.*, *Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1978; Jurandir Freire Costa, *Ordem médica e norma familiar*, Rio de Janeiro, Graal, 1979. Véase, José Gondra y Walter Kohan (orgs.), *Foucault 80 anos*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006 (“Apresentação”).

⁵⁸⁷ Por ejemplo, mientras *Maladie mentale et personnalité* fue editado en portugués por Tempo Brasileiro en 1975, la primera edición castellana por Paidós es de 1961; en tanto que Perspectiva publica en 1978 *História da Loucura na Idade Clássica*, editado en castellano en 1967 por FCE (una 2ª ed., de la versión de Gallimard, es de 1976), y *Surveiller et Punir* aparece editado en portugués por Vozes en 1977, y en castellano por Siglo XXI en 1976. Heliana Conde, psicóloga y profesora en la Universidad del Estado de Río de Janeiro con una investigación sobre la presencia, los efectos y las resonancias de Michel Foucault en Brasil, me ha señalado algunas rectificaciones sobre las primeras ediciones de Foucault en Brasil publicadas en la cronología de J. Gondra y W. Kohan, *Foucault 80 anos...*, *op. cit.*, pp. 17-18. Así, por ejemplo, la primera edición de *Doença mental e psicologia* (nótese que no se trata de *Maladie mentale et personnalité* sino de *Maladie mentale et psychologie*) sería de 1968, aunque no cambia el hecho de las más tempranas traducciones al castellano.

organizan encuentros regulares en torno a sus elaboraciones; etc⁵⁸⁸. Por otra parte, allí sus propuestas encontraron una recepción en el psicoanálisis, atenta a la ambivalencia de sus posiciones en el área, y usos en el campo de la salud: en investigaciones de fines de los años '70 sobre la psiquiatría y sus instituciones, en políticas públicas, en el movimiento antipsiquiátrico y antimanicomial⁵⁸⁹. Foucault también circula en Brasil en formas menos evidentes, como el debate sobre el lugar de las ideas en América Latina que encontró en los '70 a Roberto Schwarz y a Silviano Santiago⁵⁹⁰; en películas como *Tropa de elite* (2007), el film de José Padilha; en trabajos manifiestamente críticos como los de José-Guilherme Merquior⁵⁹¹; impugnado por un marxismo marcadamente gramsciano y lukacsiano⁵⁹²; entre historiadores también suspicaces que no pueden, sin embargo, abstraerse del redescubrimiento de lo simbólico, lo subjetivo, lo cultural⁵⁹³.

Aunque habría que distinguir más claramente entre trabajos de recepción e investigaciones históricas sobre recepción de ideas, digamos por lo pronto que en una enumeración que no puede sino ser arbitraria y parcial, en otros países de la región se verifica un lugar fuerte –como en Argentina y entre los historiadores brasileiros – de la lectura de *Vigilar y castigar*, que abre a otros textos de Foucault y que también se manifiesta en relación con el discurso jurídico penal⁵⁹⁴. Sugestivas tesis de grado tratan, por otro lado, la política de seguridad democrática implementada por el gobierno de Álvaro Uribe, en investigaciones que dialogan con Agamben y se alimentan del Foucault del poder, de la gubernamentalidad, de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*⁵⁹⁵. Otras lecturas universitarias de Foucault intentan aproximarse a la elaboración de propuestas de acción política para el contexto cultural

⁵⁸⁸ Véase, Salma Tannus Muchail y Márcio Alves da Fonseca, “Lecteurs brésiliens”, AA.VV., *L’Herne: Foucault*, París, L’Herne, 2011. Entre otros, habría que mencionar además los trabajos de Diogo Sardinha, José Ternes, Alfredo Veiga-Neto.

⁵⁸⁹ Cesar Candiotti y Vera Portocarrero, “Efectos de la *Historia de la locura* en Brasil”, V. Galván (coord.), *El evangelio del diablo...*, op. cit.

⁵⁹⁰ Roberto Schwarz, “Las ideas fuera de lugar”; Silviano Santiago, “El entrelugar del discurso latinoamericano”, A. Amante y F. Garramuño (comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

⁵⁹¹ José Guilherme Merquior, *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

⁵⁹² Por ejemplo, Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

⁵⁹³ Margareth Rago, “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”, *Tempo Social*, n° 7, 1995.

⁵⁹⁴ Julio González Zapata, “Foucault tal y como yo lo imagino”, AA.VV., *Michel Foucault: a diez y ocho años de su muerte* (dossier), *Estudios Políticos*, n° 20, 2002.

⁵⁹⁵ Giovanni Mantilla, *Gubernamentalidad y seguridad democrática. Una aproximación a las prácticas de seguridad democrática en Colombia desde la filosofía política de Michel Foucault*, Documentos Ceso n° 107, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, 2006.

venezolano⁵⁹⁶. En Chile se ha dado cuenta de los usos de Foucault en relación con el MAPU Lautaro⁵⁹⁷. En Ecuador, ha servido para pensar, por ejemplo, el tránsito de la ciudad señorial a la de la primera modernidad en Quito entre fines del siglo XIX y comienzos del XX⁵⁹⁸. René Zavaleta Mercado, uno de los más importantes teóricos de las ciencias sociales bolivianas, convoca los escritos de Foucault en su clásico *Las masas en noviembre* (1983), donde convive con Gramsci, Marx y un original examen de las condiciones locales. El lugar de fundador conceptual de las ciencias sociales del país andino amazónico que se ha ganado Zavaleta, puede rastrearse en las formulaciones del grupo Comuna, en el que participó el actual vicepresidente Álvaro García Linera y que desde 2001 realizó agudos análisis del ciclo de protesta que derivó en el gobierno evista en 2005.

En términos generales, entre nosotros Foucault ha sido leído, traducido, usado y difundido desde temprano. La circulación editorial en los países latinoamericanos de habla hispana se da en las mismas publicaciones mexicanas, argentinas y españolas. En este sentido, es sugestivo que ese interés por las propuestas foucaultianas genera, en el caso de algunas de las ediciones y traducciones locales, una dinámica inversa al circuito de migración internacional de ideas, autores y modelos teóricos del *centro* a la *periferia*.

Las referencias a las elaboraciones de Foucault han sido en distintos países de la región, y fuera de ella, diversas y heterogéneas. Los anuncios de *modas*, por otra parte, tampoco nos son exclusivos⁵⁹⁹, y mientras se notifican Foucault permanece entre nosotros. En buena medida, lo anterior se debe a las características propias de los textos del filósofo francés, como a las condiciones continuas de su publicación y traducción a lo largo del tiempo que actualizan y abren nuevas lecturas e interpretaciones. Pero es en la diversidad de esas apropiaciones donde es posible encontrar las singularidades locales, que se relacionan con coyunturas específicas y con las particularidades de los campos intelectuales. Por un lado, la transversalidad disciplinar de su inscripción, la fuerte recepción que se manifiesta en la forma de traducciones, ediciones, eventos

⁵⁹⁶ Aníbal Gauna, *El proyecto político de Michel Foucault. Estrategias para la cultura venezolana*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2001. Para el caso de Venezuela, están también los trabajos de Jorge Dávila.

⁵⁹⁷ Cristina Moyano Barahona, “De Gramsci a Foucault: los referente teóricos y los inesperados rumbos de la Renovación Socialista en el MAPU. 1973-1989”, *Cyber Humanitatis*, n° 35, 2005.

⁵⁹⁸ Eduardo Kingman Garcés, *La ciudad y los otros - Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*, Quito, FLACSO, 2008.

⁵⁹⁹ Véase, Hermano Roberto Thiry-Cherques, “À moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de investigação”, *Lua Nova*, n° 81, 2010; AA.VV., *L’Herne: Foucault...*, *op. cit.* (especialmente el apartado “Géographies”).

académicos, en Brasil, México y Argentina, y la vastedad de usos en relación con el estudio foucaultiano del poder, pueden pensarse como elementos comunes a distintas recepciones de Foucault en el mundo. Por otro, la avidez de la traducción, la singularidad de la escena *psi* en Argentina y en Brasil, las condiciones de su circulación bajo regímenes militares, el lugar fuerte de *Vigilar y castigar*, no parecen tan corrientes fuera del marco regional. En tanto, Foucault no arraiga inicialmente en el suelo argentino, por ejemplo y a diferencia de otros países latinoamericanos, por el lado de la filosofía académica.

Fascinadas, piadosas, teóricas, en relación con el debate político, seducidas por la sofisticación, desencantadas, con reparos, esquivas, críticas, entre la instrumentalización y la ruptura, las lecturas de los textos de Foucault habilitaron concurrencias y divergencias, e incluso usos que apenas pasaran por las lecturas. Su recepción es visible en grandes textos *menores*, en problemas *tangenciales*, en debates y polémicas que no siempre formaron parte de la *gran política*, de todo lo cual también está hecho nuestro mundo cotidiano. Decía el ensayista y crítico cultural Eduardo Grüner hace unos años, y permítaseme la larga cita: “Esas ‘interpretaciones’ cuando son eficaces, no se han limitado a trasladar a un código inteligible un texto rico en incertidumbres, sino que se han incorporado a la obra, a su contexto de recepción. Y más todavía: se han incorporado a todo el conjunto de representaciones simbólicas o imaginarias que constituyen nuestra cultura (...) ¿No se ve que la interpretación no es un mero intento de ‘domesticación’ de los textos, sino toda una estrategia de producción de nuevas simbolicidades, de creación de nuevos imaginarios que construyen sentidos determinados para las prácticas sociales? ¿No se ve que la interpretación es, en este registro, un campo de batalla? (...) Uno se sentiría tentado de repetir, con Althusser, que puesto que no hay lecturas inocentes, deberíamos empezar por confesar de qué lecturas somos culpables”⁶⁰⁰.

La plasticidad de las elaboraciones podría remitirse a contextos diversos y móviles que han construido un Foucault acorde a sus deseos y necesidades, tanto como a potenciales significados presentes en la obra misma. Quizás no pueda pensarse más que dialécticamente una retroalimentación, en este caso preciso como en pocos, entre deslizamientos y luchas por el sentido que anclan en coyunturas locales específicas y

⁶⁰⁰ Eduardo Grüner, “Foucault: Una política de la interpretación”, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.

buscan dar cuenta de realidades diferenciadas, y un escritor dispuesto a eludir los encasillamientos, poco cristalino en la expresión de sus decisiones teóricas y productor de una obra abierta. Los enunciados foucaultianos han operado dando vértigo al lector, “que siente, a cada paso, desaparecer literalmente el suelo bajo sus pies”⁶⁰¹ o provocando “la suerte de inquietud emocional que está contenida en la fórmula *pánico doctrinal*”⁶⁰². Han abierto también instancias críticas que obligaron al replanteo de nociones tradicionales. Se instituyeron, asimismo, en usos ni vertiginosos ni necesariamente críticos que sirvieron como credencial de legitimidad en el ámbito académico. Ahora bien, no está claro que haya en estos casos una reconstrucción de recepciones anteriores; en este sentido, no parece seguro que podamos hablar hasta aquí de la conformación de una *tradición* en la recepción de Foucault, en la que el modo en que una generación lo lee e interpreta recomponga aquel en que lo ha hecho la generación anterior. No habría tanto una transmisión entre generaciones como un redescubrimiento continuo. No obstante, en términos generales, habría que inscribir la recepción latinoamericana de Foucault en relación con la estrechez y el lugar privilegiado de la cultura francesa entre los intelectuales de América Latina. Con todo, eso no debería hacernos soslayar que persiste en la cultura latinoamericana una apertura que la predispone a lecturas múltiples. Una mirada geopolítica de la cultura podría afirmar que América Latina no responde al patrón estadounidense y tampoco al francés. Los usos locales dan cuerpo a un Foucault latinoamericano, singular en el hecho de que felizmente – como escribía Borges – no nos debemos a una sola tradición, sino que podemos aspirar a todas. Entre nosotros, no habría, pues, un Foucault francés sino varios interculturales, que se articulan con fragmentos de un lado y otro, mediados por distintos discursos y autores. En ese camino de desvíos y descentramientos, Foucault nunca es el mismo, sino siempre ya otro Foucault, que vive en el pensamiento y se renueva en las prácticas.

⁶⁰¹ Marina Waisman, *La estructura histórica del entorno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 11-12.

⁶⁰² Christian Ferrer, “Arte forense”, *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 1996, p. 7.

Inmigrantes, los “nuevos bárbaros” en la gramática biopolítica de los estados contemporáneos

María Emilia Tijoux & Gonzalo Díaz Letelier *

Resumen

A partir de la consideración de la figura del “inmigrante” como el *nuevo bárbaro* de la gramática biopolítica de los Estados contemporáneos, intentamos aquí una **deconstrucción genealógico-arqueológica** de las configuraciones imaginales que articulan la violencia de la *intencionalidad racista* –perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa. En esa dirección hemos apuntado específicamente a la exposición histórica de las *matrices colonial y estatal-nacional* del “imaginario humanista”, de corte civilizacional y racista –haciendo además la distinción entre los conceptos de *extranjería* e *inmigración* que tal imaginario conlleva. Luego pasamos a describir algunos aspectos del funcionamiento biopolítico de los *paradigmas inmunitario y administrativo-gestional* en relación con la figura del inmigrante en el campo económico-político contemporáneo. Finalmente, intentamos poner en relación el concepto de *imaginario* –imaginación históricamente organizada por los dispositivos– con el concepto de *habitus* –disposición permanente incorporada por socialización–, con el fin de articular en el análisis la dimensión macropolítica del Estado/Capital con la dimensión micropolítica de la violencia racista cotidiana.

Palabras clave

Inmigrantes, biopolítica, Estado, capital, imaginación, violencia, racismo, xenofobia.

* María Emilia Tijoux, socióloga, es académica del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Gonzalo Díaz Letelier, filósofo, es académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago. El artículo que presentamos proviene del Proyecto Fondecyt Regular n° 1130203: «Inmigrantes “negros” en Chile: prácticas cotidianas de racialización/sexualización» cuya Investigadora Responsable es María Emilia Tijoux.

Abstract

From consideration of the figure of the “immigrant” as the *new barbarian* in the grammar of contemporary biopolitics States, we try here a genealogical and archaeological deconstruction of imaginal configurations that articulate the violence of *racist intentionality* –

perceptive and appreciative, practical and declarative. In this direction we have pointed specifically to the historical account of the *colonial and State-national matrices* of the “humanist imaginary”, both civilizational and racist – also making the distinction between the concepts of *foreignness* and *immigration* such imaginary entails. Then we describe some aspects of the biopolitical operation of *immunitary and administrative-managerial paradigms* regarding the figure of the immigrant in the contemporary economical-political field. Finally, we try to relate the concept of *imaginary* – imagination historically organized by the dispositives – with the concept of *habitus* – permanent disposition incorporated by socialization –, in order to articulate in the analysis the macropolitical dimension of the State/Capital with the micropolitical dimension of everyday racist violence.

Keywords

Immigrants, biopolitics, State, capital, imagination, violence, racism, xenophobia.

I. El problema: la producción de una *nueva barbarie*

Las migraciones actuales se producen en un contexto de desplazamiento de trabajadores desde diversas regiones del mundo y de una división internacional del trabajo vinculada a mercados que buscan mano de obra barata, en una situación como la presente en la que la política se halla subsumida en el elemento de una economía desterritorializada y donde las fuerzas de apropiación privada operan sin mayor contención, dando la medida de lo político. Los/as inmigrantes parten de sus países, movidos por la pobreza y/o las persecuciones, llegando a Chile principalmente de Perú, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Ecuador y Haití. Se trata de mujeres y hombres que buscan subsistir y aportar a sus familias, pero que son objeto de racismo y

xenofobia por parte de la sociedad chilena: ocurre que han devenido los *nuevos bárbaros*, vivientes que amenazan la topología identitaria y las rutinas del orden nacional.

En orden a describir la materialidad de este fenómeno e intentar arqueologizar sus lógicas inmanentes, un centro de gravedad aquí estaría dado por la visibilización de la puesta en obra de una lógica dual constituida por la conjunción de la *clasificación* (lógica identitaria) y la *jerarquía* (lógica de dominación), intentando mostrar que el estatuto del inmigrante contemporáneo como *nuevo bárbaro* resulta de la condición de un cierto *apartheid* –vestigio transfigurado de la lógica colonial y estatal-nacional–, pero un *apartheid* ya no estrictamente territorializado, sino más bien dado en ausencia de la separación metrópoli/colonia – en el contexto del nuevo escenario global en que opera un capital desterritorializado. O, dicho de otro modo, donde los Estados no son sino territorializaciones policiales de un capital soberano desterritorializado. Arraigando la lógica de este *apartheid* en la sedimentación histórico-material de un imaginario de corte colonial y estatal-nacional, esta lógica hoy se pone en obra en su operación efectiva como una verticalización de las relaciones en un mundo de la vida sobrecodificado por la gramática de su régimen de producción capitalista-global y la división mundial del trabajo que éste implica.

Se trata aquí, pues, de una aproximación a la condición actual del inmigrante en el escenario global. En Chile a la situación del inmigrante en general, pero particularmente a la de los percibidos inmigrantes “negros”, llegados en el contexto de este Estado que, a una con haber jubulado de lo social, deja ver la ferocidad de su acción política en la defensa del mercado y de la propiedad privada. En función de la visibilización de la estructura de este *esse est percipi* (cuando “ser es ser percibido”), enfocaremos la violencia explotadora articulada por la puesta en obra de una jerarquía de clase apoyada en la ficción de un imaginario racista y sexual: debido a los nuevos elementos que surgen de las prácticas de racialización y sexualización mediadas por la clase, vemos como el *trabajo* que realizan ciertos inmigrantes latinoamericanos en Chile es recurso para una sobreexplotación que tiene la forma de una nueva esclavitud vinculada al racismo y al sexismo contemporáneos.

La intención específica de este trabajo es reflexionar sobre las violencias racistas y sexistas que enfrentan los inmigrantes. Entregamos lo que sigue con cierta prudencia, pues nuestros hallazgos aun incompletos ponen en aprietos nuestros supuestos y preguntas. Trabajamos además en un terreno que obliga a cuidar una sensatez teórica y metodológica que permita tratar del modo menos violento posible los sufrimientos cotidianos que observamos en los actos, gestos y silencios de estos hombres y mujeres que han llegado a Chile para trabajar y sobrevivir. El alcance del foco de nuestra consideración de la violencia va desde las prácticas cotidianas hasta el rol del Estado que positiviza la dominación, rindiendo tal positivización como la repetición de las situaciones habituales que muestran a los dominados hablando de su dominación como de algo normal, que expresa su devenir norma en un repetido “así son las cosas y si nos vinimos sabíamos que teníamos que aguantar”.

II. Paisajes imaginarios, violencias incorporadas

Los cuerpos, carne atravesada por los discursos y sus campos de fuerza correspondientes. Cuerpos imaginantes, deseantes, actuantes y hablantes, ya siempre a la base de los oficios del entendimiento. Los cuerpos abriendo un mundo cuya textura tiene una sintaxis perceptual, una lógica sin palabras y un lenguaje silencioso. Como mostrara Maurice Merleau-Ponty hace ya tantos años, el cuerpo es el intérprete viviente del mundo y el mundo es una interpretación del cuerpo, sobre la base de constelaciones fácticas de habitualidad y preferencia que se dibujan en la tensión entre la *idiocorporeidad* y el *mundo intersubjetivo* –estas constelaciones son las que configuran lo que desde Husserl hasta Merleau-Ponty se refería bajo el nombre de “síntesis pasivas”.⁶⁰³ ¿Qué es un “horizonte de interpretación” que, como tal, orienta nuestros comportamientos prácticos y declarativos en relación con los demás y con las cosas? ¿Qué es este “campo” de fondo que determina el “algo” percibido en su forma y sentido, sino el efecto quiasmático de la subjetividad como *imaginación organizada* por el juego dominante de los discursos y las instituciones que constituyen una facticidad dada? Pues, en términos de percepción y apreciación, la figura sobre el fondo es el dato sensible más simple: no hay en la temporalidad horizontalizada por el hábito sensaciones atómicas y

⁶⁰³ Merleau-Ponty, *«Phénoménologie de la perception»*, Éditions Gallimard, Paris, 1945, cfr. p. 363 y ver además la nota 2. Ver también Husserl, *«Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926»*, en *Husserliana Gesammelte Werke* 11, Martinus Nijhoff Verlag, La Haya, 1966.

puras (“impresiones”), sino ya siempre “algo”, esto es, *algo sensible* organizado como tal como *unidad de sentido*. Dicho de otro modo, pero en función de los mismos análisis de la temporización de la experiencia y el comportamiento: la proyección de sentido se da sobre la base de un suelo de habitualidad sedimentada – la protención implica retención.

En medio de los dispositivos soberano-gubernamentales se producen los sujetos y las cosas,⁶⁰⁴ y en esa dirección, como lo decían los fenomenólogos, la “esencia” de las cosas – esto es, *el significado ritualizado de lo percibido* – es un efecto correlativo al efecto de *habitualidad perceptiva, apreciativa y práctica* que performa simultáneamente al mismo devenir-sujeto, en virtud de las relaciones de poder y significación en las que la vida se halla envuelta en cada caso. En virtud de tales relaciones de poder y significación, por ejemplo, el significado racializado con que se percibe, aprecia y trata práctica y declarativamente al otro es un fenómeno correlativo a la constitución del habitar mismo del sujeto racista. De tal modo que eso que los fenomenólogos llaman el “mundo de la vida”, en la horizontalidad de la familiaridad y la dominación cotidiana, es en cada caso el “horizonte de verdad” que damos por supuesto – es decir, que opera como sustrato de habitualidad – antes de cualquier tipo de teorización, aquel que orienta nuestros comportamientos prácticos y declarativos y que, no obstante, constantemente tiende a caer para nosotros en el olvido, permaneciendo tácito e incuestionado, por su carácter transparente de “naturalidad” y consecuente obviedad, vigencia y aceptabilidad.

Es por esto último que, quizás, sea preciso y urgente pasar del estudio de las víctimas de la violencia racista al estudio del “nosotros” victimario, al análisis del *íntimo vínculo entre imaginación y violencia que allí habita*. En el caso de la migración, este giro implica dejar de estudiar a los mentados “inmigrantes” como objetos de sanción normalizadora y, en tensión crítica con ello, enderezar más bien las investigaciones hacia la deconstrucción de las configuraciones imaginales que articulan, para decirlo en un léxico fenomenológico, la *intencionalidad racista* – perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa – que orienta el violento trato que

⁶⁰⁴ Cfr. Foucault, «*Nietzsche, la genealogía y la historia*», en “Microfísica del poder”, traducción del francés al español por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Editorial La Piqueta, Madrid, ³1992; y Foucault, «*Crítica y Aufklärung*», en Revista de Filosofía ULA, n° 8 (1995), traducción del francés al español por Jorge Dávila, Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), pp. 33-45.

ofrece el chileno al “inmigrante” – y el acogedor y hasta reverencial trato que ofrece al “extranjero”, que es distinto sobre la base de una cierta distinción entre *inmigración* y *extranjería*. Estas gradientes e intensidades también son parte del fenómeno en cuestión.

Desde este punto de vista es que nos resulta interesante la labor arqueológica relativa al imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo, apuntando específicamente a las matrices colonial y estatal-nacional de la *imaginación organizada* por el juego hoy dominante de discursos e instituciones.

III. La violencia del *imaginario colonial*

Una de las matrices del imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo es la del imaginario colonial. Entre los primeros pensadores anticoloniales del movimiento de la *négritude* –integrado por estudiantes parisinos negros procedentes de las colonias francesas –, el pensador senegalés Léopold Senghor puso en relación la cuestión de la violencia racista con el *imaginario humanista* occidental, en sus análisis del fenómeno de la negación de “humanidad” que el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX había operado respecto de los pueblos negros de las colonias, negación que había tenido como rendimiento el desprecio, la explotación, la *denigración* y la brutalidad.⁶⁰⁵

El análisis de Senghor es desarrollado por uno de sus compañeros de movimiento, el pensador martiniqués Aimé Césaire, cuya tesis es que *la cultura occidental se autoafirma en base a un imaginario humanista cuyo reverso es el racismo*,⁶⁰⁶ dado que la *hūmānitās* se mide por mimesis o participación respecto de una determinada idea del hombre, norma antropológica esencialmente blanca. Si el anverso civilizacional del colonialismo es el humanismo, su reverso mortífero es el racismo. Si el “humanismo” es el *discurso colonial* de la civilización en expansiva, su reverso es el racismo como práctica de *violencia colonial* extrema. En esta perspectiva es interesante la conexión

⁶⁰⁵ Senghor, «*Libertad 1. Negritud y humanismo*», traducción del francés al español por Julián Marcos, Editorial Tecnos, Madrid, 1970.

⁶⁰⁶ Césaire, «*Discurso sobre el colonialismo*», traducción del francés al español por Mara Viveros, Ediciones Akal, Madrid, 2006.

funcional que estos pensadores anticoloniales señalan entre las coordenadas del saber y el poder, es decir, entre la ideología colonial, por una parte, y el poder militar y las prácticas de explotación, por otra –he ahí el juego entre las coordenadas política y económica. Todo ello descansando sobre la base de una lógica profunda cuyos ejes son la jerarquía cultural (superioridad civilizacional) y racial (superioridad biológica). Pues de este modo se configura el ensamble entre una dimensión discursiva que establece la oposición entre civilización y salvajismo – esto es, la ciencia y el cristianismo de los civilizados frente y por sobre la ignorancia y el paganismo de los salvajes – y la dimensión del ejercicio material del poder que se juega en la puesta en obra del autoritarismo (soberanía política) y la imposición de un régimen de producción en el que se inscribe a los vivientes (gobierno económico). A partir de sus análisis críticos del discurso colonial, Césaire sostiene que el colonialismo no es, como lo afirma el discurso colonial, ni evangelización, ni empresa filantrópica, ni combate contra la ignorancia, la enfermedad y la tiranía. Tampoco se trata, claro está, de una extensión de la “fuerza pacificadora de la ley”. El colonialismo es una *empresa económico-política* sustentada por la *ideología supremacista* europea – civilización greco-cristiana. Por lo tanto, el problema es ante todo la violencia colonialista de la civilización occidental, como ideología y como práctica, pues *el colonialismo no es una relación de intercambio, sino una relación de sumisión y dominación* que tiene su paroxismo en la relación amo-esclavo. De manera que el colonialismo termina poniendo en juego lo contrario a lo que dice implicar la “civilización” (promoción de la dignidad humana), pues los colonizadores realizan en su nombre un catálogo de las máximas atrocidades (humillación cotidiana, explotación, violación, mutilación, tortura y asesinato).

Sobre la base de los trabajos de Senghor y Césaire se despliegan las investigaciones del psiquiatra y pensador martiniqués Frantz Fanon, quien examina el funcionamiento del paradigma humanista, de corte civilizacional y racista, en el dispositivo colonial europeo.⁶⁰⁷ Especialmente interesantes resultan sus planteamientos sobre la captura de los vivientes sobre la base del paradigma civilizacional que opera a la base de la tecnología colonial francesa. La pragmática de este paradigma en el sistema colonial francés es la de la “asimilación”, en contraste con la pragmática de

⁶⁰⁷ Fanon, «*Piel negra, máscaras blancas*», traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973.

“segregación” que caracteriza al sistema colonial inglés – cuya figura esencial es el *apartheid*. El colonialismo francés pone en obra unas políticas de “asimilación” en África y el Caribe, en el entendido de que las colonias son extensión de Francia y sus sujetos son “ciudadanos franceses”. Estas políticas de asimilación obedecen al paradigma civilizatorio, lo que se expresa de un modo destacado en la institución de un dispositivo educacional colonial que lleva por nombre *misión civilisatrice*: educar es “afrancesar”, es decir, civilizar a los africanos y caribeños, “hacerlos franceses”. Pues Francia representa al “mundo civilizado”, mientras que África y el Caribe no son más que “mundos bárbaros”. Los africanos y los caribeños son humanos, pero su cultura no vale ni una pizca: hay que “asimilarlos”, esto es, como decía Césaire, convertir a cada hombre de la colonia en “un francés con piel negra” – expresión a partir de la cual Fanon acuña el título de su libro, *peau noire, masques blancs*. La *piel negra*, piel de bárbaro, de salvaje, de animal; la *máscara blanca*, máscara francesa, de *persona*, de *sūbiectum*... sujeción a una forma de vida.⁶⁰⁸

En el horizonte hermenéutico-crítico que se abre por la vía de los análisis elaborados por estos pensadores anticoloniales en el mismo seno de Europa, es posible hacer inteligibles los fenómenos de racismo en América Latina en general y particularmente en Chile, a partir de su matriz en el imaginario colonial. En efecto, si examinamos alguna declaración correspondiente a la “opinión pública” de los hombres “civilizados” del Chile de la segunda mitad del siglo XIX – esto es, hombres blancos, ricos, cultos y cristianos –, específicamente refiriéndose a los “indígenas”, ello queda expuesto a la luz con toda nitidez.⁶⁰⁹ A modo de ilustración, pues, vaya esta cita de un pasaje de un artículo de opinión pública aparecido en 1859 en el diario chileno *El Mercurio*: “Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos no es más que una horda de fieras, que es

⁶⁰⁸ A propósito de la lógica del “blanqueamiento” analizada por Fanon, pero esta vez descrita en su funcionamiento en el contexto de la situación de las familias de inmigrantes peruanos en Chile, ver Tijoux, «Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias», en Revista de Ciencias Sociales de la U. Autónoma del Estado de México, vol. 20, n° 61 (2013), pp. 83-104.

⁶⁰⁹ Díaz, «Platón y el Wallmapu. Soberanía y violencia en el conflicto chileno mapuche», en Revista Actual Marx Intervenciones, n° 14 (2013), pp. 211-234.

urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización”.⁶¹⁰

En esta breve cita hallamos los nombres-clave en los que se cifra el imaginario de la violencia racista de corte colonial. La lógica que articula este léxico es la lógica ontoteológica de la *jerarquía* y la *clasificación*: la lógica jerárquica que ficciona una “superioridad” civilizacional-racial, en función de una lógica clasificatoria que se juega en la producción de una “identidad” como autoafirmación fuerte contra el otro –en términos civilizacionales y raciales.

Aquí es donde cobra urgencia una consideración deconstructiva de la pregunta: ¿Quiénes somos “nos(otros)”? O formulada de otra manera, ¿cómo se gestó nuestro imaginario occidental de la dicotomía “nosotros/otros”? Una serie de coordenadas saltan a la vista, relativas al *eurocentrismo* y su onto-teo-antropología: el cristianismo como unidad religiosa –el viejo fantasma hegemónico de la “unidad de la cristiandad”–; el nacionalismo como unidad “étnica” racializada o *etnicidad ficticia*; el racismo como unidad y pureza del patrimonio biológico de la “blanquitud”; el clasismo como discriminación y dominación económico-política de clase; el sexismo como discriminación y dominación de género. Todas estas coordenadas, en su complejidad unitaria, operan como marcadores de discriminación y dominación en una gramática ya largamente vigente de las relaciones de poder en y desde Occidente.

