

Espacio y poder

María Inés García Carriá



Conceptos, teorías y análisis



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, SECRETARÍA DE ECONOMÍA, SECRETARÍA DE CULTURA Y TURISMO

ESPACIO Y PODER
El espacio en la reflexión
de Michel Foucault

María Inés García Canal

ESPACIO Y PODER
El espacio en la reflexión
de Michel Foucault

María Inés García Canal



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Lema Labadie

Secretario general, Javier Melgoza Valdivia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector, Guauhtémoc V. Pérez Llanas

Secretaria, Hilda Rosario Dávila Ibáñez

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Arturo Anguiano Orozco

Secretaria académica, Gabriela Contreras Pérez

Jefe de publicaciones, Gerardo Vázquez Hernández

COMITÉ EDITORIAL

Gisela Espinosa Damián

Jaime Aboites Aguilar / Gerardo Ávalos Tenorio

Nicolás Cárdenas García / Luciano Concheiro Bórquez

Sofía de la Mora Campos / Arturo Gálvez Medrano

Salvador García de León C. / José Manuel Juárez Núñez

Elsie Mc Phail Fanger / Maricela Adriana Soto Martínez

Ana Ma. Amuchástegui Herrera

Primera edición, septiembre de 2006

DR © 2006 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Colonia Villa Quietud, Coyoacán

04960, México DF

ISBN: 970-31-0552-1

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

I.	Introducción.....	13
II.	El espacio del sueño y de la imaginación.....	33
III.	El espacio de la enfermedad mental.....	37
IV.	El espacio de la locura como experiencia.....	41
V.	El espacio del cuerpo y la mirada.....	51
VI.	El espacio del lenguaje y el pensamiento.....	59
VII.	El espacio del poder.....	71
VIII.	El espacio de la subjetividad.....	91
IX.	Conclusiones.....	117
	Bibliografía.....	125

A mis amigos y amigas

*... inventar de la A a la Z una relación aún sin forma
que es la amistad: es decir, la suma de todas las cosas
a través de las cuales se pueden dar placer uno al otro...*

Michel Foucault

*Tal vez la época actual
sea más bien la del espacio.
Estamos en la época de lo simultáneo,
estamos en la época de la yuxtaposición,
en la época de lo cercano y de lo lejano,
de lo contiguo, de lo disperso.
Estamos en un momento en que
el mundo se experimenta [...]
menos como una gran vía
que se despliega a través de los tiempos
que como una red que enlaza puntos
y que entrecruza su madeja.*

Michel Foucault

I. INTRODUCCIÓN

Foucault es, sin duda, el filósofo del siglo XX que trae nuevamente a la reflexión el espacio, continuando la preocupación –tal como lo hace explícito– de ciertos historiadores que, como Marc Bloch y Braudel, realizaron la historia de los espacios rurales o marítimos. Foucault mostrará que no es suficiente decir que el espacio predetermina una historia, al tiempo que la refunda y que esa historia se sedimenta en él, sino que será necesario estudiar en detalle el anclaje espacial en tanto forma económico-política.¹

A fines del siglo XVIII, momento en que comienza a desarrollarse una reflexión política sobre los espacios, se cierra para la filosofía el derecho a hablar del mundo, del cosmos, del espacio finito e infinito; el espacio ya no será eje de su reflexión, la física teórica y experimental se hará cargo de su análisis, y la filosofía será desalojada de este campo de reflexión. A partir de este momento el espacio se convirtió en objeto de una práctica científica y de una tecnología política.

El discurso filosófico, después de Kant, con Hegel, Bergson y Heidegger, fijó su mirada en el tiempo, siendo éste su objeto privilegiado de pensamiento y descalificó al espacio, según Foucault, “que aparece del lado del entendimiento, de lo analítico, lo conceptual, lo muerto, lo yerto, lo inerte”,² mientras que del lado del tiempo fue inscrito el proyecto, el progreso, la vida.

Foucault se expresa, en esta misma perspectiva, en una entrevista realizada por la revista *Herodote* en 1976: “Será necesario hacer una crítica de la descalificación del espacio que ha reinado hace varias generaciones. ¿Ha comenzado

¹ Cfr. Michel Foucault, “L’œil du pouvoir” (1976), *Dits et écrits* (1954-1988), t. III (1976-1979), Editions Gallimard, Paris, nrf, 1994, p. 193. La traducción de todas las citas de *Dits et écrits* fue hecha por María Inés García Canal.

² *Idem.* p. 193.

con Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era lo rico, fecundo, vivo, dialéctico”.³

El espacio había sido entendido, durante siglos, como un hecho natural, lo dado, la geografía física, una “suerte de base prehistórica”; o bien fue concebido como “lugar de residencia o de expansión de un pueblo, de una cultura, de una lengua o de un Estado [...] En suma, se lo analizaba o bien como *suelo*, o bien como *aire*, lo que importaba era el *substrato* o las *fronteras*”.

Foucault retoma la reflexión sobre el espacio, abandonada por la filosofía, para centrar en ella su discurrir; de esta manera, en el pensamiento foucaultiano el espacio adquiere una fuerza inusitada como problema histórico político, sin dejar de lado el tiempo, que encuentra siempre, en su discurrir, un suelo de arraigo, un lugar de concreción, y es este entrelazamiento de tiempo y espacio el que llevará al autor a explorar “ese entrecruzamiento fatal del tiempo con el espacio”.⁴

La noción de *espacio* recorre toda su obra, incluso antes de su primer libro publicado, *Enfermedad mental y personalidad*, hasta los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*, siendo sorprendente su aplicación a dominios muy diferentes, lo que hace posible que Edward Soja⁵ discorra alrededor de “la ambivalente espacialidad de Michel Foucault”, cuya visión del espacio, de una extraordinaria brillantez –según el autor–, fue capaz de opacar las visiones tradicionales en tanto constructo mental o forma física.

Al principio de 1967, Foucault escribe, en Túnez, un texto dedicado especialmente al espacio, que será el guión de una conferencia pronunciada, en París, en El Círculo de Estudios Arquitectónicos. Texto en el que desarrolla su singular concepción sobre el espacio y hace explícito su interés por ciertos emplazamientos efectivos del mundo moderno, “que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los demás emplazamientos, pero de tal modo que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se hallan por ellos designadas, reflejadas o pensadas”,⁶ a los cuales nomina *heterotopías* para diferenciarlas de las utopías, espacios esencialmente irreales, mientras

³ Michel Foucault, “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III, 1976, pp. 28-40.

⁴ Michel Foucault, “Des espaces autres” (1967), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. IV (1980-1988), p. 753. Espacio y tiempo no son entidades separadas. Todo fenómeno cultural ha de fecharse y localizarse. “Estas dos operaciones son aspectos de una sola operación”. Cfr. Erwin Panofski, *El significado de las artes visuales*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, Introducción, pp. 17-43.

⁵ Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres-Nueva York, 1990, pp. 16-21.

⁶ Michel Foucault, “Des espaces autres”, *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. IV, p. 755.

que las heterotopías serán “especies de utopías efectivamente realizadas”. Entre esos espacios singulares se encuentra la cárcel y el cuartel, cárcel que desempeñó un papel fundamental en la constitución de la sociedad moderna.

Es interesante hacer notar que Foucault no permitirá su publicación hasta la primavera de 1984, en que aparece editado por la revista *Architecture, Mouvement, Continuité*; sin embargo, este texto, relativamente temprano, escrito un año después de la publicación de *Las palabras y las cosas* y previo a la etapa de su pensamiento conocida como la *Genealogía del poder*, contiene ya esa preocupación alrededor de la cual se inscribe su reflexión.

Surge como evidencia, en el rastreo histórico realizado por el autor, que en la experiencia occidental el espacio no estuvo jamás fuera del tiempo, en él se teje la historia, su relación es estrecha, imprescindible e íntima: la noción de *espacio* se modifica según los diferentes tiempos. La Edad Media se caracterizó por conceptualizar el espacio como “un conjunto jerarquizado de lugares”: los lugares sagrados y los profanos, los protegidos y los indefensos, los urbanos y los rurales en lo que se refiere al espacio en que se desarrollaba la vida cotidiana; pero también existía un mundo jerarquizado cosmológico: los espacios supracelestes, opuestos a los celestiales, y éstos a los terrenales. Toda esta jerarquización de lugares y el entrecruzamiento de opuestos constituía un espacio de *localización*.

La obra de Galileo cambia esta perspectiva, la localización se despliega hacia un espacio infinitamente abierto, en que el lugar de una cosa pasa a ser un punto en su movimiento y el reposo se convierte en una manera de presentarse el movimiento. Del espacio de localización se pasa al espacio *extenso*. En tanto hoy, este espacio abierto a la extensión es reemplazado por el *emplazamiento*, es decir, por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos que describen series.

El emplazamiento es fundamental para la técnica contemporánea: almacenamiento de información, circulación de elementos discretos, localización de elementos marcados o codificados, ya sea repartidos al azar o clasificados de diversas formas dentro de un conjunto. En el emplazamiento, las relaciones entre los distintos elementos que conforman el conjunto adquieren carácter prioritario.

La fenomenología, a su vez, ha mostrado que no se vive en un espacio homogéneo y vacío, sino en uno pleno de cualidades. El espacio en que se vive es múltiple y polivalente, adquiere formas, dimensiones y coloraciones distintas; puede ser percibido como oscuro o transparente, como cercano o lejano, infinito o cerrado, aterradorante o tranquilizador, de esfuerzo o de ocio... El espacio estudiado por la fenomenología hace referencia especialmente al espacio del *adentro*, al de las percepciones primeras, de las ensoñaciones y pasiones; en tanto Foucault quiere centrar su mirada –en esta etapa de su trabajo– en los espacios del *afuera*: “el espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos

fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es, en sí mismo un espacio heterogéneo".⁷ Se vive, por tanto, dentro de un conjunto de relaciones que dan lugar a emplazamientos que no pueden ser reducidos unos a los otros ni superpuestos entre sí.

De todos estos emplazamientos, Foucault dirigirá su mirada a aquellos que llamará heterotopías, espacios que se hallan en relación con todos los demás, pero que a su vez les contradicen "especie de impugnación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos". No hay sociedad humana –según Foucault– que no constituya heterotopías, es una constante de todo grupo, si bien no es posible encontrar una sola forma de carácter universal, proliferan, se expanden bajo expresiones y figuras disímiles.

Las hay de crisis, comunes a las llamadas sociedades "primitivas", lugares privilegiados reservados a los individuos que se encuentran en momentos críticos, como los adolescentes; las mujeres durante su ciclo menstrual o en situación de parto; los ancianos, etcétera. Y en nuestras sociedades, en las que persisten los cuarteles donde se lleva a cabo el servicio militar; y en algunos casos, ya raros, los burdeles en que los jóvenes se inician en la vida sexual; el tren o el hotel donde la joven recién casada pierde su virginidad.

En la sociedad actual, las heterotopías de crisis comenzaron a desaparecer, siendo reemplazadas por las de *desviación*, lugares que alojan a sujetos que se desvían de la norma de comportamiento, sitios de encierro del anormal: clínicas psiquiátricas, prisiones y asilos de ancianos, ya que hoy la vejez se acerca cada vez más a la enfermedad, se convierte en una desviación más.

El tiempo también pasa por las heterotopías, las cuales adquieren formas y funcionamientos disímiles, generan una historia singular, tal como el cementerio que, hasta fines del siglo XVIII, se encontraba en el corazón mismo de la ciudad, pero ya en el XIX es alejado, ubicado fuera, a las puertas de la ciudad. La muerte comienza a perfilarse como desviación: nada debe recordarla; tendrá que ser desalojada, en lo posible, de la imaginación; denegar su aparición inexorable.

Las heterotopías mantienen una extraña relación con el tiempo tradicional, establecen una especie de ruptura, produciendo lo que, por analogía, podría denominarse una *heterocronía*. Un espacio-otro da lugar a un tiempo-otro: bibliotecas y museos en los que el tiempo se amontona, se acumula en un espacio que no cambia de lugar. O bien, heterotopías en que el proceso se invierte, el tiempo no se acumula sino que se diluye, se hace precario como la fiesta o el centro vacacional, paraísos ficticios creados para olvidar la vida rutinaria, el trabajo y el esfuerzo.

⁷ *Ibidem*, pp. 754-755.

Las heterotopías suponen un espacio con rituales de entrada y salida, no es posible acceder a ellos de manera directa, surge una serie de ritos obligatorios y determinados para acceder o retirarse.

La noción de heterotopía, y por analogía la de heterocronía, cruza toda la reflexión histórico-filosófica de Foucault, cual si hubiera ido rastreando su emergencia en la historia, detectando su surgimiento y aparición. Se podría afirmar que su trabajo histórico fue traer a la luz las heterotopías de desviación que comienzan a configurarse al final del siglo XVII y alcanzan todo su esplendor y desarrollo en el siglo XIX.

La reflexión teórica de Foucault está marcada por coordenadas espaciales; sería imposible acceder a la noción de *poder*, en tanto relación y enfrentamiento de fuerzas, si no se tiene en cuenta su dimensión espacial. El poder sólo adquiere materialidad, consistencia, presencia y movimiento en un espacio delimitado, no entendido éste como una intuición *a priori* no empírica, a la manera kantiana, o bien como una mera forma física. El espacio se vislumbra como lugar de actuación de las fuerzas, de enfrentamiento y de lucha, donde se escenifica el tiempo y construye la historia.

Sólo a partir de esta conceptualización, Foucault podrá hacer evidente la estrecha e insoluble relación entre poder y saber, lo que hace explícito en 1976:

Se me ha reprochado bastante estas obsesiones espaciales, y en efecto, me han obsesionado. Pero, a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba, las relaciones que pueden existir entre poder y saber. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él los efectos [...] Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con una temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder [...] La descripción espacializante de los hechos del discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos.⁸

¿Metáforas espaciales para descifrar el discurso y que permitan desembocar en el análisis de sus efectos de poder?

Proliferación de enunciaciones metafóricas que producen una nueva descripción fenoménica, una re-descripción del acontecer, un “ver como...”.

⁸ Michel Foucault, “Questions à Michel Foucault sur la géographie” (1976), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 33.

Producción de una intrincada red de múltiples metáforas entretejidas que buscan pasar del plano discursivo a la constitución de un diseño alegórico; de esta manera la redescrípción se hace eminentemente visual, produce figuras, construye diseños, más visuales que textuales, o mejor quizá, dan lugar a textualidades visuales, hechas de palabra. Un intento por quebrar la escisión entre ver y hablar, búsqueda de un *no-lugar* en que la visión y el discurso logren cruzarse, rozarse, también enfrentarse, sin que haya entre ellos total conjunción ni exacta correspondencia: un intento del habla por hacer ver.

La escritura de Michel Foucault construye un espacio textual donde surgen y circulan figuras diversas. Su palabra pareciera tomar forma plástica, incitando y provocando una mirada-otra, desplazada. Ciertos textos adquieren la fuerza de la imagen fotográfica y el lector demanda, olvidando que toda fotografía es un signo, que ésta "tome la forma viva de lo real". Foucault superpone sobre esa imagen una segunda, otorga a esa foto del pasado que insiste en su actualidad "el resplandor, la parte de sueño que podría allí ocultarse", de tal manera que la imagen que resulta guarda "la potencia del sueño y la invención del pensamiento".⁹

Sus textos adquieren, también, el sabor de la expresión pictórica al trazar las distintas formas que fue adquiriendo el sujeto moderno, al que cerca y dibuja con su pluma desde ángulos diversos, siempre a través de una suerte de "ficción histórica", por momentos parcial, exagerada, en una búsqueda de provocar interferencias entre el presente y su historia, ya que "si lo logro" —expresaba— "esa interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente".¹⁰

Su textualidad logra el trazo, la línea, se plasma en múltiples formas: bajo la figura del mapa, cartografía meticulosa del sujeto de la modernidad y su medio. Encuentra la expresión a la manera de un paisaje cuyas coordenadas geográficas sirven de marco para figurar el suelo de arraigo de una experiencia; es escenografía donde el sujeto, provisto de todas sus máscaras, pone en ejercicio su teatralidad; es también tapiz en el que se tejen con cuidado ciertas formas que asume la sociedad moderna.

Las figuras emergen de su textualidad, se hacen visibles, adquieren la fuerza de lo monstruoso paralizando, por un momento, al lector; pero, al ubicarlas en el movimiento de la historia, logra hacerles perder la fijeza irremisible de un destino inexorable o el carácter mórbido del "fantasma". La producción

⁹ Michel Foucault, "La pensée, la émotion", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1982, p. 245.

¹⁰ Michel Foucault, "Foucault étudie la raison d'Etat", (entrevista con M. Dillon), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1980, p. 40 (primera versión de la misma entrevista en *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 801).

incesante de figuras en su obra parecieran querer delinear el contorno de la sombra que dejaron las construcciones de Occidente¹¹ en el orden del lenguaje y el pensamiento y en los regímenes de conducción.

Así, entretejiendo las figuras que produce, plasma paisajes y escenografías; mapas y cartografías; fotos, tapices y pinturas; cuadros en los que marca sus ejes provocando un efecto de superficie, sin que por ello fije las imágenes, las convierte en fantasmas o alucinaciones, sino que las quiebra, las destruye, las consume, las ubica en el circuito interminable de la imaginación y las presenta en el punto efímero de su existencia a la espera de su destrucción y en el movimiento de su alteración para constituirse en otras.

Su pluma da pinceladas, produce manchas que permiten ver emerger las formas de un fondo que traga y opaca, fondo que pronto se transforma en forma impositiva sofocando toda figura que intente hacer su aparición. Juego continuo entre formas que, tímidas o espectaculares, emergen para ser enerradas, diluidas, neutralizadas por un fondo que se convierte en máquina, en dispositivo, en saber, en verdad.

No busca con este tipo de enunciación crear imágenes fijas y acabadas, sino provocar el trabajo de la imaginación que produce incansablemente imágenes, no para promoverlas o reunir las, sino para quebrarlas, destruirlas, consumirlas, ya que la producción de una imagen fija, cristalizada, detiene la imaginación y altera su fluir.¹²

De esta manera, las enunciaciones espaciales metafóricas preconizan, en su trabajo histórico-filosófico, una nueva lectura de los acontecimientos, permiten el continuo fluir de la imaginación y con ello una reescritura de la modernidad occidental y de su movimiento provocando la producción continua de ficciones, lo cual no quiere decir que se esté fuera de la verdad, sino que con el discurso de ficción se intenta inducir efectos de verdad, de tal manera que cuando un discurso suscita, fabrica algo que no existe todavía, ese discurso "ficcional".¹³

¹¹ Occidente "es una palabra vaga, desagradable a emplear y casi indispensable [...] A partir del siglo XIX, es necesario decir que los esquemas de pensamiento, las formas políticas, los mecanismos económicos fundamentales, que eran los de Occidente, devinieron, de hecho, universales por la violencia de la colonización [...] Y lo que yo entiendo por Occidente, es esa especie de pequeña porción del mundo cuyo destino extraño y violento ha sido imponer finalmente sus maneras de ver, de pensar, de decir y hacer al mundo entero". "Le pouvoir, une bête magnifique", (entrevista con M. Osorio), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1977, p. 370.

¹² Cfr. Michel Foucault, "Introduction in Binswanger, (L), *Le rêve et la existence*", *Dits et écrits...*, op. cit., t. I (1954-1969), 1954, pp. 114 y ss.

¹³ Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", (entrevista con Finas), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1954, p. 236. "La gente que me

¿Qué es la ficción para Foucault? Metafóricamente la define como “la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es”.¹⁴ Lo ficticio se inscribe en el lenguaje mismo, ya que el lenguaje establece la distancia con las cosas, él es, en sí mismo, “la distancia de las cosas, la luz en que ellas son, en su inaccesibilidad, el simulacro donde solamente se da la presencia de las cosas”. La ficción no debe hacer brillar las imágenes sino convertirse en la potencia capaz de desatarlas, de hacerlas más ligeras, busca el modo de transformarlas, desplazarlas, se ubica en el intersticio de las imágenes mismas, mostrando el vacío que las rodea.

Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, disimulación absoluta del lugar donde nos encontramos. La ficción consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible.¹⁵

Las enunciaciones metafóricas espaciales le permiten hacer evidente la invisibilidad de lo visible que por estar tan a la vista la mirada no se detiene en ello; lo visible goza del privilegio del secreto, de lo oculto, aunque paradójicamente no se oculta ni escapa a la luz. Lo visible, trabajado hasta el cansancio por lo evidente, implosiona, de tan visto se transforma en incoloro, traslúcido, transparente, deja de ser visible.

Las metáforas espaciales constituyeron, a mediados de los sesenta del siglo XX, la preocupación de un grupo de intelectuales franceses dedicados al estudio de la literatura, que buscaban devolverle a la teoría de las figuras retóricas toda su amplitud y seriedad. Sustentadores de una nueva retórica en que la figura logró toda su preeminencia y se cargó de una fuerte connotación espacial; el lenguaje, en sí mismo, se convirtió en cosa de espacio más que de tiempo tal como había sido considerado hasta ese momento. El lenguaje fue visto como un espacio “connotado, manifestado más que designado, hablante más que hablado, que se revela en la metáfora como lo inconsciente en un sueño o en un descuido”.¹⁶

lee, en particular aquellos que aprecian lo que hago, me dicen seguido riéndose: ‘En el fondo, tú sabes bien que lo que has hecho no es más que ficción’. Yo respondo siempre: ‘¡No es cuestión que sea otra cosa que ficciones!’”. “Entretien avec Michel Foucault”, (entrevista con D. Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 44. Sobre la ficción, *cfr.* también “L’arrière fable”, *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, 1966, pp. 507-508.

¹⁴ Michel Foucault, “Distance, aspect, origine”, *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, 1963, p. 280.

¹⁵ Michel Foucault, “La pensée du dehors”, *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, 1966, p. 524.

¹⁶ Gérard Genette, “Espace et figures”, *Figures I*, du Seuil, Paris, 1966, p. 103.

Las metáforas espacializantes fueron preocupación de la nueva retórica, para la cual la literatura y todo el pensamiento sólo es capaz de expresarse en términos de distancia, de horizonte, de universo, de paisaje, de lugar, de camino y de morada. El lenguaje se espacializa para que el espacio, hecho lenguaje, se hable y se escriba. Las figuras son las que hacen visible el discurso, de esta manera se pone en suspenso la función referencial; al discurso no le queda más que significarse a sí mismo.¹⁷

No hay referentes, sólo referencias. Los "objetos", las "cosas", la "realidad" (en tanto referente concreto, "real") se alejan, son alojados en una especie de "infra-mundo", al cual sólo es posible rozar de manera azarosa, circunstancial, sólo por un instante: instante de iluminación, él mismo inefable; en el momento en que es verbalizado una cierta oscuridad lo ensombrece. Paradoja inevitable. Sin la palabra será inexistente y con ella hallará otra luz, otra sintaxis, otro sentido. Pasará a integrar el "orden de las cosas", que no le pertenece a las "cosas", sino que es producido por el orden discursivo.

Los sentidos se multiplican, son polivalentes, la certeza estará por siempre perdida. Los referentes pasarán al olvido, serán dejados en suspenso, la palabra será el nuevo objeto; sin embargo "las cosas" se mantendrán siempre presentes en su ausencia, sólo accesibles por medio del lenguaje, haciéndose existentes por el habla. Una existencia sin presencia a la espera del acto de nominación, acto por siempre precario, siempre restará un *plus* no nombrado, produciéndose un desequilibrio entre sentido y significación.

La vía única de acceso a las cosas será, por ello, la ficción, en tanto régimen de lo dicho y habrá que distinguir entre la ficción, consciente de serlo, lenguaje que se sabe en la distancia y permanece en ella y la fábula, lenguaje que se cree en la verdad, que pretende comunicar lo que las cosas "son", decir la "verdad" de las cosas, lenguaje que no se reconoce como ficción.

El acceder a las "cosas" sólo por medio de las palabras y por el régimen de la ficción, otorga un poder casi infinito al lenguaje que se instaura en el ordenador del mundo, le da un orden, establece una secuencia a los acontecimientos; preconiza existencias; produce y rescata para la memoria "objetos"; sepulta otros en el olvido; dirige y guía la mirada; construye zonas de visibilidad y de sombras.

El lenguaje no sólo dio su orden a las cosas, sino que se implantó sobre el hacer; la distinción entre decir y hacer se vio socavada a partir de 1955, cuando J.L. Austin expuso su teoría de los actos de habla, mediante una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Harvard que tituló *Cómo hacer cosas con palabras*.¹⁸ Las palabras no sólo tienen una función descriptiva, la única

¹⁷ Cfr. Paul Ricœur, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, pp. 187 y ss.

¹⁸ J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.

conocida hasta ese momento, sino también una función preformativa; de ahí la expresión “actos de habla”. Los performativos cargan una pesada cuota de ejercicio de poder, son imperativos y no pueden estar sujetos a la prueba de verdad o falsedad, sólo pueden ser medidos por su eficacia en un sentido eminentemente pragmático.

Los “actos de habla” son, sin lugar a dudas, de carácter social y dependen de las convenciones de un grupo sobre la eficacia de ciertas palabras, pronunciadas en circunstancias particulares, por personas “convencionalmente” autorizadas para poner en práctica dichos efectos.

Poco a poco, la noción de *performativo* fue extendiéndose del espacio restringido de los actos de habla hasta alcanzar al lenguaje en toda su extensión, a todo el lenguaje, incluido el científico. Todo lenguaje es performativo y debe someterse al criterio pragmático de la eficacia.

Deleuze y Guattari, siguiendo la perspectiva abierta por Austin, van aún más allá al afirmar que “el lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca”;¹⁹ función del lenguaje de dar órdenes a la vida.

El lenguaje se caracteriza, además, por presuponerse a sí mismo, no es posible encontrar un punto de partida no lingüístico, el lenguaje no se establece entre algo visto o percibido y algo dicho, sino que “va siempre de algo dicho a algo que se dice”, siempre está presente el modo indirecto, por ello la metáfora se transforma en un efecto necesario del lenguaje, traslaciones de sentido para hacer evidente lo que jamás será evidencia. Traslaciones de sentido que adquieren importancia en función de su eficacia, la cual no debe ser contrapuesta a la verdad,²⁰ en tanto es la eficacia la que construye la verdad, siempre dependiente, desde el punto de vista pragmático, de la cultura y sus convenciones. Ya no se podrá hablar de verdad, sólo de “voluntad de verdad”.

Las proposiciones descriptivas son también performativas, al ser capaces de ejercer su influencia en la manera de estructurar y construir nuestro entorno; su eficacia deriva del papel que cumplen en ellas las metáforas, si bien no todas son igualmente útiles o seductoras, requieren, para hacerse eficaces, gozar de una cierta aceptación, entrar en el mundo de las convenciones sociales a

¹⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1988, p. 81.

²⁰ “La verdad no está fuera del poder ni sin poder (ella no es, a pesar del mito, del que habría que retomar su historia y sus funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de grandes soledades, el privilegio de aquellos que supieron liberarse). La verdad es de este mundo, ella es producida gracias a múltiples coacciones. Detenta los efectos ordenados del poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que

fin de imponerse en el orden de la cultura como la manera válida o “novedosa” de leer el mundo; deben demostrar su eficacia en la producción de dichas lecturas.²¹

Las enunciaciones metafóricas elaboradas por Foucault son múltiples y variadas, constituyen una intrincada red en que se funden y refunden formas disímiles, al servir unas de fundación a las otras; producción incesante de pisos en que unas se convierten en suelo de arraigo de otras; niveles metafóricos distintos, sedimentaciones diferentes, sólo posible de ser visualizados a partir de un corte transversal, que permita hacer visible los distintos pisos en que se constituye la red, el entramado. Producción en continuo movimiento, en algunos momentos, el sedimento más lejano alcanza su emergencia, o bien aquel que se encontraba en la superficie es rechazado hacia estratos más lejanos. Lo cercano y lo lejano, al no tener un punto de origen que sirva de medida comparativa, se diluyen: movimientos permanentes de los niveles metafóricos; de esta manera, el carácter de la red es siempre transitorio y también transitivo, un tipo de metáfora puede servir como correa de transmisión de otro tipo determinado. No hay jerarquía de niveles metafóricos, no hay tampoco un proceso evolutivo en ellos, en que necesariamente un nivel haga acceder al siguiente, sólo montaje que, en cuanto tal, se modifica conforme las exigencias de la reflexión.

Sólo por razones analíticas se les dará un orden que puede ser invertido, modificado según las exigencias del pensamiento, sin que pueda establecerse una cronología evolutiva, un punto de origen y otro de fin o llegada, ni que existan entre ellos relaciones de causa-efecto. Cada uno de estos pisos o estratos metafóricos poseen regímenes diferentes de producción y se mueven en registros distintos.

Un primer nivel de enunciación metafórica es el que produce *paisajes y escenografías*, nivel de carácter analógico en la búsqueda de similitudes y marcado por coordenadas geográficas sujetas a la medición, una geometría métrica, en que “las propiedades de una figura son aquellas que se conservan en todo desplazamiento de la misma y que, como tales, tienen que ver con su forma y su tamaño”.²² Carácter analógico entre una imagen y otra; su eje está dado por la

permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos; la manera en que se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatus de aquellos encargados de decir lo que funciona como verdadero”. *“La fonction politique de l’intellectuel”, Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1976, p. 112.

²¹ Sobre el valor y la eficacia del uso de la metáfora en el discurso científico, especialmente el biológico, Cfr. Evelyn Fox Keller, *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

²² Alfredo Eidelsztein, *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1992, p. 17.

mirada, preconiza un “ver como...”, trasposición de lo ya visto, percibido o imaginado para *ver* un conjunto de fenómenos *como* el paisaje propuesto.

La función de este tipo de metáforas consiste en describir el fenómeno aportando una nueva luz; una imagen ya existente se convierte en ventana a través de la cual se mira otro fenómeno determinado. Es la superposición de un paisaje ya existente a una serie de fenómenos para que éstos puedan ser forzados a ser vistos desde la imagen propuesta. Este primer tipo de enunciación metafórica, esta ficción de primer grado, cuya función es claramente descriptiva, se inscribe en la noción de paisaje o bien de escena y escenografía.

El paisaje es más que un espacio geométrico caracterizado por la simultaneidad y aún más que uno geográfico, que puede ser elucidado por un plan general. Es un territorio en el que se relacionan una serie de elementos de carácter físico y biológico, formando un conjunto diferenciado; pero también el paisaje es una imagen, sea pictórica o fotográfica, que muestra un lugar poblado de elementos constituyendo un conjunto enmarcado por la línea del horizonte, es una visión que tiene vocación de totalidad: enmarcar todo lo que puede ser retenido por la vista en un territorio extenso y al mismo tiempo delimitado. En tanto imagen carga también una función estética disruptiva, muestra y, al atraer la mirada del espectador, provoca desplazamientos en la forma de mirar y de asimilar la imagen. La mirada se desplaza a otras formas y diferentes.

Algunos paisajes se ofrecen a la mirada del lector de su obra: el paisaje del sueño en la *Introducción al sueño y la existencia de Binswanger*; la compleja serie de paisajes elaborados en *Vigilar y castigar*, entre los que encontramos el propuesto por la peste como el ejemplo máximo de una sociedad disciplinaria, o bien el carcelario, a partir del cual es capaz de elaborar, a su vez, todo un conjunto de paisajes de encierro que caracterizan el Occidente moderno.

Su textualidad busca, por medio de los documentos que le aporta su trabajo de archivo, elaborar paisajes, producir cuadros, fotografías que, una vez elaborados, acompañarán al lector, quien no podrá desprenderse de ellos. Por la intermediación de este primer tipo de enunciaciones metafóricas logrará imponer una nueva manera de ver los acontecimientos históricos, que adquieren la trama de un paisaje. Así, el paisaje carcelario se convierte en la metáfora de la sociedad moderna, sociedad de encierro y de control; la modernidad es vista, a partir de *Vigilar y castigar*, como una gran cárcel, un constante y elaborado encierro.

En la producción de este tipo de ficciones de primer grado también echa mano de la elaboración de *escenas y escenografías* conforme a la técnica teatral. En el montaje de toda obra teatral se hace imprescindible producir una escenografía, crear un ambiente en que los personajes se desenvuelvan y, al mismo tiempo, exige la producción constante de escenas, las cuales los actores repiten hasta lograr la indistinción entre lo representado y lo vivido. El hecho teatral está integrado de tres elementos: el ensayo o repetición, aspecto mecánico

del proceso, práctica que perfecciona, disciplina y monotonía que conducen a buen resultado; la interpretación que, por su parte, tiene como finalidad negar el tiempo, anular la diferencia entre el ayer y el hoy, es siempre hacedora del presente; y, finalmente, la asistencia de un público, que permite que la repetición se convierta en representación y hace imposible separar al actor del público y al espectáculo del espectador.²³

Las metáforas teatrales elaboradas por Foucault van mostrando al sujeto como tal, como un sujeto sujetado a saberes, normas y a sí mismo. Lo muestran como un actor que aprende su guión hasta el punto en que olvida su representación y el papel representado se constituye en identidad.