La cultura “blanca” de raigambre europea se define contra “el otro” que ella misma identifica proyectando el imaginario de su “alteridad” o “diferencia” – negros, indígenas, árabes –, sobre la base de una configuración imaginal cuya materialidad se define por las nociones de *civilización* (ciencia griega y cristianismo) y *racialidad* (blanquitud). Desde esta matriz se define una *otredad* hacia la que se determinan una serie de comportamientos prácticos y declarativos violentos: asimilar (civilizar o “blanquear”, aniquilar culturalmente), discriminar, despreciar y explotar – laboral y sexualmente –, abandonar (dejar morir), odiar y expulsar (deportar), aniquilar (matar). Es así como históricamente son dos las fuentes fundamentales de nuestra constitución como un “nosotros” en Chile: 1) el sustrato colonial de nuestra cultura (imaginario colonial: *civilización*); 2) la instauración del Estado-Nación de Chile (imaginario estatal-

⁶¹⁰ Diario *El Mercurio*, 24 de Mayo de 1859.

nacional: *raza-nación*). Estas fuentes definen dos dimensiones de la cuestión que son mutuamente efectuales (discurso y ejercicio material del poder): la construcción ideológica de los discursos sobre la “civilización” y el Estado nacional por una parte, y, de suyo, el ejercicio material del poder que, desde el sentido común articulado discursivamente, se expresa como violencia institucional (políticas públicas, por acción u omisión) y violencia cotidiana (mirada, lenguaje, trato).

Es así como los inmigrantes “negros” en el Chile republicano son destacadamente objeto de una racialización y sexualización ya contenida en el proceso deshumanizador que impuso el sistema de dominación colonial del Imperio Español. Si historizamos y politizamos las categorías usuales, podemos ver que el proyecto modernizador que usó a la “raza” como categoría de clasificación y de diferenciación social hoy permite dar cuenta de transformaciones históricas que conllevan nuevas formas de racismo. Los estudios contemporáneos de las fases y características sociodemográficas y económicas de la migración latinoamericana – y particularmente en Chile – permiten establecer que la “sexualidad” emerge como una *forma* que, junto a la “raza” y la “clase”, producen sentido y acción. La raza, unida a las otras categorías señaladas, performa discursivamente las marcas del disciplinamiento que inscribe a los vivientes en los estereotipos coloniales.⁶¹¹ Dicho de otro modo, el proceso de colonización y, más tarde, la conformación del Estado nacional chileno son momentos fundacionales de las categorías raciales y sexuales que fundamentan diversas prácticas del racismo contemporáneo, poniendo en juego formas de odio/deseo configuradas mediante dichas categorías.⁶¹² La presencia de inmigrantes “negros” devela caracteres alojados en sus cuerpos que los chilenos dicen *conocer y diferenciar* según el “color”, la “figura”, los “olores” o el “carácter cultural” – que los hace “bulliciosos”, “violentos”, “ladrones” y “promiscuos”. Discriminación, exclusión y racismo son fenómenos vistos y escuchados en situaciones e interacciones cotidianas basadas en la negritud – la de antes, la de ahora– que ponen de manifiesto una alteridad fraguada en las representaciones de raigambre colonial de un *otro* que arma un imaginario que opera como el a priori fáctico de una “verdad trascendental”, es decir, de un esquematismo

⁶¹¹ Butler, «*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*», traducción del inglés al español por Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.

⁶¹² Dorlin, «*Performe ton genre, performe ta race! Repenser l’articulation entre sexisme et racisme à l’ère de la postcolonie*», en Sophia Réseau Belge des Études de Genre (2007), pp. 49-66.

sumamente arraigado que da la medida de una serie de violencias naturalizadas. La relación entre raza, sexualidad y migraciones adquiere características particulares, pero al mismo tiempo configura una relación universal desde la cual se construyen paradigmas con pretensión de cientificidad que tienden a consolidar una mirada común sobre los inmigrantes, especialmente sobre los “negros”. El racismo surge como una producción relacional actualizada y promovida por el temor y la rabia – *heterofobia* – que realza, de manera generalizada y definitiva, diferencias reales o imaginadas sobre el *otro* a excluir, rechazar, expulsar o matar. Triunfa así un discurso cientificista-político que genera un racismo biológico y, con él, la producción de una teoría racionalizada y legitimada que se incorpora al sujeto racista e inscribe con toda su violencia al otro en la gramática del inmigrante.

IV. La violencia del *imaginario estatal-nacional*

En secuencia genealógica con lo anterior, una segunda matriz del imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo es la del imaginario estatal-nacional. Es en este punto donde resulta interesante remitirnos al vínculo que ha señalado el filósofo chileno Rodrigo Karmy entre los conceptos biopolíticos de *gubernamentalidad* y *civilización*⁶¹³ – en conexión con la idea de Foucault de “emplazamiento” como normalización de los vivientes y aseguramiento de la espacialidad. Al hilo de una genealogía de la razón civilizatoria moderna, Karmy señala la coincidencia en la eclosión, durante el siglo XVIII, de lo que Foucault llama arte liberal de gobernar o “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*), y del concepto ilustrado de “civilización” (*civilisation*), rastreable este último al menos a partir de las obras de Mirabeau y Condorcet. En el siglo XVIII europeo, el común denominador de ambos conceptos es su raíz inmediata en lo que entonces se llamaba *police*, es decir: el esfuerzo sistemático por hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la sociedad. Producción de subjetividad como interiorización de la obediencia. A partir de la medida dada por la lógica soberana de la partición amigo/enemigo, la *lógica gubernamental* inscribe a los hombres en la gramática económica de la ciudad moderna a través de una serie de tecnologías que constituyen la “sociedad disciplinaria”, mediante

⁶¹³ Karmy, «*La potencia de la Intifada. Prolegómenos para una genealogía de la razón civilizatoria*», en Revista Archivos, n° 6-7 (2011-2012), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile), pp. 147-188.

la docilización de los cuerpos y la ortopedia moral. La *lógica civilizacional*, por su parte, pone en juego la misma lógica soberana de la partición amigo/enemigo, pero traducida a la partición civilizado/bárbaro en virtud de la cual se autoafirma la “civilización occidental”, con todos sus rendimientos en términos de discriminación metropolitana (barbarización de los inmigrantes) y colonialismo geopolítico (barbarización de los pueblos no occidentales). En virtud del imaginario *humanista* que establece la cesura entre hombre y animal, lo que hace el imaginario jerárquico-clasificador del “bárbaro” es proyectar la negatividad de un “otro” inferior y educable, explotable, o en último término simplemente sacrificable.

En el horizonte abierto por esta constelación hermenéutica se comienza a hacer inteligible el modo en que se funden los imaginarios colonial y estatal-nacional que están a la base del racismo contemporáneo. En Chile tal fusión se expresa en los constantes esfuerzos identificatorios de los chilenos por un posicionamiento que los ubique en lugares superiores frente a inmigrantes considerados como “enemigos” que representan y traen el peligro de una *otredad* amenazante y contaminadora – los inmigrantes aparecen así como los *nuevos bárbaros*. Esto invita a examinar con mayor cuidado a la migración como un fenómeno vinculado a desplazamientos normales en el contexto actual de la “globalización” – es decir, en el contexto de esa nueva forma de violencia colonizadora del capital que ha reorganizado las prácticas y los significados durante los últimos 30 años, de tal modo que su violencia recae sobre los cuerpos de los que quedan fuera de su norma antropológica,⁶¹⁴ o bajo la “línea de humanidad” que da la medida de su producción de vida y de muerte. Se trata de un escenario global preñado de discursos racistas que anteponen diferencias culturales y pretendidamente biológicas para reproducir la sobre-representación de la otredad, reproduciendo y justificando a la vez su subordinación política y económica.⁶¹⁵

En un contexto estatal-nacional el racismo es clave, pues la producción de nacionalismo y jerarquía de clases implican una producción identitaria que descansa sobre una cierta noción de la “raza”, con el componente de *etnicidad ficticia* que ésta

⁶¹⁴ Valencia, «*Capitalismo gore*», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010, p. 17 y ss.

⁶¹⁵ Cfr. Memmi, «*Le racisme*», Éditions Gallimard, Paris, 1994; Fassin, «*Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*», Éditions La Découverte, Paris, 2006. Fassin & Fassin, «*De la question social a la question raciale? Représenter la société française*», Éditions La Découverte, Paris, 2006.

contiene. El lazo entre racismo, nación y clase⁶¹⁶ señala que son el nacionalismo y la lucha de clases los que producirían el racismo – el nacionalismo que define el límite de la comunidad y la lucha de clases que es expresión del reverso inmunitario de la comunidad y de la resistencia que se produce en virtud de ello. El racismo pasa por el imaginario nacionalista y clasista. Sin embargo también pasa por el imaginario de lo biológico, tal como se desprende, por ejemplo, de estas declaraciones de inmigrantes entrevistados: “los médicos no entienden las enfermedades de los haitianos, ‘parece que es porque ellos son así’, dicen; o bien ‘hay que entender a esa gente, es su cultura, es su clima, su educación’; o ‘ellas son así, calientes, no pueden vivir sin sexo, por eso tienen el cuerpo que tienen’, etc.”.

En esta última dirección es interesante considerar los trabajos de Michel Foucault sobre la matriz estatal-nacional del racismo, específicamente sobre el estatuto biopolítico del *racismo de Estado* que se configura desde fines del siglo XIX.⁶¹⁷ La estrategia de Foucault consiste en rastrear cómo, desde fines del siglo XVI, emerge un tipo de discurso histórico-político sobre *el origen y el destino de la sociedad en la guerra*. Es el discurso de la *guerra de razas* que sitúa en el seno del “cuerpo social” un enemigo político, fisurando la noción de unidad nacional esencial al discurso soberanista. Según el discurso de la guerra de razas, la ley ha nacido de la guerra y no ha sido más que la institucionalización de la violencia del vencedor de la última guerra más o menos remota; por tanto, hay que reactivar la guerra y liberarse del estado de dominación que ejerce el opresor.⁶¹⁸ Sin embargo, el discurso de la guerra de razas va a desarrollarse en dos direcciones diferentes: primero como “lucha de clases” a mediados del siglo XIX, más tarde como “lucha biológica” a comienzos del siglo XX. Se trata de un par de acomodos estratégicos del discurso, de los que el segundo es decisivo en lo que

⁶¹⁶ Balibar & Wallerstein, *«Raza, nación y clase»*, Editorial Iepala, Madrid, 1991.

⁶¹⁷ Foucault, *«Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976»*, traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., México, 2000.

⁶¹⁸ Esta práctica discursiva tiene sus expresiones más nítidas en Inglaterra y Francia. En Inglaterra el discurso de la guerra de razas propugna la rebelión de grupos burgueses y populares *sajones* contra el poder establecido que tenía su origen en la invasión de los *normandos* – había que echar abajo a la monarquía y nobleza de origen normando: se trata en este discurso de la situación de los oprimidos contra los antiguos vencedores, todavía dominadores. En Francia el discurso de la guerra de razas propugna la rebelión de una decadente aristocracia *germánica* frente a la monarquía absoluta de un rey que salió de entre ellos pero que se alió *contra-natura* con *galos* y *romanos* – en este caso los aristócratas decadentes de origen *germánico* apelan a su antiguo derecho de conquista para reclamar la posesión de las tierras y la dominación de sus habitantes *galos* y *romanos*: los antiguos vencedores, decadentes, contra los nuevos dominadores. Cfr. Foucault, *«Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976»*, p. 67 y ss.

concierne a la cuestión del racismo: un discurso que nació como ataque para desestabilizar y descentrar al poder establecido – desde la parte de los oprimidos: *lucha de razas*, *lucha de clases* –, es más tarde asimilado e instrumentalizado desde el poder central de un Estado racista – la *lucha biológica*. La recodificación de este discurso y de sus prácticas asociadas se mueve desde la producción de un *enemigo político* – por parte del discurso de la guerra de razas y de la lucha de clases – hacia la producción de un *enemigo biológico* – por parte del discurso del racismo de Estado. Esto ocurre cuando en Europa los biólogos racistas-evolucionistas comienzan a apelar a la lógica de la guerra al interior de la sociedad: el Estado debe proteger la integridad social purificando la raza mediante técnicas médico-normalizadoras. Es decir, el Estado debe tener una función “higiénico-social”. Allí se consuma el desplazamiento que va desde el *enfrentamiento de pueblos* – en Inglaterra los normandos invadiendo a los sajones; en Francia los galos y romanos usurpando a los germanos – hacia el *desdoblamiento de una raza al interior del “cuerpo social”*: la *raza pura y verdadera* vinculada al poder y a la norma – porque el poder impone la norma – es amenazada con la degradación de su patrimonio biológico por los elementos heterogéneos (los vivientes impuros) y degenerados (los vivientes imperfectos respecto del ideal), a los que por lo tanto hay que segregar o eliminar. *Lo que pone en peligro a la sociedad es la impureza y la degeneración a ello asociada*. Si observamos con atención podemos ver que el común denominador entre los discursos de la guerra de razas y del racismo de Estado es que la sociedad ya no es un cuerpo unitario constituido por sujetos neutros, sino un cuerpo dividido por la lógica amigo/enemigo: si lo que hay es una guerra social, todo sujeto en su comportamiento práctico y declarativo tiene su lugar de enunciación y acción como parte de la relación bélica.

Traslapándose los discursos de corte político y biologizante – ensamble al que Foucault denomina *biopoder* – se restituye así el imaginario de la unidad nacional (*communitas*) sobre la base de un reverso inmunológico (*immunitas*).⁶¹⁹ Foucault analiza este fenómeno sobre la base de una genealogía de los dispositivos del poder en Occidente que se articulan en la dualidad funcional del *poder soberano* (poder de dar muerte, “*hacer morir* o dejar vivir”) y el *poder gubernamental* (poder sobre la vida, “*hacer vivir* o dejar morir”). Si el poder soberano se expresa en el dispositivo del derecho, el poder

⁶¹⁹ Cfr. Esposito, «*Immunitas. Protección y negación de la vida*», traducción del italiano al español por Luciano Padilla, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

gubernamental se expresa en los dispositivos de producción de subjetividad – captura del cuerpo y la autoconciencia – en función de la norma biopolítica puesta en obra por el “arte liberal de gobernar”. De modo que, en perspectiva histórica, si desde antiguo el poder soberano se ejercía como suplicio (tortura y muerte) y el poder de gobierno como pastoral cristiana (dirección de conciencia), en el siglo XVIII el poder soberano se ejercerá como pena de muerte (muerte “humanizada”) y el poder gubernamental como poder disciplinario (la anatomopolítica con su castigo del cuerpo y la ortopedia moral como educación o rehabilitación del alma). Pero será en el siglo XIX cuando ambas lógicas del poder – la soberanía y el gobierno – se ensamblen en virtud del biopoder y su *poder normalizador* que se articula en función de la *disciplina* de los “individuos” (es decir, del cuerpo-individuo) y la *regulación biopolítica* de “poblaciones” (es decir, del cuerpo-especie). En suma, los dispositivos de normalización disciplinaria y biopolítica ponen en obra la *política* como captura integral del viviente en función de la *economía*.

Los trabajos de Foucault nos permiten hacer inteligible así la moderna función homicida del Estado. El poder estatal (soberano-gubernamental), en su vínculo con el biopoder, opera una *cesura racista*, una ruptura del continuo biológico que queda dividido entre *lo que debe vivir* (lo superior o normal de la especie) y *lo que debe morir* (lo inferior o degenerado de la especie). Este racismo de Estado opera como *condición de aceptabilidad de la muerte del otro* (matar o dejar morir), en la medida en que ese otro amenaza a la raza – y no al mero individuo. Foucault: “La raza, el racismo, son – en una sociedad de normalización – la condición de aceptabilidad de matar”. Y en otro pasaje: “Que quede bien claro que cuando hablo de ‘matar’ no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión”.⁶²⁰ De modo que el racismo de Estado se aplicaría en ocasiones de modo directo – como en el caso nazismo y su producción industrial de muerte –, y en la mayoría de los casos de modo indirecto – multiplicar la exposición al peligro de poblaciones completas, o la exclusión o rechazo político de algunos sectores dentro de las mismas sociedades. Foucault: “En primer lugar, [el racismo de Estado es] el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida

⁶²⁰ Foucault, «*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», p. 217 y ss.

que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. (...) una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros”.⁶²¹

El *poder soberano de dar muerte* y el *poder gubernamental sobre la vida* se ensamblan así en el racismo de Estado. En el racismo de Estado entran en juego no sólo el viejo derecho soberano (el de dar muerte), sino que también el poder normalizador (producir, promover y proteger una forma de vida). Por lo demás, el sentido biopolítico del racismo de Estado es la maximización de la producción (potenciación de la economía capitalista) y la minimización de los riesgos inmanentes a ésta (neutralización de las amenazas al patrón de acumulación del capital), en nombre de una *forma de vida ascendente* que constituye la *normalidad* producida, vigilada y promovida: “La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado, o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura”.⁶²²

Una mujer inmigrante dice en una entrevista: “Nos dijeron que éramos sucias y que traíamos enfermedades. Yo puedo demostrar que no es así, pero no vale la pena. No nos creerán porque somos negras”. El racismo moderno cumple una primera función como mecanismo fundamental del poder que ejercen los Estados modernos cuando introducen una ruptura en el campo de la vida, entre *lo que debe vivir y lo que debe morir* – siendo la raza el indicador que permite producir esta ruptura, pues implica que hay unos individuos y *otros* individuos, unos grupos y *otros* grupos. Pero el racismo cumple una segunda función: lograr que regrese la antigua relación de guerra (“si quieres vivir es necesario que puedas matar”) de un modo nuevo. Ahora se trata de una relación *biológica* dada entre mi vida y la vida de otro. La muerte del otro no sólo es condición de mi vida, sino de la vida en general: el conjunto de la sociedad se verá reorganizado con esta ruptura estableciendo un orden que permite la vida. Hay que calcular económicamente cuando ejercer el derecho soberano de matar o dejar morir. Tal política de muerte no se ejerce ni todo el tiempo ni en cualquier momento, pues los otros son unos *otros necesarios*, útiles para la vida de la nación.

La biopolítica ya no se centrará en la mera disciplina de los cuerpos en tanto que individuos sujetos por ende a la vigilancia y al castigo para extraer de ellos tiempo y

⁶²¹ Ibid., p. 218.

⁶²² Ibid., p. 219.

trabajo, sino que se destinará hacia la multiplicidad de los hombres considerados como *población* – es decir, como masa viviente – y a los “procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad”.⁶²³ Se sigue de ello que este nuevo poder que complementa al anterior poder disciplinario no tendrá como horizonte el maximizar las capacidades de los cuerpos individuales, sino más bien la regulación de todos los procesos del desarrollo del hombre/especie. Este nuevo campo de saber/poder sobre la población se ejercerá principalmente sobre las *constantes* que se puedan establecer respecto del comportamiento de ésta: “no se trata en modo alguno, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad”.⁶²⁴ Se trata de una lógica de disposición sobre la vida como organización racional de la población. La biopolítica ha funcionado así como “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo”, porque puso en obra “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” – es por ello que Foucault sostiene que el nacimiento de la biopolítica coincide con la eclosión del arte liberal de gobernar.⁶²⁵

En suma, lo que Foucault devela en sus trabajos es que el racismo opera como una tecnología de poder soberano-gubernamental y no como una mera cuestión “cultural”. El Estado nacional moderno es esencialmente *civilizacional* (se define contra los bárbaros en sentido colonial) y *racista* (se define contra la heterogeneidad racial en sentido racista-estatal). Dicho de otro modo, frente al discurso político-mediático que advierte del “problema del racismo” como algo que se reduce a pandillas de neonazis golpeando a inmigrantes, habría que observar que *el racismo es uno de los fundamentos esenciales de los Estados nacionales modernos* en virtud del imaginario de la *etnicidad ficticia* de la comunidad entendida como *nación*.

V. Extranjería e inmigración

⁶²³ Ibid., p. 208.

⁶²⁴ Ibid., p. 211.

⁶²⁵ Foucault, «*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*», Éditions Gallimard / Éditions du Seuil, París, 2004.

El fenómeno del racismo es complejo, tiene sus gradientes e intensidades. La deconstrucción de las configuraciones imaginales que articulan la intencionalidad racista que determina el violento trato que ofrece el chileno al “inmigrante” no puede escindirse del acogedor y hasta reverencial trato que ofrece al “extranjero”, que es distinto sobre la base de una cierta distinción entre *inmigración* y *extranjería*. Esta distinción entre extranjeros (civilizados, extraños y apreciados) e inmigrantes (bárbaros, extraños y despreciados) pone de manifiesto una ruptura biológico-civilizacional al interior mismo del ámbito de los migrantes, ruptura que marca la oposición entre dos imaginarios que hacen parte de la misma lógica jerárquico-clasificatoria, pero en los umbrales extremos de su escala, hacia arriba y hacia abajo: el mejoramiento de la raza y la amenaza de los nuevos bárbaros. Si la lógica de la autoafirmación identitaria occidental necesita definirse en contraste con un *otro*, en América Latina lo hace en dos sentidos: se define por sobre el *otro despreciado* – la figura del inmigrante latinoamericano negro –, pero en relación mimética y ascendente con el *otro deseado* – la figura del extranjero europeo blanco.

En lo anterior se dibuja el carácter esencialmente racista que define la producción de la categoría de “inmigrante”, pues ésta se contrapone apreciativamente a la imagen del “extranjero residente”. Pues en América Latina siempre ha habido migrantes rechazados y otros aceptados. Los primeros han sido objeto de prácticas y de discursos excluyentes, como los de origen asiático, especialmente chinos venidos de Perú a trabajar en las minas del norte a comienzos del siglo XX, o los árabes arribados durante la misma época. La historia se repetirá con los coreanos y los peruanos en el siglo XX y con bolivianos, ecuatorianos, dominicanos, haitianos y colombianos a comienzos del siglo XXI. Pero hubo otros llegados a Chile en el siglo XIX que fueron aceptados y promovidos por el Estado para su establecimiento en su territorio: alemanes, británicos, holandeses y suizos, entre las comunidades más importantes que vinieron tras un llamado dado en el marco de una política estatal que buscó colonizar selectivamente los territorios del sur para “traer el progreso y mejorar la *raza*”. Un progreso “blanco” a la europea que se conformaba contra cuatro figuras: la del *amarillo*, la del *árabe*, pero ante todo contra la del *indio* y la del *negro*. El imaginario discursivo ligado a las políticas estatales de mejoramiento de la raza puede, en efecto, ser rastreada en las obras de intelectuales latinoamericanos de mediados del siglo XIX, tales como el

chileno Vicente Pérez Rosales o los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi.

En el caso de Vicente Pérez Rosales, en 1850 fue nombrado “agente de colonización de Valdivia y Llanquihue” por el presidente Manuel Montt, con la tarea de gestionar la venida y asentamiento de inmigrantes alemanes en la región sureña de Chile –que sería dispuesta para ello mediante la campaña militar de “pacificación de la Araucanía” que se iniciaría en 1961, durante el gobierno de José Joaquín Pérez. Para cumplir su misión, Pérez Rosales se ayudó publicando en Europa textos de propaganda para atraer colonizadores europeos. Uno de esos textos es el *«Ensayo sobre Chile»*, escrito en francés y publicado en Hamburgo el año 1859. En él pinta el cuadro de un Chile excepcional por su interés económico y su cercanía moral a la civilización europea:

Los juicios formados sobre el estado político i el progreso del espíritu humano de los países del nuevo mundo: para la mayor parte de los europeos, las palabras *América del Sur* no tienen otro significado que *Perú i Méjico*. Las primitivas riquezas de estos dos estados dejaron impresiones demasiado profundas para que su recuerdo pueda ser fácilmente borrado; i como, por una fatalidad nunca bien sentida, estas desgraciadas repúblicas parecen desde largo tiempo disputarse el premio de la inestabilidad i de las conmociones políticas, nada tiene de sorprendente que siempre se encuentre la idea de América estrechamente ligada a la de revolución i desórden. / Existe empero, en el continente que Colón dio a la España una república modesta i tranquila, mas conocida en los escritorios de comercio que en la alta i baja sociedad del antiguo mundo. Ese Estado, verdadera fracción europea transplantada a 4.000 leguas de distancia en otro hemisferio i al cual sus instituciones liberales, su amor al orden, sus crecientes progresos, sus grandes recursos territoriales, la actividad de su comercio i una paz permanente cuyo precio conoce, han colocado en una situación escepcional respecto a las demas naciones de un mismo oríjen, es Chile.⁶²⁶

Por la misma época, pero en Argentina, tenemos a Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, con sus discursos apuntalando una política de promoción de la inmigración europea en relación con la educación –tecnología de

⁶²⁶ Pérez Rosales, *«Ensayo sobre Chile»*, traducción del francés al español por Manuel Miquel, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1859, pp. 13-14.

crianza y agencia de la razón civilizatoria por antonomasia. En su escrito *«Educación popular»*, de 1849, escribe Sarmiento: “¿Cuál puede ser el porvenir de México, Bolivia, Perú, que tienen aún vivas (...) como alimento no digerido a las razas salvajes, conservando éstas obstinadamente la tradición de los bosques, su odio a la civilización, su idioma primitivo, sus indolentes costumbres, su desdeñosa repugnancia por el aseo y las ventajas de la vida civilizada?”.⁶²⁷

Y Alberdi, en su obra *«Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina»*, de 1852:

Aviso importante a los hombres de Estado sudamericanos: las escuelas primarias, los liceos, las universidades, son, por sí solos, pobrísimos medios de adelanto sin las grandes empresas de producción. Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras razas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción, en cien años no haréis de él un obrero inglés que trabaja, consume, vive digna y confortablemente. Se hace este argumento: educando nuestras masas, tendremos orden; teniendo orden vendrá la población de afuera. Os diré que invertís el verdadero método del progreso. No tendréis orden ni educación popular sino por influjo de masas introducidas con hábitos arraigados de ese orden y buena educación.⁶²⁸

La categoría de “migración” alberga así en su plexo semántico las nociones de “civilización” (de corte colonial) y “raza” (de corte estatal-nacional), en virtud de cuya medida se establece la distinción entre *extranjeros* e *inmigrantes* – señalándose con esta última a individuos y grupos que serán objeto de racismo y xenofobia. Mientras que a los europeos se les considera el mejor aporte para el mejoramiento físico-racial, a lo que se agrega la cualidad fundamental del trabajo sacrificado que se debía enseñar al chileno. Las políticas estatales de mejoramiento de la raza, por consiguiente, operaron una selección cuidadosa de colonos en orden a “blanquear” y consolidar en el chileno la imagen de un sí mismo de “tipo europeo”.

VI. Biopolítica, racismo e inmigración

⁶²⁷ Sarmiento, *«Educación popular»*, en Obras Completas, vol. XI, Ediciones Luz del Día, Buenos Aires, 1950, pp. 36-37.

⁶²⁸ Alberdi, *«Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina»*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, p. 101.

Como hemos señalado antes a partir de las referencias al trabajo de Foucault, la *biopolítica* es el ensamble de soberanía y gubernamentalidad que opera la *cesura biológica racista*. En su tecnología la soberanía opera la distinción amigo/enemigo en la lógica del *paradigma inmunitario* – como lo muestra Esposito –, según la cual se constituye la *comunidad/inmunidad* en la modalidad de proteger a unos matando a otros. En función de ello, el gobierno procede a la gestión de poblaciones en la lógica del *paradigma administrativo-gestional* – como lo muestra Foucault –, según la cual se da forma a la *población* de acuerdo a la dicotomía normales/anormales, en la modalidad de promover a unos dejando morir a otros. Como indicamos más atrás, la biopolítica funcionó así como “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo”, porque puso en obra “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”. La biopolítica fue de este modo la articulación estratégica entre el poder político territorializado de los Estados soberanos y el poder económico desterritorializado del capitalismo mundial – he ahí que “el nacimiento de la biopolítica”, según Foucault, coincide con la génesis de la “gubernamentalidad liberal”.

Además de las divisiones ya dadas al interior de la sociedad –por género, edad, clase y tantas otras líneas divisorias–, en el caso del inmigrante emergen unas particiones que dividen por la norma del color y el origen: blancos/negros, autóctonos/indígenas. Es la ruptura que divide al “cuerpo social” según la línea de fuerza que dibujan los saberes, donde los dispositivos ligados al discurso moderno de la raza hacen una clara *señal* hacia la muerte.⁶²⁹ El racismo de Estado, en un contexto de alta migración trabajadora y porosidad de las fronteras, opera biopolíticamente dejando vivir y dejando morir. Por una parte, “deja vivir” a individuos y grupos en la condición de discriminados que sirven como mano de obra del trabajo precario –gestionando de paso el ilegalismo, al dejar proliferar la mano de obra barata del condenado a la figura de *inmigrante-ilegal*. Por otra parte, el racismo de Estado “deja morir” a los inmigrantes durante o tras la expropiación de sus fuerzas de trabajo en condiciones abiertamente desreguladas – con toda la precariedad, inseguridad y exposición a maltratos impunes que ello implica –, abandonándolos, desprotegiéndolos y finalmente desechando sus cuerpos ya inservibles.

⁶²⁹ Brossat, «*Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*», Éditions La Fabrique, París, 1998.

A la base de todo esto aparece la muerte como el resorte fundamental de la política y de la economía. En la época de los sistemas coloniales el trabajo de muerte dio vida y fuerza a las naciones poderosas, pues, en virtud de la muerte de estos *otros* considerados inferiores *por su raza*, tales naciones surgieron como verdaderas “obras de muerte” (*work of death*).⁶³⁰ Actualmente este trabajo de muerte se reconfigura en otras formas, no sólo de explotación económica y abandono social como antes señalábamos, sino a su vez de persecución político-jurídica y violencia sobregirada por parte de un poder jurídico que dicta leyes migratorias y opera policialmente detenciones por sospecha sobre la base de la elaboración de “perfiles étnicos” que señalan a los inmigrantes por su *otredad* de origen y por la pobreza que los ha obligado a emigrar. Para un Estado securitario que gobierna en función de la economía de un capital desterritorializado, la figura del inmigrante se devana entre la del viviente potencialmente peligroso y la de aquel potencialmente productivo – pero siempre puesto en juego como fuerza productiva regulada a la baja por un mercado desregulado por el Estado. El inmigrante es un viviente puesto en juego *a la intemperie de la excepcionalidad neoliberal*. A fin de cuentas, en lo que se refiere a su relación jurídica con el Estado, usualmente *al inmigrante el derecho no lo protege, pero sí lo persigue*. La figura del inmigrante es, dicho de otro modo, la invención de un “viviente sin derechos”, su proyección imaginaria y su positivización en la materialidad de nuestra economía política.