Este tipo de metáforas teatrales se encuentran, especialmente, en *El nacimiento de la clínica*, donde hace evidente la escenografía montada por la medicina clínica en un espacio cerrado: el consultorio médico y en éste la repetición de una escena, largamente aprendida, entre médico y paciente: preguntas y respuestas precisas, gestos repetidos hasta el cansancio, guión aprendido. La repetición tiene aquí un carácter eminentemente productivo: relación de tensión entre médico y paciente, entre psiquiatra y enfermo mental, y el montaje de una escenografía²⁴ en la que se desarrolla una trama capaz de producir un nuevo tipo de sujeto: el sujeto dramático.

El segundo tipo de metáforas con las que se constituyen ficciones de segundo grado, busca la producción de *figuras*, de neto corte geométrico. Más simples y escuetas que los paisajes, liberadas de toda circunstancia específica o determinada, de las coordenadas geográficas delimitadas por un horizonte y del corte instantáneo temporal, toman formas geométricas precisas, producidas por el juego de luces y sombras.

La figura no define, produce un argumento, un sumario, una exposición, un relato escueto; parte “de un pliegue del lenguaje articulado en la sombra”.²⁵ La sombra es un hecho de espacio y de luz, depende de la relación existente entre el punto desde el que un ojo ve e interpreta; del emplazamiento de una

²³ Cfr. Peter Brook, *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*, Nexos, Barcelona, 1968.

²⁴ Cfr. Michel Foucault, “La scène de la philosophie” (1978), (entrevista con Watanabe), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1978, pp. 571 y ss. “... quisiera saber cómo se puso en escena la enfermedad, cómo se puso en escena la locura, cómo se puso en escena el crimen, por ej., [...] quisiera hacer una historia de la *escena* en la que enseguida se intentó distinguir lo verdadero y lo falso, pero no es esta distinción la que me interesa, sino la constitución de la escena y del teatro. Es el teatro de la verdad lo que quisiera describir [...]”, p. 572 (cursivas en el texto).

²⁵ Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, México, 1984, p. 13.

fuente luminosa y de la ubicación de un objeto sobre el cual la mirada y la luz recaen. O bien la sombra está fuera del objeto y, siguiendo su contorno, se produce la silueta, pura superficie de sombra de la cual emerge la línea que la contiene en contraste con la luz; o bien la sombra afectará al objeto, producirá sensación de volumen, hará, en este caso, figura afectada por la luz y por su propia sombra.

Este tipo de enunciación metafórica buscará producir figuras y también sus siluetas, provocará una organización estricta de sentido inacabado en un tiempo suspendido, ya que las figuras y sus siluetas abren a otra gramática, la del verbo en infinitivo: presente que se escapa irremisiblemente, que deviene pasado y futuro incesantemente. La figura no conjuga el verbo, suspende el tiempo en un tiempo sin tiempo, sincroniza: un presente hecho presencia en el cual el pasado subsiste y el futuro insiste sin conjugarse.

El panóptico se erige en figuración²⁶ de la sociedad moderna, poseyendo un valor no sólo descriptivo, sino también proyectivo. Todo fenómeno moderno asume la forma exigida por esa enfermedad que consume a Occidente: el panoptismo.

Un tercer tipo de enunciación metafórica elabora un *espacio topológico*, que no tiene ni propiedades métricas ni proyectivas, sólo tiene en cuenta las invariantes de corte cualitativo.²⁷ La topología es una geometría no cuantitativa que se define como el estudio de las propiedades de los espacios o sus configuraciones invariantes bajo transformaciones continuas, sin tener en cuenta la forma o el tamaño. Su teorema fundamental establece: "Toda curva cerrada en el plano, que no se cruza a sí misma, divide al plano en un interior y un exterior", de tal manera que será posible establecer, ante la presencia de diferentes curvas cerradas que no se tocan a sí mismas, un juego incesante de interioridades y exterioridades. Un espacio topológico será un conjunto de objetos, no entendidos

²⁶ Cfr. Michel Foucault, "Dialogue sur le pouvoir", (entrevista con estudiantes de Los Ángeles, California), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1978, pp. 464 y ss. "Pienso que he encontrado la figura que da cuenta de este tipo de poder, de ese sistema de poder. Una justa descripción me fue dada por el panóptico de Bentham [...] [que] figura la forma ideal del encierro de todos los individuos dentro de las instituciones [...] Pienso que el panóptico representa una suerte de motivo mitológico de un nuevo tipo de sistema de poder...", p. 466 (cursivas mías).

²⁷ Euler en 1735 reconoció la existencia de ciertas propiedades fundamentales de las figuras geométricas que no dependen del tamaño o de la forma. Estas propiedades son funciones de la posición general de las líneas y puntos de la figura. El estudio de esas propiedades que no son afectadas cuando se deforma la figura constituye la topología, geometría del lugar, de la posición, también llamada *Analysis Situs*. Cfr. Edward Kasner & James Newman, *Matemáticas e imaginación*. Biblioteca J.L. Borges, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

en el sentido común del término, sino que pueden ser fenómenos, estados, funciones, figuras, valores entre los cuales se establecen relaciones de diversa índole, determinándose interiores y exteriores al mismo, al tiempo que existen, a pesar de los cambios producidos en su forma y tamaño, elementos que se mantienen invariables.

Este modelo de enunciación metafórica espacial rompe con todo tipo de analogía, no son paisajes ni escenografías, tampoco figuras, devienen estructuras cuya peculiaridad está dada por su función estratégica. Esta función posibilita el movimiento y preconiza una temporalidad propia y singular de este espacio provocada por las continuas e insistentes tensiones de las fuerzas enfrentadas.

Foucault construye ciertos espacios topológicos ejemplares, con sus respectivos *adentro* y *afuera* y sus zonas de *umbral*, capaces de provocar e incentivar la lectura de fenómenos relacionados con el saber y el poder, en que el afuera del saber y el poder es una ilusión: toda exterioridad no es más que una interioridad: un afuera del adentro.²⁸ Algunos de estos espacios meramente cualitativos que constituyen un adentro clausurado, conjunto de puntos en continua relación y puja entre sí con funciones meramente estratégicas, son prontamente abandonados en su reflexión, tal como la *episteme*; otros alcanzan su máximo desarrollo y son dejados en suspenso, el caso del *archivo*; otros emergen como exigencia de la reflexión, como el *poder*, que poco a poco se va transformando en *dispositivo*.

Algunas de estas enunciaciones metafóricas se desplazan en los tres registros, por momentos adquieren valor de paisaje o bien de escena o escenografía, pueden adquirir la forma de una figura o una silueta, para lograr, en otros momentos, carácter topológico: éste es el caso de la *Biblioteca*.

Si bien los espacios topológicos requirieron de la producción de paisajes y de figuras para llegar a ellos, se independizan rápidamente de sus amarres geográficos o geométricos, convirtiéndose en estructuras,²⁹ andamiajes o esqueletos.

²⁸ Cfr. Michel Foucault, "L'extension social de la norme", (entrevista con P. Werner), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1976, pp. 74 y ss.

"Esa ilusión de creer que la locura -o la delincuencia, o el crimen- habla a partir de una exterioridad absoluta. Nada es más interior a nuestra sociedad, nada es más interior a los efectos de su poder que la desgracia de un loco o la violencia de un criminal. Dicho de otra forma: estamos siempre al interior. El margen es un mito", p. 77.

²⁹ Foucault, desde fines de los sesenta busca diferenciarse de la corriente llamada "estructuralista". A partir de este momento aparece como constante, en todas las entrevistas que le realizan, hacer explícito que su trabajo no se halla inscrito en dicha corriente. Cfr. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", (entrevista con P. Caruso), *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, 1967, p. 603. "He mencionado muchas veces el concepto de estructura, pero jamás lo utilicé. Desgraciadamente los críticos y

Los tres tipos de enunciaciones metafóricas se convierten en ventanas a través de las cuales se mira el acontecer, elementos interpretativos para leer los fenómenos. Lo que difiere es el tipo de ventana por el cual se mira y se lee el mundo.

El tiempo juega en estos tres tipos de ficciones de diferente manera: en la ficción de *primer grado* se produce un corte temporal instantáneo; la de *segundo grado* deja el tiempo en suspenso, sin olvidarlo lo suspende, lo contrae, lo sintetiza en la figura que conforma ese tiempo; y finalmente la ficción de *tercer grado* olvida la temporalidad, muestra el esqueleto del fenómeno sin tiempo. Sin embargo el tiempo no desaparece de su obra, está siempre presente, se espacializa, encuentra suelo, arraigo, forma, se inscribe en los cuerpos, se agita en las almas, adquiere visibilidad.

El tiempo, en la obra de Foucault, no fluye, no es consecutivo, se tejen en ella tres ritmos diferentes con su propia cronología y periodización, tres registros temporales cual si fueran los sedimentos espaciales de toda temporalidad.

Un tiempo diacrónico que hace la historia, hecha de saltos, de quiebres, de rupturas que rompen una continuidad y que buscan constituir otra forma: un sujeto diferente, otro saber, otra verdad; es decir, promover un tipo de experiencia hasta ese momento inédita. La historia será el paso de una discontinuidad a otra, ya que "la continuidad no es más que el fenómeno de una discontinuidad",³⁰ entendida ésta como la aparición de una forma-otra que se esfuerza por continuar hasta ser quebrada, *rupturada* por la aparición de un nuevo quiebre que permita la emergencia de una experiencia diferente.

periodistas no son como los filósofos, no conocen la diferencia entre 'mención' y 'empleo'. Es por ello que cuando hablo ahora de estructura y de inconsciente, lo hago absolutamente desde el exterior, no me considero ligado por las respuestas que doy. Diré, entonces, que en los últimos años, me parece (estoy hablando como historiador de la cultura) que se ha producido un descubrimiento inesperado, a saber: la existencia de relaciones formales que pueden también llamarse estructuras, justamente en las regiones que pareciera en todo y por todo sometidas a la consciencia, por ej. en el lenguaje y en el pensamiento formal. Se ha descubierto también que esas relaciones existen y actúan sin que el sujeto sea realmente consciente, conciente sobre todo en el sentido psicológico y también en el sentido kantiano o cartesiano del término. Es así que por el intermedio de la lingüística, de la lógica y la etnología se llega a descubrir un sector que escapa a la consciencia en el sentido comúnmente aceptado de la palabra". "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli", *Dits et écrits...*, op. cit., t. II (1970-1975), 1972, p. 374.

³⁰ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 168. Foucault rompe, desde la historia, la noción física de discontinuidad.

Un tiempo sincrónico³¹ inscrito en un espacio y acotado por los umbrales de quiebre y ruptura, de inicio y fin; el tiempo de una continuidad entre dos discontinuidades, continuidad que le permitirá registrar las regularidades y repeticiones, sacar a la luz lo visible y lo enunciable, el campo de visibilidad propuesto por un espacio en ese tiempo dado.

Y, finalmente, una diacronía en la sincronía hecha de deslizamientos, fisuras, tensiones y relaciones de fuerza constantes; de ejercicio del poder y formas disímiles de resistencia, redes estratégicas que buscan la continuidad o luchan por su ruptura.

Tres ritmos diferentes que se entrelazan, que trabajan uno para el otro, constituyendo los sedimentos, los cortes topológicos de una cultura. El tiempo ha encontrado su dimensión espacial.

Foucault dibuja espacios diferentes, superpone unos a los otros, los pone en relación y tensión, provoca vasos comunicantes entre ellos, construye paisajes y escenografías, figuras y siluetas, topologías.

La propuesta consiste en realizar un viaje por el espacio textual foucaultiano a fin de descubrir la multiplicidad de espacios propuestos, recorrido que va desde el espacio del sueño al de la enfermedad mental para elaborar el espacio de

³¹ “[...] el punto de vista sincrónico no es a-histórico y, con mayor razón, no es antihistórico. Escoger la sincronía no es escoger el presente contra el pasado, y lo inmóvil contra lo evolutivo. El punto de vista sincrónico [...] no niega la historia por cierto número de razones:

1° Lo sucesivo no es más que una dimensión de la historia; después de todo, la simultaneidad de dos acontecimientos no es menos un hecho histórico que su sucesión [...] Es necesario admitir que la historia es tanto lo simultáneo como lo sucesivo.

2° [...] El punto de vista sincrónico no es un corte estático que negaría la evolución, por el contrario, es el análisis de las condiciones en las cuales una evolución puede realizarse [...] Se trata de analizar el cambio de una manera diferente, y para nada negarlo en beneficio de la inmovilidad.

[...] Lejos de que el análisis sincrónico sea antihistórico, nos parece profundamente histórico, ya que integra el presente y el pasado, permite definir el campo preciso donde puede localizarse una relación casual y permite, finalmente, pasar a la práctica”.

“Linguistique et sciences sociales”, *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. I, 1969, pp. 826-827.

la locura y de su experiencia. Del espacio del cuerpo y la mirada al del lenguaje y el pensamiento. Del espacio del poder al espacio de la subjetividad.

En cada pausa o parada se buscará descifrar el espacio propuesto, los caracteres del mismo, las formas de emplazamiento, las producciones heterotópicas y heterocrónicas, y el tipo de ficción elaborada para redescubrir los fenómenos.

El recorrido sigue y persigue los avatares de la reflexión foucaultiana desde su primer texto publicado en 1954 hasta sus últimas entrevistas realizadas en 1984, pocos días antes de su muerte, sin olvidar sus cursos en el Collège de France, publicados *post-mortem* y la monumental recopilación de todo "lo dicho y escrito", *Dits et écrits (1954-1988)*: entrevistas, cursos, conferencias, artículos periodísticos y publicaciones en revistas, ya fueran en Francia o en el extranjero, publicado en 1994, por la editorial Gallimard, en París.

En la primera etapa de su trabajo se escucha en sordina, entrelazado con su letra, el decir de todo un grupo de escritores como Blanchot, Bataille, Klossowski, y el eco, a su vez, de Artaud, Breton y Lérès. Se perfila ya, en estos primeros escritos, su preocupación por la fractura del sujeto filosófico, por su aniquilación o disolución.

El viaje continúa por una segunda vía de deslizamiento en su reflexión, producida a partir de los años sesenta: su interés por la historia de la ciencia, siendo innegable la influencia de ciertos historiadores como Canguilhem, Koyré, Bachelard y Cavaillès, quienes historizan el pensamiento de lo universal y se oponen a la razón como invariante antropológica.

Para acceder a un "extraño" meandro en su pensamiento: su acercamiento y al mismo tiempo alejamiento y puesta a distancia del estructuralismo, encontrando un punto de encuentro: la puesta en cuestión de la teoría del sujeto.

Un pasaje también por su detención y viaje regocijado por los textos de Nietzsche que lo conducen a mirar el poder de otra manera, a "pensar de otro modo".

Para finalmente arribar a un recorrido singular por la cultura antigua, el cristianismo y la puesta en cuestión de Freud y el psicoanálisis, cuando realiza la genealogía de la subjetividad occidental.

Un viaje, también, por las tres grandes temáticas en que se desliza su discurrir: el saber, el poder y la subjetividad, para desembocar en la evidencia de que, en la obra, se entrelazan, como tres aros inseparables, estas tres dimensiones. No puede darse una sin la otra, es entrelazamiento triple y jamás entre parejas.

En este viaje, trayecto sin arribo a puerto seguro, la mirada se enfocó en el espacio, se buscó rastrear, en su palabra, la producción de espacios múltiples, sus relaciones y superposiciones y su "fatal interrelación" con el tiempo hecho historia.

El recorrido tuvo especialmente en cuenta la recopilación titulada *Dits et écrits*: su carácter cronológico permite seguir paso a paso sus preocupaciones,

problematizaciones y desplazamientos; pone en evidencia, a su vez, la capacidad crítica del autor al ser capaz de distanciarse de sus propias reflexiones, de poner en duda tesis ya elaboradas y hace posible, al mismo tiempo, seguir el ritmo de su propio pensamiento de una manera íntima, cercana. Esos múltiples textos compilados muestran la genealogía misma de su propio pensamiento, sus propias luchas y enfrentamientos. Foucault se delinea, en ellos, como el mayor y más acuciante crítico de sí mismo.

II. EL ESPACIO DEL SUEÑO Y DE LA IMAGINACIÓN

En la *Introducción al sueño y la existencia de Binswanger*, su primer texto publicado casi al mismo tiempo que *Enfermedad mental y personalidad*, surge el espacio onírico como el lugar donde se revela el sentido mismo de la existencia. Este largo texto introductorio a la reflexión de Binswanger sobre el sueño y la existencia fue realizado en 1953 y publicado un año más tarde; acompañaba la traducción del alemán al francés de dicho texto, realizada junto con su amiga Jacqueline Verdeaux, médica orientada hacia la psicología.¹ Es ella quien le solicita a Foucault su ayuda para llevar a cabo la traducción del texto de Binswanger pleno de nociones filosóficas. Binswanger, psiquiatra suizo, amigo de Freud, Jung, Jasper y Heidegger, había desarrollado la idea de lo que denominó “análisis existencial” o “psicología fenomenológica” influenciado, muy especialmente, por Heidegger.

La lectura de Binswanger fue de fundamental importancia en su futuro trabajo, por medio de ella pudo, por un lado, discernir mejor el papel opresivo del saber psiquiátrico² y, por el otro, le permitió reparar en la noción de *experiencia* y estudiar en la historia algunas de sus formas.

Binswanger le interesa en tanto va directo hacia la existencia concreta, a su desarrollo y sus contenidos históricos, lo cual le impide hacer alguna distinción entre antropología y ontología; es a través del sueño que se podrá encontrar el sentido mismo de la existencia. El sueño sólo habla de ella y la muestra en todas sus expresiones. “El mundo del sueño no es el jardín interior de la fantasía, si el

¹ Todos los datos biográficos son extraídos de la excepcional biografía de Michel Foucault realizada por Didier Eribon y publicada en Francia por la editorial Flammarion en 1989. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, Biblioteca de la memoria.

² Cfr. Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, (entrevista con D. Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1980, p. 58.

soñador encuentra su mundo propio es porque puede reconocer el rostro de su destino: reencuentra el movimiento originario de su existencia y su libertad, en su cumplimiento o su alienación”.

El sueño está constituido por una serie ininterrumpida de imágenes con su propia lógica y secuencia, imágenes que desarrollan un espacio propio y singular que antes de ser geométrico, o incluso geográfico, se presenta como un *paisaje*: “se da originariamente como distancia de plenitudes coloreadas o de lejanías perdidas en el horizonte”,³ paradójicamente cerrado por la línea lejana y abierta del horizonte, un deslizarse más allá de esa apertura infinita y un mantenerse más acá de ella, en el suelo familiar, en la tierra natal.

El paisaje del sueño es espacio vivido, pleno de cruces y bifurcaciones, de encrucijadas y rutas inesperadas que convergen siempre en un mismo punto del horizonte, o que “a la manera del camino de Guermantes, vuelven a caer, en el momento del desvío más largo, de repente, en la casa natal”.⁴

El tiempo del sueño no es el pasado sino lo por venir; el sueño anuncia la muerte, no como el fin de la vida sino como el cumplimiento de la existencia. No rememora el pasado, recuerda lo que advendrá: “muestra el momento en que concluye su plenitud en un mundo presto a clausurarse”.⁵ La muerte es el sentido absoluto del sueño. “En lo más profundo del sueño, lo que el hombre encuentra es su muerte —muerte que en su forma más inauténtica no es sino la interrupción brutal y sangrante de la vida, pero que en su forma auténtica es el cumplimiento de su existencia”.⁶ El sueño no constituye el sentido de la repetición del pasado, sino que es la experiencia misma de una temporalidad que se abre hacia el avenir y se constituye en libertad.

El sueño permite sacar a la luz las significaciones fundamentales de la existencia, para ello habrá que tener en cuenta que el espacio onírico responde a coordenadas que delimitan su paisaje: el eje horizontal de lo cercano y lo lejano; el eje en profundidad que se expresa a través de la ondulación interminable de la luz y las sombras; y el eje vertical de la ascensión y la caída. Cada

³ Michel Foucault, “Introduction in Binswanger, (L), *Le Rêve et la Existence*”, *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, 1954, p. 101.

⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁶ *Ibidem*, p. 94. La muerte no como el fin de la vida, sino como “el cumplimiento de la existencia”: sólo se muere de vida, y jamás mueren aquellos que nunca vivieron. Esta idea está también presente en Bataille: “Me asombro, tengo miedo a la muerte, un miedo cobarde y pueril [...] Por extraño que parezca, mi escasa obstinación por durar me priva de la fuerza para reaccionar; vivo ahogado por la angustia y tengo miedo a la muerte, justamente porque no amo a la vida”, Georges Bataille, *Lo imposible*, Premiá (Col. La nave de los locos), México, 1983, p. 29.

coordinada produce formas específicas de expresión: la épica que emerge en el eje horizontal; la lírica que se alimenta del paso de la luz a la sombra; y la trágica que se resuelve en el eje vertical de la ascensión y la caída.

El eje horizontal propone un interminable ir y venir de lo lejano a lo cercano. Lo lejano como la apertura y lo esquivo, como suelo de exploración y conquista; lo cercano, en tanto, como lo que promete descanso, familiaridad, lo que se tiene a la mano; deslizamiento de lo familiar a las tierras de exploración y conquista, para iniciar el camino de regreso; movimiento que se renueva incansablemente bajo la forma de la repetición, del retorno y de la nueva partida. Su "tiempo es por esencia nostálgico; busca cerrarse sobre sí mismo, retomarse reanudándose con su propio origen".⁷ En ciertas experiencias la relación entre lo lejano y lo cercano se halla trastocada: lo lejano pesa e invade lo cercano de manera masiva, ya sea lentamente impidiéndose establecer la distinción; o bien, con una rapidez tal que arrasa el espacio cercano y familiar.

La ondulación interminable de la luminosidad y la oscuridad produce un espacio oscuro con voces alucinatorias, un lugar de envoltura y fusión, en que "el movimiento de las figuras y de los sonidos, sigue el flujo y el reflujo de sus apariciones";⁸ y un espacio claro, nivelado, cada cosa ocupa su lugar según su función y su uso, todo está cumplido y al mismo tiempo encontró su unidad. En este espacio marcado por el paso constante de la luz a las sombras y de éstas a aquélla, el tiempo es rítmico y escandido; la ausencia es siempre promesa de retorno y el retorno su pérdida.

El eje vertical de la ascensión y la caída propone el arribo a las mismas cimas a las que se llega bajo el fragor de la exaltación; pero de las cimas no se desciende sino con vértigo y en estrepitosa caída. El tiempo no fluye, se consume en un instante que conjuga vida y muerte, donde encuentro y pérdida constituyen una unidad indisoluble, capaz de manifestar la trascendencia vertical del destino.

El sujeto onírico es el fundamento de todas las significaciones, se manifiesta como el devenir y la totalidad de la existencia misma que se hace a través del tiempo, es la existencia en el momento de su avenir. En el sueño todo habla en primera persona, todo dice "yo", los objetos y los seres, las cosas extrañas y lejanas, las cercanas y el espacio vacío. El sujeto onírico es el sueño todo, son todos sus elementos y personajes y es también el sentido mismo del sueño.

En este primer texto aparece ya su preocupación por el espacio, haciendo evidente que la existencia busca expresarse en el espacio onírico, dando lugar a un paisaje de tres coordenadas que preanuncia la muerte como cumplimiento de la existencia. Este espacio es producido a partir del primer tipo de enuncia-

⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁸ *Ibidem*, p. 103.

ción metafórica, de una ficción de primer grado, transforma el sueño en paisaje, en imágenes que muestran y anuncian la existencia y su cumplimiento.

La imaginación está hecha de la misma trama del sueño. "Es al sueño que reenvía implícitamente todo acto de imaginación. El sueño no es una modalidad de la imaginación, es la condición primera de posibilidad".⁹

Tradicionalmente se ha definido a la imagen en relación con lo "real", aparece como un residuo de la percepción, hace referencia a lo percibido o bien es concebida como ausencia, lo que ocupa el lugar dejado vacío por la "cosa" percibida. Sin embargo, la imaginación es más poderosa, es ausentarse del mundo y es también retomar los caminos del mundo y reencontrarlo donde todo se conjuga en primera persona. En la imaginación el sujeto no es dueño de su propio destino sino que va en búsqueda de sí mismo, produce escenas, inventa escenografías. La imaginación es del orden de la solución y no de la tarea; de la felicidad y la desgracia y no del deber y de la virtud. El imaginario no es un modo de irrealidad sino más bien un modo de actualidad, una manera de tomar en diagonal la presencia para hacer surgir las dimensiones primitivas.¹⁰

Pero la imagen no es la imaginación, no están hechas de la misma textura. La imagen es la forma cristalizada de la imaginación; "tener una imagen es renunciar a imaginar". La imagen es impura y precaria. Impura ya que es del orden del "como si", transformando la libertad auténtica de la imaginación en fantasía del deseo, mimetiza la percepción con una cuasi-presencia y mimetiza la libertad con una cuasi-satisfacción del deseo. Precaria, ya que se debe romper, quebrarla para seguir imaginando. La imagen tiene vocación de estabilidad, busca ocupar el lugar de la imaginación, detener su movimiento. La imaginación, entonces, tendrá que quebrar una a una las imágenes en un proceso de creación sin fin.

El espacio de la imaginación está en continuo movimiento, busca no detenerse, intenta sin descanso quebrar las imágenes que llegan para quedarse, para hacerse dueñas del espacio, para fijarse; la imaginación lucha con esas imágenes fijas transformadas en fantasmas mórbidos en que el sujeto no puede ya escapar de ellas. "El mínimo esfuerzo de la imaginación se detiene y se agota en ella [...]".

La imaginación construye paisajes al igual que el sueño y produce el montaje de escenas y escenografías; es por medio de la imaginación que el sujeto se aleja del mundo para reencontrarlo, es también una búsqueda de sí mismo: "es aparecerse uno mismo como sentido absoluto del mundo, como movimiento de una libertad que se hace mundo y se ancla en el mundo como su destino".

⁹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

III. EL ESPACIO DE LA ENFERMEDAD MENTAL

Enfermedad mental y personalidad aparece en 1954, casi al mismo tiempo que *Introducción al sueño y la existencia de Binswanger*. En esos años Foucault estaba interesado en la psicología, en 1952 obtiene un diploma de psicología patológica y trabaja como psicólogo en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne junto a su amiga Jacqueline Verdeaux, a quien ayuda a practicar pruebas y experimentos a los enfermos; también por invitación de Jacqueline accede al laboratorio de electroencefalografía en la cárcel de Fresnes. El laboratorio cumple dos funciones: examinar por orden de los médicos a los presos enfermos para detectar traumatismos, epilepsias, trastornos neurológicos y la realización de una serie de exámenes para dirigir a los presos hacia ciertas cárceles-escuelas. Durante dos años Foucault trabaja ahí junto con su amiga, una vez por semana.

Su llegada tanto al hospital psiquiátrico de Sainte-Anne como a la cárcel de Fresnes, desarrolló, sin duda, su innegable interés en la relación que se establece en Occidente, a partir del siglo XIX, entre psiquiatría y criminalidad. El interés por este tema, que se expresó en todo su trabajo realizado alrededor de las experiencias límites de la locura y la criminalidad en las sociedades occidentales, no fue meramente académico, estaba inscrito en la experiencia de estos años de trabajo en la cárcel y el hospital psiquiátrico.

En una larga entrevista que le realiza Trombadori en 1978, hace explícita la relación estrecha entre su trabajo de reflexión, la escritura de sus libros y sus experiencias personales, siendo el proceso de escritura una experiencia más. De esta manera, su trabajo, si bien no se apoya en un bagaje continuo y sistemático, está inscrito en una experiencia personal. "No se trata de trasponer al saber las experiencias personales. La relación con la experiencia debe, en el libro, permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente la mía -dirá Foucault-, pero que pueda tener un cierto valor, un cierto carácter accesible a los otros, que esta experiencia pueda ser hecha por los otros";

es decir, que esa experiencia pueda estar ligada, hasta cierto punto, a una práctica colectiva, a una manera de pensar.¹

Foucault nunca estuvo convencido del texto *Enfermedad mental y personalidad*, oponiéndose a su reedición. En 1962, después de la publicación de la *Historia de la locura*, realizará una nueva versión con el título de *Enfermedad mental y psicología*, en la cual modifica de manera casi total el final del libro que estaba, en la versión anterior, referido a Pavlov. Tampoco estará conforme con esta nueva versión, y prohíbe, a partir de entonces, toda reedición. Tratará, sin lograrlo, de impedir su traducción al inglés. Foucault renegará por siempre de este escrito y de aquí en adelante, cuando haga mención de su primer libro en cualquier entrevista, dirá que éste fue la *Historia de la locura*, sin hacer referencia a *Enfermedad mental y personalidad* ni a la versión de 1962, como si hubiera querido sepultarlos en el olvido.

En *Enfermedad mental y personalidad* vuelve sobre el espacio, ahora del enfermo mental, siguiendo las reflexiones de Binswanger y Minkowski.² El enfermo tiene una conciencia rigurosa de su enfermedad, su mundo privado se aleja y se escinde del universo de los otros; existencia de dos espacios, el propio y el de los otros que se separan inexorablemente. “El delirio más consistente le parece al enfermo, [...] tan real como el mismo mundo real; y en este juego de las dos realidades, en esta *ambigüedad teatral*, la conciencia de la enfermedad se revela como conciencia de otra realidad”.³ El enfermo admite la existencia de dos mundos alejados entre sí a los cuales debe adaptarse.

El espacio vivido propio del enfermo toma formas singulares, sus coordenadas lo alejan del mundo social, lo introducen en un espacio privado con su propia temporalidad. Las distancias desaparecen, el enfermo se sumerge en “un espacio mítico, en una especie de cuasi-espacio en el que los ejes de referencia son fluidos y móviles”.⁴ En este espacio propio los objetos pierden su lugar geográfico y su perspectiva; se mezclan, se acercan y se alejan, “se desplazan sin movimiento y finalmente se fusionan en un horizonte sin perspectiva”.⁵ Espacio en continuo movimiento en que ningún objeto encuentra en él su lugar ni su permanencia, espacio de incesante fusión.

¹ Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, (entrevista con Ducio Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 46.

² Cfr. Ludwig Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972 y Eugène Minkowski, *El tiempo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

³ Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós Studio, México, 1987, p. 69, (cursivas mías).

⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁵ *Ibidem*, p. 73.

En otros casos, el espacio se convierte en insular y rígido; el estatismo lo caracteriza, se han perdido las relaciones entre los objetos que lo habitan, no existe conexión alguna entre ellos. Todo es quieto, absoluto, en un total aislamiento, en una angustiante rigidez.

El tiempo vivido se altera a su vez. En un espacio es momentáneo, fotográfico, pierde sentido, ya no se engarza con el pasado para lograr darle significación, al tiempo que el futuro gira sin reconocimiento. El presente se anula en un pasado que no existe y en un futuro que no será. En el otro espacio, el insular y rígido, el tiempo ya no se proyecta, tampoco transcurre; el pasado se amontona sin secuencias y el porvenir no contiene promesas, es sólo un destino; el presente, por su parte, se encuentra aplastado por un pasado que fue capaz de aniquilarlo. El tiempo oscila entre lo súbito y aterrador de una noche de la cual no se despertará y una eternidad vacía sin forma ni contenido.

El espacio aparece dislocado: o bien las distancias desaparecen para sumergirse en un territorio que no es otro que el del miedo y la oscuridad, o bien se hace insular y rígido sin cambios, sin modificaciones. El espacio social, el de la intersubjetividad, se aleja para no ser ya más alcanzado; el cuerpo del sujeto enfermo adquiere dimensiones propias, una presencia que lo excede, un espacio diferente de sí mismo, un espacio ajeno... "la enfermedad -dirá Foucault- es a la vez retiro a la peor de las subjetividades y caída a la peor de las objetividades".⁶

En la subjetividad enferma existe al mismo tiempo vocación y abandono del mundo, y esto lleva a Foucault a preguntarse ¿no es acaso al mundo mismo a quien debemos interrogar acerca del secreto de esta subjetividad enigmática? Y es en el mundo, conjunto de redes y relaciones, donde buscará las condiciones que hacen posible la enfermedad mental, mundo estructuralmente enfermo con su percepción del tiempo profundamente alterada: sociedad que no puede ya reconocerse en su propio pasado, tampoco en su presente, no siendo, asimismo, capaz de lograr reconocerse en el sentido de su actividad y su porvenir.⁷

En su obra ha dado inicio a la producción de paisajes de encierro y de clausura, a la elaboración de escenas y escenografías de separación y alejamiento: cárceles del movimiento sin respiro; mundos claustros de la rigidez absoluta. Universos propios: un mar agitado y turbulento, un desierto abierto sin movimiento ni salida.

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ *Ibidem*, p. 102.