Los inmigrantes sufren la expulsión cotidiana dentro de nuestras fronteras – la figura de la “inclusión”, paradójicamente, no es sino el anverso de la *exclusión* –, además de la expulsión que los regresa a sus países después de los arrestos en nuestros límites fronterizos. Los inmigrantes experimentan la *falta* de papeles que los hace no-ciudadanos y los convierte en seres sin base administrativa: vida ilegal que permanece abandonada en un turbio umbral entre hecho y derecho. Los inmigrantes son los “nadie”, son los “sin papeles” que exponen sus vidas al transitar por las ciudades en condición de vida despreciable, abandonada, explotable y sacrificable.

⁶³⁰ Mbembe, «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011, pp. 19 y ss.

La migración es un fenómeno universal de antigua data, hoy estructural y acelerado, que transforma a las sociedades contemporáneas y que conduce a los Estados a dictar leyes y a enfrentarla según el interés que se tenga respecto a ella en cada caso. En Chile, hasta hoy, el Estado no ha tenido una política migratoria bien definida, precisamente debido a la variabilidad de las necesidades del mercado en términos de demanda-y-precio de trabajo – si escasea la oferta de trabajo y se mantiene la demanda de trabajo, el trabajo sube su precio y entonces es preciso regularlo a la baja. En correspondencia con esto, la apertura y cerradura de fronteras tiene el carácter de un vaivén y por eso en este campo no habría una política de fronteras claramente establecida. Las relaciones entre fenómeno migratorio y campo económico-político, en este sentido, parecen ser muy flexibles.

Durante estos últimos años una mano de obra racializada y sexualizada ha venido llegando a Chile para efectuar tareas de limpieza, de carga, de servicio doméstico, de embellecimiento corporal y de entretención. Estos trabajadores empobrecidos atraviesan las fronteras chilenas en un momento de movilidad internacional que, si bien ha estado siempre presente a lo largo de la historia, hoy revela nuevas dinámicas al surgir nuevos destinos que reemplazan el viejo patrón de desplazamiento de inmigrantes de los países subdesarrollados a los industrializados. Las razones de esto último son los costos menores de traslado y la cercanía y, por lo tanto, las mayores posibilidades de reencuentro familiar. Chile y Costa Rica son las nuevas metas que se suman a Argentina y Venezuela como principales destinos en América Latina. En Chile, los datos de la CASEN 2009 muestran que son cerca de 208.000 los inmigrantes – que representan el 1,3 % de la población.⁶³¹ A partir de los datos del CENSO 2012, serían 339.536 los inmigrantes que habían llegado provenientes de cinco países latinoamericanos: Perú (30,5%), Argentina (16,8%), Bolivia (7,4%), Colombia (8,1%) y Ecuador (4,5%).

Los latinoamericanos que llegan hoy a Chile son trabajadores que traen con ellos la precariedad derivada de los efectos de la globalización y que vienen atraídos por la supuesta “estabilidad política” chilena y su “crecimiento económico”. Proviene de

⁶³¹ Contreras & Ruiz-Tagle, *«Migración y mercado laboral en Chile»*, Departamento de Economía y Centro de Microdatos de la Universidad de Chile, Santiago, 2012.

poblaciones empobrecidas y dejadas de lado por los Estados de sus mismos países, lo que los hace *emigrantes*, ese otro lado de la inmigración que suele olvidarse. Chile los atrae, la sociedad chilena los emplea y los explota, pero a la vez resiste a sus presencias y reacciona con una violencia racista cotidiana que cubre todo el arco que va desde la violencia más brutal hasta la violencia simbólica. Los medios se encargan de divulgar su peligro y como mancha de aceite se difunde el estereotipo de los inmigrantes como personas a temer. Dice una entrevistada chilena: “Nunca se sabe con ellos, nunca se sabe, es mejor cuidarse”. Y ante la pregunta ¿de qué hay que cuidarse?, ella responde: “no sé, de todo...”.

VII. Imaginario y *habitus*: la violencia racista cotidiana

Decíamos al comienzo que nos interesaba la deconstrucción arqueológico-genealógica de las configuraciones imaginales que articulan la *intencionalidad racista* –perceptiva y apreciativa, práctica y declarativa. A partir de este enfoque hemos considerado la actitud de la subjetividad racista siempre sobre el fondo de la articulación entre imaginario y *habitus*.

Lo que aquí llamamos un *imaginario* no es sino la *imaginación históricamente organizada* por los dispositivos – es decir, por las articulaciones entre los discursos e instituciones en que la vida se halla envuelta y familiarizada, a partir de su facticidad histórica. El imaginario racista que se proyecta en la figura del inmigrante contemporáneo en América Latina se constituye, en virtud de su historicidad, a partir de dos matrices: la matriz colonial y la matriz estatal-nacional. La matriz del *imaginario colonial* se define en función de un racismo *humanista* de corte *civilizacional* que establece la cesura entre “civilizados” (cultivados en la ciencia griega y el cristianismo) y “bárbaros” (ignorantes y paganos: salvajes, animales–no humanos). La matriz del *imaginario estatal-nacional* se define también en función de un *humanismo* racista *civilizacional*, al cual se le añade una dimensión de discursividad *biologizante* que establece la cesura entre la “buena raza” (blancos europeos civilizados) y la “mala raza” (animalidad morena incivilizada) en el horizonte de una experiencia del tiempo como progreso bio-evolutivo hacia un ideal de humanidad que se afirma en su deseo como medida del porvenir de una “vida ascendente”, frente a la “vida primitiva” que queda naturalmente rezagada y rebajada. En consecuencia, la matriz estatal-nacional se explica

así sobre la base de la matriz colonial y su arcaica *lógica onto-teo-antropo-lógica*. Y ambas matrices se conjugan en la determinación de la percepción y la apreciación que el sujeto racista afirma del mentado “inmigrante” como tal – y de la violencia simbólica contenida en la correlativa distinción entre inmigración y extranjería. Tal determinación de la percepción y la apreciación aparece estructurada por una lógica de estructura crucial que es característica de la *ontoteología* occidental que da la medida de *lo humano*: el eje de la *lógica eidético-clasificatoria* – que define la categorialidad de la percepción – y el eje de la *lógica teológico-jerarquizante* – que determina la escala de la apreciación. De hecho, la distinción entre extranjero e inmigrante no implica sólo una distinción en la lógica de la clasificación (gramática de la percepción), sino también una distinción en la lógica de la jerarquización (gramática de la apreciación). El inmigrante latinoamericano negro no sólo aparece distinto del extranjero residente europeo, sino además aparece en un nivel distinto de valoración objetivada.

Decimos que *el humanismo es racismo* en la medida en que al definir lo humano en su anverso, define en su reverso a lo no-humano. Y el humanismo en América Latina tiene sus hitos en los imaginarios colonial y estatal-nacional. Es el esquematismo de tales imaginarios lo que se constituye en nosotros como *habitus*, es decir, como aquella disposición permanente incorporada por socialización – en medio de relaciones concretas de poder y significación –, disposición sedimentada en la materialidad de la memoria y la constancia de las prácticas.⁶³²

Es preciso poner en relación el concepto de *imaginario* con el concepto de *habitus*, con el fin de articular en el análisis la dimensión histórica y macropolítica del Estado/Capital y su raigambre colonial con la dimensión micropolítica de la violencia racista cotidiana. La puesta en relación de estos conceptos nos permite entender que el *estereotipo* del inmigrante opera como una imagen que designa atributos que categorizan y determinan formas de representación colectiva simplificadoras, aplicables a individuos y a grupos determinados y que son las que orientan el trato práctico y declarativo respecto de tales individuos y grupos. La política de la representación que sostiene a la figura del “inmigrante” adquiere vida psíquica en cada

⁶³² Bourdieu, «*Le sens pratique*», Éditions de Minuit, París, 1980, p. 91.

sujeto racista que de algún modo hace recaer su violencia sobre el otro por su *otredad representacionalmente sobregirada de inmigrante*. Es esta política de la representación lo que hay que deconstruir a nivel macropolítico y micropolítico, para no permanecer en la mera apelación humanista al discurso vacío del respeto por la vida.

Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista. «*Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina*», Editorial Losada, Buenos Aires, ¹2003.

BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel. «*Raza, nación y clase*», no indica traductor, Editorial Iepala, Madrid, ¹1991.

BOURDIEU, Pierre. «*Le sens pratique*», Éditions de Minuit, París, ¹1980.

BROSSAT, Alain. «*Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*», Éditions La Fabrique, París, ¹1998.

BUTLER, Judith. «*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*», traducción del inglés al español por Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, ¹2002.

CÉSAIRE, Aimé. «*Discurso sobre el colonialismo*», traducción del francés al español por Mara Viveros, Ediciones Akal, Madrid, ¹2006.

CONTRERAS, Dante & RUIZ-TAGLE, Jaime. «*Migración y mercado laboral en Chile*», Departamento de Economía y Centro de Microdatos de la Universidad de Chile, Santiago, 2012.

DÍAZ, Gonzalo. «*Platón y el Wallmapu. Soberanía y violencia en el conflicto chileno mapuche*», en Revista Actuel Marx Intervenciones, n° 14 (2013), pp. 211-234.

DORLIN, Elsa. «*Performe ton genre, performe ta race! Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie*», en Sophia Réseau Belge des Études de Genre (2007), pp. 49-66.

ESPOSITO, Roberto. «*Immunitas. Protección y negación de la vida*», traducción del italiano al español por Luciano Padilla, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, ¹2005.

FANON, Frantz. «*Piel negra, máscaras blancas*», traducción del francés al español por Ángel Abad, Editorial Atraxas, Buenos Aires, ¹1973.

FASSIN, Didier. «*Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*», Éditions La Découverte, París, ¹2006.

FASSIN, Didier & FASSIN, Eric. «*De la question social a la question raciale? Représenter la société française*», Éditions La Découverte, París, ¹2006.

FOUCAULT, Michel. «*Nietzsche, la genealogía y la historia*», en “Microfísica del poder”, traducción del francés al español por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Editorial La Piqueta, Madrid, ³1992.

FOUCAULT, Michel. «*Crítica y Aufklärung*», en Revista de Filosofía ULA, n° 8 (1995), traducción del francés al español por Jorge Dávila, Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), pp. 33-45.

FOUCAULT, Michel. «*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., México, ¹2000.

FOUCAULT, Michel. «*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*», Éditions Gallimard / Éditions du Seuil, París, ¹2004.

HUSSERL, Edmund. «*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*», en Husserliana Gesammelte Werke 11, Martinus Nijhoff Verlag, La Haya, ¹1966.

KARMY, Rodrigo. «*La potencia de la Intifada. Prolegómenos para una genealogía de la razón civilizatoria*», en Revista Archivos, n° 6-7 (2011-2012), Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile), pp. 147-188.

MBEMBE, Achille. «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, ¹2011.

MEMMI, Albert. «*Le racisme*», Éditions Gallimard, París, ²1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. «*Phénoménologie de la perception*», Éditions Gallimard, París, ¹1945.

PÉREZ ROSALES, Vicente. «*Ensayo sobre Chile*», traducción del francés al español por Manuel Miquel, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, ¹1859.

SARMIENTO, Domingo Faustino. «*Educación popular*», en Obras Completas, vol. XI, Ediciones Luz del Día, Buenos Aires, ¹1950.

SENGHOR, Léopold. «*Libertad 1. Negritud y humanismo*», traducción del francés al español por Julián Marcos, Editorial Tecnos, Madrid, ¹1970.

TIJOUX, María Emilia. «Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias», en Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 20, n° 61 (2013), pp. 83-104.

VALENCIA, Sayak. «Capitalismo gore», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, ¹2010.

Biopolítica e tecnossexualidade

Angela Donini *

Peter Pál Pelbart, em um de seus ensaios sobre biopolítica, questiona por que razão Foucault introduz o tema da biopolítica justo na conclusão de sua obra sobre sexualidade. Segundo Pelbart, “a sexualidade encontra-se precisamente nesse entrecruzamento entre os dois eixos da tecnologia política da vida, a do indivíduo e da espécie, a do adestramento dos corpos e a regulação das populações, a dos controles infinitesimais, o micropoder sobre o corpo e as medidas massivas, estimulações, estatísticas, intervenções que visam o corpo social como um todo. De fato, o sexo faz a ponte entre o corpo e a população, a tal ponto que o que era a sociedade do sangue corresponde ao poder de soberania, na era do biopoder torna-se a sociedade do sexo. Ainda que encavalamentos diversos tenham mesclado os dois regimes, o do sexo e do sangue, como no nazismo”.⁶³³

Nessa sociedade do sexo, promovida e produzida na era do biopoder, podemos notar que há uma proliferação dos discursos a respeito do sexo, uma ocupação incessante de análises sociais, políticas, legislativas a respeito de sua normatividade e de sua prática no conjunto das questões da vida cotidiana. Processos que operam mecanismos de controle e censura cada vez mais sofisticados no contexto da produção biopolítica.

As relações entre sexualidade e poder que estão na base do pensamento moderno, no momento atual, se entrelaçam com outros dispositivos, como por exemplo, as frentes religiosas que se auto intitulam “pró-vida” mas lutam contra a autonomia das mulheres utilizando-se de múltiplos mecanismos de articulação para que suas pautas sejam priorizadas nos espaços dos poderes Executivo e Legislativo.

* Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

⁶³³ PELBART, P.P. *Vida Capital. Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 58.

Os entrelaçamentos dos dispositivos de biopoder instituídos na modernidade e suas variações chegam a nossas vidas por meio das posturas de ódio e intolerância nos diversos espaços de convívio social, onde as pessoas são agredidas pela sua orientação sexual, identidade de gênero e, no caso das prostitutas, pela sua profissão.

De acordo com Foucault⁶³⁴, em suas análises sobre o nascimento da biopolítica, é no contexto das transformações ocorridas na passagem para o século XIX, em que há a instalação de um novo direito de soberania, o direito de fazer viver e deixar morrer, que a sexualidade toma a linha de frente nos mecanismos relacionados ao desenvolvimento populacional.

Os mecanismos de operação da biopolítica seguem as transformações no nível das técnicas e tecnologias de poder, só que agora o centro da ação não será mais o corpo individual, mas sim a coletividade. Durante os séculos XVII e XVIII, tínhamos as técnicas de poder centradas no corpo individual. A partir da segunda metade do século XVIII, surge uma nova e mais sofisticada tecnologia de poder.

Essa nova tecnologia não exclui a técnica disciplinar, utiliza-se dela para operar em outro nível, em outra escala. Diferentemente do direcionamento ao corpo humano, ela se dirige ao ser vivo, atuando na multiplicidade do humano, na medida em que ele não se resume em corpos, mas na medida em que esses formam uma grande massa global afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, como por exemplo, o nascimento, a morte, a doença, a produção.

Para Foucault, o que temos aqui é uma segunda tomada de poder, que por sua vez não é individualizante, mas que é massificante, que se faz em direção não mais ao corpo, mas sim à espécie humana.

Então, o que vemos aparecer no fim do século XVIII é uma biopolítica da espécie humana, orquestrando um conjunto de processos ligados à proporção dos nascimentos e dos óbitos, controlando, por exemplo, a taxa de reprodução e fecundidade da população. Aqui, definiu-se o que até hoje se mantém em termos de controle do corpo das mulheres. Afinal, se a prioridade desse novo contexto é o controle da reprodução e da fecundidade, onde isso vai intervir?

Há a origem de uma prática médica que terá como função a higiene pública, e que adquire o aspecto de campanha, de aprendizado da higiene e da medicalização da população.

⁶³⁴ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Podemos pensar que essa lógica sustenta até hoje a atenção da saúde pública a grupos que foram fortemente tocados pela epidemia de aids, como os *gays* e as prostitutas, e que, de alguma maneira, isso contribui para a justificativa de que abordar o tema da orientação sexual nas escolas é fundamental para reduzir a vulnerabilidade dos jovens *gays* à infecção pelo HIV. No caso das prostitutas, porém, nem chega a se pensar que elas estão nas escolas. Esse é um dos motivos pelos quais precisamos rever as justificativas e os argumentos para a entrada em cena de diálogos e processos de formação na perspectiva dos direitos. Quando se justifica a importância de se considerar a existência singular de determinados grupos em espaços comunitários e essa justificativa se dá por meio da sensibilização pela ocorrência de doenças e não pela possibilidade de existir outra lógica relacional e de orientação do desejo, se os processos continuarem funcionando nas bases higienistas e de controle, as questões centrais relacionadas à violência, intolerância, homofobia e outras serão adiadas, jogadas para debaixo do tapete.

Esse manejo biopolítico tem poder de interferir no conjunto de fenômenos universais e potencial de colocar indivíduos fora do circuito, fora da sociedade. É o que ocorreu, por exemplo, com as mulheres que até pouquíssimo tempo eram internadas em manicômios por terem comportamentos não correspondentes com o esperado para a sequência inevitável: casar com um homem, ter filhos, cuidar dos filhos e manter a lógica do desenvolvimento e controle populacional em seu fluxo regular. Em publicações⁶³⁵ sobre o processo de internação psiquiátrica no Brasil, pode-se encontrar relatos de histórias de internação de mulheres que não necessariamente haviam sido diagnosticadas pela sua necessidade de atenção em saúde, mas sim pelo seu estilo de vida. E hoje, de alguma maneira, mesmo com o processo de fechamento dos manicômios, não são raros os casos de jovens lésbicas que são expulsas de casa pela família, das escolas e de seus trabalhos.

Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder. Temos um novo corpo, múltiplo, numerável. É a população como problema político, a um só tempo científico e político, biológico e de poder.

⁶³⁵ Um exemplo é o estudo sobre o hospício Juquery e a psiquiatria paulista do final do século XIX até a década de 1930, realizado por Maria Clementina Pereira Cunha. Nele, a autora identifica as relações com a problemática urbana, percebendo as práticas psiquiátricas concretas e cotidianas no âmago da relação asilar, enquanto instrumento disciplinante. Ver *O espelho do mundo. Juquery, a história de um asilo*. São Paulo, SP, Paz e Terra, 1988.

Essa tecnologia sobre a população exerce um poder contínuo e uma regulamentação. Esses dois movimentos consistem nas premissas do “fazer viver” e do “deixar morrer”.

Nesse contexto, é importante pensarmos porque a sexualidade se tornou no século XIX um campo importante. De um lado, enquanto comportamento corporal, ela foi instrumentalizada de controle individual em forma de vigilância permanente. Exemplos disso são os famosos controles da masturbação no espaço escolar e familiar. Outro aspecto é aquele pelo qual se ligam os efeitos da sexualidade à procriação. Ela está exatamente na encruzilhada entre o corpo e a população, depende da disciplina e da regulamentação.

Como contextualiza Beatriz Preciado⁶³⁶, Foucault tinha intuído a centralidade do sexo e da sexualidade na moderna arte de governar a vida. Dos processos de histerização do corpo feminino à pedagogia do sexo das crianças, a regulação das condutas de procriação e a psiquiatrização de prazeres perversos serão, para ele, os exemplos desse projeto a que ele caracteriza, não sem ironia, como um processo de modernização da sexualidade.

Preciado denomina sexopolítica⁶³⁷ a forma dominante da ação biopolítica emergente do capitalismo disciplinar que incide sobre a sexualidade. Segundo ela, o sexo, sua verdade, sua visibilidade, suas formas de exteriorização, a sexualidade, os modos normais e patológicos de prazer e a raça, sua pureza, ou sua degeneração, são ficções somáticas que obsediam o mundo ocidental a partir do século XIX até constituir o horizonte de toda a ação teórica científica e política contemporânea. São ficções somáticas, não porque não tenham realidade material, senão porque sua existência depende do que Butler chamou de *a repetição performática*⁶³⁸, ou seja, de processos de construção política.

Assim, no interior das formas de produção e controle disciplinares, a *sexopolítica* se destaca como um dos modos dominantes da ação biopolítica no fim do século XIX.

O sexo passa a formar parte dos cálculos do poder de modo que o discurso sobre a masculinidade e a feminilidade e as técnicas de normalização das identidades sexuais se transformam em agentes de controle e modelização da vida.

⁶³⁶ PRECIADO, B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

⁶³⁷ PRECIADO, B. *Multitudes queer. Multitudes*, num 12, Paris, 2002, p. 17 a 25.

⁶³⁸ BUTLER, J. *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Em meados do século XIX, inventam-se as identidades sexuais e sua classificação taxionômica e psicopatológica. Essas identidades viram objeto de vigilância e repressão. A codificação visual da “diferença sexual” se transforma em verdade anatômica: as trompas de falópio, as glândulas de bartoli e o clitóris. Assim, seguindo a análise de Beatriz Preciado, uma das diferenças políticas constitutivas do Ocidente (ser homem ou ser mulher) se resolve em uma equação banal: ter ou não ter um pênis de um centímetro e meio no momento do nascimento.

São realizados experimentos de inseminação artificial em animais; intervêm-se com a ajuda de instrumentos mecânicos sobre a produção do prazer feminino. Enquanto que, por um lado, proíbe-se e controla-se a masturbação, por outro, medicaliza-se o orgasmo feminino entendido como crise histérica e o orgasmo masculino torna-se mecânico e doméstico por meio de uma incipiente codificação pornográfica

Beatriz Preciado⁶³⁹ propõe a denominação de “império sexual” a esse sistema de construção biopolítica que tem como centro somático de invenção e controle da subjetividade o “sexo” do indivíduo moderno.

Segundo ela, a *sexopolítica* disciplinar ocidental do fim do século XIX e de boa parte do século XX não pode reduzir-se a uma regulação das condições de reprodução da vida, nem aos processos biológicos que “dizem respeito à população”.

O corpo heterossexual, um dos artefatos com mais êxito governamental da sexopolítica do século XIX, é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão se define com respeito a sua função, tanto reprodutora quanto produtora de masculinidade ou feminilidade, de normalidade ou de perversão.

Uma sexualidade implica uma territorialização precisa da boca, da vagina, da mão, do pênis, do cu, da pele. Beatriz Preciado retoma a questão do pensamento hetero, elaborada por Monique Wittig⁶⁴⁰ nos anos 1980, e afirma que isso é um regime político, não da prática sexual, senão daquilo que assegura a relação estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos em detrimento de outros, como órgãos sexuais e reprodutivos. Ela afirma que boa parte deste trabalho disciplinar consistirá em extrair o cu dos circuitos de produção de prazer. Preciado

⁶³⁹ PRECIADO, B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

⁶⁴⁰ WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales, 2006.

resgata uma passagem do Anti-édipo⁶⁴¹: “O cu é o primeiro órgão privatizado, colocado fora do campo social, aquele que serviu como modelo de toda a posterior privatização, ao mesmo tempo que o dinheiro expressava o novo estado de abstração de fluxos”.

O cu, como centro de produção de prazer (neste sentido, próximo da boca ou da mão, órgãos que serão também fortemente controlados pela regulação sexopolítica decimonônica anti masturbação e anti-homossexualidade) não tem gênero, nem masculino, nem feminino, produz um curto-circuito na divisão sexual, é um centro de passividade primordial, lugar abjeto por excelência, próximo do detrito e da merda, esgoto universal.

Para Preciado, o Ocidente desenhou um tubo com dois orifícios – uma boca emissora de signos públicos e um cu impenetrável – e enrola em torno deles uma subjetividade heterossexual que adquire *status* de corpo social privilegiado.

Até o século XVII, a epistemologia sexual está determinada por um sistema de semelhanças⁶⁴², no qual a anatomia feminina é considerada uma variação débil, interiorizada e degenerada do sexo masculino. Os ovários são entendidos como testículos interiorizados e a vagina como um pênis invertido que serve de receptáculo ao sexo masculino.

Preciado acompanha a análise de Laqueur que define essa epistemologia sexual como um modelo monossexual (masculino) do qual surgem duas expressões sociais e políticas hierarquicamente diferenciadas “o homem, regra do humano”, e “a mulher, receptáculo reprodutivo”. Aqui, a definição do sexo depende não só da morfologia exterior dos órgãos sexuais, senão e sobretudo da capacidade reprodutiva e de papel social.

A partir do século XVIII, a epistemologia visual que rege a *sexopolítica* moderna, se seguirmos a análise de Laqueur, depende de um sistema de oposições e já não mais de semelhanças. Desenha-se uma nova anatomia sexual na qual o sexo feminino já não é uma inversão ou uma interiorização do sexo masculino, senão um sexo inteiramente diferente, cujas formas e funções respondem a uma lógica própria. Laqueur chega a afirmar que, no despertar da modernidade e do capitalismo, é preciso inventar uma estética da diferença sexual, porque a hierarquia política entre homens e mulheres começa a ser questionada. Desse modo, a nova verdade anatômica vem operar aqui

⁶⁴¹ GILLES, D. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Portugal: Assirio e Alvim, 1996.

⁶⁴² *Idem*. Beatriz Preciado, op. cit.

como legitimação da organização política do social. Este regime *sexopolítico* se abre com a invenção do sujeito sexual através da patologização da masturbação.

Essa sociedade, segundo Preciado, será uma sociedade dominada pela diferença sexual e pela produção do indivíduo como possuidor de uma identidade e de uma única verdade sexual.

Por que somente cuidamos de nós mesmos através da preocupação com a verdade? O que fez com que toda uma cultura passasse a girar em torno dessa obrigação de verdade? Que relações mantivemos com a verdade através do saber científico? Quais são nossas relações com esses “jogos de verdade” tão importantes na civilização, e nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? Que relações mantivemos com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de poder? Quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo?

Michel Foucault, em seu trabalho de pesquisa sobre a história da sexualidade⁶⁴³, problematiza aquilo que Freud se perguntava sem cessar: O que é o desconhecimento de seus próprios desejos? Para Foucault, tratava-se não de um desconhecimento, mas sim, de um outro fenômeno, quase oposto à movimentação da psicanálise, que ele chamou de supersaber. Isto é, um saber excessivo, um saber ampliado, um saber ao mesmo tempo intenso e extenso da sexualidade, não no plano individual, mas no plano cultural, no plano social, em formas teóricas ou simplificadas.

Um processo histórico no qual a cultura ocidental fora surpreendida por uma espécie de desenvolvimento, de hiper desenvolvimento do discurso da sexualidade, da teoria da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade, do saber sobre a sexualidade.

Para Foucault, talvez fosse possível dizer que havia, nas sociedades ocidentais do final do século XIX, um duplo fenômeno muito importante: o primeiro, mais geral, situado no nível dos indivíduos, que seria o descobrimento pelo sujeito de seu próprio desejo (fenômeno manifestado especialmente na histeria); o outro, de supersaber cultural, social, científico e teórico da sexualidade. Uma questão importante nessa análise é que os dois movimentos não são contraditórios, eles coexistem efetivamente no Ocidente, e um dos problemas é certamente saber de que modo, em uma sociedade como a nossa, é possível haver uma produção analítica sobre a sexualidade no plano cultural geral e, ao mesmo tempo, um desconhecimento do sujeito a respeito de sua

⁶⁴³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2003; *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal: 1998; *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal: 1985.

sexualidade. Por um lado, a ligação com o espetáculo e, por outro, a ausência completa de possibilidades de reconhecimento da sexualidade em sua interação com a política, a autonomia e os direitos, causando impactos negativos.

Os psicanalistas abordaram o saber sobre a sexualidade por duas vias: tomando-a como ponto de partida, como matriz, de qualquer forma de saber sobre a sexualidade, as famosas teorias que as crianças inventam a respeito de seu nascimento, a respeito do fato de elas terem ou não um sexo masculino, sobre a diferença entre meninos e meninas; ou ainda, tentaram abordar o saber sobre a sexualidade em psicanálise a partir dos grandes mitos da religião ocidental.

Segundo Foucault, o que os psicanalistas não levaram muito a sério foi o problema da produção de teorias sobre sexualidade na sociedade ocidental. E é justamente essa produção maciça que remonta há muito tempo e vem de muito longe, pelo menos desde Santo Agostinho, desde os primeiros séculos cristãos, um fenômeno a ser levado a sério, e que não pode ser reduzido simplesmente a esses modelos que podem ser uma mitologia, um mito ou uma teoria fantástica.

O projeto de Foucault foi de estudar em suas origens e formas próprias a superprodução de saber sociocultural sobre a sexualidade, e, por outro, tentar verificar em que medida a própria psicanálise faz parte dessa grande economia da superprodução do saber crítico a respeito da sexualidade.

A história da sexualidade no Ocidente é a história daquilo que Foucault chamou de *scientia sexualis*. Uma interdição do saber que incide sobre a sexualidade das pessoas, e não sobre o prazer delas, algo que se resume em qual é a verdade dessa coisa que, no indivíduo, é seu sexo ou sua sexualidade: verdade do sexo, e não intensidade do prazer.

Trata-se de uma tentativa de retomar o problema do saber sobre a sexualidade a partir não do desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, mas da superprodução de saber social e cultural, o saber coletivo sobre a sexualidade.

O ponto culminante das tecnologias rígidas e pesadas de produção de identidade sexual se alcançará em torno de 1868, momento da patologização da homossexualidade e da normalização burguesa da heterossexualidade.

De acordo com Preciado, o produto da reprodução pertencerá à paterfamília e por extensão ao estado e a deus. Portanto, o aborto e o infanticídio pós-parto serão vigiados e severamente castigados pela lei.

Dentro desse sistema, é considerada monstruosidade (violação das leis da natureza) ou perversidade (violação das leis morais) a divergência corporal frente à norma (tamanho e forma dos órgãos sexuais, dos pelos faciais, forma e tamanho dos seios).

Aparecem também as diferenças opostas entre homossexualidade e heterossexualidade, entre sadismo e masoquismo, entre normalidade e perversão. Aquilo que até agora eram simples práticas sexuais se transformam em identidades e condições políticas que devem ser estudadas, repertoriadas, perseguidas, castigadas, curadas. Inventam-se, assim, a criança masturbadora e o monstro sexual. Cada corpo, diz Foucault, vira “indivíduo” que é necessário corrigir. Esse duplo movimento, vigilância médico-jurídica e espetacularização midiática, exacerbado através de técnicas informáticas e digitais de visão e difusão de informação, será uma das características do que Preciado chamou de regime *farmacopornográfico* que começa a sua expansão em meados do século XX.

Segundo Beatriz Preciado, os dispositivos sexopolíticos disciplinares que acompanham esta nova estética da diferença sexual e das identidades sexuais são técnicas mecânicas, semióticas e arquitetônicas de naturalização do sexo.

Agrupam-se aqui atlas de anatomia sexual, tratados de maximização dos recursos naturais em função do crescimento da população, textos jurídicos sobre a penalização do travestismo ou da sodomia. Amarram a mão da criança masturbadora na cama, ferros separam as pernas da jovem estérica, proliferam filmes sobre os quais se inscrevem as imagens fotográficas do cu dilatado do homossexual passivo, camisas de força que sujeitam o corpo indomável da mulher masculina.