IV. EL ESPACIO DE LA LOCURA COMO EXPERIENCIA

Instalado desde 1955 en Uppsala, se dedica a la redacción de su tesis doctoral que se convertirá en *Locura y sin razón. Historia de la locura en la época clásica*, la que estará casi terminada en 1958. En Suecia encontró un verdadero tesoro en la biblioteca de la ciudad de Uppsala, la *Carolina Rediviva*; el doctor Erik Waller había donado a la biblioteca un conjunto de veintiún mil documentos entre cartas, libros insólitos, manuscritos y tratados y un fondo de gran importancia sobre la historia de la medicina. Foucault se dedica a explorar sin descanso esta serie de invaluable documentos que llenarán páginas y páginas de su tesis.

En *Locura y sin razón. Historia de la locura en la época clásica*, publicado en 1961, buscará, por medio de un minucioso trabajo de archivo, mostrar la locura como una experiencia que tiñe el paisaje de Occidente desde fines del siglo XVII. Quiso hacer evidente cómo esta experiencia constituyó a la locura en objeto de conocimiento y, al mismo tiempo, fue capaz de producir un sujeto apto para conocerla.

La locura sólo podía ser comprendida si se la relacionaba con ciertos procesos históricos: el nacimiento de una sociedad normalizadora ligada a prácticas de encierro y en relación con una situación económica y social precisa que corresponde a una fase de industrialización, al nacimiento del capitalismo con la existencia de una población flotante y dispersa que las nuevas exigencias económicas y el mismo Estado no podían soportar.

Intentó realizar una historia, "la más racional posible" de la constitución de un saber, de una nueva relación de objetividad, de algo que podría ser denominado la "verdad" de la locura, para descubrir que *esa* verdad no es más que la conformación de una experiencia en un momento determinado de Occidente; experiencia que fue capaz de producir un conocimiento efectivo de la locura, y

éste, a su vez, permitió la elaboración recíproca de la experiencia y de la verdad misma de la locura.¹

Esta experiencia no se constituye de una vez definitivamente, vive sus avatares: se diluyen sus forma trágicas, críticas e ilusorias para convertirse en enfermedad mental, en patología de una normalidad. Instaurada en enfermedad comienza a ser cercada, "va a entrar en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales la farmacología ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios".²

La idea de *experiencia* implica espacio y tiempo, es la forma en que los fenómenos son pensados, sentidos, vividos, actuados por sujetos arraigados a un suelo, en un momento histórico dado; experiencia que forma y conforma al sujeto, le implanta un alma, le codifica el cuerpo. La experiencia será siempre singular y colectiva, compartida por los sujetos que vivencian un espacio y un tiempo.

Su discurrir sobre esta idea lleva la impronta de Nietzsche y muy especialmente de Bataille y Blanchot, quienes la piensan en su forma más radical, como *experiencia-límite* capaz de arrancar al sujeto de sí mismo, conduciéndolo a su propia aniquilación o disolución, donde se pone en juego el límite y la transgresión, el erotismo y la muerte, el lenguaje y su ausencia. "Es intentar llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más próximo posible a lo invivible", para lo cual se requiere un máximo de intensidad y al mismo tiempo de imposibilidad. Es una empresa de des-subjetivización, ya que la experiencia límite arranca al sujeto de sí mismo y le impide ser él mismo.³

Lo que aquí destaca es esa posibilidad de la experiencia de disolver al sujeto y de hacer de él otra cosa, verlo salir transformado. La importancia que adquirirá en el trabajo de Foucault consiste en permitirle, por un lado, replantear de otra manera y desde otra perspectiva la cuestión del sujeto y, por el otro, verlo emerger, en cada espacio y tiempo, bajo una nueva figura, ya que a partir

¹ Cfr. Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", (entrevista con D. Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 56.

² Michel Foucault, *Historia de la locura...*, op. cit., t. II, p. 339.

³ Esta noción de *experiencia* se distancia de la preconizada por la fenomenología en relación con la disolución del sujeto en una y con la permanencia de un sujeto fundador en la otra: "La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, una cierta manera de establecer una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, de lo cotidiano en su forma transitoria para extraer sus significaciones [...] El trabajo fenomenológico [...] consiste en ampliar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana [...] Busca descubrir la significación de la experiencia cotidiana para reencontrar que el sujeto que soy es efectivamente fundador, en sus funciones trascendentales, de esa experiencia y significaciones". "Entretien avec Michel Foucault", (entrevista con Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 43.

de esa experiencia harán su aparición nuevas formas de subjetividad, nuevos sujetos habrán logrado su emergencia.

Así, cada discontinuidad produce un nuevo tipo de experiencia: nuevos saberes; nuevos objetos y nuevos sujetos de conocimiento; nuevas prácticas y nuevos diseños; nuevas sensaciones y sentimientos; la producción, incluso, de otra sensibilidad que marcará el espacio, resaltando la diferencia. La historia se delinea como el paso, no sin sobresaltos, de una experiencia a otra.

Foucault centró su trabajo en ciertos temas que tuvieron la función de experiencias límites en la sociedad occidental: la locura, la enfermedad, el crimen, la sexualidad... Su último proyecto consistió en realizar "una historia de la sexualidad como experiencia -si entendemos por experiencia la correlación dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad".⁴

Saber y normatividad en un espacio-tiempo se entrelazan, siendo capaces de producir una experiencia de la cual los sujetos involucrados salen transformados. El saber no sólo tiene la facultad de establecer un dominio de objetos a conocer en un momento dado, sino también de producir los sujetos que serán capaces de conocerlos y que adquieren, a partir de ese acto cognitivo, un estatuto fijo y específico. De esta manera, al constituirse la locura en objeto de conocimiento, nace, junto con ella, el sujeto razonable y, a su vez, la enfermedad, en tanto objeto de conocimiento, es capaz de producir el estatuto del sujeto viviente. El saber se transforma en un campo de experiencia, productor de objetos a conocer y de sujetos aptos para su conocimiento. "Modificación del sujeto y construcción del objeto". Foucault realiza una clara distinción entre saber: experiencia colectiva de la cual los sujetos salen transformados; y conocimiento: "trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desarrollar su inteligibilidad, comprender su racionalidad", sin que esto transforme al sujeto, su estatuto se mantiene fijo e inmutable. El saber transforma al sujeto ya que propone e impone un tipo de experiencia, se gesta un nuevo tipo de sujeto apto para conocer el objeto producido; en tanto el conocimiento no provoca alteraciones: el mismo sujeto de conocimiento se mantiene y desarrolla conocimientos alrededor del objeto producido por el saber.

Los tipos de normatividad, en estrecha relación con los saberes, son también los productores de una experiencia colectiva que modifica y transforma a los sujetos, en tanto la normatividad va unida a una forma determinada de ejercicio del poder que, en la modernidad, se centró en el espacio y en los cuerpos de los sujetos, al diseñar el espacio y modelar los cuerpos por medio de técnicas de control y vigilancia, sin olvidar que estas técnicas de poder llevan en sí mismas una modalidad de adquisición y transmisión de saber. Saber

⁴ Michel Foucault, *El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 8.

y poder se entrelazan sin lograr una separación estricta, buscando en este entrecruzamiento producir y autentificar una verdad.

Estos dos campos, en su interrelación constante, producen una experiencia colectiva capaz de forjar un tipo de subjetividad propia de un espacio y un tiempo, donde se involucra el trabajo ético que el sujeto realiza sobre sí mismo a fin de convertirse, como en el caso de la modernidad, en un sujeto "atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí".⁵

Estudiar las formas de experiencia en su historia es un tema que Foucault ha mantenido a lo largo de su trabajo de investigación, si bien fue logrando claridad y precisión de un texto al siguiente. En un primer momento, en relación con la enfermedad mental y con la psiquiatría, pensó utilizar un método cercano a un análisis existencial que, sin lugar a dudas, lo dejó insatisfecho por la insuficiencia teórica del mismo para elaborar una noción de *experiencia* que, a la vez, ignoraba y suponía; esto podía resolverse refiriéndola, a fin de darle peso teórico, a una teoría general del ser humano. A su vez, la ambigüedad de este método en la producción de vínculos con las prácticas podía solucionarse haciendo referencia al tan manido "contexto económico y social". No aceptó ni una ni la otra solución, sino que buscó la historicidad misma de las formas de experiencia, es decir, quiso hacer evidente el terreno mismo donde tiene lugar la formación, el desarrollo y la transformación de esas formas de experiencia.

Ese terreno en que se constituye la experiencia se halla atravesado por tres ejes que, en su punto de intersección, producen al sujeto mismo en un espacio y tiempo dado: el eje de saber que hace del sujeto un sujeto de conocimiento; el eje del poder que lo constituye en sujeto social y jurídico; y el eje del sí mismo que lo transforma en sujeto ético. Esta formulación clara y precisa de los tres ejes que conforman la experiencia sólo logra su aparición en sus últimos escritos, poco antes de su muerte, en que aparece el eje del sí mismo, el cual adquiere el mismo peso e importancia que los ejes del saber y del poder sobre los cuales había versado su reflexión, hasta fines de los setenta.⁶

La noción de *experiencia* se configura, finalmente, bajo la metáfora topológica: campo atravesado por ejes que, en su conformación, desarrollo y trans-

⁵ Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1982, p. 227. Este texto apareció por primera vez en Dreyfus, H. y Rabinow P., *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

⁶ Cfr. "Préface à l'Histoire de la Sexualité", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1984, pp. 578-584. (Se trata de la primera redacción de la *Introducción general a la historia de la sexualidad* para su segundo volumen. No apareció como tal en la edición francesa. Este texto fue publicado, con el mismo título, en la compilación realizada por Rabinow en Estados Unidos, P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, 1984, pp. 333-339.

formación, logran diferentes puntos de intersección. Cada intersección ha sido resultado de la emergencia en el campo de nuevos saberes, nuevos ejercicios y técnicas de poder y nuevos trabajos sobre el sí mismo. La experiencia, desde esta perspectiva, no se separa ni se diferencia del pensamiento, siempre histórico, siempre móvil, transformable y transformado por el hacer de la historia.

Pensamiento entendido también como espacio topológico, como sitio en que se instaura, desde diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso; donde se fundan formas específicas de aceptación o rechazo de las reglas y normas; y lugar, también, en que surgen relaciones singulares con el sí mismo y con los otros.

El pensamiento, así conceptualizado, no debe buscarse solamente en las formulaciones de la teoría, la filosofía o las ciencias, "puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer y de conducirse, en las cuales el individuo se manifieste y actúe como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros".⁷ Tres principios rigen el pensamiento en tanto experiencia:

1. De irreductibilidad: no hay experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda ser analizada desde una historia del pensamiento.
2. De singularidad: el pensamiento, así entendido, posee una historicidad que le es propia. El hecho de que tenga una historicidad no significa que esté desprovisto de formas universales; pero éstas, al entrar en el juego histórico, adquieren una especificidad propia, lo cual tampoco significa que sean independientes de toda una serie de determinaciones históricas de orden económico, social, político con las que se relacionan de manera singular y compleja en cada momento, dando lugar a formas, transformaciones y acontecimientos de pensamiento específicos.
3. De actividad crítica: actividad entendida como el análisis de las condiciones históricas que hacen posible las relaciones con la verdad, con las normas y con el sí mismo, lo cual permite que aparezcan singularidades que son transformables por el trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

Espacio y experiencia-pensamiento se constituyen en unidad. La locura, en cuanto experiencia-límite en Occidente, emerge, es nominada, descrita, diferenciada de la razón, con quien entabla relaciones estrechas, insolubles, "sin loco, la razón se vería privada de su realidad, sería monotonía vacía, aburrimiento de sí misma, animal desierto que presentaría su propia contradicción".⁸

⁷ *Ibidem*, pp. 579-580.

⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época...*, op. cit., t. II, p. 11.

La experiencia occidental buscó excluir la locura, producir el gesto de rechazo para evitar contagios y confusiones y este gesto de exclusión no fue más que para recluirla, confinarla en el encierro. Sometida al encierro, cercada en el asilo será, más tarde, localizada en el hospital psiquiátrico, ubicada, por fin, en el orden de las cosas.

Esta experiencia quiso inscribir la locura en un espacio delimitado, sacarla de ese *no-lugar* en que se encontraba adscrita a fines de la Edad Media, donde el loco tenía como lugar el espacio móvil del tránsito absoluto, prisionero del umbral, retenido en los lugares de paso: "Es el Pasajero por excelencia, [...] el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle".⁹

Occidente construyó para los locos un suelo de arraigo, detuvo por siempre su peregrinar, fabricó para ellos el encierro, en el asilo, en el hospital psiquiátrico, creando el universo médico de la enfermedad mental.

En *Historia de la locura* aparece un término: *sensibilidad*, que encuentra reiteración en las primeras etapas de su obra y que más tarde critica y abandona, en el cual valdría detenerse. Una sensibilidad social común a la cultura europea, manifestada a mediados del siglo XVII, se fue formando en la constitución misma de la locura como objeto de conocimiento y en la emergencia del sujeto razonable:

silenciosamente, en el transcurso de varios años [...] una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias de constreñimiento".¹⁰

Esta nueva sensibilidad exigió formas propias y singulares de percepción.¹¹ Se hace visible lo invisible y la invisibilidad se desplaza a otros campos. Sensibilidad que forma e informa a los sentidos: un ojo observador que ve lo no visto; un oído capaz, ahora, de escuchar invocaciones desconocidas; un tacto que

⁹ *Ibidem*, t. I, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*, t. I, p. 90.

¹¹ "En la *Historia de la locura*, por ej., existían aún un cierto número de temas 'expresionistas'. Me dejé seducir por la idea de que la manera de concebir la locura expresaba, en cierta medida, una especie de repulsión social inmediata con respecto a la locura. He empleado regularmente el término 'percepción': la locura se percibe. Esta percepción era para mí la ligazón entre una práctica real, que era esa reacción social, y la manera en que fue elaborada la teoría médica y científica. Hoy, no creo más en ese tipo de continuidad. Es necesario volver a examinar las

palpa como técnica el cuerpo para encontrar la protuberancia, el tumor, el mal inscrito en él y que produce, también, el ademán, el gesto de un brazo extendido y una mano tensa que rechaza el contacto y establece la lejanía del otro, del diferente. Ha nacido el gesto de exclusión que marcó a Occidente desde la época clásica. Sensaciones y sentimientos encuentran su lugar de invención en relación con los nuevos objetos y sujetos de conocimiento: experiencia social y colectiva que tiñe la percepción, informa a los sentidos y produce un nuevo sujeto moral.

El espacio de la locura se manifiesta como un paisaje, como el nuevo paisaje que comienza a gestarse a fines del siglo XVII en Occidente, es también el espacio en que se genera una nueva experiencia capaz de producir nuevos objetos y nuevos sujetos de conocimiento, que hace posible la emergencia de una nueva sensibilidad y la producción de un nuevo campo de lo visible. Esta experiencia estableció, como gesto novedoso, una tajante escisión, ya no era posible la existencia de lugares que escaparan al emplazamiento, los lugares de tránsito desaparecieron, fue necesario fijarlos, dar arraigo al tránsito.

Proceso de homogeneización del espacio todo, construcción de un espacio único, de un adentro sin afuera; adentro que secreta su propia exterioridad, un afuera inscrito en su interioridad: invención de lugares específicos, delimitados: *afueras del adentro*.

[...] gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella el *Exterior*; y a lo largo de toda su historia, ese vacío abierto, ese espacio blanco en el que se aísla la designa tanto como sus valores [...] en esta región ejerce sus elecciones esenciales, hace la partición que le da el rostro de su positividad [...] Preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarro que es como el nacimiento mismo de la historia.¹²

Una vez hecha la elección, el tiempo histórico impone silencio a aquello que sólo podrá aprehenderse como lo vacío, lo vano, la nada, el exterior. La historia se construye sobre una ausencia denegada, sofocada en el silencio.

La plenitud de la historia no es posible sino en el espacio, vacío y poblado a la vez, de todas esas palabras sin lenguaje que dejan oír a quien presta oído un ruido

cosas con más rigor". "Entretien avec Michel Foucault", (entrevista con Melquior y Rouanet), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, 1971, p. 163.

¹² Michel Foucault, "Préface", en M. Foucault, *Folie e Dérason. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, pp. IX-XI. Este prefacio sólo aparece íntegro en su edición original. A partir de 1972, desaparecerá de las ediciones siguientes, *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, p. 161 (cursivas en el texto).

sordo debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría *completamente solo* –sin sujeto hablante y sin interlocutor, replegado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y regresando sin ruido al silencio del que nunca se deshizo. Raíz calcinada del sentido.¹³

He aquí los *no-lugares*, obstinadamente acallados, sellados por el silencio y el olvido, en ellos habrá que rastrear las elecciones de la cultura, en esos gestos que provocan el enmudecimiento donde se expresa una verdad, la verdad de la normalidad, de lo no excluido.