Encontramo-nos frente a sistemas duros e externos de produção da subjetividade. São ortopedias políticas. Esses dispositivos de produção da subjetividade sexual tomam a forma de arquiteturas exteriores ao corpo. O modelo dessas técnicas de subjetivação, seguindo Foucault, poderia ser a arquitetura da prisão (em particular o panopticom), do asilo, ou da caserna. Se pensamos em dispositivos de subjetivação *sexopolítica*, teríamos de falar mais da expansão tentacular da arquitetura doméstica, da divisão entre privado e público, mas também dos dispositivos ginecológicos e a invenção da ortopedia sexual (o *corselet*, o espéculo e o vibrador médico) e de novas técnicas midiáticas de controle e representação (fotografia, cinema, pornografia incipiente), do desenvolvimento das técnicas psicológicas de introspecção e confissão,

da gestão do comércio sexual paralela ao controle doméstico heterossexual, por meio dos bordéis metropolitanos ou dos bordéis coloniais.

De acordo com Preciado, Foucault parece passar por alto um conjunto de transformações profundas das tecnologias de produção de subjetividade que se sucedem a partir da Segunda Guerra Mundial e que, para ela, obrigam-nos a conceitualizar um terceiro regime de subjetivação, um terceiro sistema de saber e poder, nem soberano, nem disciplinar, nem pré-moderno, nem moderno, um regime que tenha em consideração o impacto das novas tecnologias do corpo na construção da subjetividade. Deleuze, inspirando-se em Burroughs, chamou de sociedade de controle esse novo mecanismo da organização do social que deriva do controle biopolítico. Ela prefere denominá-la, lendo Burroughs com Bukowski, sociedade *farmacopornográfica*.

Um conjunto de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia) e de representação (fotografia, cinema, tv, cibernética) surge após a Segunda Guerra Mundial. Essas tecnologias se infiltram e penetram a vida cotidiana como nunca o tinham feito antes. São tecnologias biomoleculares, digitais e de transmissão de informação em alta velocidade. É a era de tecnologias brandas, ligeiras, viscosas, de tecnologias gelatinosas, injetáveis, aspiráveis, incorporáveis.

Na sociedade *farmacopornográfica*, as tecnologias entram e formam parte do corpo, diluem-se nele, convertem-se em corpo. Aqui, a relação corpo e poder se volta tautológica: a tecnopolítica toma a forma do corpo, incorpora-se. Um primeiro signo de transformação do regime de somatopoder em meados do século XX será a eletrificação, a digitalização e a molecularização desses dispositivos de controle e produção da diferença sexual e das identidades sexuais.

Pouco a pouco, os mecanismos ortopédico-sexuais e arquitetônicos-disciplinares se vêem absorvidos por técnicas microinformáticas, farmacológicas e audiovisuais ágeis e de transmissão rápida.

Segundo Preciado, “na sociedade farmacopornográfica o modelo de ação sobre o corpo é a microprotética: o poder atua através de uma molécula que vem a fazer parte do nosso sistema imunológico, do silicone que toma a forma de seios, de um neurotransmissor que modifica nossa forma de perceber e atuar, de um hormônio e

suas ações sistêmicas sobre a fome, o sono, a excitação sexual, a agressividade ou a decodificação social de nossa feminilidade e masculinidade”.⁶⁴⁴

Beatriz Preciado conclui sua história da tecnossexualidade afirmando que o próprio das novas tecnologias brandas de microcontrole é tomar a forma do corpo que controlam, transformarem-se em corpo, até se tornarem inseparáveis e indistinguíveis dele. O corpo é a estrutura biomolecular e orgânica dos sistemas de controle.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, Beatriz Preciado, op. cit. Tradução livre do original: “...en la sociedad farmacopornográfica el modelo de acción sobre el cuerpo es la microprostética: el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la descodificación social de nuestra feminidad y masculinidad”.

Lenguaje, Tragedia y Melancolía en la Filosofía Política de Foucault

Juan Pablo Arancibia Carrizo •

Resumen

El presente artículo exhibe tres ideas fundamentales e internamente coligadas: Primero, existiría en Foucault una concepción trágica del lenguaje, entendido esto como el tramado de una relación esencial y consustancial entre lenguaje, fuerza, cuerpo, dolor y muerte. Segundo, aquella concepción se imbrica con una apropiación del sentido trágico nietzscheano, comportando una comprensión política agonal y resistencial. Tercero, con arreglo a lo anterior, habría en el pensamiento de Foucault una gestualidad ética y estético-política que se expresa en una sensualidad «antigónica» y melancólica.

Palabras clave

Lenguaje, Parrhesía, Tragedia, Melancolía.

I. Del lenguaje y la muerte: una concepción trágica del lenguaje

Una comprensión trágica del lenguaje indica el anudamiento esencial que habría entre lenguaje y fuerza. En el vórtice de su relación, prima el dolor y la muerte. Trata de un lenguaje que ya no aspira a representar, sino de un lenguaje del desgarramiento que pulsa la dolencia en el cuerpo, y en cuya desgarradura, ahora un lenguaje devenido piel, yace

• Doctor en Filosofía Política de la Universidad de Chile. Director de Investigación de la Universidad Arcis. Profesor e investigador de la Escuela Latinoamericana de Postgrados de la Universidad Arcis. Profesor e investigador del ICEI Instituto de la Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile. Profesor del Magister en Comunicación Política de la Universidad de Chile. Miembro investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Miembro de la Red Internacional de Investigadores en Biopolítica. Autor de “Extraviar a Foucault” (Palinodia, 2006); “Comunicación Política: fragmentos para una genealogía de la mediatización de la política en Chile” (U. Arcis, 2006).

como experiencia de un desgarramiento esencial, en cuyo centro se desliza el susurro insomne, de una subrepticia y delicada belleza. Precisamente interesa a Foucault pensar aquel doble constitutivo que habría entre lenguaje y muerte, como si se tratara de un infinito juego de espejos, desdoblándose una y otra vez, sobre la nervadura tejida entre el hablar y el morir, como si, en cada vez, la muerte quisiera tomar posesión del lenguaje, acallarlo, silenciarlo, apagarlo; como si, en cada vez, el lenguaje quisiera rehuir a su muerte, repitiéndose, doblándose, escabulléndose, murmurándose. Sostiene Foucault que quizá haya en la palabra una pertenencia y anudamiento esencial entre lenguaje y muerte, como si el lenguaje se empeñara en ser el reflejo del muro negro de la muerte. En este sentido, la muerte sería sin duda el accidente más esencial del lenguaje – su límite y su centro – a partir del día en que se habló hacia la muerte y contra ella, para retenerla y detenerla, allí nació algo, un murmullo que se retoma y se cuenta, y se desdobra sin fin.⁶⁴⁵

Así, el lenguaje es atraído al plano de la fuerza, pertenece y se refugia en lo misterioso y opaco, que al mismo tiempo que dice y resplandece, se silencia y enmudece, quedando un instante suspendido; y ese instante, ahora todo eterno, encubre y susurra, invitando y provocando aquello que resiste ser pronunciado. Lenguaje y violencia, desangramiento y agonía; lenguaje y muerte sellan un pacto en silencioso murmullo, forcejeo entre los signos, su llanto y su grito, cuya indecibilidad hace del lenguaje una elegía, un blasón trágico; aquella atadura mortal entre lenguaje y muerte, como la eterna desgarradura informe que mortifica a los hombres que cantan su dolor. Bella e indicativa resulta la evocación que Foucault hiciera de Homero, en “*El lenguaje al infinito*” en el otoño de 1963, precisamente para entablar la correspondencia trágica entre el juego iterativo del lenguaje y su irrevocable resistencia al límite.

Los dioses envían las desdichas a los hombres para que las cuenten; pero los hombres las cuentan para que las desdichas nunca lleguen a su fin, y que su cumplimiento se sustraiga en la lejanía de las palabras, allí donde éstas que no quieren callarse, cesarán al fin. La desdicha innúmera, donación ruidosa de los dioses, marca el punto en que comienza el lenguaje; pero el límite de la muerte abre ante el lenguaje, o más bien en él, un espacio infinito; ante la inminencia de la

⁶⁴⁵ Foucault, Michel. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. Vol. I. Editorial Paidós. Barcelona, 1999. Título original: *Dits et écrits*. Vol. II. Traducción Miguel Morey. “El lenguaje al infinito”.p.183.

muerte, prosigue con una prisa extrema, pero también vuelve a comenzar, se cuenta a sí mismo, descubre el relato del relato y aquella encajadura que bien podría no acabar jamás.⁶⁴⁶

Sostiene Foucault que en esta relación del lenguaje con su repetición indefinida se produjo un cambio a finales del siglo XVIII, coincidiendo con el momento en que la obra de lenguaje se convirtió en literatura. Aquel momento en que Hölderlin como Sade comportan un lenguaje oscuro y paradójico: lenguajes sacados sin cesar fuera de sí mismos por lo innombrable, lo indecible, el estremecimiento, el estupor, el éxtasis, el mutismo, la pura violencia, el gesto sin palabras, y que están calculados con la mayor economía y precisión, hasta el punto que se hacen transparentes a ese límite del lenguaje hacia el que se apresuran, anulándose en la escritura, gracias a la soberanía de lo que quieren decir y que está fuera de las palabras.⁶⁴⁷

Evocando a Jean Pierre Brisset, Foucault atiende a la densidad violenta del lenguaje, para señalar que «todo lo que es olvido, muerte, lucha con los diablos, caducidad de los hombres, no es sino un episodio en la guerra por las palabras». Aquel principio de lenguaje proviene del desgarramiento primordial, seña de muerte del que brota la sustancia del lenguaje, pues con el fin de formar la raíz común de todas las lenguas del mundo, y para volverse a encontrar aún hoy en cada una de ellas, era necesario que ese idioma fuera pobre en elementos y limitado en sus leyes de construcción. En último término, un solo grito que se diferencia de cualquier otro ruido o que se opone a otro sonido articulado.⁶⁴⁸ Un solo grito que es la fuerza de lo incontenible, de lo que no se puede acallar, el grito como la expresión alingüística portadora de toda la vitalidad anudada con la dolencia que notifica y augura el advenimiento pronto y seguro de la muerte, un grito que encubre, pero al mismo tiempo delata la impotencia de la palabra destinada a decir lo que no se presta a ser dicho.

Por ello afirma Foucault que, en cada una de sus apariciones, la palabra intenta una nueva forma, tiene una significación diferente, designa una entidad distinta. Su unidad no es nunca ni morfológica, ni semántica, ni referencial.⁶⁴⁹ El vacío que se abre

⁶⁴⁶ Ibid. p.182.

⁶⁴⁷ Ibid. p.187.

⁶⁴⁸ Foucault, Michel. *Siete Sentencias sobre el Séptimo Ángel*. Arena Libros Ediciones. Madrid, 2002. Título original: *Sept propos sur le septième* (1986). Traducción Isidro Herrera. pp.13-25.

⁶⁴⁹ Ibid. p.32.

en el interior de una palabra sería una ambigüedad más profunda y peligrosa; mostraría que la palabra esconde lo que duplica y lo aísla mediante el tenue espesor de noche. La reduplicación de las palabras sería como la reduplicación de la máscara por encima del rostro y se abriría sobre el mismo eclipse del ser.⁶⁵⁰ Así, la palabra sólo existe incorporada a un escenario en el que surge como grito, murmullo, mandato, relato; y su unidad se la debe, al hecho de que, de escena en escena, a pesar de la diversidad del decorado, de los actores y de las peripecias, resuena el mismo ruido, se desprende de la reyerta el mismo gesto sonoro y, durante un instante, flota por encima del episodio, como su seña audible. Estalla el estruendo del grito de guerra de nuestros ancestros, el rugido de victoria, se desata la refriega y el hostil rumor de la batalla se esparce y multiplica; los mensajeros cuentan por doquier la derrota de los enemigos; y el murmullo de agonal croar recorre la ciénaga y el cañaveral de las batallas. Se desata el lenguaje guerra, embestida ruidosa y fulminante, lacerando cuerpos, mutilando signos; y en el eco de gemidos ensangrentados, se desnuda la fuerza cruenta de la palabra trágica.⁶⁵¹

Y he ahí que por encima de estas invectivas múltiples, de estas escenas abigarradas y atravesadas por gritos de guerra se pone a girar la gran forma alada, majestuosa, encarnizada y negra, de la porquería misma. Ruido único. Porquería de las guerras y de las victorias en el lodo. Porquería de la muchedumbre en fiestas que injuria a los cautivos. Porquería de las prisiones. Porquerías las recompensas distribuidas, porquería de los mercados donde se compra la carne de los hombres. Lo que constituye la esencia de la palabra, su forma y su sentido, su cuerpo y su alma es en todas partes aquel mismo ruido, siempre aquel mismo ruido.⁶⁵²

Esta relación de fuerza y violencia en la que se graba y resuena el grito de un lenguaje de sangrantes alaridos, traza la inquietante revelación del sentido trágico del lenguaje. Un lenguaje trágico que no sólo excede o recusa la representación, sino que la colapsa, la destituye, fijando la premisa de que el lenguaje no reconocería más que la soberanía solitaria del «hablo», que acusa el desgobierno irrevocable de un lenguaje que no se somete ni limita ni al sujeto que lo proclama, ni a la verdad de lo que dice, ni a los

⁶⁵⁰ Foucault, Michel. Raymond Roussel. Siglo XXI Editores. México, 1992. Título original: *Raymond Roussel* (1963). Traducción Patricio Canto. p.30.

⁶⁵¹ Op. Cit. Foucault, M. Siete Sentencias sobre el Séptimo Ángel. p.32.

⁶⁵² Ibid. pp.32-33.

valores ni a los sistemas de representación que utiliza; así ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino que adviene su desborde, allí donde el despliegue del lenguaje, en su ser bruto – en la pura brutalidad e inclemencia de su fuerza –, diluye al sujeto y su discurso, dejando entrever la prosecución del vacío sin tregua como el abismo en expansión indefinida del lenguaje. El lenguaje escapa al modo de ser del discurso, a la dinastía de la representación, abriendo un espacio allí para una palabra que se afirma a sí misma. Allí se configura la condición propiamente trágica de un lenguaje-fuerza, cuyo despliegue no puede sino anunciar la evanescencia y disipación de aquella densidad autoconcebida que, un segundo antes, proclamaba su dominio y gobierno; aquella abertura abisal que testimonia y comporta el duelo del lenguaje y su límite, aquello que Foucault habrá de designar como «el pensamiento del afuera».⁶⁵³

Trátase de un «pensamiento del afuera» entendido como un «pensamiento de la fuerza». Por ello Foucault evoca las figuras de Sade y de Hölderlin, como quienes, mediante poéticas aórgicas, han sugerido, forcejeado, reclamado y ejercido una relación con el lenguaje que seña compulsivamente el advenimiento de la experiencia de ese afuera, que nunca es otra cosa que la experiencia misma de la fuerza. Sobre ese suelo, afirma Foucault, será Nietzsche quien descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada a una comprensión del lenguaje que se expresa no sólo con su gramática, sino con aquellas fuerzas que, teniendo potestad del discurso, ahora detentan y dictaminan, reclamando para sí, el derecho soberano a la palabra.⁶⁵⁴

El lenguaje trágico, entidad en liza, lejos de ser entidad pasiva, pacífica y redentora, pulsa la fuerza desmedida de su inagotable e informe posibilidad, y en cuyos pliegues se agazapan las palabras que se aprestan a la justa por sellar poética e indócil resistencia contra todo aquello que las fija. Allí se acusa el lenguaje contienda, lenguaje litigio, lenguaje refriega. Allí se abre un duelo constitutivo entre lenguaje y ley; aquella ley que se yergue sobre el lenguaje; aquel lenguaje que dicta la ley, subvirtiéndola; y en cada gesto insurrecto del lenguaje contra sí mismo, la transgresión obstinadamente reescribe la ley. Séllese un pacto infinito de agonía y revuelta entre lenguaje y ley, cuyo

⁶⁵³ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “El pensamiento del afuera”. pp. 298-299.

⁶⁵⁴ Ibid. pp.300-301.

anudamiento deja entreabierta la fina resquebrajadura por donde emerge la bravura de su fuerza.

Urdida ya la antinomia constitutiva entre lenguaje y ley, no es otra que la emergencia de la fuerza lo que adviene a confirmarla en cada vez. La ley no puede encontrar nunca su asentamiento sino más como lenguaje; un lenguaje que dictamina, y en su dictamen hiende aquella curvatura incesante que lo vuelve irrefrenablemente contra sí mismo. He allí la excepcionalidad misma del lenguaje que se vuelve ley destinada a violarse a sí misma para intentar preservarse en la inefable quietud vacía de las palabras ya dichas. Así, esta antinomia no se desliza en una sola dirección, sino que acusa una infalible reciprocidad, allí donde la propia transgresión no puede sino quedar remitida, reinscrita, al inexorable reino ilimitado del límite. Allí la ley, en su intimidad de fuerza, no puede sino restituir, una vez más, aquella excepción inclusiva, donde todo potencial afuera no queda sino reinserto en aquello que limita. Por ello Foucault escribe que la transgresión es un gesto que concierne al límite; ahí donde, en la delgadez de esa línea, se manifiesta el resplandor de su paso, y tal vez también la trayectoria de su origen y totalidad. El juego entre límite y transgresión parece estar regido por una obstinación simple; la transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, enseguida se cierra en una ola de poca memoria.⁶⁵⁵

Ser negligente, ser atraído es un modo de manifestar y de disimular la ley – de manifestar el retiro en el que se disimula, de atraerla por consiguiente a la luz del día que la oculta. Si fuera evidente para el corazón, la ley ya no sería ley, sino la interioridad dulce de la conciencia. Si en cambio, estuviera presente en un texto, si fuera posible descifrarla entre las líneas de un libro, si el registro pudiera ser consultado, entonces tendría la solidez de las cosas exteriores; podría ser seguida o desobedecida: ¿dónde estaría entonces su poder, qué fuerza o qué prestigio la haría venerable? De hecho, la presencia de la ley es su disimulo. La ley, soberanamente, frecuenta las ciudades, las instituciones, las conductas y los gestos; sea lo que fuera lo que se haga, por más grandes que sean el desorden y la incuria, ella ha desplegado ya su potencia.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “Prefacio a la transgresión”. p.167.

⁶⁵⁶ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “El pensamiento del afuera”. pp.307-308.

Signada curvatura constituye al propio gesto transgresor. ¿Cómo sería posible conocer la ley y experimentarla verdaderamente – pregunta Foucault –, cómo se podría obligarla a hacerse visible, a ejercer claramente sus poderes, a hablar, si no se la provocara, si no se la forzara en sus reductos, si no se avanzara de un modo resuelto siempre más lejos hacia el afuera donde siempre se halla retirada? ¿Cómo ver su invisibilidad si no es en el reverso del castigo, que no es en definitiva sino la ley vencida, irritada, fuera de sí? Pero la transgresión, aunque se esfuerce por franquear lo prohibido tratando de atraer a la ley hasta ella, de hecho, se deja atraer siempre por el retiro de la ley; avanza obstinadamente en la abertura de una invisibilidad sobre la que jamás triunfa; locamente trata de hacer aparecer la ley para poder venerarla y deslumbrarla con su rostro luminoso; no hace nada más que reforzarla en su debilidad.⁶⁵⁷

El día en que algunos quisieron forzar la ley en su guarida, encontraron a la vez la monotonía del lugar en el que ya estaban, la violencia, la sangre, la muerte, el hundimiento, finalmente la resignación, la desesperación, y la desaparición voluntaria, fatal, en el afuera: porque el afuera de la ley es tan inaccesible que si se pretende vencerlo y penetrar en él se está condenado no ya a un castigo por el que la ley quedaría obligada finalmente, sino al afuera de ese afuera mismo (...) En cuanto a los “criados”... como guardianes y servidores, deben representar la ley para aplicarla y someterse a ella silenciosamente, nadie sabe, ni siquiera ellos, a qué sirven, se ignora incluso si acaso no son huéspedes convertidos en servidores; son a la vez el celo y el descuido, la embriaguez y la atención, el sueño y la actividad incansable, la figura gemela de la maldad y la solicitud: aquello en lo que se disimula la disimulación y lo que se manifiesta.⁶⁵⁸

Tal es la contrariedad íntima e inclusiva de la ley, dado que ésta no puede responder a su provocación que no sea con su propio retiro, explica Foucault, no porque se repliegue en un silencio más profundo todavía, sino porque permanece en su inmovilidad idéntica, inalterada. Bien es posible precipitarse al vacío abierto; pueden formarse complots, extenderse rumores de sabotaje, los incendios, los asesinatos pueden ocupar el lugar del orden más ceremonioso; nunca el orden de la ley ha sido tan

⁶⁵⁷ Ibid. p.308.

⁶⁵⁸ Ibid. p.309.

soberano, ya que ahora rodea aquello mismo que pretende turbarlo. Quien pretenda fundar, contra ella, un orden nuevo, organizar otra policía, instaurar otro Estado, nunca encontrará sino la acogida silenciosa e indefinidamente complaciente de la ley. Ésta, a decir verdad, no cambia: descendió a la tumba de una vez por todas, y cada una de sus formas no será ya más que metamorfosis de esa muerte que no acaba.⁶⁵⁹

La transgresión se abre a un mundo brillante y siempre afirmado, un mundo sin sombra, sin crepúsculo (...) Que una filosofía que se interroga por el ser del límite encuentre una categoría como ésta, es evidentemente uno de los innumerables signos de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos (...) Volviendo a colocar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento, la filosofía desde Nietzsche sabe bien que interroga un origen sin positividad y una apertura que ignora las paciencias de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental puede servir de ayuda para pensar una experiencia tal. El juego instantáneo del límite y la transgresión, ¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?.⁶⁶⁰

Desde aquella clave Foucault acude a la tragedia griega para identificar allí el juego recursivo de la ley, en la dinastía de un lenguaje que rezuma la agonía de una fuerza insaciable y voraz, que fagocita en su interior aquello que con mayor intensidad pulsa por declamar su lejanía exterior. Apela a la figura de Clitemnestra como metáfora de una ley materna fatídica y amenazadora; una ley matriz que viola, se viola y restituye a la vez: frente a un Orestes que lidia infatigable – sometido y preocupado por escapar de la ley –, para quedar irrevocablemente reinscrito y residente, una vez más, en su plena intimidad. Una tópica central de aquel mito trágico concierne al doble de la ley, en su relación con la justicia y la venganza que acomete Orestes contra su madre Clitemnestra.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Ibid. p.310.

⁶⁶⁰ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “Prefacio a la transgresión”. p.169.

⁶⁶¹ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “El pensamiento del afuera”. p.310.

La implicancia simbólico-política que se deja apreciar en la tragedia de Clitemnestra y Orestes —pero también en otras como Edipo, Antígona, Electra, Heracles, etc.—, concierne a la interioridad que conserva la propia ley, en cuanto la transgresión como suspensión de la ley; y el castigo, como rito de reparación y restitución de ésta, constituyen un juego circuital y consustancial de la propia violencia regimental del derecho. La violación y la reparación de la ley provienen del mismo origen, surgen desde la propia familia, es en la intimidad del propio reino del derecho que nace la falta. Es desde su propia intimidad que se desatan fuerzas hostiles que se baten a duelo. Lo violento, lo cruento, lo pavoroso, lo terrible y «descomunal» - «Ungeheure», «Unheimlich» -,⁶⁶² pareciera acusar una brutal extrañeza y, sin embargo, aquella brutal extrañeza no deja de provenir desde la más próxima cercanía. No se trataría de un origen externo, foráneo, siempre extranjero y ajeno; antes bien, acusa una inquietante familiaridad, cercanía y proximidad. La traición de Clitemnestra a su esposo, el rey Agamenón, deroga un viejo poder suplantándolo, renovándolo, empero poseído ahora por las mismas manos; el matricidio de Orestes contra Clitemnestra, repone y repara un viejo poder violado, volviéndolo al mismo linaje antes depuesto. Este juego familiar de suspensión y restitución del derecho, señala la intimidad de la ley para violarse y restaurarse a sí misma. De cierto modo, indica Foucault, es la palabra de la ley la que resulta inquebrantable, en cuanto ella puede variar de locación y locución, pero su fuerza dictamina el poderío irrevocable de su estatuto y jerarquía. La palabra de ley puede variar de posición, pero su condición de fuerza permanece inalterada. La transgresión, constituye la ley; así la falta sólo ocurre al interior del derecho.

Así como el dragón «Uróboros» que engulle su cola devorándose eternamente a sí mismo; así como aquella mítica serpiente de siete cabezas, la «Hidra de Lerna», a quien Heracles enfrenta, pero que cuánto más se le decapita, más le renacen y proliferan cabezas; a la ley mutilada vuelven a brotarle cuantos más ojos vigilantes, cuanto más fauces predatoras y asesinas; allí el imperio de la ley se pliega y repliega sobre sí mismo,

⁶⁶² Véase, Arancibia Carrizo, Juan Pablo. «Lo Trágico-Político. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea: Foucault, Agamben, Esposito». Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía. Universidad de Chile. Agosto 2014. Tomo II. pp.426-438.

en cuya contorsión helicoidal se reabastece y vigoriza de su propia potencia, en cada caso y en cada vez.⁶⁶³

Este desdoblamiento excluyente e inclusivo del lenguaje con fuerza de ley, Foucault lo descifra y emparenta con el canto de sirenas que seducen y embrujan a Ulises, así como con la música de Orfeo que rescata, al tiempo que aniquila a Eurídice. En el primer caso, el canto de sirenas es portador de un lenguaje de muerte, que es preciso que cante, que efectúe su poder, pero para domarlo, es preciso no escucharle; o bien darse a la escucha pero impedido de acudir a su llamado. Este canto puro y devorador, ordena escucharlo y acatarlo; de allí el consejo de la diosa Circe a Ulises: taparse los oídos, atravesarlo con sordera para poder vencerlo; pero si habrá de escucharse, es preciso atarse al mástil de pies y manos.⁶⁶⁴ Vencer el deseo haciendo violencia a su violencia, escuchar sin acudir, sufrir el sufrimiento maniatado, atravesando la muerte impregnándose de ella sin arrestarse, para restituirla y narrarla en un lenguaje infinito.⁶⁶⁵ Asimismo la referencia a Orfeo, concierne al hecho de que seña un lenguaje cuya fuerza de ley es capaz de contener en su interior tanto la posibilidad de desatar el éxtasis y el frenesí, la agitación y la tormenta de fuerzas contrarias y hostiles, un vórtice de multiplicidad agonística; al tiempo que es promotora y portadora de la facultad de quietud y pacificación. Trátase de un lenguaje de la fuerza y su revés, que se contiene y se desborda a sí misma; el lenguaje de la ley, así como el de la música, es el lenguaje de la fuerza, en cuya potencia yace su propia afirmación mítica, mágica, su contrariedad, su contención y su desborde. Por ello Foucault afirma que, en cuanto se lo mira, el rostro de la ley se gira y entra en la sombra; en cuanto se quieren escuchar sus palabras, no se sorprende más que un canto que no es nada más que la promesa mortal de un canto futuro, y así como el canto de Sirenas y el canto de Orfeo, son la forma inasible y prohibida de la voz atrayente. No son sino entera y puramente canto. Su música es lo contrario de un himno: ninguna presencia o referencia resplandece en sus palabras inmortales; seducen no exactamente por lo que dan a oír, sino por lo que brilla en la lejanía de sus palabras, la posteridad de lo que están diciendo. Su fascinación no proviene de su canto actual, sino de presagio sonoro de lo que se compromete a

⁶⁶³ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. "El pensamiento del afuera". pp.311-312.

⁶⁶⁴ Homero. Odisea. Editorial Gredos. Barcelona, 2000. Traducción José Pabón. XII. v.40. pp.190-191.

⁶⁶⁵ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. "El pensamiento del afuera". p.312.

ser.⁶⁶⁶ «Tal vez este espacio de los mitos sin edad sea el de todo lenguaje, del lenguaje que avanza hacia el infinito en el laberinto de las cosas, pero que su esencial y maravillosa pobreza reduce a sí mismo, confiriéndole su poder de metamorfosis: decir otra cosa con las mismas palabras, dar a las mismas palabras otro sentido».⁶⁶⁷

Esta misma torsión de un lenguaje trágico que anuncia o presagia el advenimiento inclemente de la fuerza, será atendida en las lecciones que en 1971 Foucault dedica a “*Edipo rey*” de Sófocles, en torno a la voluntad de saber. Allí observa que el lenguaje cursa una dislocación, su propia curvatura sobre quién dice y lo que dice, de modo que el saber y lo sabido se tuercen en un desencuentro trágico que los une; trátase de una condición reflexiva del lenguaje, de modo que, el que busca es él mismo objeto de la búsqueda: «el mismo que ha soltado los perros es la presa». Este desvelamiento trágico, explica Foucault, que va de la oscuridad al claro de luz, de la ignorancia al saber, sólo se alcanza por medio del enfrentamiento y disputa entre diferentes tipo de saber: «En Edipo, la batalla por saber se desarrolla a través de una lucha entre saberes».⁶⁶⁸ Cada uno de ellos comporta una lengua, una fuerza, una vivencia, una mundanidad, todas ellas hilvanadas por la fina hebra de la fatalidad. El periplo de lo desconocido, del misterio profundo que comporta el destino de los hombres, hacia la elucidación de la plena desventura, se revela mediante la fricción y disputa de estos lenguajes, saberes y fuerzas, hasta que por medio de su propia agonía, todos estos “fragmentos” y vórtices acusan una manifestación, revelación de lo oculto, pero que permanecía todo el tiempo presente.⁶⁶⁹

Todo lo oculto y en retiro viene finalmente a su mostración, ocupa su lugar y recompone el enigma de un cuadro resquebrajado. Allí Edipo aparece como una silueta monstruosamente impura, desplegando un juego de contrariedad, de pliegues y dobleces, comportando la unidad y la agonía de lo mismo y lo otro; juego de fuerzas compuesto por fragmentos llenos de excesos y desbordes: el hijo de Pólipo es también hijo de Layo; el rey es también el homicida del rey; el asesino es también el hijo; el esposo es asimismo el hijo; el padre es también el hermano de sus hijos; el que busca es

⁶⁶⁶ Ibid. p.311.

⁶⁶⁷ Foucault, Michel. Raymond Roussel. Siglo XXI Editores. México, 1992. Título original: *Raymond Roussel* (1963). Traducción Patricio Canto. p.113.

⁶⁶⁸ Foucault, Michel Lecciones sobre la Voluntad de Saber. El saber de Edipo. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 2012. Título original: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France* (1970-1971). Traducción Horacio Pons. p.255.

⁶⁶⁹ Ibid. p.256.

también aquel a quien se busca; quien proscribire es quien debe ser proscrito, y el atormentado por los dioses se atormenta a sí mismo. Juego de duplicados y torsiones trágicas, que ponen en evidencia la identidad de la ley y el infractor; de quien prohíbe y lo prohibido; de quién protege y quién lastima; de quien emancipa y somete; de quien al mismo tiempo salva y asesina. Paradoja trágico-política que entreteje la fatalidad inmerecida, de un condenado al crimen y a la desdicha, mucho antes de haber nacido. Edipo sería el «símbolo» del juego de las sinuosas fuerzas que componen y diagraman el destino de los hombres, hechos, detalles, sutilezas colmadas de exceso, monstruosidades e ignominias, a los que «los ojos de ningún hombre pueden ya soportar mirar»; la fatalidad de Edipo es la fatalidad de la ciudad, «y al llorar por la ciudad, él también gime por sí mismo».⁶⁷⁰

Foucault hace explícito entonces que la lengua de la que está hecha la tragedia es una lengua política, que bajo la forma del «símbolo» gobierna todo el relato de *Edipo rey*. Se trata de una lengua que rige las relaciones de fuerza, justa y reconocimiento. Esta lengua no es nunca una mera forma retórica, antes bien, es una forma ritual y jurídica que permite establecer una prueba, un reconocimiento, identificar individuos, autenticar mensajes. Allí el «símbolo» aparece como una lengua, un dispositivo jurídico de vieja práctica tradicional que permite sellar órdenes y decretos; impedir fraudes y mentiras, establecer contratos; recibir mandatos, dictámenes y oráculos; en suma, el «símbolo» como lengua ritual del ejercicio del poder.⁶⁷¹ Este lenguaje trágico no sólo remite a la contrariedad, sino que éste mismo es constituido y padece su propia contrariedad. Este lenguaje no sólo concierne o refiere a la fuerza, sino que está hecho de fuerza. Edipo disputa entre todos los saberes que al mismo tiempo que anuncian también ocultan, pero el modo y el lugar desde el cual declama Edipo no es otro sitio que no sea desde el ejercicio de la fuerza. Tiresias replica a Edipo: «Tú me has obligado a hablar contra mi voluntad»; más tarde Edipo advierte al criado: «Si no respondes de buen grado, responderás por la fuerza».⁶⁷²

Este saber está constituido por un juego agonal de afirmación y retiro que constituye la propia politicidad de su lenguaje. Afirma Foucault que durante todo el

⁶⁷⁰ Ibid. p.261.

⁶⁷¹ Ibid. p.262.

⁶⁷² Ibid. p.264.

relato trágico de Edipo, su poder está bajo cuestión, su poder está «puesto en juego». Cuando Edipo escucha al adivino acusarlo de ser el asesino, lo que siente cuestionado no es su inocencia sino su poder, y es su poder lo que defiende. En el enfrentamiento con Creonte se trata siempre del poder, sólo del poder, no de hechos, signos o pruebas, sino del poder. La pregunta no es: «¿Es verdad que he matado?», sino: «¿Es verosímil que haya un complot?»; no se trata de: «¿Soy inocente o culpable?», sino: «A la cabeza de esta ciudad, será él o yo».⁶⁷³

Edipo: - ¡Eh, tú ¿Cómo viniste aquí? ¿O tienes tanto descaro y osadía que has alcanzado mi propia vivienda, pese a ser, como está a la vista, asesino de este hombre que te habla y claro depredador de mi poder? ¡En nombre de los dioses, venga, di! ¿Viste en mí algo de cobardía o estupidez y, por eso, decidiste tramar esa acción? ¿O lo hiciste en la creencia de que no había de descubrirte esta maquinación que se desliza contra mí a traición, y de que, de enterarme, no había de hacerle frente? ¿Es que no ves que es estúpido tu intento, lanzarse a la caza del poder sin tropas ni partidarios, objetivo que se consigue con tropas y recursos?». ⁶⁷⁴

Foucault pregunta: ¿de qué poder se trata, qué poder es el que está en juego? Habría toda una serie de signos que sirven en la tragedia para designar a aquellos personajes legendarios, que fueron héroes, los fundadores, los reyes, los soberanos políticos y religiosos de la ciudad. Ese poder político y la anuencia de los dioses queda impreso y grabado en la jerarquía de una palabra, de un dictamen; simbólicamente dispuesto, apropiándose de esa palabra se es propietario de ese poder; poder y palabra se encuentran allí fundidos. Cuando Edipo dicta órdenes, poco le importa que sean justas, basta con que las haya dictado.⁶⁷⁵ Esa condición de poder, la posesión de un lenguaje fuerza, no libera a quien la dicta de padecerla, pues allí se encuentra precisamente una paradoja de Edipo, toda vez que las propias palabras de búsqueda, de imprecaciones, maldiciones y sentencias, recaen finalmente en quien mismo las profería. Allí radica la inversión o la curvatura trágica, nuevamente este juego entre la exclusión-inclusión, entre lo mismo y lo otro, lo extraño y lo cercano, pues él mismo es la peste enviada por los dioses a Tebas; a causa de él, la ciudad se aparta de las leyes y los

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ Sófocles. Obras Completas. Tragedias. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción Assela Alamillo. Edipo Rey. vv.535-540. p.344.

⁶⁷⁵ Op. Cit. Foucault, M. Lecciones sobre la Voluntad de Saber. El saber de Edipo. p.268. v.630. p.347.

oráculos divinos, y será preciso que lo expulse para que los dioses restablezcan su orden en ella. Sin embargo, pese al estatuto de riesgo que comporta esa palabra, es precisamente ese riesgo el que le permite gobernar, pues cada vez que Edipo aparece en el ejercicio del poder, lo hace mediante la forma de su saber; y cada escena adversa que dispone el dios, que predice el oráculo o el adivino, impugna y cuestiona ese saber-poder. ¿Cuál es ese saber ligado a la conquista y el ejercicio del poder? El propio Edipo lo declara como aquello que le ha valido el dominio sobre la Esfinge: un “saber-hacer”, un saber-poder.⁶⁷⁶

Este lenguaje de saber-poder no sólo es capaz de proferir y dictaminar la muerte, sino que también pretende conjurarla, retenerla, contenerla, retardarla. Sin embargo, la posición del héroe trágico se constituye sobre aquella juntura indiscernible entre su poder y su latencia de muerte, allí donde el lenguaje que dictamina la ley, se roza con el mismo lenguaje que la quebranta. Lenguaje y muerte se trenzan con el héroe trágico en una intimidad incestuosa, confundiéndose, anudándose, hasta alcanzar la intensidad de su fatal desenlace.⁶⁷⁷

Esta nervadura trágica entre lenguaje y muerte constituye, para Foucault, lo que habría evocado como la experiencia del afuera, como el movimiento de una atracción que pone al desnudo lo que está antes de toda palabra, por debajo de todo mutismo: el murmullo continuo del lenguaje. Lenguaje que no está hablado por nadie, pues todo sujeto no dibuja en él más que un pliegue gramatical. Lenguaje que no se resuelve en ningún silencio, pues toda interrupción no forma más que una mancha blanca, un espacio neutro en el que ninguna existencia puede enraizarse o apoderarse.⁶⁷⁸ Por ello Foucault indica que un lenguaje pensado así se descubre entonces liberado de todos los viejos modelos que se ha formado nuestra conciencia de las palabras, del discurso, de la literatura.

⁶⁷⁶ Ibid. pp.269-270.

⁶⁷⁷ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “El pensamiento del afuera”. p.315.

⁶⁷⁸ Ibid. p.317.

El lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; pone en comunicación, o mejor dicho, permite ver en el relámpago de su oscilación indefinida, el origen y la muerte – su contacto de un instante mantenido en un espacio desmesurado –; y el afuera siempre reanudado de la muerte, en la medida en que es conducido hacia la luz por el olvido esencial al lenguaje... el origen tiene la transparencia de lo que no tiene fin, la muerte se abre indefinidamente a la repetición del comienzo. Y lo que es el lenguaje, no lo que quiere decir, no la forma en la que lo dice; lo que es en su ser, es esta voz tan fina, este retroceso tan imperceptible, esta debilidad en el corazón y en derredor de cada cosa, de cada rostro, que baña con una misma claridad neutra – día y noche – el esfuerzo tardío del origen, la erosión matinal de la muerte. El olvido asesino de Orfeo, la espera de Ulises encadenado, es el ser mismo del lenguaje.⁶⁷⁹

La posibilidad de un pensamiento que anude lenguaje, transgresión y muerte, Foucault lo reconoce en el gesto de Sade, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, Bataille. Se trata de un pensamiento que llega en un lenguaje que lleva hasta el límite el cuestionamiento del ser del lenguaje. El lenguaje de la filosofía, afirma Foucault, habría quedado cautivo en la dialéctica, pero la crítica filosófica insistentemente remite al encuentro con lo más temprano del pensamiento griego, no para restaurar una experiencia perdida, sino para acercarnos a la posibilidad de un pensamiento y un lenguaje no dialéctico, ahí donde el filósofo mismo no habita la totalidad del lenguaje, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay, junto a él, un lenguaje que habla y del que no es dueño; un lenguaje que se esfuerza, que fracasa y se calla y al que ya no puede gobernar; un lenguaje que, desde Nietzsche, se ha abierto un vacío en el que se ligan, combinan, desanudan y excluyen una multiplicidad de sujetos hablantes. Pues desde las lecciones sobre la tragedia de Homero, Zaratustra, Dionisos y el superhombre, el hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es uno de los rasgos fundamentales del pensamiento contemporáneo; no como el fin de la filosofía, sino como el fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico.⁶⁸⁰ Uno de los colapsos que se podrían apreciar allí, en lo inmediato, es la

⁶⁷⁹ Ibid. p.319.

⁶⁸⁰ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “Prefacio a la transgresión”. pp.172-173.

puesta en suspenso del principio de representación que ha estado a la base de la supremacía de las ciencias humanas; gesto del que habría dado cuenta Foucault en *Las palabras y las cosas*, declamando la muerte del hombre; razón por la cual, quizá, Jean Hypolite comenta a Foucault que éste «es un libro que encierra un pensamiento trágico», a lo que el autor responde: «Es usted el único en haberlo visto».⁶⁸¹

II. Del «pesimismo trágico» y la melancolía como disposición ética, estética y política

En “*Lo que debo a los antiguos*”, Nietzsche ha preguntado si todo pesimismo debe ser indefectiblemente leído como señal de debilidad. Ciertamente allí Nietzsche reafirma el sentido de un «pesimismo trágico». La discusión desplaza dos lugares típicamente reductivos: la idea ingenua de un optimismo y una confianza cándida en un “más allá” redentor; así como la idea de un pesimismo quejumbroso y plañidero, que se asume como víctima inocente del ensañamiento del sinsentido, tras lo cual sólo cabe abandonarse a morir. Sin dejarse atrapar por esta reducción, Nietzsche afirma una concepción trágica donde se afirma el principio orgiástico de vitalidad y fuerza, donde el dolor obra como estímulo vivificante. Recusando a Aristóteles y Schopenhauer, afirma Nietzsche que el sentido trágico es un «sí a la vida», a pesar de sus penurias y del sacrificio de sus tipos más elevados. El poeta trágico no aspira a librarse del terror ni del dolor, tampoco para purgar culpas, sino para donarse al goce eterno del devenir, un goce que comprende el destruir, un goce no *a pesar de*, sino por mor del dolor y el devenir.⁶⁸²

Dado que existe una amplia literatura que atiende a una terapéutica del dolor, destinada precisamente a su negación y cancelación,⁶⁸³ lo significativo que aquí parece ponerse en juego, no es la existencia o inexistencia del dolor, sino la relación que se entabla con éste. Mientras el optimismo ingenuo postula la negación, o bien, la pronta cancelación y superación del dolor; el pesimismo metafísico condena a una pasividad

⁶⁸¹ Ibid. p.50.

⁶⁸² Nietzsche, Friedrich. *Cómo Filosofar a Martillazos*. Editorial Edaf. Madrid, 1985. Traducción Carlos Vergara. “Lo que debo a los antiguos”. p.217.

⁶⁸³ Lewis, C.S. *El Problema del Dolor*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1990. Título original: *The Problem of Pain*. Traducción Susana Bunster. pp.92-121. Asimismo, Seeman, Bernard. *El Hombre Contra el Dolor*. Ediciones Toray. Barcelona, 1965. Título original: *Man Against Pain* (1962). Traducción Ángel Cazorla Olmo. pp.141-194.

inerte ante la inexorable muerte. Entre esas modulaciones se abre la escansión de otra posibilidad, la del «pesimismo trágico», el «pesimismo heroico», la «melancolía trágica». Habitando en el dolor, se puede afirmar la vida, abrazarla, gozarla, «ponerla en juego». La disposición afectiva que permite y posibilita esa conjunción, sería la «melancolía trágica», que no consiste en negar ni rehuir del dolor, sino en darse la posibilidad y donarse a la posibilidad. Esa racionalidad, de reconocerse en un magro escenario, y no obstante, jugarse la posibilidad es lo que bien podría estar presente y distinguir la gestualidad pensativa de una melancolía trágico-política.

Adviértase que Foucault en una de sus más tempranas investigaciones, tropieza con el concepto de melancolía y se dispone a la deconstrucción de su reducción clínico-jurídica. Su estudio arqueológico sobre la locura, examina la tipología y taxonomía que postula Plater en 1609, en ella figura la «*melancholia*» como una de las enfermedades de la mente. La «melancolía» pertenecería a este jardín de las especies, registrada como una “*Mentis alienatio*”, presentada como manía y cuyas causas se deben al interior del cuerpo. Aquí ya Foucault exhibe una deconstrucción del discurso clínico-jurídico que objetiva la figura del loco, instalando una pregunta decisiva, en torno a qué es lo inquietante en estas conductas así categorizadas, ¿cuál sería el peligro que encierran estas siluetas para un cierto diagrama de orden?⁶⁸⁴

No deja de ser significativo que en “*Historia de la locura*”, Foucault entable la relación y distinción entre el loco y el héroe trágico, al que por su estado de furor melancólico infranqueable, se le acusaba de manía, demencia y locura. Foucault entiende que los dioses han de castigar al trágico con la locura—Áyax, Heracles, Orestes—, pero al mismo tiempo, también comprende que en aquella disposición maniaca («*mainestai* – *melanjorián*») algo se revelaba allí, de modo que no se puede confundir o reducir la melancolía del héroe trágico a la demencia, como puro estado de “enajenación” o “delirio”.⁶⁸⁵ En un gesto de claro semblante nietzscheano, Foucault distingue el carácter agonal de la tragedia, excluyendo de ésta toda dialéctica y reconciliación, de modo que el anudamiento de fuerzas en contrariedad resulte

⁶⁸⁴ Foucault, Michel. *Historia de la Locura en la Época Clásica*. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 1997. Título original: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964). Traducción Juan José Utrilla. pp.300-305.

⁶⁸⁵ Ibid. pp.382-432.

consustancial e insoluble, como la legalidad más prima de la naturaleza, la guerra eterna de la noche y el día, de lo claro y lo oscuro; allí en este agonismo primordial se sitúa la tragedia como enfrentamiento de estos dos reinos, ligados e irreconciliables, en medio de los grandes girones de la noche, alas de sombra que rondan el día y que no desaparecen más que en la nueva noche de la muerte. Allí, en la tragedia, el día y la noche se disponen como espejos, reflejándose perpetuamente, y en medio de su litigio eterno, yace la vida y la muerte de los hombres.⁶⁸⁶

Frente a la tragedia y su lenguaje hierático, yace el murmullo confuso de la locura. También allí, escribe Foucault, ha sido violada la gran ley de la separación; sombra y luz se mezclan en el furor de la demencia, como en el caos trágico. Sin embargo, se mezclan de otra manera, pues, el personaje trágico se encontraba en la noche, como la sombría verdad del día; la noche de Troya seguía siendo la verdad de Andrómaca; paradójicamente, la noche, en cambio, revelaba: era el día más profundo del ser. En esta medida, el hombre trágico, más que ningún otro, estaría comprometido en el ser y sería portador de su verdad puesto que, como Fedra, arroja al rostro del sol implacable todos los secretos de la noche, en tanto que el hombre loco estaría totalmente excluido del ser.⁶⁸⁷ Allí la melancolía trágica se distingue y escinde de la «*mentis alienatio*», en cuanto habría en la disposición trágico-melancólica del héroe, un arraigo, una apertura, un encuentro con lo esencial que se presenta y comunica mediante el infinito juego agonal de la «*physis*».

Se comprende que el héroe trágico jamás pueda estar loco; y que, a la inversa, la locura no pueda llevar en sí misma esos valores de tragedia que conocemos desde Nietzsche y Artaud. En la época clásica se enfrentan el hombre de tragedia y el hombre de locura, sin diálogo posible, sin lenguaje común, pues uno sólo sabe pronunciar las palabras decisivas del ser, en que se juntan, durante un tiempo de un relámpago, la verdad de la luz y la profundidad de la noche....⁶⁸⁸

De allí que Foucault cuando se refiere a los rostros de la locura, como ejercicio deconstructivo del plegado sistema de categorizaciones clínicas, jurídicas y médicas que

⁶⁸⁶ Ibid. p.382.

⁶⁸⁷ Ibid. p.383.

⁶⁸⁸ Ibid.

se están configurando en la mutación de la época clásica a la moderna, advierte que en aquella conceptualización de la locura se comporta una negatividad, que no obstante, se ofrece en una plenitud de formas, compuestas y sabiamente organizadas en el jardín de las especies.⁶⁸⁹ A partir de aquí, Foucault se detiene en el examen de la melancolía para hacer notar cómo se medicaliza la categoría y se le va fundiendo con la noción demencial, precisamente para disolverla en su verdadera verdad de la nada, en su evanescencia, en su frugalidad pusilánime y retraída, como una indefectible pulsión a la extinción. De aquello, claramente Foucault confuta la naturaleza objetivante que trabaja en la categoría clínica de melancolía. En lo medular, Foucault describe que la melancolía, en siglo XVI, estaba formada por una cierta definición de los síntomas y un principio de explicación, oculto tras el mismo término con el cual se le designa («melaina – jolé») bilis negra. Sirviéndose del trabajo de J. Weyer, «De Praestigiis Daemonum», advierte que los síntomas asociados conciernen a todos los tipos de delirios imaginables, pero que no comprometen la estructura o la totalidad de la razón, sino que son alteraciones puntuales, pues tal como señala la investigación de Sydenham, los melancólicos serían personas que: «fuera de eso, son muy inteligentes y sensatos, que poseen una penetración y una sagacidad extraordinarias»; y así como señalara Aristóteles, que los melancólicos tienen «un discernimiento más elevado que los otros».⁶⁹⁰

Foucault hace notar que en esta conceptualización de melancolía, la propia nomenclatura contiene el secreto o sería el portador del mal del que se quiere salvar, de modo que no era preciso explicar el origen del mal, pues ya se presuponía en la designación. El delirio parcial y la acción de la bilis negra se yuxtaponen en la noción misma de «melancolía». Luego, en el siglo XVIII se produce una modificación, pues la cualidad del humor negro será la coloración principal del delirio, asentando o cohesionando el síntoma con su origen, de modo que, como afirma Boerhaave, melancolía sería «un largo delirio, tenaz y sin fiebre, donde el enfermo está siempre discurriendo sobre un solo y mismo pensamiento». Más tarde, la investigación de Dufour asienta la explicación sobre el miedo y la tristeza, explicando el carácter parcial del delirio: «De allí viene que los melancólicos amen la soledad y huyan de la compañía;

⁶⁸⁹ Ibid. p.391.

⁶⁹⁰ Ibid. pp.408-409.

en ella se unen con más fuerza al objeto de su delirio mientras parecen indiferentes a todo lo restante». Sobre esta indicación, Foucault sostiene que la fijación del concepto de melancolía no se ha logrado mediante ninguna observación rigurosa, sino sólo por medio de una implicación nominal y una significación de ciertos efectos. De modo que, esta definición clínica no consigue desligarse de la tradición de los cuatro humores y sus cualidades esenciales.⁶⁹¹

Lo significativo que señala Foucault allí, concierne a una cierta opacidad o imposibilidad de elucidar el misterio que ancla a la melancolía a una anomalía o infamia fundamental. En ella se observa una enigmática y paradójica relación de abundancia y exceso de fuerza, al tiempo que acusa una impotencia o retiro. Esta paradoja —se explican los estudiosos—, se debería a las alteraciones secretas de los espíritus. Ordinariamente, tienen la rapidez casi inmediata y la transparencia absoluta de los rayos luminosos; pero en la melancolía, se convierten en seres nocturnos; se hacen «oscuros, opacos y tenebrosos; y las imágenes de las cosas que ellos conducen al cerebro y al espíritu están veladas por la sombra y las tinieblas».⁶⁹²

Así Foucault intenta señalar el proceso de reconfiguración clínica de la melancolía, al tiempo que hace notar la inescrutable potencia e im-potencia que se observa y registra en la categorización. De este modo, observa que para formar la experiencia positiva de la manía y la melancolía, ha sido preciso que exista, en este horizonte de imágenes, esta gravitación de las cualidades, atraídas las unas hacia las otras, por todo un sistema de relaciones sensibles y afectivas.⁶⁹³ Esto implica que la objetivación de la melancolía antes que obedecer al desvelamiento de una estructura orgánico-patológica, se construye literariamente a partir de un conjunto de metáforas y representaciones, destinadas a simbolizar aquello que en plexo de las conductas y de las acciones aparecen recubiertas por una opacidad que las encubre y las torna indescifrables, y así, tal cual explica Foucault en las lecciones de 1975, la anomalía y la monstruosidad, nunca terminan de estar totalmente recortadas y configuradas, sino se le ha dispuesto, en su origen, aquella causa y sentido que las explica y determina. Esto vendría a poner bajo cierta evidencia el hecho más primario de que la construcción

⁶⁹¹ Ibid. pp.409-410

⁶⁹² Ibid. p.414.

⁶⁹³ Ibid. pp.425-426.

categorial de la anomalía, antes que la decantación de un proceso de destilación “puramente epistemológica”, estaría todo el tiempo mediada y colmada por una densidad jurídico-política.⁶⁹⁴

Este análisis se hace cuanto más radical y atrevido, al considerar la experiencia de Nietzsche, Sade, Artaud, Erasmo, que pondría en suspenso “el sueño antropológico”, cuestionando aquello que ha sido dispuesto como locura e interrogando críticamente el «*cogito*» de la razón, para dar paso a la intuición de un otro pensamiento. Si la fundamentación antropológica de la filosofía moderna consistiría en desdoblar el análisis pre-crítico de lo que el hombre sería en su esencia y la analítica de todo aquello que se presenta como la experiencia del hombre, Foucault sostiene que para despertar al pensamiento de un sueño tal, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no habría otro medio que no sea destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico.⁶⁹⁵

Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de una cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar.⁶⁹⁶

Esto implicaría, desde luego, poner en suspenso las propias categorizaciones clínicas, jurídicas y morales que han sustantivado el relato antropológico, y muy particularmente la anomalía y monstruosidad de la locura. Allí, la melancolía permanece refugiada y oculta en una región de opacidad que la propia narración clínica habría sido incapaz de desentrañar, acusando una extrañeza inmovible ante el reticulado

⁶⁹⁴ Foucault, Michel. Los Anormales. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 1999. Título original: *Les anormaux. Cours au Collège de France* (1974-1975). Traducción Horacio Pons. pp.15-82.

⁶⁹⁵ Foucault, Michel. Las Palabras y las Cosas. Siglo XXI Editores. México, 1997. Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966). Traducción Elsa Frost. pp.331-332.

⁶⁹⁶ Ibid. p.332.

categorial que la cerca y la acosa. Como es sabido, Foucault no renuncia a esa línea de análisis, insistiendo varias veces en aquella inflexión. No sólo mediante el examen de la formalización categorial de la anomalía, sino que también en la crítica genealógica a los dispositivos, discursos y tecnologías que incautaban los cuerpos de los locos y los sometían a trabajos forzados como terapias de normalización, Foucault confronta los principios mismos que sostendrían la configuración del orden moderno: «La sociedad industrial capitalista no podía tolerar la existencia de grupos de vagabundos». Explica que habría un anudamiento epistémico, clínico, jurídico e institucional para organizar la experiencia de este nuevo orden, diagramar sus posibilidades y disponer los cuerpos en su formalización y normalización. Allí, la tecnología del trabajo será uno de los dispositivos principales, puesto que comporta en su plena intimidad la racionalidad que vendría a realizar.⁶⁹⁷

De medio millón de habitantes con los que contaba la población parisina, seis mil fueron internados. En estos establecimientos no había ninguna intención terapéutica, estaban todos sujetos a los trabajos forzados. En 1665, la policía fue reorganizada en París: como un tablero de casillas para la formación social que estaba constituyendo, la policía vigilaba constantemente a los vagabundos internados. La ironía es que, en los hospitales psiquiátricos modernos, se practican frecuentemente los tratamientos mediante el trabajo. La lógica que subyace a esta técnica es evidente. Si la inaptitud para el trabajo es el primer criterio de la locura, basta con aprender a trabajar en el hospital para curar la locura.⁶⁹⁸

Esta centralidad del trabajo, permite a esta época, fácilmente entablar el criterio de delimitación entre normalidad, locura, anomalía y monstruosidad, de modo que quienes no presentaban la facultad de trabajar, es decir, los “genuinamente locos”, entonces permanecían en los establecimientos de confinamiento, y se les consideró como pacientes cuyos trastornos tenían causas orgánicas, fisiológicas o psicológicas. Allí la locura, concebida como «ausencia de obra», trama nuevamente, una relación estrecha con la experiencia de la melancolía, quedando ésta, una vez más, replegada y suspendida en el reverso irredento de su propia extrañeza. Por ello, sostiene Foucault que, tal vez un día ya no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. Su figura se habrá

⁶⁹⁷ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “La locura y la sociedad”. p.367.

⁶⁹⁸ Ibid.

cerrado sobre sí misma, impidiendo descifrar las huellas que haya dejado. Estas mismas huellas, no serán otra cosa que simples «marcas negras», las que, a lo sumo formarán parte de configuraciones que ahora nosotros no sabríamos imaginar, pero que en un eventual futuro, serían las claves indispensables para hacernos legibles, a nosotros y a nuestra cultura. Así, todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite o de la extrañeza y lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo, «y lo que para nosotros designa actualmente ese exterior podría muy bien ser que un día nos designara a nosotros mismos».⁶⁹⁹

Es precisamente en el marco de su crítica a las ciencias objetivantes que Foucault da una señal decisiva, al recuperar la trilogía griega de «*manía*», «*ubris*» y «*alogía*», para desatar el nudo clínico entre enfermedad y locura, y proceder a sentar el vínculo entre locura y escritura, locura y literatura, locura y tragedia, y la locura como «ausencia de obra».⁷⁰⁰ Particularmente, será en el estudio en torno a la gubernamentalidad, del gobierno y del cuidado de sí, de las prácticas de sujeción y los procesos de subjetivación, que Foucault abordará directamente los textos clásicos y trágicos, precisamente para interrogar por la relación entre ciertas gestualidades de resistencia y aquellas prácticas de desujeción, específicamente mediante la indagación sobre «parrhesía» y libertad.⁷⁰¹

Foucault se pregunta por cuál es el tipo de acción, el tipo de actividad, el modo de práctica de sí y sobre sí mismo que implica la ascesis («askesis»); haciendo notar que, esa pregunta responde a una inquietud primordial para la cultura griega, muy anterior a la helenística, cínica, estoica y romana, incluso anterior a la tradición pitagórica. Asimismo, que desde antaño, la cuestión de la «askesis» como un cierto cultivo del autogobierno y la virtud, implicaba no sólo un conocimiento teórico, sino uno fundamentalmente práctico. En el ámbito de ese saber verificable en el orden de la práctica, Foucault indica que esta «askesis» implicaba una cierta «*gymnazesthai*», una gimnasia, esto quiere decir, el cultivo de un esfuerzo, de un celo, de un entrenamiento.

⁶⁹⁹ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura. “La locura, la ausencia de obra”. p.267.

⁷⁰⁰ Ibid. pp.267-278.

⁷⁰¹ Foucault, Michel. La Hermenéutica del Sujeto. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 2001. Título original: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Traducción Horacio Pons. p.301.

Sin embargo, también adjunta una indicación significativa, y es que, si bien se podría establecer una cierta articulación entre las «askesis» y la instancia fundacional y primera de la ley; claramente, la austeridad, el renunciamento, la prohibición y la prescripción meticulosa de la «askesis» no sería jamás el efecto de una obediencia a la ley. La «askesis» no se establece ni despliega sus técnicas en referencia a una instancia como la ley, antes bien, concierne a una práctica de la verdad; no es una manera de someter el sujeto a la ley, sino un modo en que éste se vincula a la verdad.⁷⁰²

De este modo, la «askesis» concierne a la práctica del sujeto, que ya no sólo pregunta por ¿qué hacer?, sino ¿qué hacer de sí mismo?, y esta pregunta también lo emparenta o aproxima al problema de la ley, pero ahora bajo otra interrogante: ¿en qué sentido y en qué medida, a partir de qué fundamento y hasta qué límite debe el sujeto someterse a la ley? Entonces, el problema central de la «askesis» no concierne a la mera obediencia de la ley, sino a cómo debe actuar el sujeto tal y cual como le corresponde, cómo debe actuar en relación a cómo debe ser, en la medida que no sólo conoce la verdad, sino que la dice, la practica y la ejerce.⁷⁰³ En este punto Foucault introduce una precisión significativa, cual es, la «askesis» entendida en clave griega, no supondría, como para los cristianos y modernos, una renuncia a sí, antes bien, todo el trabajo de ascesis y renunciamento concierne a un ejercicio diametralmente diferente, se trataba de la constitución de sí mismo mediante la «askesis», esto es, llegar a la formación de cierta relación de sí consigo, que fuera plena, consumada, completa, autosuficiente y susceptible de producir aquella transfiguración de sí, que es la felicidad que uno conquista y abastece consigo mismo. Ese era el objetivo de la ascesis; por consiguiente, en ningún caso obedece a un renunciamento de sí, sino a un equipamiento, un abastecimiento, un auto-proveerse, un instruir-se «paraskeue».⁷⁰⁴

Dos señas es preciso retener de esto: primero, aquella que dispone a la ascesis como un principio de autogobierno con cierta prescindencia o independencia de la ley, de modo que la ascesis no necesariamente coincide o se reduce al acatamiento de la ley, sino que, en más de una ocasión, bien supone contrariarla. Segundo, que en esta «gymnazesthai» que implica la «askesis», el renunciamento no concierne a un proceso

⁷⁰² Ibid. pp.301-304.