Aparición en la obra de Foucault del *no-lugar*, espacio vacío y al mismo tiempo pleno de sentido ahogado, sofocado por el discurso de lo no-excluido. Elección metodológica de ir a buscar allí, en los fondos oscuros, negados y denegados de las experiencias límites el sentido mismo del hacer y el decir de la sociedad que mantiene en secreto sus elecciones primordiales y construye y elabora en ellos el rostro de su positividad. En todo paisaje late el *no-lugar*, ausencia presente donde el silencio emite su sordo rugido, donde el olvido desteje la memoria.

La *Historia de la locura*, el texto mismo, funciona como una experiencia, tanto para quien lo escribe como para quien lo lee. Logra una transformación histórica, teórica, moral y ética de la relación que se mantenía con la locura, con la institución y el discurso psiquiátrico. Para que funcione como tal, fue necesario que contuviera una verdad históricamente verificable, pero lo esencial no se encuentra en esas constataciones, sino en la experiencia que el libro permite hacer, y:

una experiencia –según Foucault– no es ni verdadera ni falsa [...] siempre es una ficción. algo que uno se fabrica a sí mismo, que no existía antes y que será existente después. Esta es la difícil relación con la verdad, la manera en que se encuentra comprometida en una experiencia a la que no está ligada y que, hasta cierto punto, destruye.¹⁴

El espacio de la locura como una de las experiencias límites de Occidente está desarrollado bajo la forma de un paisaje, y también bajo la producción de escenas y escenografías: múltiples escenas se suceden desde el gran encierro a la producción de la locura como enfermedad mental. Es también traer a la luz una de las heterotopías de desviación paradigmáticas de la sociedad moderna: el hospital psiquiátrico.

¹³ *Ibidem*, p. 163 (cursivas en el texto).

¹⁴ Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", (entrevista con Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 45.

El hospital se convirtió en lugar de diagnóstico y clasificación, donde se repartían las enfermedades en especies, pero también cumplió una curiosa función: teatralización, puesta en escena del enfrentamiento entre médico y paciente, campo institucional de lucha en que la resolución no era más que la victoria o la sumisión. Espacio de diferenciación y producción:

El gran médico de asilo –ya sea Leuret, Charcot o Kraepelin– es a la vez quien puede decir la verdad de la enfermedad por el saber que tiene sobre ella y el que puede producir la enfermedad en su verdad y someterla en la realidad, por el poder que su voluntad ejerce sobre el enfermo mismo. Todas las técnicas o procedimientos puestos en práctica en los asilos del siglo XIX –el aislamiento; el interrogatorio privado o público; los tratamientos-castigos como la ducha; las entrevistas morales (dar ánimos o advertencias); la disciplina rigurosa; el trabajo obligatorio; las recompensas; las relaciones preferenciales entre el médico y algunos de sus pacientes; las relaciones de vasallaje, posesión, domesticación, a veces de servidumbre entre el enfermo y el médico–, todo ello tenía como función hacer del personaje médico *el amo de la locura*: el que la hace aparecer en su verdad (ya que ella se esconde, ya que ella permanece oculta y silenciosa) y que la domina, la apacigua y la reabsorbe después de haberla sabiamente desencadenado.¹⁵

El juego desatado en el espacio hospitalario se centra alrededor del superpoder del médico, quien se ha transformado en un verdadero taumaturgo al lograr, prodigiosamente, que la locura se escenifique. Puesta en escena del cuerpo convulso, de la palabra alterada, del gesto inquieto, perturbado.

A lo largo de casi cuatro siglos el paisaje de la locura se fue diferenciando, tomando figuras disímiles; la descripción del paisaje atravesado por la historicidad adquirió formas sucesivas, emergieron figuras: el paisaje se hizo figurativo. La ficción de segundo grado comienza a hacer su aparición: paisaje, escenas, escenografías y figuras se entrelazan. El paisaje de la locura, al ser tocado por la historia, tomó figuraciones disímiles: de la *Nave de los locos*, al *Gran encierro* para distinguirse, por fin, en el *Asilo*, siendo, finalmente, integrada al orden de las cosas.

La primera de estas figuras en emerger es la *Nave de los locos* que aparece en el mundo de Occidente a finales del siglo XV, “extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos”.¹⁶ Barcos que transportaban de una ciudad a otra, durante esa época, cargamentos de insensatos.

¹⁵ Michel Foucault, “Le pouvoir psychiatrique”, *Annuaire du Collège de France, 74ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974, Dits et écrits...*, op. cit., t. II, 1974, pp. 679-680 (cursivas en el texto).

¹⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura...*, op. cit., t. I, p. 21.

Los locos expulsados de pueblos y ciudades, puestos a las puertas de la ciudad, encargados a marineros y mercaderes eran finalmente embarcados y dejados a la deriva en el mar... transformar al loco en prisionero del viaje, encerrarlo en una de las rutas más libres: el mar.

La segunda figura que comienza a desplegarse en el siglo XVII no es otra que el *Gran encierro*: grandes centros de internación como el Hôpital Général en París, fundado en 1656, en el cual se integraban *La Salpêtrière*, *Le Bicêtre* y otros más, puestos al servicio de los pobres e indigentes de la ciudad. El Hôpital Général no era un establecimiento médico, sino algo intermedio entre una cárcel, un centro policiaco, un lugar de encierro y tortura destinado a enfermos, pobres e indigentes.

Se lleva a cabo un encierro indiscriminado, se internan en este tipo de establecimiento, sin distinciones ni separaciones, enfermos, condenados de derecho común, jóvenes transformados en un peso para su familia, vagabundos e insensatos. Se encierran juntos: enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, alquimistas, brujos, libertinos..., el gran conjunto de seres sin-razón: lugar de reclusión de todos aquellos que viven apartados de la normalidad.

A finales del siglo XVIII comienza a vislumbrarse una tercera figura: *el asilo*, lugar de encierro también, pero que busca distinguir a la locura del resto de las formas de la sin-razón. El asilo produce un espacio propio, más cercano a la enfermedad que a la criminalidad. El loco adquiere la condición de enfermo, la locura es nominada como *enfermedad mental* y ubicada en el orden del discurso médico.

Cada figura sintetiza una manera de darse la experiencia, miedos disímiles que atraviesan a la sociedad en su conjunto: la locura, a partir del siglo XVII se transforma en la sombra que oscurece a Occidente, en el miedo que late sin cesar en el hombre occidental, ya sea porque hace patente las fuerzas animales indomables que anidan todo corazón humano; sea porque se expresa como lo indeseable, oscuro y pestilente que crece en todo hombre para manifestarse sin decoro en el ser sin-razón; sea porque siempre hay algo indescifrable e inesperado en toda enfermedad mental.

V. EL ESPACIO DEL CUERPO Y LA MIRADA

Con *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), su reflexión sobre el espacio se centra en el cuerpo: "superficie de inscripción de los sucesos [...], lugar de disociación del Yo [...], volumen en perpetuo derribamiento".¹

La medicina moderna retiene el cuerpo con su mirada, lo hace objeto, lo convierte en un espacio a recorrer, rodear, penetrar, lo ilumina con la fuerza de su visibilidad. Mirada y cuerpo se entrelazan, el cuerpo se abre, se entrega pasivamente a la mirada voraz que lo recorre y le otorga su claridad. De todos los sentidos formados e informados por esa nueva sensibilidad que silenciosamente se va gestando en Occidente hasta manifestarse bruscamente a fines del siglo XVII, Foucault se detiene en la mirada, dedicándole su atención en *El nacimiento de la clínica* que quiere ser una arqueología de la mirada médica² y en *Vigilar y castigar* donde muestra cómo se instaura el mirar en técnica de poder.³

¹ Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, 1971, p. 143.

² Cfr. Michel Foucault, "L'œil du pouvoir", *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1977. "Al estudiar los orígenes de la medicina clínica, había pensado hacer un estudio de la arquitectura hospitalaria de la segunda mitad del siglo XVIII, época en que se desarrolla el gran movimiento de reforma de las instituciones médicas. Quería saber cómo se había institucionalizado la mirada médica; cómo se había efectivamente inscrito en el espacio social; cómo la nueva forma hospitalaria era a la vez el efecto y el soporte de un nuevo tipo de mirada", p. 190 (cursivas mías).

³ "Se podría escribir una *Física* del poder y mostrar cuánto se modificó, en relación a sus formas anteriores, a principios del siglo XIX en el momento del desarrollo de las estructuras estatales. Una nueva óptica, en primer lugar, órgano de vigilancia generalizada y constante, todo debe ser observado, visto, transmitido:

Este mirar no sólo es asunto de percepción, sino también de lenguaje y de espacio. Espacio porque la mirada se localiza, requiere de una concepción geométrica desde donde se abre el campo visual; y lenguaje porque todo lo visto ha de ser comunicable, debe ser traducido a palabra para adquirir estatuto de visibilidad, al tiempo que la palabra tomará la agudeza de la visión. Ver y hablar se solicitarán uno al otro, se prestarán sus potencialidades, producirán "la visibilidad", sin que deje de existir entre ambos una tensión continua, una lucha constante, una captura mutua.¹

La clínica impone una mirada que se identifica con el ver, pareciera que el siglo XIX no implanta esquizia alguna del ojo y la mirada, ambos son uno, se dan a la vez. Ese ojo, por su capacidad fisiológica de registrar una gama de luces y sombras, de distinguir formas, posiciones y coloraciones, se cree capaz, por sí solo, de mirar; olvidando que la mirada es una estructura que organiza el ver y dirige la función del ojo. El lenguaje se hace imprescindible en esa estructura, ya que se apresura a prestar sus palabras para hacer legible lo que el ojo ve.

La experiencia médica ha producido esta simbiosis entre visión, mirada y lenguaje: decir lo que se ve (fidelidad y obediencia al contenido de la experiencia) y dar a ver diciendo lo que se ve (su fundación y constitución).²

La mirada funda al individuo y organiza sobre él un discurso cuyo objeto muy bien puede ser un sujeto que adquiere toda su objetualidad. El sujeto se ha hecho objeto bajo la guía estricta de la mirada que extrae de las cosas su verdad oculta trayéndola hacia la luz.

Es la mirada, en su lentitud, la que recorre, rodea y penetra los objetos que logran por ella su claridad. El punto de luz que hace visible las cosas se desplaza del objeto al sujeto que ejerce la mirada; a su vez, el espacio es traspasado por la luz, "el ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz".³

El ejercicio de la mirada al igual que el ejercicio del habla son, en sí mismos, ejercicios de poder y saber; aquél que habla bajo un orden discursivo y que ve bajo la estructura de la mirada que presta su luz a las cosas se hace sujeto, siendo el ejercicio del poder el último reducto tras el que se amuralla el sujeto de la

organización de una policía; institución de un sistema de archivos (con fichas individuales); establecimiento de un panoptismo". "La société punitive" (1973), *Annuaire du Collège de France, 73ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 469.

¹ Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós Studio, México, 1987, pp. 93-98.

² Michel Foucault, *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, París, 1963, p. 198.

³ *Ibidem*, Préface IX.

conciencia, ilusión de sujeto que cree ser dueño de la palabra y de la mirada, que pretende extraer la verdad oculta de las cosas y decir lo que las cosas son.

Ha sido consumada la escisión entre sujeto que mira y objeto que es mirado, entre la voz activa y la voz pasiva, entre mirar y ser mirado. El espacio es el lugar de imposición de la mirada que busca borrar de él y de los objetos que lo habitan toda noche, despoblarlos de fantasmas y mitos, quiere rasgar todo velo tras el cual se ocultan las cosas y dejarlas desnudas, desolladas en su verdad de objetos descarnados.

Mirada estructurada y orden discursivo provocan un espacio dividido, fronteras por momentos tenues, en otros rígidas, límites en continuo movimiento y constitución. Un ojo siempre dispuesto a ver más, a extraer el fondo oculto, a poner a la luz el envés; y una palabra presta a verbalizar todo lo visto, dándole voz a la visión. Esas fronteras separan y enfrentan lo *mismo* y lo *otro*, sólo la mirada que registra observando sin descanso toda anomalía, toda patología, toda desviación detectará la otredad y exigirá a la palabra que le dé nombre, que la ubique en el orden de las cosas.

Mirada y palabra se continuarán en el gesto, en el ademán de rechazo y exclusión, de distribución y clausura, desarrollarán el arte de la observación, la distinción y la clasificación, haciendo de este arte una técnica de poder.

La clínica teje el espacio al darle forma de espectáculo, produce una escena teatral e implanta una escenografía que facilita el encuentro entre médico y paciente donde se articula la interrogación y el examen. La pregunta con que se inicia el diálogo entre ambos se ha modificado, ínfima pero de manera decisiva. Hasta el siglo XVIII ella era: *¿Qué tiene usted?*, para pasar a ser *¿Qué le duele a usted?*, pregunta que hace evidente la emergencia de la clínica, su aparición, una diferente organización y reestructuración del saber que logra su expresión en la tenue diferencia de la pregunta sobre el cuerpo enfermo.⁷

El espacio conformado y legitimado en el ámbito de la medicina moderna adquiere nuevas dimensiones: atravesado por la luminosidad y bajo la égida de la mirada impone un lenguaje que nombra y describe.

La mirada clínica se especializa al espacializarse, al encontrar el cuerpo enfermo como el lugar de localización de la enfermedad. Inaugura el desplazamiento de un espacio ideal a un espacio real-corporal, encuentra sus límites en los límites del espacio del cuerpo enfermo y produce, a su vez, un nuevo espacio, el hospitalario, que permite, facilita e incentiva la repetición de la mirada, capaz así de registrar regularidades. "La certeza médica no se constituye a partir de la

⁷ Cfr. Jean Clavrel, *El orden médico*, Argot, Barcelona, 1983. "M. Foucault ha mostrado las bases conceptuales y semánticas que la anatomía patológica le proporcionó a la medicina moderna, constituyendo los significantes mismos de su lenguaje", p. 42.

individualidad completamente observada, sino de una multiplicidad enteramente recorrida de hechos individuales".⁸ De esta manera se une la mirada y el saber por medio del dominio hospitalario que es también pedagógico.

La mirada no es puramente visual sino que la integran otros sentidos como el tacto y el oído, posee una estructura plurisensorial: "Mirada que toca, oye y además, no por esencia y necesidad, ve".⁹ Esta triangulación sensorial permanece bajo el signo de lo visible. El tacto llega en auxilio de la visión para integrarse a la mirada clínica.

El ojo clínico descubre un parentesco con un nuevo sentido que le prescriben su norma y su estructura epistemológica: no es ya el oído tendido hacia un lenguaje, es el índice que palpa las profundidades. De aquí la metáfora del *tacto* por la cual los médicos van a definir sin cesar lo que es su vistazo [...] la experiencia clínica ve abrirse un nuevo espacio: el espacio tangible del cuerpo, que es al mismo tiempo esa masa opaca en la cual se ocultan secretos, invisibles lesiones y el misterio mismo de los orígenes.¹⁰

La mirada sale de su silencio y comienza a hablar, se vuelve locuaz; todo lo visto ha de ser comunicable para adquirir estatuto de visibilidad, así la palabra irá adquiriendo la agudeza de la visión a la que deberá seguir y enunciar; de ahí la metáfora del "ojo que hablaría". El lenguaje se apresura a prestar sus palabras para hacer legible lo que se ve, produciéndose, con la experiencia médica, un entrelazo entre visión, mirada, luz y lenguaje.

La mirada clínica está marcada por los límites de la visión: no puede penetrar en las profundidades del cuerpo, no es capaz de perforar la piel. Para vencer esta imposibilidad y romper con su impotencia, la advertencia de Bichat en el prólogo a su *Anatomía general* tiene la importancia de violentar lo imposible. Su consigna "Abrid algunos cadáveres" quiere traer a la superficie aquello que permanece oculto tras la piel, transformar lo interno en externo, lo profundo en superficial.

Esta consigna de Bichat pone a la mirada clínica bajo la égida de la muerte dotada, desde este momento, de un gran poder de iluminación y convertida en el *a priori* concreto de la experiencia médica. "La medicina del siglo XIX ha estado obsesionada por este ojo absoluto que da carácter de cadáver a la vida y vuelve a encontrar en el cadáver la endeble nervadura rota de la vida".¹¹

⁸ Michel Foucault, *Naissance de la clinique...*, *op. cit.*, p. 101 (cursivas en el texto).

⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁰ *Ibidem*, p. 123.

¹¹ *Ibidem*, p. 168.