⁷⁰³ Ibid. p.305.

⁷⁰⁴ Ibid. p.306.

de negación y disolución de sí, antes bien, ese renunciamiento trabaja y opera como cierto litigio o resistencia en su relación consigo mismo y para con el mundo, de modo que, paradójicamente, en la renuncia, hay afirmación. Así, pues, tal como señala Foucault, si ese renunciamiento no está en miras de una autodisolución, sino como movimiento constitutivo; si antes que una renuncia como seña de despotenciamiento, se trata más bien de un gesto de afirmación, el que incluso, tiene por miras a la felicidad; entonces, quizá sea lícito preguntar ¿qué distancia habría entre aquella «askesis» y la disposición estético-trágica nietzscheana? ¿qué distancia habría entre aquel renunciamiento afirmativo y la melancolía trágica de Heracles, Áyax, Edipo, Electra o Antígona?

En esa dirección, atiéndase al hecho de que la «paraskeue», explica Foucault, es un equiparse, un instruirse, un ejercitarse, es una «gymnazesthai», destinada a estar apto para la lucha, para recibir las adversidades y dificultades que sin duda la vida devendrá, es el ejercicio del atleta no destinado a una competencia, ni tampoco a superarse a sí mismo, sino un estar apto para las embestidas y contiendas que la vida depara. Significativo es el sentido y recuperación que Heidegger presta a la figura del atleta, pues allí, el «*atlethós*» es quien cultiva el cuerpo para la guerra, para la lucha, para la fuerza. Sin embargo, se introduce aquí otra inflexión relevante. Esa «gymnazesthai» del «*atlethós*» no sólo concierne a la preparación y fortalecimiento del cuerpo, sino que ha de contemplar también la instrucción y el cultivo de la palabra, del discurso, del «*lógos*».

El verbo griego «*atléu*» significa «combatir», «luchar», «agarrar» y «soportar». Pensado al modo griego, lo atlético hace que todo lo que se encuentra enzarzado en recíproca lucha surja y se reserve alternamente. Lo atlético es lo heroicamente «guerrero» en el sentido del «*pólemos*», esa lucha que Heráclito entiende como el movimiento en el que los dioses y los hombres, libertad y servidumbre, salen afuera en el lucir o aparecer de su ser. Lo atlético del «cuerpo heroico» no es ni lo meramente sensible ni lo plástico. Es el aparecer y lucir del espíritu, que lucha para salir afuera en la medida de su cuerpo y su figura para captarse allí a sí mismo.⁷⁰⁵

⁷⁰⁵ Heidegger, Martin. Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin. Alianza Editorial. Madrid, 2005. Título original: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944). Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. p.177.

Allí comienzan a anudarse ciertas señas relevantes. Tenemos entonces que la «askesis», no se trata de un renunciamiento, pasivo, inerte, pusilánime, de autodisolución. No se trata de una austeridad o renunciamiento despotencial, sino afirmativo y «pleonético»; no se trata de un desproveerse, sino de un equiparse, instruirse, abastecerse; y no se trata de un concurso o competencia, se trata de un hacerse fuerte para entablar una relación con la verdad y para la lucha material en la que consiste la vida, se trata del campo de las hostilidades y beligerancias, campos de fuerza de la vida, y que habrán de ser enfrentadas con el cuerpo y la palabra, con un saber teórico que compromete un saber práctico, con el discurso y con la vida, que allí entonces palmariamente coinciden.⁷⁰⁶

Es sobre esta línea de desarrollo argumental que Foucault ingresa al estudio de la «parrhesía», presentando un examen que va extendiéndose y sucesivamente complejizándose. Una primera indicación de Foucault concierne a la «parrhesía» como un hablar franco, un discurso de verdad y que se vincula con el principio de «libertas». La insistencia primera que plantea Foucault es que este discurso parrhesiástico asienta en una actitud ética, contraria y adversa a la adulación, pero al mismo tiempo un discurso que promueve la autonomía y libertad no sólo de quien lo profiere, sino también de quien lo escucha o a quien se destina el discurso.⁷⁰⁷ Este discurso parrhesiástico estaría en primer lugar asociado a la figura del «Maestro», del «Sabio», de un «conductor de almas» y se encuentra nítidamente expuesto en las «Cartas» de Séneca como en el «Tratado de las pasiones» de Galeno, o en los textos de Filodemo; allí se destaca especialmente la necesidad de que el discurso esté en manos de un «parrhesiasthés» del hablar claro, cuya franqueza y cualificación moral permita ejercer cierta dirección del examinado, al tiempo que el discurso está destinado al gobierno de las pasiones, como a la autonomía, liberación y autogobierno del instruido.⁷⁰⁸

Sin embargo, Foucault destaca otro signo que constituye el discurso parrhesiástico especialmente significativo para una lectura trágica, se trata de que la «parrhesía» no sólo atañe a una verdad, a una ética, a un cierto saber y una cierta práctica, sino que además, a diferencia de la retórica, el «parrhesiasthés» está persuadido

⁷⁰⁶ Op. Cit. Foucault, M. *La Hermenéutica del Sujeto*. pp.306-309.

⁷⁰⁷ Ibid. pp.353-361.

⁷⁰⁸ Ibid. pp.375-379.

y comprometido con la verdad del discurso que profiere; dicho severamente, no hay distancia o fractura entre la verdad del discurso y quien lo sostiene. La verdad del discurso está encarnada por quien lo presenta. Este gesto será decisivo para pensar la relación entre el discurso parrhesiástico, el discurso trágico y la gestualidad melancólica. Como veremos, el discurso parrhesiástico es un discurso que proclama una verdad, una verdad áspera, incómoda – lejos de la adulación –, una verdad que no gusta o no quiere ser escuchada, se trata de un discurso adversativo, generalmente un discurso en oposición a un poder o una ley, declarado en minoría o en la más franca soledad, pero además, un discurso que confronta una cierta relación de fuerza, razón por la cual, la declamación de aquella verdad, pone en juego al «parrhesiasthés», esto es, por decir la verdad, «pone en juego» su vida. En suma, la «parrhesía» pone en juego una cierta «askesis», una cierta «gymnazesthai» donde el «parrhesiasthés – athlétos» se pone en juego, en tanto que habla, se funde y confunde con sus palabras, constituyéndose mediante su relación con la verdad.⁷⁰⁹

Son los pensamientos de quien los expresa, y lo que hay que mostrar no es sólo que ésa es la verdad sino que yo, que hablo, soy quien considera que esos pensamientos son efectivamente verdaderos: soy aquel para quien también son verdaderos. El texto lo dice explícitamente: hay que hacer comprender “omnina me illa sentire, quae dicerem”, que yo, efectivamente, siento como verdaderas las cosas que digo. Y Séneca agrega “nec tantum sentire sed amare”: y no sólo las siento, las considero verdaderas, sino que además las amo, adhiero a ellas y toda mi vida está gobernada por ellas.⁷¹⁰

Es preciso explicitar que, la densidad de la correspondencia entre el discurso y quien lo profiere, se decide por la naturaleza, envergadura y relevancia ético-política del enunciado, es decir, no se trata de un discurso baladí, carente de significación, por contra, esta ascesis atañe y gobierna precisamente los discursos más relevantes que al sujeto concierne declamar; se trata de aquel tipo de discurso que indica y comporta un gobierno de sí y ante los otros, de modo que remite a las prácticas de sí y a lo que efectivamente el sujeto es; esto es, aquello por lo cual, finalmente, decide jugarse. En

⁷⁰⁹ Foucault, Michel. El Coraje de la Verdad. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 2010. Título original: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France* (1983-1984). Traducción Horacio Pons. pp.17-71.

⁷¹⁰ Op. Cit. Foucault, M. La Hermenéutica del Sujeto. p.385.

razón de ello, Foucault recobra de la «askesis» la dimensión de la «andreia»; trátase de aquella cualidad de valor, audacia y determinación para resistir las embestidas y adversidades que impone el mundo externo; hacerse fuerte ante las hostilidades, soportar y no desmayar ante el conflicto, el infortunio y la desventura. Asimismo, evoca la figura de la «sophrosyne» como aquel ejercicio y facultad de medida y regulación de sí, un autocontrol ante lo adverso, pero también ante las pasiones y deseos.⁷¹¹

Sobre esta base, se advierte que la «askesis» concierne a un trabajo de cultivo y preparación, un estar presto para la vida. De allí que Séneca equipare esta «gymnazesthai», a los ejercicios que debe realizar el guerrero que, aún estando en tiempos de paz, debe seguir entrenándose para estar fuerte en tiempo de guerra. Así, la ascesis reclama una destinación, un cultivo, un arte, una «gymnazesthai» tanto de la «andreia» como de la «sophrosyne»; ambas destinadas a presentarse con valía ante el infortunio y la dificultad. De allí que esta ascesis sea un estar a prueba, un someterse a prueba, esto es, ponerse en juego. Así es como se recupera la figura de la «diakhysis», como una suerte de “descontrol”, un “desahogo” del alma, donde el sujeto se rinde y arresta ante su propia debilidad, o incapacidad, de asumir y hacer frente a lo terrible o la adversidad. Como parte de la «gymnazesthai» de la ascesis, que debe evitar, desafiar y doblegar a la «diakhysis», Foucault recobra el consejo que brindara Epicteto a los estoicos:

Se concibe así la «askesis» como un estar dispuesto y presto para la adversidad que, de seguro, habrá de arribar, de modo que la vida es concebida como un estar puesto a prueba, como un entrar en juego y ponerse en juego. Resulta evidente que en todo este esquema los hombres comparecen ante un juego de fuerzas que no gobiernan ni controlan en su totalidad, sino que padecen y se someten sin quedar por ello disueltos. Y es que a pesar, o más bien, precisamente, por el advenimiento de tales fuerzas magras, hostiles y adversas es que —sin negarlas ni recusarlas—, el sujeto se afirma en su constitución. Si esto es así, se entabla una relación directa e inmediata con la tragedia y el sentido trágico. La vida como un juego de fuerzas, la vida como un «ponerse en juego».⁷¹²

⁷¹¹ Ibid. pp.404-405.

⁷¹² Op. Cit. Foucault, M. El Coraje de la Verdad. pp.49-71.

Foucault no puede sino remitir al juego trágico de las fuerzas que gobiernan la vida, allí donde ella es un estar «en juego» y un ponerse a prueba. Sin implicar una reducción de la ética estoica o la de los cínicos, lo que resulta del todo evidente, es que desde luego, en el mundo griego, habría un peso histórico, ético, simbólico, literario y político, desde los héroes míticos y los héroes trágicos, sobre la conformación de estas escuelas de pensamiento. Nada más bastaría echar un vistazo a las tragedias de Séneca para advertir el reconocimiento más esencial al carácter trágico de la vida.⁷¹³ Foucault hace notar que esta idea de “estar a prueba”, “ponerse a prueba” ante los infortunios, proviene precisamente de la vieja tragedia griega.

Después de todo, ¿no es eso lo que subyace a toda la tragedia griega clásica, a todos los grandes mitos clásicos? Prometeo y su prueba, Heracles y sus pruebas, Edipo y la prueba, a la vez de la verdad y el crimen, etc. Yo creo, sin embargo, que lo que caracteriza la prueba en la tragedia griega clásica, o, en todo caso, lo que subyace a ella, es el tema del enfrentamiento, la justa, el juego entre los celos de los dioses y el exceso de los hombres. En otras palabras, cuando los dioses y los hombres se enfrentan entre sí, la prueba aparece efectivamente como la suma de las desdichas que los primeros envían a los segundos para saber si éstos podrán resistirlas, cómo las resistirán y quiénes vencerán: los hombres o los dioses. En la tragedia griega, la prueba es una pulseada entre los hombres y los dioses. La historia de Prometeo es, obviamente, su ejemplo más claro.⁷¹⁴

Foucault explica que en la tragedia griega habría una relación agonística entre los dioses y los hombres, donde los hombres, fulminados por la desdicha, resultan engrandecidos, y esa grandeza mostrada ante la fatalidad, les reconcilia con los dioses, que luego vuelven a ponerles en prueba. Foucault ilustra esta relación para instaurar una distinción, contrastando “*Edipo Rey*” con “*Edipo en Colono*”, donde finalmente, Edipo proclama su inocencia y restaura un cierto poder humano que infunde sobre la tierra donde va a morir. Mientras que, en la ética estoica, los dioses arrojan estas desventuras sobre los hombres, para formarlos, para educarlos, enseñarles una cierta benevolencia

⁷¹³ Séneca. Tragedias Completas. Editorial Cátedra. Madrid, 2012. Traducción Leonor Pérez Gómez.

⁷¹⁴ Op. Cit. Foucault, M. La Hermenéutica del Sujeto. p.422.

protectora ante los infortunios.⁷¹⁵ Sin embargo, con esta distinción, Foucault pareciera acusar la omisión de una amplia y documentada observación sobre el principio trágico de Sófocles como el «aprendizaje de los hombres mediante el dolor» – piénsese en las indicaciones de Lasso de la Vega, Reinhardt, Lesky, Adrados, Schadewaldt, etc. –. No obstante, lo significativo es que la «askesis», esta puesta a prueba estoica, o este trágico «ponerse en juego», implica y supone una dimensión ético-política, donde se concibe y comporta la vida, una «bíos politikós». De allí que la ascesis, en cuanto técnica del gobierno, se vincula con la «parrhesía» y la «epimeleia heautou» como el cuidado y el gobierno de sí.⁷¹⁶

Foucault se detiene en el estudio de la «parrhesía» y ahora lo hace mediante el examen del discurso trágico. Podría entablarse alguna correspondencia y una intimidad más allá de la estructura formal del discurso del «parrhesiasthés» y del héroe trágico. Pareciera existir una potencia en común, una cualidad compartida, un imperativo, un desacato y una «puesta en juego» común. Desde nuestra lectura, pensamos habría una relación entre el arrojo del héroe trágico, el rechazo melancólico y el coraje parrhesiástico; en otras palabras, tragedia, melancolía y «parrhesía» se interceptan o reconocen en una gestualidad política común.

Foucault se ocupa en reconstruir algunos aspectos relevantes de la «parrhesía», destacando que se trata de un discurso público-político, un discurso que se presenta ante los demás, ante la asamblea o la plaza pública; se trata de un discurso que se presenta ante el poder, y lo que es más significativo, es un discurso que se pronuncia contra el poder. La «parrhesía» en cuanto un hablar franco, lo hace en condiciones de adversidad, es una verdad áspera, incómoda o contraria al poder; por ello, la «parrhesía» requiere de un coraje, de un valor, para poder presentar un discurso de verdad, donde coincide lo que se dice y quien lo dice, poniéndose en juego no sólo el discurso, sino también a quien se atreve a pronunciarlo. Foucault ha recurrido al ejemplo del filósofo, primero Sócrates ante su juicio, luego a los viajes de Platón ante el tirano de Siracusa:

⁷¹⁵ Ibid. p.424.

⁷¹⁶ Ibid. 431-440.

«Y bien, creo aquí tenemos, en cierto modo, una escena ejemplar de lo que es la parrhesía. Un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad».⁷¹⁷

Foucault resalta dos aspectos significativos en el discurso de la «parrhesía», una cierta erística y un carácter agonal. En cuanto se trata de un discurso público, que confronta, resiste o cuestiona un estado de orden, una decisión, una ley o dictamen, la «parrhesía» – que Foucault ha inscrito en la lógica de la «askesis» y con ello, de la «gymnazesthai» y del «atlethós» –, no necesariamente se comporta y sujeta a la obediencia o acatamiento de una ley, antes bien, es un discurso litigante, adversarial, concerniente a la erística, en cuanto arte y técnica de la disputa y la confrontación del discurso, atañe al «pólemos» como el espacio de disputa y contienda, donde el «parrhesiasthés» es el «atlethós» que confronta discursivamente con un poder que lo supera, pero en ello compromete su vida.⁷¹⁸

tomando como situación límite la del parresiasta que se pone de pie, toma la palabra, dice la verdad frente al tirano y arriesga la vida (...) lo que va a definir el enunciado de la parrhesía, lo que va a hacer precisamente del enunciado de su verdad bajo la forma de la parrhesía algo absolutamente singular, entre las otras formas de enunciados y las otras formulaciones de la verdad, es que en la parrhesía se abre un riesgo.⁷¹⁹

Una característica que destaca Foucault, es que el sujeto parresiasta cuando dice la verdad, se liga a ella corriendo y asumiendo todos los riesgos que implique el poder decirla, esto significa que, el parresiasta cuando declara la verdad que contraría y desafía un orden, un poder, está sujeto, afecto y bajo dominio de ese poder, esto implica que el decir veraz no le brinda seguridad, garantía ni éxito en su decir, muy por el contrario, lo expone y arriesga a las represalias de un poder cuanto mayor. Por ello, Foucault resalta que la parrhesía concierne a un discurso de la libertad, en cuanto no sólo la proclama, sino que la ejerce, la practica, la pone en movimiento; el parresiasta evoca y defiende la libertad, ejerciéndola y corriendo el riesgo por ejercerla. A esa libertad está ligada la

⁷¹⁷ Foucault, Michel. *El Gobierno de Sí y de los Otros*. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 2009. Título original: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Traducción Horacio Pons. p.67.

⁷¹⁸ Ibid. pp.57-75.

⁷¹⁹ Ibid. pp.77-79.

palabra veraz, es la libertad para decir la verdad; por ello, la libertad y la verdad suponen un riesgo. Ejercer la libertad y la verdad implica un coraje, un valor, un arrojo, esto impone un peligro, no formal, sino real, pues en cuanto el enunciado y el sujeto de enunciación quedan fundidos y comprometidos, decir la verdad, practicar la libertad, asumir ese riesgo, implicará un acto valeroso que el parresiasta asume.⁷²⁰

Entonces la «parrhesía» cobra ligazón con el gesto trágico de un héroe capaz de ponerse en juego, correr el riesgo por decir y defender una verdad que contraría un orden, una ley o un poder, y con ello se arriesga y compromete su vida. Si bien esta silueta trágica del parresiasta, Foucault la asociará a otras más contemporáneas del discurso político – entre las que destaca al crítico romántico de los siglos XVIII – XIX, y al revolucionario del siglo XX –, se centra en el estudio de la «parrhesía» en la tragedia clásica, particularmente en el modo en que aparece en los textos de Eurípides.⁷²¹

En el examen de *Ión*, “*Las Fenicias*”, “*Hipólito*”, “*Orestes*” y “*Las Bacantes*” de Eurípides, dispone un análisis de la «parrhesía» como una cierta ética, una ascesis, un valor, un coraje y un ascendiente que no se resuelve ni explica sólo jurídicamente. De modo que la «parrhesía», si bien presupone ser ciudadano, no se explica formalmente por ese sólo estatus.⁷²² Recuérdese que, en reiteradas ocasiones, inclusive en el caso de Sócrates, el parresiasta es interrogado varias veces por el tipo de fuerza o demonio que ha tomado dominio de sí: «Qué *daímon* ha tomado posesión de ti Sócrates, y te ha hecho su presa?». Entonces la cuestión parrhesiástica no sólo acusa condiciones jurídico formales, sino que también señala la presencia de un «fuerza demoníaca» que inviste y distingue a la agonía trágica.

Ese acto de habla por el cual se proclama la injusticia frente a un poderoso que la ha cometido, cuando uno es débil, está abandonado y carece de poder, esa recriminación de injusticia lanzada contra el poderoso por quien es débil, pues bien, es un acto de habla, un tipo de intervención oral que forma parte del repertorio o está perfectamente ritualizada en la sociedad griega. El pobre, el desventurado, el débil, aquél que sólo tiene sus lágrimas... el impotente, cuando es

⁷²⁰ Ibid. pp.82-83.

⁷²¹ Ibid. pp.84-91.

⁷²² Op. Cit. Foucault, M. El Gobierno de Sí y de los Otros. pp.113-123.

víctima de una injusticia, ¿qué puede hacer? Puede hacer una sola cosa: volverse contra el poderoso. Y públicamente, delante de todos, a la luz del día, frente a esa luz que los ilumina, se dirige a él y le dice cuál ha sido su injusticia. Y en ese discurso de la injusticia proclamada por el débil contra el poderoso, hay a la vez cierta manera de destacar su propio derecho y, también, una manera de desafiar al todopoderoso y, de algún modo, hacerlo enfrentarse con la verdad de su injusticia (...) Se trata de una especie de discurso agonístico. El único recurso de combate para quien es a la vez víctima de una injusticia y completamente débil, es un discurso agonístico en torno a esa estructura desigual.⁷²³

La «parrhesía» porta su propia densidad trágica, en cuanto consiste en el discurso que presenta el débil, o la víctima de una opresión o de un poder aplastador. Se trata de un discurso de enfrentamiento y denuncia de la injusticia, precisamente contra quienes uno habrá de honrar y temer, a un dios, un poder, un Estado, gobierno, un tirano. Así, afirma Foucault, la «parrhesía» es confrontar a un poderoso que ha cometido injusticia o falta, perjuicio cometido contra alguien débil, que no tiene poder ni medio de represalia en contra, que carece de medios de combate, que no puede vengarse ni escapar a esa situación de desigualdad. Entonces, la «parrhesía» es tomar la palabra, correr el riesgo, levantarse frente al poderoso que ha cometido injusticia y abuso, y atreverse a hablar, tomar(se) la palabra, para – de modo arriesgado y desigual –, oponerse y enfrentar ese régimen de injusticia.⁷²⁴

Sin embargo, habría una segunda cuestión significativa, expresada en el dolor de Polinices: se trata de la privación de la dignidad propia, la de ciudadano libre, la de «polités». Toda la dolencia, lamentación y melancolía política de Polinices – y su consecuente arremetida –, se funda en la pérdida, en la negación o privación de una condición esencial para su cualidad de hombre libre. El diálogo exalta la pérdida de una condición esencial, no se refiere a todas ni a cualquiera: «Sólo una es verdaderamente vital: no tener libertad de palabra («parrhesía»)). Lo que le ha sido arrebatado no le es auxiliar, sino vital, esencial. Esta dolencia trágico-política del exilio de Polinices, es también la melancolía política en la poética lírica del exilio de Alceo⁷²⁵, y en ambos

⁷²³ Ibid pp.147-148.

⁷²⁴ Ibid. pp.148-149.

⁷²⁵ Ferrate, Juan. *Líricos Griegos Arcaicos*. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1968. Traducción Juan Ferraté. pp.271-277.

casos se despliega una elegía, una melancolía trágica, pero que, antes que acusar un embotamiento pusilánime, una renuncia despotencial; el rechazo que manifiesta a su modo de vida, a su presente inhóspito – en ambos casos recusando la vida de bestia y esclavo –, concierne a una renuncia que desprecia el consuelo ofrecido; renuncia que seña y amenaza una acción venidera: «es indigno no rebelarse contra los que oprimen al pueblo» – declama Alceo –. Embebido de ese mismo furor melancólico, Polinices arremete contra la tiranía de Creonte y Eteocles, acarreado devastadoras consecuencias.

Foucault enseguida atiende la noción de «parrhesía» en la tragedia de *Orestes* de Eurípides, refiriendo al juicio al que es sometido Orestes tras haber asesinado a su madre Clitemnestra, para vengar la muerte de su padre Agamenón. En el juicio se ponen en escena varios oradores y distintos modos discursivos. Foucault repara en el buen parresiasta, al que describe fundamentalmente como un anónimo, en cuanto es un personaje social, emergido de la propia vida de la comunidad, como un sujeto común o típico, sin distinguirse por su linaje, riqueza o jerarquía, sin embargo, en su hablar y accionar destaca por su valía. Se trata de un parresiasta en cuanto, primero, es valeroso, «andreios», en cuanto expresa un valor físico propio del guerrero, del «*atlethos*», portador del coraje de un soldado, pero que al mismo tiempo porta el valor de participar en la disputa oratoria, en la pugna de palabras, en el «*pólemos*» de la asamblea. Además, este personaje es un «*akéraios*», es decir, un ciudadano puro, inmaculado e irreprochable; se trata de la integridad, rectitud y justicia de quien emprende el litigio por fuerza o palabra. A su vez, se trata de un «*xinetós*», en cuanto es prudente en su pensar, no es disparatado, sino que su demanda de justicia, de verdad, está ceñido por una inteligencia, por una cualidad moral y sostenido por su coraje. En la lectura de Foucault, este personaje y este tipo de buena «parrhesía» es significativa en Eurípides, pues se trata de la defensa de la democracia, de la «*isegoría*» e «*isonomía*», no en manos del héroe, del príncipe o del noble, sino ahora en manos del ciudadano común, un personaje social, capaz de comportar los valores y virtudes heroicas para defender y dignificar la vida de la «*polis*».⁷²⁶

⁷²⁶ Op. Cit. Foucault, M. *El Gobierno de Sí y de los Otros*. pp.175-181.

Con arreglo a esta caracterización general de la «parrhesía» en su disposición trágica, Foucault define lo que habrá de llamar el “cuadrilátero parrhesiástico”. Se trata de cuatro principios o condiciones de posibilidad que constituyen el gesto político de la «parrhesía». En primer lugar, se trata de la democracia como principio de igualdad otorgada a los ciudadanos para poder hablar, poder tomar la palabra libremente y decir lo que piensan, defenderse de las injusticias y los abusos que cometen los poderosos. Segundo, se trata del ascendiente o superioridad del parresiasta, en cuanto es capaz de tomar la palabra públicamente frente a los otros, haciéndose oír, persuadiendo, dirigiendo y ejerciendo un cierto mando sobre ellos. Tercero, se trata de un decir veraz y franco, capaz de mostrar la verdad ante lo común y proclamar lo justo para la ciudad. Cuarto, se trata del carácter agonal, de la justa y rivalidad que se emprende, lo que no puede ser practicado sin arrojo y valor. Allí, en la articulación de estas condiciones de la «parrhesía» como forma y principio del discurso trágico-político, Foucault identifica una ética, una ascesis, una práctica, un cultivo y un autogobierno, que imbricará al cuidado de sí y una ética-estética de la existencia.⁷²⁷

Así, cuando Foucault habla de una estética de la existencia, no estaría hablando de otra cosa que no sea de una estética trágica, bajo un semblante propiamente nietzscheano.⁷²⁸ La estética de la existencia se asienta en un carácter agonal, resistencial, que se confronta directamente con los axiomas y predicados normalizadores de la tradición metafísica. Habría un pesimismo trágico y una comprensión ontológica de las relaciones de fuerza, una materialidad insustituible del cuerpo, una violencia suprema en todo lo que es primordial, y un desgarramiento propio como la afección prima que haría posible una ética y estética de la existencia. Pensar la vida como obra de arte, implica aquí una recusación a las relaciones de dominación, pero al mismo tiempo una afirmación y agenciamiento de un pensamiento otro, que es también un devenir extrañeza. Allí, el renunciamiento que pone en juego Foucault, no es una renuncia despotencial, sino una severa resistencia a la obsecuencia y resignación ante el orden de lo dado.⁷²⁹ Es tarea del intelectual, afirma, no sólo mostrar la verdad de lo que es, sino también mostrar que eso que es, no necesariamente habría de ser así. En ese sentido

⁷²⁷ Ibid. pp.183-195.

⁷²⁸ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Estética, Ética y Hermenéutica. “El retorno de la moral”. pp.387-388.

⁷²⁹ Terán, Oscar. Michel Foucault. Discurso, Poder y Subjetividad. “No al sexo rey”. El Cielo por Asalto Editores. Buenos Aires, 2005. pp.129-130.

pone en juego una ética resistencial, afirmativa y liberadora, en cuanto proclama el principio ético de lo inaceptable,⁷³⁰ ante lo cual no podemos permanecer impávidos, sino que exige nuestra participación, el «ergon» de ponerse en juego y saber reconocer aquel «kairós» como aquella oportunidad que no se puede dejar pasar.⁷³¹ De cierto modo, podría decirse, ha sido el propio Foucault un parresiasta, litigando y contrariando un estado general del pensamiento y de la vida, y sin certeza que le asista, se dispone a jugar y ensayar unas posibilidades, frágiles y frugales, pero colmadas de intensidad afirmativa.

En la entrevista con Ducio Trombadori en octubre de 1981, Foucault afirma que en el único sentido que se puede decir que su pensamiento es optimista, es precisamente en torno a la resistencia de la dominación y la transformación de las relaciones de poder. «Todas mis investigaciones han estado inspiradas en ese principio, no sólo en decir como son las cosas, sino en la posibilidad de su transformación». «Si he estudiado los mecanismos concretos de dominación ha sido pensando en quienes estamos implicados en ellas, y a través de ciertas acciones de resistencia y rebelión, puedan ellas ser transformadas, para no estar sometidos ya más».⁷³² Esta afirmación reaparece en el curso dictado en febrero de 1983, donde Foucault acude al examen de la carta VII de Platón.⁷³³

La primera cuestión concierne al imperativo del «kairós» en el sentido que se trata de una oportunidad que nos interpela y provoca, de modo que no podemos esquivar, se trata de la oportunidad de «ponernos en juego», se trata de la oportunidad que “no podemos dejar pasar”. Esto implicaría disponerse para el campo de la acción, de la práctica, del hacer, del ponerse y disponerse para la tarea, esto es un “manos a la obra”. Esto es lo que Foucault recupera como el «ergon». Habría aquí una inflexión en la filosofía tardía de Platón, de la que Foucault extrae varios rendimientos, en lo inmediato, el nexo primordial entre filosofía y política, o si se quiere, la acción e

⁷³⁰ Foucault, Michel. Dits et Écrits. Vol. II. (1970-1975). Éditions Gallimard. Paris, 1994. Entretien avec G. Armleder. Julio, 1971. pp.203-205.

⁷³¹ Op. Cit. Foucault, M. El Gobierno de Sí y de los Otros. pp.236-239.

⁷³² Foucault, Michel. El Yo Minimalista y Otras Conversaciones. La Marca Editorial. Buenos Aires, 1996. Traducción Graciela Staps. “El discurso sobre el poder”. p.46.

⁷³³ Foucault, Michel. Coraje y Verdad. Fondo de Cultura Económica Editores. México, 2010. Título original: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France* (1983-1984). Traducción Horacio Pons. pp.73-86.

intervención del filósofo en la política. Este es el vínculo que se ha venido gestando en la recuperación de la «parrhesía», de modo que si la filosofía había estado centrada y sentada en el ámbito del «logos», ahora irrumpe con fuerza un aspecto poco frecuentado y es la cuestión del «ergon», no como contrariedad o negatividad excluyente del «logos», sino como su consumación, su verificación.

Platón también aprovecha el kairós, pero ¿por qué? No en virtud de una relación que sea del orden del eros, sino por una especie de obligación interna que no está tan instalada como un deseo en el alma del filósofo, y es en cambio la tarea misma de la filosofía, consistente en no ser únicamente logos, sino también ergon. O, para decirlo con mayor exactitud, el filósofo mismo no debe ser simplemente logos (discurso, mero discurso, discurso desnudo). También debe ser ergon. Esa obligación (...) es el motivo para intervenir en el orden de la política que no sea el deseo del filósofo con respecto a aquel a quien se dirige, sino la obligación interna de la filosofía como logos de ser además ergon.⁷³⁴

Foucault entiende que lo real de la filosofía es su práctica, no como discurso ni como diálogo, sino sus prácticas en plural, sus ejercicios. ¿Qué está en cuestión en esas prácticas? Se trata simplemente del sujeto mismo, del trabajo sobre sí, la actividad de sí y sobre sí, inquietud de sí, prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se cultiva, se elabora, trabaja sobre sí. «El trabajo sobre sí es lo real de la filosofía». Para Foucault la relación estricta entre política y filosofía, no consiste en la presentación de un discurso imperativo que disponga un orden de la ciudad; no consiste en dictar leyes a los hombres, ni dictar un ideal del modo en que deben vivir; antes bien, el «ergon» filosófico concierne a la política, en cuanto lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo; allí la filosofía formula su «ergon», su práctica, su tarea y su actividad: atender y pensar el problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros.⁷³⁵

De allí que Foucault evoque las palabras de Sócrates, invocando al mismo Aquiles, quien afirma que un hombre de valor no ha de andar calculando los riesgos de vida o de muerte, sino que sólo actuar en miras de lo que es justo o injusto, pues lo que

⁷³⁴ Op. Cit. Foucault, M. El Gobierno de Sí y de los Otros. pp.235-237.

⁷³⁵ Ibid. pp.264-265.

se debe tener en vistas es si por sostener y defender el decir veraz, se es valeroso o cobarde.⁷³⁶ Este argumento ético es propiamente estético, pero bajo el entendido desplazamiento que Foucault realiza en su vocación de la vida como obra de arte. En las entrevistas realizadas en Berkeley, en abril de 1983, explica que se trata del descentramiento o dislocación estética del mundo de las cosas, al mundo de las prácticas de los sujetos, donde el cuidado y el cultivo de sí es entendido primordialmente como un arte del gobierno de sí. «Dado que el yo no nos es dado, creo que hay una implicancia práctica allí y es que nos tenemos que crear a nosotros mismos como una obra de arte».⁷³⁷ De allí que recupere la noción de «*epimeleia heautou*» como el trabajo y el interés puesto en el cuidado de sí.

La meta era hacer de la propia vida un objeto para cierto conocimiento, para una *techne*, para un arte. Casi no subsiste en nuestra sociedad esa idea de que la principal obra de arte de la que debe encargarse el individuo, el área central sobre la que deben aplicarse los valores estéticos, es uno mismo, la propia vida, la propia existencia.⁷³⁸

Allí Foucault enfatiza la cuestión del arte de vivir, la que sólo puede ser emprendida, practicada y sostenida mediante una «*askesis*», aquello que constituía un principio para la ética pitagórica, los socráticos, los cínicos, los estoicos. Una amplia gama de técnicas, trabajos, pruebas y exigencias sobre el cuidado de sí, atiende al proceso de configuración ética y política para consigo y los otros, donde el criterio preliminar que las soporta es una cierta consideración estética sobre la vida; no se trata de un régimen de prohibición y castigo, sino de un autocuidado, un gobierno de sí, donde la ética, la estética y la libertad están consideradas en una delicada pero compleja unidad.⁷³⁹ Foucault indica que el gesto de un pensamiento de tal naturaleza implica tener que releer críticamente la propia historia de la filosofía, mediante una cierta genealogía de la verdad y de la moral, cuestión que no habría emprendido nunca sin el impacto filosófico que le habría significado Nietzsche. Ese propio trabajo de relectura y problematización lo concibe como el propio trabajo de sí, donde mediante una

⁷³⁶ Platón. *Apología de Sócrates*. Editorial Gredos. Madrid, 1981. Traducción J. Calonge Ruiz. 28b-d. pp.165-166.

⁷³⁷ Op. Cit. Foucault, M. *El Yo minimalista*. p.61.

⁷³⁸ Ibid. p.73.

⁷³⁹ Ibid. pp.76-77.

reconsideración de la estética nietzscheana ha debido abrir otros espacios a la comprensión de la verdad, del sujeto, del lenguaje, de la política, de la historia.⁷⁴⁰ Este pensamiento, afirma Foucault, no puede más que ir a parar en una consideración ética y estética de la libertad, o al menos, de las prácticas de liberación, puesto que todo el cultivo hacia el cual está orientado, tiene en su centro el problema de la libertad, de modo que comprende a la libertad como la condición ontológica de la ética; y a la ética, como la forma deliberada y cultivada de la libertad.⁷⁴¹

Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos – una definición bastante distinta de la nuestra –, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos (...) Esto es ético en sí mismo, lo que implica complejas relaciones con los demás, en la medida en que el ethos de la libertad es también una manera de cuidar a los otros.⁷⁴²

Quizá en Foucault se anuda esta doble gestualidad irrevocable e inevitable del pesimismo trágico nietzscheano, donde la inclemencia de la penuria, y la afirmación extática de la vida, se abrazan mutuamente en una ética estética, cuyo principio agonal, eternamente hostil e insosiego, cave para los hombres un recoveco, donde disponer una remota y mínima posibilidad de pernoctar, disolviéndose lentamente en la larga noche del pensamiento. Así, habría en Foucault, como en Nietzsche, no sólo una ética agonal y una estética antagónica, sino – como indica Wilhelm Schmid⁷⁴³ –, también una ética-estética «antigónica», pues quizá sea esta, la irreductible y frágil figura de Antígona, aquella que expresa la porfiada melancolía irredenta de la fuerza que pulsa y resiste por su afirmación, de belleza y libertad.

⁷⁴⁰ Op. Cit. Foucault, M. El Yo Minimalista. “Las funciones de la literatura”. pp.142-143.

⁷⁴¹ Op. Cit. Foucault, M. Obras Esenciales. Estética, Ética y Hermenéutica. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. pp.147-148.

⁷⁴² Ibid. p.151.

⁷⁴³ Schmid, Wilhelm. En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault. Editorial Pre-Textos. Valencia, 2002. Título original: *Auf der Suche nach einer neuen lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubergründung der Ethik bei Foucault* (1991). Traducción German Cano. p.78.

Foucault, l'invisibile e la fotografia *

Stefano Righetti *

Résumé

Les deux brefs textes qui Foucault a dédié à la photographie représentent, dans sa pensée, deux parenthèses qui ont le ton propre de l'événement. Foucault avait dédié plusieurs pages, à commencer de ses débuts, et d'*Histoire de la folie*, à la littérature et à l'art (l'un des textes plus célèbre, pour ce qui concerne l'art, est certainement celui sur Magritte), mais il ne s'était jamais attardé sur la photographie comme champ d'études propre, ni sur les possibles questions que la photographie peut adresser à la pensée. La raison principale de ce manque d'intérêt c'est probablement que la photographie, surtout dans les années d'*Histoire de la folie* et de *Les mots et le choses*, c'est pour Foucault encore lié à un réalisme prévu, et incapable pour ça de s'approcher à les formes du *dionysiaque*, qui l'art a au contraire la tâche d'interpréter. Dans les années suivantes, sa position ne changera pas; mais dans l'œuvre de Fromanger et (d'une façon différente) dans celle de Michals, Foucault entrevoit pour la première fois (en façon très semblable à ce que Magritte avait réalisé en peinture) la possibilité d'une photographie qui va s'émanciper du réalisme, et qui en conteste au même temps l'automatique nécessité. La lecture de ces textes, outre à évincer un aspect de la pensée de Foucault resté plutôt marginal, permet d'en retrouver l'originale réflexion sur la photographie, et de découvrir ses rapports ou distances avec un champ de la pensée (celui justement de la philosophie de la photographie) qui allait à se

* Un ringraziamento particolare a Manlio Iofrida per i consigli, i suggerimenti e le lunghe discussioni.

• Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Discipline della Comunicazione dell'Università di Bologna. È dottore di ricerca in Filosofia e studioso del pensiero di Foucault e della filosofia francese contemporanea. Suoi saggi sono apparsi su riviste specializzate, fra le quali «Iride», «Dianoia» e «Millepiani». Ha fondato e diretto la rivista «La Stanza Rossa», una delle prime pubblicazioni in Italia a occuparsi in modo organico del rapporto fra arte e nuove tecnologie (*La Stanza Rossa. Trasversalità artistiche e realtà virtuali negli anni Novanta*, Costa&Nolan, Milano, 2007). Nel 2007-2008 ha ricoperto l'insegnamento di Iconologia presso l'Accademia di Belle Arti di Bologna; dal 2009 al 2012 l'insegnamento di Filosofia della fotografia, e nel 2013-2014 l'insegnamento di Estetica dei new media, presso la stessa Accademia.

definir dans ce moment-là, ainsi qu'avec les expériences plus significatives à ce regard, comme celles de Benjamin et de Barth.

Abstract

Foucault devoted a lot of pages, since his debuts, and since the times of *History of madness*, to literature and art (one of his most famous tests, about art, is that about Magritte), but he has never dwelled on the photography as a specific field, and on the possible issues with which photography can turn on thought. In the successive years his position will not change; but in Fromanger's work and (various) in that of Michals, Foucault sees for the first time (in way very similar to what Magritte has realized in his painting) the possibility of a photography that emancipates itself from the realism. Even if nevertheless it allows us to recover his original reflection about photography, and to discover the relations or the distances with a field of thought (that note about philosophy of the photography) that had then been defining. In order, to evaluate its relation with some significant experiences of this field, like those of Benjamin and Barth.

Il testo che Foucault scrive nel 1975 su Fromanger, per la mostra presso la Galleria Jeanne Bucher, e quello del 1982 su Duane Michals, per il catalogo dell'esposizione che egli tiene a Parigi in quell'anno, rappresentano – nel pensiero di Foucault – due parentesi che hanno il sapore dell'evento. Foucault aveva dedicato diverse pagine, fin dai suoi esordi, fin dai tempi di *Storia della follia*, alla letteratura e all'arte (al rapporto con l'esperienza del dionisiaco e con quel «di fuori» che rimane – per definizione – sempre inafferrabile al discorso della *ratio*, e che il linguaggio poetico, lo «scoppio lirico», l'arte riescono invece a esprimere al di là di ogni ragione), ma non si era mai soffermato sulla fotografia come campo specifico, e sulle possibili questioni che la fotografia può rivolgere al pensiero.

Nelle forme del dionisiaco, l'esperienza artistica, il linguaggio si svincolano, per Foucault, da ogni necessità “costruttiva” (compresa quella che va sotto il nome classico di Opera) per affermarsi invece come un al di là e come un fuori assoluto. «Arte» è ciò che apre su uno spazio di differenza, come insegnava il Surrealismo; per questo il suo linguaggio rimane incomprensibile a chi cerca di coglierlo e di interpretarlo con la lingua della ragione. O il suo significato sfugge inesorabilmente; oppure esso è decodificato in modo forzoso e riportato entro i limiti della “norma”, a un senso condivisibile. In

entrambi i casi, l'arte è tradita e, come già per la follia, costretta a una doppia possibilità: richiudersi nel non-senso, o adattarsi alla ragione.

C'è un altro nome per questa «ragione» ed è quello di *realtà*. Ma, anche in questo caso, come per la follia, l'esperienza dell'arte rappresenta per Foucault una pura alterità. Non cerca di stabilire un patto (più o meno esplicito) col reale; semplicemente lo sovverte, rifiutando il realismo e ogni possibile accomodamento con le sue convenzioni. Si diverte a disgregarne i segni, a scompigliare i valori di ciò che definiamo «il reale» e, così facendo, a contraddirne la “verità”; poiché la verità di ciò che chiamiamo «reale» fonda la propria autorità sull'esclusione da sé di tutto ciò che non appartiene all'orizzonte stabilito della ragione e del razionale. Così, in *Storia della follia*, l'interpretazione dell'arte di Bosch, di Brueghel e di Goya. Ma, a partire da *Le parole e le cose* e dai testi critici della seconda metà degli anni 60, il valore dell'arte, nella riflessione di Foucault, si complica e si approfondisce. La raffigurazione del dionisiaco (che le immagini di Goya potevano ancora esprimere nel XIX secolo, perpetuando un'immagine della follia derivata da epoche precedenti), già nel XVII secolo aveva lasciato il posto a una rappresentazione che mirava invece a suddividere lo spazio pittorico in termini razionali e assoluti. L'arte (in particolare quella pittorica) non è più, in questo caso, il segno manifesto di una negazione del reale, ma quello opposto della sua affermazione o della sua costruzione, secondo l'ordine – epistemologico – che ne governa lo sguardo.

Di fronte a questo nuovo valore, il linguaggio letterario rimane estraneo, e linguaggio e pittura si dividono. Non perché la parola non possa di per sé afferrare il visibile della rappresentazione; ma perché parola letteraria e rappresentazione sono ormai «irriducibili l'una all'altra»: impossibile trasportare nel linguaggio ciò che si vede, perché ciò che si vede non è mai in ciò che si dice; così come, d'altra parte, non può che rimanere estraneo alla parola il tentativo opposto: quello di trasferire in immagine e in metafora ciò che il linguaggio esprime⁷⁴⁴.

Per questo, come già per la rappresentazione pittorica, anche di una fotografia, come scrive Foucault nel testo su Duane Michals, non è conveniente parlare («il ne

⁷⁴⁴ Come nota Michele Cometa, il rapporto tra dicibile e visibile (*l'ékphrasis*) è sempre, in Foucault, un confronto «agonale»; «[a]nzi è proprio l'*ékphrasis* a svelare l'eterna menzogna o utopia di una perfetta coincidenza di visibile e dicibile» (M. Cometa, *Modi dell'ékphrasis in Foucault*, in AA.VV., *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi editore, Roma 2007, p. 43).

convient pas de raconter une photographie»⁷⁴⁵). Non perché la fotografia ricostruisca la realtà in una rappresentazione simbolica (e metaforica) estranea al linguaggio, come avviene nella pittura; ma per l'esatto contrario. Perché la fotografia mostra (al di là di ogni possibile dissimulazione) qualcosa che parla da sé, che non ha bisogno di alcuna interpretazione; e verso cui l'interpretazione si avvicina sempre con il rischio di essere smentita dalla realtà dell'immagine. La fotografia rimane saldamente ancorata all'apparenza. Anche senza volerlo, essa finisce per porsi come il documento di una verità che, in un certo luogo, in un certo tempo, è stata realmente visibile (anche se non è più esperibile come tale).

Dunque, la fotografia sembra celare in sé una differenza originaria rispetto alla pittura. In quanto riferibile all'universo del segni, la pittura può porsi effettivamente come il visibile dell'invisibile: come la rappresentazione dell'ordine che governa il sapere, lo sguardo e la costruzione dello spazio in una data epoca – e che un sapere critico si dà il compito di guadagnare a posteriori. La fotografia pretende al contrario di essere uno sguardo oggettivo. Nutre l'ambizione, o la certezza, di volersi più prossima alle cose e (solo apparentemente, se non consideriamo la sua pretesa oggettività come il risultato di un programma e, dunque, di un'organizzazione pre-definita dell'immagine) più lontana dall'*invisibile* che la governa. Detto in altri termini, la fotografia non sembra fare altro che ripetere, riaffermando ogni volta la propria origine, il mito moderno dell'oggettività scientifica che ne ha accompagnato la nascita.

Per questo, il confronto con la fotografia rimaneva forse, per Foucault, meno urgente. Certo, non sarebbero stati impossibili i raffronti con alcune esperienze della fotografia che hanno segnato la storia dell'arte e che tendono a dissolvere la realtà nell'atto stesso di rappresentarla – dai «rayogrammi» di Man Ray alle esperienze fotografiche di Marcel Duchamp. Ma la fotografia mantiene intatto un ostinato (e non eludibile) rapporto col reale, da cui l'arte e la letteratura prescindono più facilmente, se non perfino ontologicamente. È in questo senso, del resto, che André Bazin, direttore dei «Cahier du Cinéma», teorico di riferimento della *Nouvelle Vague*, ha potuto fare della fotografia (e del cinema) il culmine di una storia dell'arte interpretata come l'ostinata

⁷⁴⁵ M. Foucault, *La pensée, l'émotion, Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 1062.

aspirazione dell'Occidente all'oggettività e al realismo e, contemporaneamente, all'auto-difesa dalla morte e dal tempo⁷⁴⁶.

Con l'avvento della fotografia, sostiene Bazin, l'antico desiderio di rappresentare la realtà e di sottrarla alla perdita del divenire si è finalmente reso possibile, decretando, allo stesso tempo, la liberazione dell'arte plastica dalla necessità di servire al medesimo scopo. La fotografia che si assume il compito della realtà, regala all'arte la possibilità di inseguire le libere espressioni della forma e del segno. Divisione di ruoli che, nonostante le deviazioni e i possibili esperimenti, sembra relegare l'immagine fotografica a una sorta di "utilità", e distinguerla dall'esperienza artistica tradizionalmente intesa – per quanto la posizione di Bazin, come dimostra la sua analisi sul cinema, implichi altri approfondimenti e successive complicazioni.

Ma questa è – potremmo dire – “solo” la storia ufficiale della fotografia. La ricostruzione accettata della sua funzione sociale e della sua differenza estetica, o della sua distanza dall'arte. In realtà, come ricorda Foucault nel saggio su Gérard Fromanger, la nascita e la diffusione della fotografia hanno coinciso con una follia e con una libertà dell'immagine, in cui tale distinzione di campo (o definizione ontologica) non si era ancora consolidata; e in cui fotografia e pittura potevano ancora intrecciarsi in una contaminazione reciproca, lasciando che le immagini oscillassero da una tecnica all'altra, dall'apparecchio fotografico al cavalletto, dalla tela alla lastra, senza un'appartenenza definita, o un confine determinato. In questo periodo originario, che per Foucault si racchiude grosso modo in un ventennio, fra il 1860 e il 1880, «[o]n aimait peut-être moins les tableaux e les plaques sensibles que les images elles-mêmes, leur migration et leur perversion, leur travestissement, leur différence déguisée. On admirait sans doute que [...] les images puissent si bien faire penser aux choses; mais on s'enchantait surtout qu'elles puissent, par des décalages subreptices, se tromper les unes les autres»⁷⁴⁷. Il che fa intravedere un percorso più complesso, e meno scontato, anche per quanto riguarda la specializzazione fotografica al realismo. In effetti, sostiene Foucault, «[l]a naissance du réalisme ne saurait être séparée de ce grand envol d'images multiples et similaires»⁷⁴⁸. E se l'affermarsi della fotografia non è certamente senza rapporti con l'imposizione del realismo (che il XIX secolo prescrive alle arti) questo periodo ci ricorda viceversa di un

⁷⁴⁶ A. Bazin, *Ontologie de l'image photographique*, in *Qu'est-ce que le cinéma?*, 1945, Éditions du Cerf, Paris 1958; trad. it. di A. Aprà, *Che cos'è il cinema?*, Garzanti Editore, Milano 1973.

⁷⁴⁷ M. Foucault, *La peinture photogénique, Dits et Écrits I 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1575-1576.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 1576.

diverso inizio e di un'altra possibilità: quella per cui «[l]a fidélité aux choses elles-mêmes était à la fois défi et occasion pour ce glissements d'images dont la ronde imperceptiblement différente et toujours la même tournait au-dessus d'elles»⁷⁴⁹.

Nel 1973, in un breve testo dedicato a Magritte, Foucault delinea, quasi con le stesse parole di Bazin, i temi essenziali del passaggio, verificatosi nell'arte occidentale, alla fine del XIX secolo, e che supera di fatto la rappresentazione moderna. Con Kandinskij, prima ancora che con Magritte, l'arte abbandona, in questo periodo, il dominio assoluto dello sguardo, che caratterizzava l'arte classica moderna, e all'interno del quale la realtà poteva dispiegarsi nella piena visibilità della rappresentazione. Ma a questo punto, a partire da Kandinskij, e poi ancora con Klee, scrive Foucault, l'arte si libera anche della verosimiglianza. Avrebbe potuto aggiungere, come Bazin, che ciò avviene perché la verosimiglianza ha infine trovato, verso la metà del XIX secolo, il suo mezzo di rappresentazione più efficace, la fotografia. Ma di questo Foucault non parla. Dice piuttosto che, «[c]acciata dallo spazio del quadro, esclusa dal rapporto tra le cose che rinviano l'una all'altra, la somiglianza scompare. Ma non per regnare altrove, là dove si troverebbe libera dal gioco indefinito della similitudine», come vuole Bazin. La somiglianza scompare dal quadro (continua Foucault) perché essa non appartiene all'immagine, ma soltanto al pensiero. E sarebbe questa – appunto – la scoperta di Magritte e, più in generale, del passaggio che si verifica nell'arte tra XIX e XX secolo.

«Spetta soltanto al pensiero» dice Magritte “di essere somigliante. Esso somiglia essendo ciò che vede, intende o conosce, esso diventa ciò che il mondo gli offre”. Il pensiero somiglia senza similitudine, divenendo esso stesso quelle cose la cui reciproca similitudine esclude la somiglianza. La pittura si trova indubbiamente nel punto in cui si separano verticalmente un pensiero modellato sulla somiglianza e delle cose che si trovano in relazione di similitudine»⁷⁵⁰. Ma se la pittura può essere forse il regno della similitudine, non può essere il regno della somiglianza. Non sarà mai possibile, per lo sguardo che indaga, cogliere nella raffigurazione pittorica gli elementi del reale. Perché questo avvenga, dice Foucault, occorre un passaggio ulteriore, un passaggio che appartiene solo al pensiero e che Magritte mette in scena scomponendo gli elementi plastici dell'immagine dai segni linguistici che ne esprimono il valore verbale – sottolineando, in questo gesto, anche la loro differenza, e la divisione che

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 1576.

⁷⁵⁰ M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Paris 1973; trad. it. di R. Rossi, *Questo non è una pipa*, SE Studio Editoriale, Milano 1988, p. 69.

scinde la somiglianza del pensiero dalla similitudine della pittura. Eppure, se dopo Magritte, ogni raffigurazione non può che scomporsi, in modo anche soltanto implicito, in questo duplice valore, per altro verso, in Fromanger prima e, successivamente, nelle immagini di Michals, la fotografia svela per Foucault ciò che la distinzione affermatasi alla fine del XIX secolo non avrebbe forse dovuto consentire: un'autonoma possibilità estetica e una sua resistenza, o sottrazione, al realismo.

Occorreva pertanto l'incontro con Fromanger e con Michals (con qualcuno, cioè, che fosse in grado di fare della fotografia quello che Magritte e Bacon avevano fatto della pittura) perché la fotografia potesse diventare l'oggetto, anche per Foucault, di un'esperienza e di un'analisi del pensiero. Ma anche questa riflessione di Foucault non è senza rapporti con quanto egli andava elaborando in altri contesti. Sia per il possibile rimando ai temi del potere (a cui la rappresentazione è inevitabilmente connessa), sia per come questi si articolano all'interno del sapere e, di conseguenza, in rapporto alla visione⁷⁵¹. A partire da *Le parole e le cose*, come abbiamo detto, Foucault avvia una diversa riflessione circa il rapporto tra visibile e invisibile. Diversa, soprattutto, rispetto a *Storia della follia*. Ne *Le parole e le cose* l'invisibile cambia in parte statuto: non è più semplicemente l'originario della follia, che si agita (incompreso e respinto) al di sotto della visibilità della *ratio*; ma lo sfondo nascosto, e mai in primo piano, dell'*episteme* e dell'*ordine*. Nella sua raffigurazione, l'arte classica moderna è dunque la rappresentazione di questo ordine invisibile, che impone a sua volta quel preteso dominio dello sguardo, che dal XVII secolo si afferma come visibilità assoluta, e poi come oggettività e verità nella scienza.

Tuttavia, se – dopo Kandinskij – l'arte pittorica abbandona definitivamente ogni residuo legame con la rappresentazione e con lo spazio ordinato del visibile, così come questi erano stati derivati dall'arte classica moderna, in questi testi sulla fotografia Foucault può estendere al fotografico la stessa possibilità anti-realista che egli aveva attribuito all'arte tra XIX e XX secolo. E il centro del discorso di Foucault diventa, a questo punto, la nozione di *immagine*. Dal momento che la pittura si è allontanata, come abbiamo detto, dal realismo, non era affatto scontato che essa dovesse rifiutare anche

⁷⁵¹ Su questo tema, anche se su prospettive spesso centrate sui soli temi foucaultiani, o con letture che confondono a volte i diversi periodi del lavoro di Foucault, cfr.: G. Shapiro, *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, University of Chicago Press, Chicago 2003; D. Defert, *Vedere o sapere*, in M. Cometa e S. Vaccaro (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, cit., pp. 9-18; M. Jay, *Parresia visuale? Foucault e la verità dello sguardo*, in M. Cometa e S. Vaccaro (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, cit., pp. 19-38; M. Malandra, *Michel Foucault e le immagini*, in «Materiali foucaultiani» n. 2, pp. 205-221.

l'immagine; eppure, «la peinture [...] a entrepris de détruire l'image, non sans dire qu'elle s'en affranchissait»⁷⁵²; e il simbolico, l'ordine sintagmatico, la cesura del segno hanno avuto in fine la meglio sulla follia della somiglianza e del simulacro («[o]n a essayé de nous convaincre que l'image, le spectacle, le semblant et le faux-semblant, ce n'était pas bien, ni théoriquement ni esthétiquement. Et qu'il était indigne de ne point mépriser toutes ces fariboles»⁷⁵³). Viceversa, come dimostra il periodo tra il 1860 e il 1880, il legame della fotografia con l'immagine non la costringe per forza di cose al realismo. E il gioco dell'immagine, che Fromanger intende riattivare contro le distinzioni che si sono successivamente consolidate, deve allora richiamarsi a quella confusione originaria tra fotografia e pittura, che per Foucault vale ancora come il dionisiaco dell'immagine – ma anche come critica al realismo e alle sue implicazioni epistemologiche.

La fotografia ha senz'altro svolto un compito di rilievo nei processi disciplinari della modernità; il che non è certamente sfuggito a Foucault. Il ritratto fotografico, utilizzato dalle analisi fisiognomiche del positivismo per fissare, nei tratti visibili di un volto, i caratteri interiori di un'anima (e adottato nelle procedure scientifiche per ordinare i soggetti in ragione della loro immagine oggettiva, secondo un catalogo della devianza, in ogni parte sovrapponibile allo spazio circoscritto dell'asilo e del carcere) derivava senz'altro la sua funzione dal preteso oggettivismo attribuito al dispositivo fotografico⁷⁵⁴. L'importanza dei lavori di Fromanger e di Michals è allora quella di mettere in discussione (seppure in modo diverso) questa pretesa “utilità” della fotografia – che comprende, certo, anche la sua utilità disciplinare.

Il distacco dal realismo imposto all'immagine fotografica è dato in Fromanger anche attraverso la contaminazione della fotografia con altre tecniche artistiche, prime fra tutte quelle pittoriche. Ma questa contaminazione, che privilegia il particolare sottraendolo alla visione d'insieme (e, dunque, al significato o alla rappresentazione) per farne solo l'immagine di se stesso, non ha nulla a che vedere con una pittura impegnata a ricercare, come avveniva in quel periodo, una purezza del segno, «il gesto intransitivo», una tensione formale. E neppure si tratta di rimarcare, sotto altre forme, la

⁷⁵² M. Foucault, *La peinture photogénique, Dits et Écrits I*, cit., p. 1578.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 1578.

⁷⁵⁴ Nel 1973 Susan Sontag scriveva su questo argomento alcune graffianti considerazioni: «In una versione della sua utilità, il documento fotografico incrimina. A partire da come se ne servi la polizia parigina nel giugno del 1871 per il sanguinoso rastrellamento dei comunardi, le fotografie sono diventate un utile strumento degli stati moderni per sorvegliare e controllare popolazioni sempre più mobili» (S. Sontag, *On Photography*, Farrar, Straus and Giroux, New York; trad. it. di E. Capriolo, *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, Torino, Einaudi 1992, p. 5).

tradizionale differenza tra arte e fotografia, utilizzando la pittura come negazione di un automatismo fotografico destituito di ogni valore artistico, come pensava Baudelaire. Si tratta, al contrario, per Fromanger, di liberare l'immagine nella sua autonomia assoluta: di assumerla come un fine in sé, grazie alla sua capacità di contaminarsi contro ogni purismo linguistico e ogni definizione di campo – come avveniva, appunto, in quegli anni originari (compresi tra il 1860 e il 1880), e come la Pop-art e l'Iperealismo stavano allora ricominciando a praticare. Sta dunque in questa intenzione tutto il valore e il significato della «pittura fotogenica» di Fromanger.

Giocare l'immagine contro le sue codificazioni stabilite – sia che si tratti della codificazione sociale (con il suo universo di valori) veicolata dalla cultura di massa, come di quella (tanto autonoma, quanto controllata e inerte) di una pretesa “purezza” dell'arte o di una pretesa oggettività del fotografico. Soprattutto a metà degli anni 70, quando la capacità pervasiva dei media si è ormai affermata come un nuovo livello di disciplinamento e di controllo, e la libertà originaria delle immagini (e di quelle fotografiche in particolare) è stata definitivamente sottomessa alle diverse funzioni del potere, e l'arte ha abbandonato l'immagine per rifugiarsi nel concetto. È in questo momento, infatti, che, «privés de la possibilité technique de fabriquer des images, astreints à l'esthétique d'un art sans image, pliés à l'obligation théorique de disqualifier les images, assignés à ne lire les images que comme un langage, nous pouvions être livrés, pieds et poings liés, à la force d'autres images – politique, commerciales – sur lesquelles nous étions sans pouvoir»⁷⁵⁵. Viceversa, volendo valorizzare l'immagine, Fromanger si diverte a confondere fotografia e pittura: «[c]haque tableau est un passage; un instantané qui, au lieu d'être prélevé par la photographie sur le mouvement de la chose, anime, concentre et intensifie le mouvement de l'image à travers ses supports successifs. La peinture comme fronde à images»⁷⁵⁶.

In modo simile, questa valorizzazione anti-realista è riaffermata da Foucault nel testo su Michals. Anche se in questo caso il gioco dell'immagine si concentra all'interno della fotografia, mentre la presenza della pittura, nei suoi lavori, sembra assumere il significato di un confronto dialettico e competitivo fra tecniche eterogenee. Quella istintiva complicità (o confusione) tra pittura e fotografia, che permetteva a Fromanger di spezzare il realismo del fotografico e di liberarne l'immagine, in Michals è giocata

⁷⁵⁵ M. Foucault, *La peinture photogénique, Dits et Écrits I*, cit., p. 1578.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 1581.

diversamente. È la fotografia a pretendere ora un affrancamento dal realismo, avvicinandosi al luogo del sogno, e prendendosi gioco del tentativo opposto: quello, per esempio, dell'iperrealismo pittorico (richiamato ancora in termini positivi nel testo su Fromanger), che vorrebbe invece intensificare il reale fino a renderlo estraneo a se stesso, come a presupporre che l'immagine fotografica non possa mai evadere dalla bassa intensità di ciò che appare meramente oggettivo⁷⁵⁷. Per questo, pittura e fotografia sembrano porsi in Michals come due polarità in tensione costante fra di loro.