La muerte se anuda a la mirada, de la misma manera que se entrelaza con el lenguaje; la finitud de la vida funda una experiencia donde se entrelazan y tensan en ella el lenguaje y la mirada. Lenguaje que con el fin de detener la muerte inexorable le arrebató tiempo, dejando en suspenso su cumplimiento (el tiempo que dura un relato) y hace de ese tiempo arrebatado su propio espacio, en el cual el lenguaje se dobla y redobra sin cesar en un juego de espejos que reflejan su propio reflejo con un apresuramiento y velocidad sin medida. Y una mirada que perfora toda superficie en busca de un envés, que hace de la profundidad una mera llanura iluminada desplegando dobles y hendiduras, violentando el secreto de lo oculto, desconociendo lo desconocido para abismarse en la incomprensible e indecible claridad deslumbrante que preside toda mirada, no ya de “un ojo vivo, sino la mirada de un ojo que ha visto la muerte. Gran ojo blanco que desanuda la vida”.¹²

Espacio, lenguaje, mirada y muerte conforman un campo pleno de tensiones, produciendo una nueva organización sintáctica, una nueva estructura perceptiva y un nuevo orden discursivo, donde la muerte ilumina, desde la verdad de su noche, la penetrante visibilidad de la palabra y la sonora agudeza de la mirada.

La cuestión abierta por Foucault en la *Historia de la locura* cuando observó la necesidad de averiguar el modo de percibir de los sujetos para poder rastrear las formas de sensibilidad que habían surgido ante la locura, encuentra su respuesta años más tarde, a partir de otras preocupaciones. Sus libros han de ser leídos en serie, tal como fueron escritos: “el primero deja abiertos problemas sobre los cuales el segundo se apoya y solicita un tercero; sin que haya entre ellos una continuidad lineal. Ellos se cruzan, se confrontan”,¹³ siendo imposible tomar cada uno de sus textos como una unidad cerrada y absoluta.

Al desmontar la mirada clínica y el ejercicio de poder que ella carga en sí, Foucault respondía a preocupaciones previas sobre las formas de sensibilidad producidas por una experiencia colectiva. En esta seriación, la mirada, en tanto estructura atravesada por el saber y el poder, se dirigió a objetos, buscó establecer distancias entre lo mismo y lo otro, reconoció al sano del enfermo, al sujeto normal del desviado, al loco del razonante, al hombre de la mujer; y diseñó el espacio en el cual se hizo omnipresente fabricando un orden que contempló distinciones y diferencias, evitando, de esta manera, toda confusión y contagio.

La mirada clínica hace del espacio lugar de observación, integra a los ejes topográficos la dimensión de la luz; exige la palabra que adquiere un nuevo tono, más visual, cuasi-espacial; ubica a la muerte como fuente de claridad. Esta mirada revela también “su eficacia en las estrategias de poder: construir la visibilidad de la

¹² *Ibidem*, p. 146.

¹³ Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, (entrevista con Trombadori), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, 1978, p. 66.

indiferencia. [...] Revela la capacidad de la norma para forjar los cuerpos como imágenes, para modelar los actos y los gestos, para delinear incluso los perfiles para convertirlos en efigies, en cuerpos calculables, seriales".¹¹

El espacio elaborado en *El nacimiento de la clínica* sigue poseyendo la forma del paisaje, la escena y la escenografía, continuamos en una ficción de primer grado. No es posible olvidar que ese paisaje producido por medio de una escena repetida sin cesar entre médico y paciente, pudo ser posible gracias a la aparición de un espacio diseñado para tal fin: el hospital. "El hospital ha permanecido como un lugar ambiguo: de constatación de una verdad escondida y de prueba de una verdad a producir".¹²

La función del hospital no sólo era permitir ver la enfermedad tal cual es, sino producirla en su verdad misma, crear las condiciones para que ella pudiera expresarse. "Constituía una suerte de aparataje complejo que debía a la vez hacer aparecer y producir realmente la enfermedad: lugar botánico para la contemplación de las especies, lugar incluso alquímico para la elaboración de las sustancias patológicas".¹³

El hospital como instrumento terapéutico es una invención moderna: "Es alrededor de 1760 que apareció la idea de que el hospital podía y debía ser instrumento para curar al enfermo. Y esto se produce por medio de una práctica: la visita y la observación sistemática y comparada en los hospitales".¹⁴

Antes del siglo XVIII el hospital era una institución de asistencia para los pobres y, al mismo tiempo, de separación y exclusión, ya que el enfermo era peligroso, considerado como foco de posibles contagios. Durante el transcurso de ese siglo se produce un sistemático proceso de *medicalización* del hospital a fin de anular sus efectos negativos. La medicalización se logra por la aplicación de una tecnología política: la disciplina, técnica de ejercicio del poder y, ante todo, de análisis del espacio. La disciplina es individualización por medio del espacio: emplazamiento de los cuerpos en un espacio individualizado que permite su clasificación y combinación.

La localización del hospital y las formas de distribución interna del espacio hospitalario se convirtieron en una cuestión vital. El hospital es un afuera del adentro, por tanto debe formar parte de una medicina del espacio urbano en

¹¹ Raymundo Mier, "Actualidad y saber en Foucault: la inquietud como filosofía del horizonte político", en Baca, L. e I. Cisneros, (comp.), *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, t. I, Flaco, Triana, México, 1997, pp. 265-266.

¹² Michel Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, 1974, p. 675.

¹³ *Ibidem*, p. 676.

¹⁴ Michel Foucault, "L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne", (conferencia en Río de Janeiro), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1978, p. 508.

general. Pero tendrá también que prestarse especial atención a su distribución interna a fin de obtener una autonomía funcional y médica del espacio de sobrevivencia del enfermo. De la misma manera, será necesario crear, alrededor del enfermo, un medio modificable permitiendo aumentar la temperatura, refrescar el aire, etcétera.

A partir de ello, se desarrollan investigaciones sobre la individualización del espacio de vida [...] Todo esto nos muestra cómo, en una estructura particular, el hospital constituye un medio de intervención sobre la enfermedad. La arquitectura hospitalaria se transforma en un instrumento de cura, del mismo carácter que un régimen alimenticio, una sangría o cualquier acción médica. El espacio hospitalario se medicaliza en su función y en sus efectos[...].¹⁸

La presencia del médico en el hospital se reafirma e intensifica, su ejercicio del poder se refleja en el ritual de la visita, hace su aparición el *Gran Médico de Hospital* cuya competencia se mide en relación con su experiencia en esas instituciones. El médico, además de especialista en el espacio, se convierte en taumaturgo; puesto en duda, en su momento, por la revolución de Pasteur que hizo evidente que el médico se había convertido, por ignorancia, en propagador y reproductor de la enfermedad, ya que al ir de una cama a otra en el hospital facilitaba el contagio. Pasteur al volver asépticos al médico y al hospital, les devolvió su perdida inocencia, de la cual extrajeron "nuevos poderes y un nuevo estatus en la imaginación de los hombres".¹⁹

El espacio hospitalario exigió también un sistema de registros permanentes y completos; obligaba a los médicos a confrontar continuamente su experiencia con los registros, confrontación de la que debían, a su vez, dejar constancia. Todo ello hacía posible la formación y acumulación de un saber médico que tomaba la forma de colección de documentos que el hospital albergaba en sus archivos. El hospital se convierte en lugar de transmisión del saber médico, que hasta el siglo XVII se hallaba en los libros y tratados clásicos. Un siglo después el saber ocupa otro lugar: no ya el texto sino el hospital. "No se trata más de que sea escrito o impreso, sino de aquello que se recoge todos los días en la tradición viviente, activa y actual que representa el hospital".

El individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos de saber y de intervención médica, gracias a la implantación de esta nueva tecnología hospitalaria. "La redistribución de estas dos medicinas será un fenómeno

¹⁸ *Ibidem*, pp. 518-519.

¹⁹ Michel Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", *Dits et écrits...*, *op. cit.* t. II, 1974, p. 677.

propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el transcurso del siglo XVIII es a la vez una medicina del individuo y de la población”.²⁰

La medicina clínica no habría sido posible sin el espacio hospitalario organizado de manera precisa y estricta por medio de la técnica disciplinaria (ejercicio de un poder discriminador e individualizante) y de la producción y acumulación de un saber médico, cuya transmisión, en ese mismo espacio, permitió la conformación de un personaje que logra ser la figura central de la escena hospitalaria, el *Gran Médico de Hospital*, constituido alrededor de jerarquías y rituales.

Por primera vez en la obra de Michel Foucault aparece, en toda su transparencia, la estrecha e indisoluble relación entre espacio, poder y saber. Por medio de la ficción de primer grado: el paisaje hospitalario y las escenas y escenografías que en él se desarrollan, fue posible acceder, sin ambigüedades, a la conceptualización de un saber transido de poder y a un poder productor de saber y verdad.

La noción de *espacio* va adquiriendo, con la mirada clínica, un nuevo espesor, logrando una consistencia que presagia la emergencia de las relaciones de poder que, inmersas y actuantes en él, lo convertirán en máquina, en dispositivo.

²⁰ Michel Foucault, “L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne”, *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, 1978, p. 521.

VI. EL ESPACIO DEL LENGUAJE Y EL PENSAMIENTO

En 1964, Foucault es invitado a dar dos conferencias en Bruselas que tituló *Lenguaje y literatura*. En ellas realiza una serie de afirmaciones sorprendentes: “Creo que nadie había soñado que el lenguaje, después de todo, no era cosa de tiempo sino de espacio [...] De hecho lo que ahora se está descubriendo, y por mil caminos, que por lo demás son casi todos empíricos, es que el lenguaje es espacio”.¹ Y lo es por varias razones:

- a) Cada elemento del lenguaje sólo tiene sentido en la red de una sincronía. Es el discurso en su conjunto el que adquiere sentido; si bien hablar es diacrónico, el sentido surge en la sincronía, es adquirido de golpe, en una comprensión de conjunto.
- b) El valor semántico de cada palabra o de cada expresión está definido por el desglose de un cuadro, de un paradigma. Si bien el habla es de naturaleza sintagmática, combinación variada de signos recurrentes, de neto corte diacrónico; el paradigma o sistema es el segundo eje del lenguaje.² Los términos del campo o paradigma tienen que ser semejantes y a la vez diferentes, tienen que comportar un elemento común y un elemento variable; guardan el tesoro de la lengua con todas sus connotaciones, las cuales son siempre signos discontinuos, erráticos, cuyo significado tiene un carácter global y difuso, muestra lo que la sociedad piensa, un pensamiento anónimo, hacen referencia a un “se piensa”.

¹ Michel Foucault, “Lenguaje y literatura”, Segunda Sesión (1964), *De lenguaje y literatura*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996, p. 96, introducción de Ángel Gabilondo.

² Cfr. Roland Barthes, “Elementos de semiología”, *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 17-84, colección Comunicación.

- c) El orden de las palabras obedece a exigencias arquitectónicas espaciales, a una sintaxis, mecanismos estrictos de entrelazamiento de las palabras en unidades mayores para que el sentido se produzca.
- d) Sólo hay signo significante con significado mediante una serie de operaciones definidas en un conjunto, por tanto en un espacio. Así, lo que permite a un signo ser signo no es el tiempo sino el espacio. Y sin duda se habla aquí no de un espacio geográfico o geométrico sino de un espacio topológico.

La historia de la escritura no haría más que mostrar que "escribir, durante siglos, ha estado regido por el tiempo [...] escribir era retornar, era regresar al origen, reiterarse desde el primer momento [...]".³ Era reencontrar la palabra en su estado original, en su emergencia, la palabra de dios que contenía en sí toda la verdad a la espera de ser develada.

Muertos los dioses en la cultura, escribir no es ya ir en busca de la fuente de donde emerge el sentido, no consiste más en remontarse a los orígenes, sino instalarse en el espacio vacío dejado por los dioses; ya no remonta el tiempo, sino que se desborda expandiéndose en el espacio, en un acto de conquista sin cuartel, amontonándose, superponiéndose, estableciendo capas y sedimentos... Es en el "espacio donde el lenguaje desde el principio del juego se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones. En él es donde se transporta -donde su ser mismo se metaforiza".⁴

Habría que distinguir entre lenguaje y obra. El lenguaje como el murmullo de todo lo dicho y por decir; y la obra como el espacio propio en que se espacializa el lenguaje, el volumen hecho de palabras en el que la lengua se inmoviliza.

De esta manera, el lenguaje aparece inmerso en diferentes tipos de espacialidades. Un primer espacio del lenguaje hecho cultura, configuraciones culturales complejas que aparecen en un momento dado, un cierto estado de signos que no son sólo lingüísticos, sino también económicos, monetarios, religiosos, sociales y, en cada instante que se elija para estudiar la historia de la cultura, ese estado de signos tendrá una configuración particular, algunos signos serán, en determinados momentos, hegemónicos en relación con otros; algunos perderán importancia o bien serán excluidos, olvidados, sepultados por ella, aparecerán como vanos o vacíos.

El segundo es la espacialidad interior a la propia obra que provoca configuraciones singulares; sistema de signos verbales con que se construye la obra y que muestra su estructura propia, un espacio singular con su propia arquitectura donde emergen figuras precisas.

³ Michel Foucault, "Le langage de l'espace" (1964), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. I, p. 407.

⁴ *Idem*.

Un tercero, la espacialidad del lenguaje de la obra, la construcción de una escritura, los signos por los que el acto de escribir se ritualiza fuera del dominio de la comunicación inmediata.

Y, finalmente, el espacio de los signos de implicación o de autoimplicación en que la obra se toma a sí misma como referencia, signos propios de la repetición, de la deriva que repite la repetición misma.

Cada una de estas espacialidades produce figuras propias: de la cultura, de la obra misma, del lenguaje utilizado por ella y figuras de repetición. Espacios superpuestos, entrelazados, confundidos por momentos, espacios que constituyen los *sedimentos semiológicos* que son el basamento espacial de todo texto o discurso.

La palabra *sedimento* lleva inscrita en sí misma su carácter espacial, como si en toda palabra escrita, como si en todo discurso pudiera hacerse un corte transversal y observar las capas que lo constituyen, capas que contienen en sí los sedimentos de sentido que todo discurso carga.

Foucault encuentra cuatro *sedimentos semiológicos*:

- a) un estado de signos de diversos tipos (lingüísticos, económicos, monetarios, religiosos, sociales, etc.) que carga toda cultura en un momento dado, y que hace posible establecer cuáles son los que actúan como valores significantes en cada obra y a qué reglas obedecen en su producción y circulación.
- b) la estructura interna de la obra, una forma propia de combinar los signos verbales, siendo posible mostrar el tipo de figuración que propone, ya sea figuras circulares, cuadrangulares, en espiral, en fuga...
- c) la *escritura*, en el sentido propuesto por Roland Barthes, "la reflexión del escritor sobre el uso social de su forma y la elección que asume [...] la escritura es, por lo tanto, esencialmente la moral de la forma, la elección del área social en el seno de la cual el escritor decide situar la Naturaleza de su lenguaje".⁵
- d) los signos de implicación o autoimplicación implícitos en toda obra, la manera en que la obra se representa bajo cierta forma al interior de sí misma.

Estos sedimentos semiológicos en los cuales toda textualidad está inmersa, hacen del lenguaje un espacio en el que toda palabra está inscrita, espacios

⁵ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI Editores, México, 1991, p. 22. Desde esta perspectiva, ética y estética no son campos escindidos: toda estética implica una formulación ética y toda ética una formulación estética. Al mismo tiempo que toda ética lleva implícita, en sí misma, una postura política.

diferenciados que la amarran a una forma, que más tarde se transformará, al ser pensada desde las relaciones de fuerza, en orden discursivo.

Los signos de implicación y autoimplicación en la obra literaria lo llevan a reflexionar sobre ese redoblamiento del lenguaje en sí mismo, ese juego de espejos que aparece en el discurso como un desgarrón, como si la textura hubiera sido rota y bajo la desgarradura de la piel se presentara en miniatura el mismo discurso. Cada desgarrón se hace espejo de sí y vuelve a abrirse en otro espejo en que se refleja sin cesar, consumido por una nada que quisiera ocultarse, por un vacío que lo corroa.

El espacio del lenguaje se abre en una lucha denodada por detener la muerte, aunque nada más sea por un instante. "Escribir para no morir, como decía Blanchot, o tal vez incluso hablar para no morir, es una tarea tan vieja sin duda como el habla. Las más notables decisiones, inevitablemente, permanecen todavía en suspenso el tiempo de un relato. El discurso [...] tiene el poder de retener la flecha, ya lanzada, en un retraimiento del tiempo que es su espacio propio".⁶

Hablamos y escribimos para no morir; en tanto estemos en relación con el lenguaje, en tanto se hable y se escriba, estamos inmersos en la vida que exige la palabra y el discurso, de ahí que el espacio del lenguaje está hecho del tiempo que la palabra le sustrae a la muerte. Hablar sin detenerse para tapar el silencio, para llenar la nada; escribir, abarrotar de grafos las páginas en blanco para alargar el tiempo en que la muerte logrará su cumplimiento.