Del resto, scrive Foucault, a proposito di Michals, «[d]ans l'histoire maintenant séculaire du rapport entre peinture et photographie, il était de tradition de demander à la photographie la forme vive du réel; et à la peinture, le chant ou l'éclat, la part de rêve qui pouvaient s'y cacher. Duane Michals, dans le jeu avec la peinture qu'il a commencé au cours de ces dernières années, inverse ce rapport; il prête à la photo, à l'acte de photographier à la scène soigneusement composée qu'il photographie, et au rite compliqué qui permet de photographier une telle scène, la puissance du rêve et l'invention de la pensée. Je ne peux pas m'empêcher de voir dans ces photos peintes comme un rire adressé à l'hypperréalisme une ironie à l'égard de toute tentative pour porter jusqu'à l'incandescence de la peinture le réel proposé à l'œil du photographe. Comme si ce n'était pas la photo qui fait échapper le réel à lui-même, alors que la peinture est sans autre secret que l'habileté a la produire»⁷⁵⁸.

Potrebbe sembrare – per quanto riguarda la fotografia – un semplice spostamento di campo, un'annessione del fotografico alla sfera dell'estetico: una sua implicita svalutazione o rivalutazione. Ma non è così. Basta soltanto invertire i poli della nostra abituale significazione delle immagini: ciò che la fotografia di Michals mette in scena è un'esperienza che appartiene, per Foucault, soltanto alla fotografia. Allo stesso tempo, si tratta di un'esperienza propriamente artistica. Anche nel suo dialogo con Magritte. Ma rispetto a Magritte, il procedimento di Michals introduce alcuni specifici aggiustamenti. Per rendere la differenza tra pittura e pensiero a Magritte bastava scindere l'immagine pittorica dal suo significato linguistico, e mettere in crisi, con

⁷⁵⁷ Non è pertanto condivisibile l'interpretazione di Malandra (*Michel Foucault e le immagini*, in «Materiali foucaultiani» n. 2, cit., p. 217) secondo cui il riferimento della frase di Foucault sarebbe, in questo caso, un preteso canone della fotografia iperrealista. Il riferimento di Foucault è invece proprio all'iperrealismo quale esso è stato: una corrente pittorica della fine degli anni 60 che intendeva realizzare una pittura altamente realistica, in “competizione”, a suo modo, con la stessa fotografia, e a cui Michals lascia volentieri l'incombenza di rappresentare il reale, mentre la sua fotografia ne prende volutamente le distanze.

⁷⁵⁸ M. Foucault, *La pensée, l'émotion, Dits et Écrits II*, cit., p. 1064.

questa semplice mossa, il processo automatico di riconoscibilità e di attribuzione di significato all'immagine disegnata, come nel famoso lavoro di *Ceci n'est pas une pipe*. Michals usa lo stesso meccanismo, ma in modo diverso. Ciò che la pittura evoca, la fotografia lo riproduce per impronta diretta – sarebbe questa, dunque, la sua originaria garanzia di realtà. Per cui lo sdoppiamento tra immagine e linguaggio deve agire, prima di tutto, sul riconoscimento di realtà provocato dalla foto.

Ceci n'est pas une pipe mette in atto tra l'immagine pipa e la sua didascalia una serie di aperture verso i diversi elementi classificabili come pipa, e richiamati dal dipinto in quanto simulacro. Da qui la differenza fra l'immagine dipinta e la pipa reale. Quasi direttamente, lo scarto della pittura dall'oggetto reale, sottolineato dalla didascalia, rinvia a una differenza fra il segno e la realtà. Per la fotografia la questione è invece meno immediata e, a questo scopo, il testo che accompagna l'immagine deve uscire anche dalla semplice funzione di didascalia e assumere un ruolo più ampio, fino a condensarsi in un messaggio autonomo. Solo così essa è in grado di produrre quel particolare effetto di spaesamento, che sospende anche la certezza automatica nell'oggettività della fotografia, rivelandone l'impropria determinatezza e l'ontologica ambiguità.

I testi con cui Michals accompagna alcuni lavori hanno in questo senso una funzione precisa: quella di aprire l'immagine al di là di ciò che essa rappresenta sulla sua superficie. Come per Magritte, il compito del testo scritto non è quello di «fixer l'image, non pas l'amarer, mais l'exposer plutôt à des souffles invisibles; au lieu d'une ancre, tout un gréement pour qu'elle puisse naviguer. Ce que Duane Michals demande à ces textes écrits, c'est d'ôter ce qu'il juge lui-même 'étouffant' dans la photographie; ils doivent faire circuler l'image dans la pensée – dans la sienne, et de la sienne à celle des autres»⁷⁵⁹.

La pittura produce il reale, scrive Foucault; la fotografia di Michals, al contrario di ogni pretesa realista, permette di far «échapper le réel a lui-même»⁷⁶⁰; di fare apparire ciò che si nasconde dietro la nitida superficie della sua immagine: un'inconfessabile incertezza, il confondersi della sua presunta "verità". È vero, continua Foucault, «[s]aisir le réel, prendre sur le vif, capter le mouvement, donner à voir, pour Duane Michals, c'est le piège de la photographie: un faux devoir, un désir maladroit, une illusion sur soi-même. [...] La métaphore du regard, longtemps, a capté la pratique du photographe et

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pp. 1066-1067.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 1064.

lui a imposé une loi: être un œil, un œil impeccable et impérieux qui prescrit aux autres ce qu'ils auraient dû voir»⁷⁶¹.

Al contrario, Michals «entreprend d'annuler ce qu'on pourrait appeler la fonction oculaire de la photographie»⁷⁶². E deriva proprio da questa intenzione, afferma Foucault, la «série de jeux plus ou moins complexes, où l'objectif, sans cesse, laisse échapper le visible, tandis que l'invisible, indûment, surgit, passe et laisse ses traces sur la pellicule»⁷⁶³. Ma come definire questo *invisibile* che la fotografia (quella di Michals) si ostina a ricercare oltre l'immagine e la sua realtà? Più o meno come ciò che mette in discussione la forma definita e chiara del suo realismo; che ne mostra (a noi che tentiamo di osservarne l'impronta luminosa come se fosse la realtà) soltanto la sua aleatoria provvisorietà: la precarietà, o l'indecisione della sua apparenza.

Rispetto a *Le parole e le cose*, l'invisibile assume quindi in questo contesto un significato ulteriore. Là l'invisibile corrispondeva all'ordine che definisce la rappresentazione classica, inaugurata nel XVII secolo; qui l'invisibile rimanda a ciò che a lato, o dietro, la superficie dell'immagine ne confonde l'apparente verità: l'altro lato del reale e, in qualche modo, la confusione originaria da cui esso stesso prende forma, prima di imporsi nell'*evidenza* nella sua presunta verità. E, infine, la messa in discussione del primato dello sguardo, e del suo dominio «oggettivo», che l'invenzione fotografica si è vantata di aver realizzato nella forma più esatta. Del resto, il reale può imporsi come tale solo negando e escludendo da sé questa origine magmatica da cui esso stesso proviene e che, come la follia nei confronti della ragione, può in ogni momento ripresentarsi contro ogni ordine stabilito, e scomporre nuovamente la nitida superficie del visibile. È appunto questo, ancora ne *Le parole e le cose*, il compito che Foucault attribuisce al dionisiaco, nelle sue tante manifestazioni.

Questo ruolo ha ovviamente anche una valenza politica. La messa in discussione del reale in quanto condizione oggettiva sembra un controsenso nell'autore di *Sorvegliare e punire* e nel freddo genealogista delle relazioni di potere; invece traduce la lezione nietzschiana sulla genealogia della morale. Se si assume il reale come un dato oggettivo, ontologico, la possibilità del suo cambiamento viene meno. Se invece il reale è concepito come una "costruzione", come una prospettiva che è possibile indagare nei

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 1065.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 1065.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 1065.

suoi meccanismi di dominio e di assoggettamento, allora è possibile concepirne la critica e cercare di modificarne gli assetti.

Vero che l'estetico (e in particolare la parola poetica e letteraria) aveva progressivamente perso, per Foucault, già nel corso degli anni 70, la capacità di offrire una risposta, sul piano politico, all'assoggettamento del potere e al suo sistema disciplinare. Per un motivo, innanzitutto: con lo sviluppo dell'industria culturale di massa, l'efficacia degli atteggiamenti trasgressivi, con cui la letteratura supportava la lotta politica, vengono meno o perdono la loro funzione, si banalizzano; oppure, trovano un'inattesa legittimazione proprio da parte del sistema di cui volevano essere la critica, e verso cui si esprimeva la loro provocazione. Un esempio di ciò è quanto è avvenuto con la trasgressione sessuale, che la borghesia ha ormai fatto propria, dopo averne depotenziata la funzione, e il "valore liberatorio", in un'innocua forma di intrattenimento sociale⁷⁶⁴.

Ma questa perdita di efficacia (anche politica) per Foucault non sembra coinvolgere, in modo analogo, l'arte. E il testo su Fromanger ne è in un certo senso la testimonianza. Il gioco dell'immagine conserva la sua funzione liberatoria, all'opposto di quello letterario (riaffermando così, anche su questo piano, quella divisione fra immagine e linguaggio più sopra richiamata, e che contraddistingue il sapere occidentale a partire dal XVII secolo) perché è innanzitutto libero dai vincoli della letterarietà – ossia, dalla necessità e dall'autoreferenzialità del significante, come confessa Foucault in questo testo. Ecco perché è necessario all'immagine, prima di tutto, «[b]annir l'ennui de l'Écriture, lever les privilèges du signifiant, congédier le formalisme de la non-image, dégeler les contenus, et jouer, en toute science et plaisir, dans, avec, contre les pouvoirs de l'image»⁷⁶⁵.

Vero che il testo su Michals appartiene a un periodo diverso del pensiero di Foucault, in cui il fascino del dionisiaco, quale momento di confusione e di potenzialità originarie, ha ormai lasciato il posto a una maggiore attenzione verso le possibilità critiche della ragione, e alla ripresa dei temi della soggettività e dell'etica antica. È però difficile vedere – come vorrebbero alcuni commentatori – una corrispondenza diretta

⁷⁶⁴ Cfr. "Folie, littérature, société", 1970, intervista con T. Shimizu e M. Watanabe; «Bungei», 47, 1970/12, pp. 266-285; trad. it. di G. Costa, *Follia, letteratura società*, in *Archivio Foucault* vol. 1, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 262-286; e M. Foucault, "Préface à la transgression", «Critique», 17, 1963/195-196; trad. it. di C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004 (1° ed. 1971), pp. 55-72.

⁷⁶⁵ M. Foucault, *La peinture photogénique, Dits et Écrits I*, cit., p. 1578.

fra i temi della *cura di sé*, che Foucault stava in quel periodo sviluppando, e il testo su Michals. Senza tentare disinvolti collegamenti (che rischiano a volte una certa improvvisazione), si deve tuttavia riconoscere che, nella lettura dell'opera di Michals, Foucault mette l'accento su un superamento del realismo realizzato con modalità diverse da quelle messe in luce per l'opera di Fromanger.

Per mettere in discussione la pretesa assolutezza del reale, Michals utilizza una serie di procedure che tendono a cancellare il dato leggibile (e oggettivabile) dell'immagine, o a confonderne l'evidenza, sia attraverso lo sfregamento o l'incisione, o impressionando più volte una lastra con lo stesso soggetto, oppure cercando di togliere alla rappresentazione qualsiasi familiarità. Si tratta di procedure che permettono, in ogni caso, di evidenziare gli aspetti evanescenti dell'immagine fotografica, e di sfumarne il realismo verso un'invisibile che la fotografia non potrebbe mai – per definizione – contenere e che coincide, in questo caso, come si diceva a proposito delle funzioni del testo, con l'immaterialità e con l'astrazione del pensiero. Il che corrisponde, certamente, anche a un atteggiamento meno istintivo e più meditativo di quello di Fromanger e, contemporaneamente, a una nuova attenzione ai principi formali dell'arte, di contro a una certa "casualità" rivendicata dal gioco dell'immagine di Fromanger⁷⁶⁶.

Ma, al di là delle differenze, il valore di questi testi sembra risiedere nella loro sottile continuità. Nel fatto, cioè, che all'inizio degli anni Ottanta (in un periodo in cui l'analisi di Foucault è ormai orientata all'etica della cura di sé e all'estetica dell'esistenza, invece che all'estetica propriamente artistica) l'idea di cosa l'arte debba essere (nei confronti del reale e delle relazioni di potere che lo sostanziano) per Foucault è rimasta intatta: l'arte deve mettere in discussione la visione codificata dell'esistente e la sua funzione disciplinare. Il che riguarda, evidentemente, anche la fotografia e la sua funzione all'interno dell'industria culturale di massa: il suo ruolo di depositaria dei valori precostituiti dell'oggettività e del realismo – garantiti, a loro volta, dal principio tecnico del suo automatismo.

Ma vi è però un altro aspetto, in questi testi di Foucault, che occorre considerare: quello del rapporto tra fotografia e filosofia. Nell'ambito (pur vasto) della riflessione filosofica, quello della fotografia può infatti considerarsi un argomento

⁷⁶⁶ «polir, [...] parfaire une forme jusqu'à son plus haut point d'accomplissement, puis [...] la vider de toute réalité et [...] la soustraire à son champ de visibilité familière par des effets de contexte» (M. Foucault, *La pensée, l'émotion, Dits et Écrits II 1976-1988*, cit., p. 1066).

relativamente “nuovo”, e apparso solo in tempi recenti. Se escludiamo alcune significative anticipazioni, le riflessioni di Kracauer del 1927⁷⁶⁷ e quelle di Benjamin del 1931 e del 1936⁷⁶⁸, o quella di poco successiva di Bazin (a cui si deve il merito di un’*ontologia della fotografia* come introduzione al cinema), le analisi esplicitamente filosofiche sulla fotografia, fino alla fine degli anni 70, sono per lo più sporadiche, anche se in continua crescita, già dalla fine degli anni 50. Fanno certamente parte di questo percorso le riflessioni di Adorno e di Horkheimer in *Dialettica dell’Illuminismo*⁷⁶⁹, quelle di Merleau-Ponty⁷⁷⁰, alcune analisi semiotiche, come per esempio quelle di Roland Barthes del 1957 sui *Miti d’oggi*⁷⁷¹ e quelle del 1960, seguite dal lavoro più espressamente ontologico de *La camera chiara*⁷⁷² del 1980, e dalle riflessioni de *L’ovvio e l’ottuso*⁷⁷³ del 1982; ma anche le riflessioni di Susan Sontag del 1973, di Dino Formaggio e di Denis Roche del 1981 e ’82, fino a la *Philosophie de la photographie* di Henry Van Lier, uscito per i «Cahier de la Photographie» nel 1983 e che dà compiutamente il via, potremmo dire (dopo le analisi semiotiche sul tema e quelle sociologiche), a una serie di riflessioni sulla fotografia in senso dichiaratamente filosofico, confermate dalle contemporanee analisi di Dubois su *L’atto fotografico*⁷⁷⁴ e da quelle di Flusser che, anche

⁷⁶⁷ S. Kracauer, *Die Photographie*, in «Frankfurter Zeitung», 28 ottobre 1927; in *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963; trad. it. di M. G. Amirante Pappalardo e F. Maione, *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli 1982, pp. 111-127.

⁷⁶⁸ W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Photographie*, in «Die Literarische Welt», 1931, ora in *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974; trad. it. di E. Filippini, *Piccola storia della fotografia*, Einaudi, Torino 1966; qui nella trad. it. di M. C. Coldagelli e B. Venturi, Skira Edizioni, Ginevra-Milano 2011; e W. Benjamin, *Das Kunstwerke im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1955; trad. it. di E. Filippini, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi 1966.

⁷⁶⁹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc.; S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1969; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

⁷⁷⁰ Su questo tema Cfr., M. Carbone, *Merleau-Ponty, la chiara delle immagini: entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin 2011.

⁷⁷¹ R. Barthes, *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris 1957; trad. it. di L. Lonzi, *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino 1974, 1994.

⁷⁷² R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Éditions Gallimard-Seuil, Paris 1980; trad. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980, 2003.

⁷⁷³ R. Barthes, *L’ovvio e l’ottuso. Essais critiques III*, Éd. du Seuil, Paris 1982; trad. it. di C. Benincasa, G. Battiroli, G. P. Caprettini, D. De Agostini, L. Lanzi, G. Mariotti, *L’ovvio e l’ottuso*, Einaudi, Torino 1985.

⁷⁷⁴ P. Dubois, *L’acte photographique*, Éditions Labor, Bruxelles 1983; trad. it. a cura di B. Valli, *L’atto fotografico*, QuattroVenti, Urbino 1996.

nel titolo (*Per una filosofia della fotografia*⁷⁷⁵), riafferma il progetto di studi proposto da Van Lier⁷⁷⁶.

Con una qualche prudenza (vista l'occasionalità del tema) possiamo allora ascrivere anche questi due testi di Foucault all'emergere di una nuova attenzione filosofica nei confronti della fotografia. Ed è bene, rispetto ai riferimenti appena elencati, sottolineare la tempestività con cui Foucault si inserisce (se pure occasionalmente) in questo dibattito. Ma se le posizioni di Foucault hanno avuto evidenti richiami nel testo di Dubois, e mostrano alcune convergenze con le analisi di Flusser, esse si mostrano invece sorprendentemente in contrasto con le posizioni di Barthes. Nelle conclusioni de *La camera chiara*, Barthes sembra ben consapevole della banalizzazione che l'immagine fotografica ha subito nelle società avanzate, e di come il suo utilizzo (ormai largamente diffuso) abbia contribuito alla costruzione di un «immaginario generalizzato», privo di valore, che ha depotenziato inevitabilmente la stessa trasgressione. Banalizzazione, del resto, già denunciata da Adorno e da Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*⁷⁷⁷. Ma la soluzione che Barthes propone, per sfuggire a questa condizione, non consiste nello spostare ulteriormente il gioco dell'immagine al di là del suo realismo, ma nel riaffermare, all'opposto, il valore ontologico dell'immagine fotografica (la certezza del suo «è stato»).

«Esempio estremo», scrive Barthes, «provate a entrare in un locale porno di New York; non ci troverete il vizio, ma soltanto quadri viventi (da cui Mapplethorpe ha

⁷⁷⁵ V. Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, European Photography Andreas Müller-Pohle, Berlin 1983; trad. it. di C. Marazia, *Per una filosofia della fotografia*, Agorà Editrice, Feltre 1987; Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁷⁷⁶ È peraltro difficile separare nettamente il campo generico e ampio, anche per la ricchezza dei contenuti, della teoria della fotografia da quello più strettamente filosofico. In ambito teorico sono molti gli autori che occorrerebbe menzionare, da Ernst Mach a Ernst Jünger, da Marshall McLuhan a Rosalind Krauss, da Gisèle Freund a Pierre Bourdieu e a Jean Baudrillard (solo per rimanere entro le date dei testi di Foucault su Fromanger e su Michals) e, in Italia, i saggi di Umberto Eco, Bonito Oliva, Franco Vaccari, Ugo Volli e, certamente, l'importante lavoro di Francesca Alinovi e di Claudio Marra del 1981. Del resto, il saggio della Alinovi, *La fotografia: l'illusione della realtà*, contenuto nel lavoro dell'81, inizia proprio con una citazione di Duane Michals, e pone esplicitamente il problema del realismo attribuito all'immagine fotografica (F. Alinovi, C. Marra, *La fotografia. Illusione o rivelazione?*, il Mulino, Bologna 1981, Editrice Quinlan 2006). Per una esauriente bibliografia sul tema si vedano anche i lavori di C. Marra, *Pensare la fotografia*, Zanichelli, Bologna 1992 e *Le idee della fotografia. La riflessione teorica dagli anni sessanta a oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2001; quello di R. Signorini, *Alle origini del fotografico*, Clueb, Bologna 2007; e l'antologia a cura di M. Guerri e F. Parisi, *Filosofia della fotografia*, Cortina Editore, Milano 2013, che ha il particolare pregio di dare conto anche dei lavori (contemporanei) della Filosofia analitica.

⁷⁷⁷ «[...] la falsità dello stile come tale, celebra oggi il suo trionfo nel gergo canoro del *crooner*, nella grazia colta a puntino della stella, e, infine, nel magistrale scorcio fotografico della capanna miserabile del peone» (M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., Torino 2010⁵, p. 137); «L'ideologia si scinde nella fotografia della realtà bruta e nella nuda menzogna del suo significato, che non è formulata esplicitamente, ma suggerita e inculcata. A dimostrazione della divinità del reale ci si limita a ripeterlo cinicamente all'infinito» (*Ibid.*, p. 158).

tratto lucidamente alcune sue fotografie); si direbbe che l'anonimo individuo (niente affatto un attore) che vi si fa incatenare e frustare concepisca il suo piacere solo se questo piacere coincide con l'immagine stereotipata (logora) del sado-masochista: il godimento passa per l'immagine, ecco il grande mutamento.

«Un simile rovesciamento mette necessariamente in ballo la questione etica: non perché l'immagine sia immorale, irreligiosa o diabolica (come taluni hanno affermato all'avvento della Fotografia), ma perché, se generalizzata, essa derealizza completamente il mondo umano dei conflitti e dei desideri, mentre invece vuole illustrarlo. Ciò che caratterizza le società cosiddette avanzate, è che oggi tali società consumano immagini e non più, come quelle del passato, credenze; esse sono dunque più liberali, meno fanatiche, ma anche più “false” (meno “autentiche”) – cosa che, nella coscienza comune, noi traduciamo con l'ammissione di un'impressione di noia nauseante, come se, universalizzandosi, l'immagine producesse un mondo senza differenze (indifferente), da cui può quindi levarsi qui e là solo il grido di anarchismi, marginalismi e individualismi: aboliamo le immagini, salviamo il Desiderio immediato (senza mediazione)»⁷⁷⁸.

Dunque, se a Barthes non sfugge l'irrealtà e l'insignificanza che grava sulla fotografia divenuta spettacolo, proprio per questo, tuttavia, egli rifiuta all'immagine fotografica ogni funzione artistica, dal momento che questa non farebbe altro che negare la particolare follia, che la fotografia è invece in grado di affermare, qualora si colga il significato ontologico della sua raffigurazione. E ciò che la fotografia minaccia (ciò «che minaccia ad ogni istante di esplodere in faccia a chi la guarda»⁷⁷⁹), secondo Barthes è unicamente la follia del suo «è stato»: il precipizio che essa dischiude davanti al nostro sguardo, e che può farci precipitare, come in preda a un'allucinazione, nella distanza temporale che ci separa dalla sua raffigurazione; e «la Pietà» con cui ci dispone ad accogliere tra le braccia ciò che è morto, ma di cui la fotografia conserva intatta la presenza. Solo questa follia, per Barthes, mantiene in sé una forza etica per opporsi all'immagine spettacolo – all'immagine che non evoca più alcuna pietà e che è diventata, possiamo aggiungere, un banale spettacolo della “morte”.

⁷⁷⁸ R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Cahiers du Cinéma – Éditions Gallimard – Seuil, Paris 1980; trad. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980, 2003, pp. 118-119.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

La società ha elaborato due modi, secondo Barthes, per far «rinsavire la Fotografia» e annullare la forza comunicativa della sua follia. Il primo è quello di banalizzarla in un modello precostituito di visione, come avviene nell'attuale civiltà dell'immagine; il secondo è quello di trasformare la follia del suo «è stato» in arte: «Di qui l'insistenza del fotografo a rivaleggiare con l'artista, uniformandosi alla retorica del quadro e al suo modo sublimato di esposizione. In effetti, la Fotografia può essere un'arte: quando in essa non vi è più alcuna follia, quando il suo noema è stato dimenticato e, di conseguenza, la sua essenza non agisce più su di me: credete forse che davanti alle "Promeneuses" del comandante Puyo, io mi turbi ed esclami: "È stato"?»⁷⁸⁰. Ma si tratta di una trasformazione di cui Benjamin, nel 1931, aveva sottolineato a sua volta la possibilità, insieme al pericolo: «I fotografi che sono passati dall'arte figurativa alla fotografia non per considerazioni opportunistiche, per caso o per comodità costituiscono oggi l'avanguardia tra i colleghi perché, grazie alla loro evoluzione, sono in qualche misura assicurati contro il più grande pericolo della fotografia attuale: lo scadimento nel decorativismo. "La fotografia come arte", dice Sasha Stone, "è un terreno molto insidioso"»⁷⁸¹.

E quasi prevedendo, in un certo senso, i temi della Pop-art, Benjamin qualifica allora come immagine feticcio qualsiasi immagine fotografica che non arrivi a dire «qualcosa sulla realtà»: quel particolare atteggiamento della «fotografia capace di collocare una scatola di conserva nel tutto cosmico, ma totalmente incapace di cogliere i contesti umani in cui opera»⁷⁸². E a Benjamin non sfugge neppure il significato ontologico della fotografia, così come Barthes verrà poi a definirlo⁷⁸³. Ma sul piano del confronto col potere Benjamin non nutre alcuna speranza sulla forza politica di una «semplice "resa del reale"». L'immagine realista rimane muta se deve, in un semplice ritratto, dire «qualcosa sulla realtà»: sui meccanismi e sulle relazioni produttive che ne condizionano il funzionamento. La "ripresa" del reale non è di per sé sufficiente a questo scopo; occorre aggiungere ad esso un artificio, pur senza utilizzare i meccanismi tipici della suggestione o della sensazione puramente estetica. Ed è a questo punto che

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁸¹ W. Benjamin, *Breve storia della fotografia*, cit., pp. 40-41.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 41.

⁷⁸³ «Nel caso della fotografia [...] ci si imbatte in qualcosa di nuovo e singolare: in quella pescivendola di New Haven che guarda per terra con ritrosia tanto languida e seducente, rimane qualcosa che non si riduce alla testimonianza dell'arte del fotografo Hill, qualcosa che non è possibile far tacere e reclama a gran voce il nome di colei che là ha vissuto, che qui è ancora reale e che mai potrà ridursi tutta nell'"arte"» (W. Benjamin, *Piccola storia della fotografia*, cit., p. 14).

l'esempio del Surrealismo è richiamato da Benjamin, insieme a quello del cinema russo. Del resto, scrive Benjamin, citando Brecht, «[u]na fotografia delle officine Krupp o della AEG spiega poco o nulla su queste istituzioni. La realtà vera è scivolata nella dimensione funzionale. La reificazione delle relazioni umane, la fabbrica ad esempio, non rimanda più alle relazioni stesse. È dunque necessario “costruire qualcosa”, qualcosa di “artificioso”, “congegnato”. È merito dei surrealisti avere preparato la strada a questo genere di costruzione fotografica»⁷⁸⁴.

Seppure in modo diverso fra loro, ma in evidente continuità con il Surrealismo, questa necessità è quella che ritroviamo anche in Fromanger e in Michals. Essi rifuggono dalla pretesa di ritrarre come “dal vero” i conflitti o i desideri. Fromanger perché ricerca nel gioco tra fotografia e pittura una libertà dell'immagine in grado di farla sfuggire a una mera funzione di riconoscibilità (e aprendola, contro il suo preteso realismo, a ogni possibile «transposition», «déplacement», «transformation», «ressemblances» e «faux-semblants», «reproduction», «redoublement», «truquage»⁷⁸⁵, ecc. – anche se nel fare ciò si avvicina all'estetismo della Pop-art, che qui mantiene comunque, per Foucault, il valore di un gioco liberatorio dalle funzioni del realismo); Michals perché sa che questa illustrazione “del vero” sarebbe un falso: essa non potrebbe che affermare ciò che si tratta invece di eludere e di contestare. Non perché la fotografia non sia un documento, ma perché facendone il semplice documento della realtà non si fa altro che confermare il sistema di valori che fonda (e legittima) quella definizione di «reale». Invece, perché l'immagine abbia il significato della differenza occorre, per Foucault, che essa giochi contro il realismo stesso; che crei una messa in prospettiva della realtà, secondo le possibilità critiche e ironiche di quel «linguaggio del di fuori» che solo l'arte (col suo artificio) può effettivamente elaborare. Dunque, che la fotografia si liberi dal dichiarare il reale, dal farne spettacolo, per provare a contestarlo (e a contrastarne il dominio), aprendo così a un diverso orizzonte di senso.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 42. Nel saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Benjamin ha ulteriormente specificato il proprio pensiero affermando che il carattere tecnico dell'arte cinematografica permette di creare, attraverso il montaggio, una natura di secondo grado, capace, per questo, oltre che di inventare nuovi mondi di fantasia, di assumere anche una valenza politica: «Una delle funzioni rivoluzionarie del cinema sarà quella di rendere riconoscibile come identici l'utilizzo artistico e quello scientifico della fotografia, che prima in genere divergevano. Mentre il cinema, mediante i primi piani di certi elementi di repertorio, mediante l'accentuazione di certi particolari nascosti di sfondi per noi abituali, mediante l'analisi di ambienti banali, sotto la guida geniale dell'obiettivo, aumenta da un lato la comprensione degli elementi costrittivi da cui è governata la nostra esistenza, riesce dall'altro a garantirci uno spazio di manovra enorme e imprevedibile» (W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit. pp. 29-30).

⁷⁸⁵ M. Foucault, *La peinture photogénique, Dits et Écrits I*, cit., p. 1575.

Più che documentare un «essere stato» nel tempo e nello spazio, la fotografia va quindi essere assunta come l'esperienza di uno spaesamento, che procede (come in Fromanger) per alterazioni o per sovrapposizioni successive – nella serie infinita delle sue possibili combinazioni; o che apre l'immagine (come in Michals), grazie al gioco dell'ironia, verso il lato invisibile, e perciò nascosto, alla sua presunta oggettività. Due modi possibili, e che altri stavano o avrebbero ulteriormente approfondito, attraverso cui la fotografia si affranca dalla “semplice” documentazione, per rivelarsi invece (in modo diverso dall'immagine «pensosa» di Barthes e dall'idea di risalire, attraverso il *punctum*, al momento in cui il soggetto si è trovato lì, davanti all'obiettivo, nella sua piena evidenza) come una messa in discussione, o un allontanamento dalle categorie del “reale”, e in fine – come nel lavoro di Michals – come un'emozione e come un'esperienza del pensiero.