En este juego desmedido por detener la muerte, aunque sea un instante (el que dura un relato), se produce un hecho singular: el lenguaje se repite a sí mismo, genera su propia imagen, se convierte en espejo que refleja su propio reflejo. Repetición doble ya que, por un lado, la escritura no repite la cosa que representa sino el habla, la voz, se hace doble de la voz; y, por el otro, repetición de lo ya dicho, una y otra vez porque hay que llenar de voces y grafos el vacío para detener la muerte un instante, el tiempo que dura un relato. En esta duplicación y reduplicación incesante surge el juego infinito de espejos, la repetición desenfrenada, el relato del relato, la figura del doble y del doble del doble. El lenguaje se transforma en el continuo fluir de un murmullo.

La muerte, el espejo y el doble, el amontonamiento infinito de las palabras cruzan el espacio del lenguaje a partir de fines del siglo XVII, donde la muerte no sólo es el principio y origen del lenguaje, la palabra y el discurso, sino que "el límite de la muerte abre ante el lenguaje, o mejor en él, el espacio infinito".⁷

Sobre la línea de la muerte el lenguaje se refleja a sí mismo, se encuentra ante sí como ante un espejo, se continúa de manera ilimitada y se representa a

⁶ Michel Foucault, "Le langage à l'infini" (1963), *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, p. 250.

⁷ *Ibidem*, p. 251.

sí mismo, ya que ante "la pared negra de la muerte" que le aparece como freno, no puede más que dejar su marca, producir sus signos, inscribir su grafía, volverse charlatán, contarse a sí mismo, volverse a contar una y otra vez en un apresuramiento y velocidad sin medida.

Reduplicación atropellada, insistente, sin alto ni parada, "la obra del lenguaje no haría otra cosa que avanzar profundamente en ese impalpable espesor del espejo, suscitar el doble de ese doble que es ya la escritura, descubrir así un infinito posible e imposible, seguir sin término la palabra, mantenerla más allá de la muerte que la condena y liberar el fluir de un murmullo".⁸

El espacio del lenguaje es también espectral, se repite en un juego sin fin ni medida, buscando detener con palabras la inexorable presencia de la muerte. El espacio del lenguaje se conforma como un paisaje, se presenta también como una topología e, inmovilizado en la obra, posibilita que del volumen surjan, cual fantasmas, las figuras.

A su vez, dos nociones atan el pensamiento al espacio: la *episteme* y el archivo.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault desarrolla la noción de espacio del pensamiento o espacio epistemológico: si el lenguaje es espacio antes que tiempo, el pensamiento, para que pueda darse, requiere de un lugar común, de una mesa, de un cuadro "que permita al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias; -allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio".⁹

Para hacer explícito este lugar común del pensamiento y del lenguaje utiliza el texto de Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, que deja flotando las palabras sin ese espacio común, sin suelo de arraigo, "La incomodidad que hace reír al leer a Borges se transparenta sin duda en el profundo malestar de aquellos cuyo lenguaje está arruinado: han perdido 'lo común' del lugar y del nombre".¹⁰

La *episteme* es ese suelo común, esa configuración subyacente y no-pensada del saber, su modalidad de orden que funciona como condición de posibilidad y *a priori* histórico, enmarcada entre dos cortes epistemológicos o mutaciones del saber. La *episteme* son todas esas relaciones que han existido en una determinada época entre los diferentes dominios de la ciencia. Son todos esos fenómenos de relación entre las ciencias o entre diferentes discursos en los diversos sectores científicos. Se trata de un problema de relaciones y comunicación entre las diferentes ciencias.¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas (una arqueología de las ciencias humanas)*, Siglo XXI Editores, México, 1968, p. 3.

¹⁰ *Ibidem*, p. 4.

¹¹ Cfr. Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Prelli" (1972), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 371.

Este orden se convierte en la sintaxis del pensamiento, en la red no-pensada a través de la cual se miran las cosas y también son enunciadas.

La *episteme*, entonces, es un espacio de saber, un campo epistemológico, un lugar, una presencia, a la cual podrá llegarse por medio de la arqueología, del análisis de los diferentes sedimentos de sentido que la constituyen.

En *Las palabras y las cosas* quiso presentar un número bien preciso de elementos: el conocimiento de los seres vivos, de las leyes del lenguaje y de los hechos económicos y ligarlos al discurso filosófico de su tiempo, abarcando desde el siglo XVII al XIX. Buscó realizar un estudio estrictamente regional; de ahí que consideró menos el contenido de la ciencia que su propia existencia. Quiso comparar tres prácticas científicas, entendiendo por tal una cierta manera de regular y construir discursos que definen un dominio particular de objetos. Estos tres dominios distintos, sin relación práctica de los unos con los otros –la historia natural, la gramática y la economía política– constituyeron sus reglas aproximadamente en el mismo periodo, mediados del siglo XVII y sufrieron el mismo tipo de transformación, a finales del siglo XVIII.

De esta manera fue posible hacer visible el espacio del saber de la edad clásica organizado de forma diferente al que aparece sistematizado en el siglo XIX, sin interesarle describir su génesis; lo mostró como un espacio epistemológico propio de este periodo particular. Observó también en este campo la emergencia de figuras propias de la edad clásica:

[...] una *taxonomía* o *historia natural* poco contaminada por el saber que existía en la fisiología animal o vegetal; un *análisis de las riquezas* que se refería muy poco a los postulados de la aritmética política que le era contemporánea y, finalmente, una *gramática general* que no tenía nada en común con los análisis históricos y los trabajos de exégesis que se seguían simultáneamente. Se trataba, de hecho, de figuras epistemológicas [que permitían observar] la emergencia, entre esas diferentes figuras, de un entramado de analogías que trascendían las proximidades tradicionales.¹²

Se hizo evidente que en ese espacio epistemológico se debatían prácticas discursivas que fueron capaces de abrir nuevos campos de objetos, que definieron nuevas perspectivas válidas para el sujeto de conocimiento y que fijaron normas para la elaboración de conceptos y teorías. Esas prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación del discurso: toman cuerpo en conjuntos técnicos, en instituciones, en esquemas de comportamiento, en

¹² Michel Foucault, "Foreword to the English Edition", in Foucault (M), *The Order of Things* (1970), "Prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*", *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. II, p. 9 (cursivas en el texto).

tipos de transmisión y difusión, en formas pedagógicas que las imponen y, a la vez, las mantienen.

Estas prácticas discursivas no se mantienen fijas e inmutables, sino que están en continua transformación ligadas a un conjunto complejo que puede producirse:

- a) *Fuera de ellas*: en las formas de producción, en las relaciones sociales, en las instituciones políticas.
- b) *En ellas*: en las técnicas de determinación de objetos, en el ajuste de conceptos, en el cúmulo de información.
- c) *Al margen de ellas*: en otras prácticas discursivas.

Las prácticas discursivas no remiten a un sujeto de conocimiento (histórico o trascendental) que las inventaría o fundaría, sino que designan una *voluntad de saber* anónima y polimorfa susceptible de transformaciones regulares que pueden ser conocidas.¹³

La *episteme* ya no es un paisaje ni tampoco una determinada figura de la cultura, es un espacio epistemológico del cual pueden emerger paisajes y figuras diversas. La *episteme* se constituye como un espacio topológico, un conjunto de elementos en relación que hacen posible el pensamiento, una manera singular de enlazar las palabras y las cosas, la construcción de una red no pensada que desde el principio del juego nos caracteriza, nos hace ser pertenecientes a un calendario y a una geografía.

Si bien la *episteme*, en *Las palabras y las cosas*, surge como metáfora topológica, hacen también su aparición las metáforas figurativas como formas propias y peculiares de la *episteme* clásica: una historia natural, un análisis de la riqueza y una gramática general; pero, a su vez, en el texto se halla presente una metáfora teatral de inigualable belleza: el Quijote,¹⁴ cuya inclusión tuvo el sentido

¹³ Cfr. Michel Foucault, "La volonté de savoir" (1971), *Annuaire du Collège de France, 71ème année, Histoire des systèmes de pensée 1970-1971, Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 241. "[...] La gran mayoría de los filósofos, del siglo XVII al XIX, han identificado sujeto y conciencia [...] Creo que esa identificación sujeto-conciencia a nivel trascendental es característica de la filosofía occidental después de Descartes hasta nuestros días [...] Yo no soy kantiano ni cartesiano precisamente, ya que rechazo una identificación a nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro que existen, si no es propiamente hablando estructuras, reglas de funcionamiento del conocimiento que han aparecido en el curso de la historia y dentro de las cuales se sitúan los diferentes sujetos [...] trato de historizar al máximo para dejar el menor espacio posible al trascendental". "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli" (1972), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 373.

¹⁴ Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (1971), (entrevista con J.G. Melquior y S.P. Rouanet), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, pp. 171-172.

estratégico de hacerlo funcionar como “una suerte de pequeño teatro -dice Foucault- en el que deseaba poner en escena, en un principio, lo que contaría después: algo así como en las representaciones teatrales donde se presenta antes de la pieza principal una relación un poco enigmática y un poco lúdica de analogía, de repetición, de sarcasmo o de contestación”.

Quiso mostrar, por la intermediación del Quijote, la descomposición del sistema de signos que se verifica en la ciencia entre 1620 y 1650. Por medio del personaje vio la posibilidad de representar la pequeña comedia de los signos y de las cosas; “un teatro lúdico; es don Quijote mismo que cuenta, en la escena -dice Foucault-, la historia que yo mismo contaré después [...] Le hice representar a don Quijote, en *Las palabras y las cosas*, su pequeña comedia”.

Por su parte, la noción de *archivo* es desarrollada en *La arqueología del saber*,¹⁵ donde anuncia que sólo considerará los enunciados que aparecen como acontecimiento-cosa en el mismo momento de su formulación; se hacen existentes y actuantes, adquieren materialidad. Se hallan inmersos, a su vez, en un espacio de rareza, ya que no sólo *se dicen* pocas cosas, sino que *pocas cosas pueden ser dichas*, de ahí su repetición y regularidad.

El enunciado es un *se dice*, una formulación sin sujeto trascendental que la emita, sin un yo que la pronuncie, sólo *emplazamientos* del discurso, lugares vacíos ocupados alternativamente por unos o bien otros.

El archivo es un volumen complejo, se da en el espesor de las prácticas discursivas donde emergen sistemas que instauran enunciados como acontecimientos y como cosas,¹⁶ de ahí que -dirá Foucault- “son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar archivo”.¹⁷ “Es la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares; [...] es

¹⁵ “Utilizo la palabra ‘arqueología’ por dos o tres razones principales. La primera porque es una palabra con la que se puede jugar. *Arché*, en griego, significa comienzo. En francés tenemos también la palabra ‘archivo’, que designa la manera en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término ‘arqueología’ reenvía a un tipo de búsqueda que se apega a extraer los acontecimientos discursivos como si estuviesen registrados en un archivo. La otra razón [...] concierne a un objetivo que me fijé. Busco reconstituir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas, sexuales”. “Dialogue sur le pouvoir” (1978), (entrevista con estudiantes de Los Ángeles), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III, p. 468.

¹⁶ Acontecimiento discursivo: el hecho de que alguien haya dicho algo en un determinado momento. No importa el sentido de lo dicho, sino “la función que se le puede asignar al hecho que esa cosa haya sido dicha en ese momento”. *Ibidem*, p. 467.

¹⁷ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 1970, pp. 218-219.

lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es el sistema de su funcionamiento".¹⁸

El archivo permite que las cosas dichas no se amontonen confusamente, no sigan una linealidad sin rupturas ni desaparezcan al azar; hace posible que se agrupen según figuras distintas, que establezcan relaciones múltiples y se mantengan o se pierdan conforme ciertas regularidades. Conjunto de discursos efectivamente pronunciados pero que no fueron dados de una vez para siempre, que no se mantienen estáticos sino que continúan funcionando y transformándose a lo largo de la historia, tienen la capacidad de aparecer unos en los otros. No interesa su comienzo en el sentido de origen o fundamento a partir del cual el resto sería posible; los comienzos, para Foucault, son siempre relativos: instauraciones o transformaciones más que fundamento o fundación.¹⁹

El archivo, espacio en que las prácticas discursivas encuentran un orden, una sintaxis... prácticas discursivas que, en un momento dado de la historia de una cultura, abren campos de objetos, definen una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento y fijan normas para la elaboración de conceptos y teorías.

Este conjunto de regularidades no coinciden con las obras individuales, aun si se manifiestan a través de ellas. Tampoco coinciden, forzosamente, con lo que por hábito llamamos ciencias o disciplinas. Las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación del discurso. Toman cuerpo en conjuntos de técnicas, en instituciones, en esquemas de comportamiento, en tipos de transmisión y difusión, en formas pedagógicas...²⁰

Los discursos aparecen como un campo estratégico, en el cual los elementos, las tácticas, las armas pasan de un adversario al otro y se vuelven contra aquellos mismos que los utilizan. "[...] en la medida en que el discurso es común [...] puede convertirse, a la vez, en lugar y en instrumento de enfrentamiento".

Los efectos de dominación producidos por un discurso, recibido por todos y retransmitido a todas partes, se deben al lugar en que se ubica cada adversario, y no al hecho de que los adversarios piensen de diferente manera o sostengan tesis distintas. "[...] el discurso es un arma de poder, de control, de sujeción, de calificación y descalificación [...] la apuesta de una lucha fundamental".²¹

¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁹ Cfr. Michel Foucault, "M. Foucault explique son dernier livre" (1969), (entrevista con J.-J. Rochier), *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, p. 772.

²⁰ Michel Foucault, "La volonté de savoir" (1971), *Annuaire du Collège de France, 71ème année, Histoire des Systèmes de pensée, Année 1970-1971*, *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 241.

²¹ Michel Foucault, "Le discours ne doit pas être pris comme..." (1976), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 123-124.

El archivo, en tanto espacio topológico, tiene la facultad paradójica de centrar la problematización no en el pasado sino en la *actualidad*, no en lo que fue, sino en eso que, habitándonos, está dejando de ser: ese discurso que ha desaparecido de nuestro entorno pero que todavía resuena en nuestras palabras. El archivo implica un corrimiento, un cierto deslizamiento, un estar en el umbral, única ubicación que permite distinguir entre aquello que estamos dejando de ser (nuestra parte de historia) y lo que vamos siendo (nuestra parte de actualidad).

El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla que rodea nuestro presente [...] es lo que fuera de nosotros nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado en el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva [...] su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. En tal sentido vale como diagnóstico.²²

Lo actual, entonces, no es lo que somos sino más bien lo que vamos siendo; lo actual es lo impreciso que se avizora como posibilidad, es lo no-nato, lo *intempestivo* en palabras de Nietzsche, lugar sin lugar aún, ruptura de la monotonía de los hábitos y de la continuidad rutinaria de la historia; momento del umbral entre eso que estamos dejando de ser y eso que todavía no somos; punto frágil e inestable que exige en la reflexión un grado máximo de lucidez y abandono, de "inquietud valientemente negligente"; ser atraído irremisiblemente por lo actual, en una actitud, en tanto *êthos* y *pathos*, capaz de gozar la violencia de lo intempestivo, acuñar el placer en la pérdida y atreverse a ficcionar lo que no existe todavía.

De este espacio topológico, el archivo, emerge la noción de *umbral*, ya insinuada en la *Historia de la locura*, en tanto el loco era ubicado a las puertas de la ciudad, no en la frontera (límite jurídico, línea ficcionada por el derecho); sino en el umbral, en ese *no-lugar*, espacio sin pertenencia a un *adentro* ni a un *afuera*: lugar de crisis, espacio sin normas, sin rituales ni ley: tierra de nadie, un no-lugar. Allí, en ese lugar no-lugar en que se agolpan y amontonan rituales múltiples y encontrados de un pasado que ya fue y de un futuro que aún no es; allí, en ese lugar no-lugar se inscribe la *actualidad* que desborda el presente, que es mucho más que el presente construido de rituales, normas y leyes y también mucho menos, lugar sin ritual ni normas, no por falta sino por exceso, por la profusión de

²² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 222.

normas y rituales contradictorios y antagónicos de un pasado que subsiste en su ausencia y de un futuro que insiste desde su inexistencia. Sólo y únicamente desde la actualidad, el archivo vale como diagnóstico.

Esta es la tarea de una reflexión crítica sobre la actualidad: diagnosticar,²³ descubrir lo que somos, no para contemplarse de manera narcisista en la imagen producida legitimando el presente, sino para descubrir las estrategias que nos produjeron, para romper con esas formas que nos constituyen y dar paso a formas inéditas del ser. El conocimiento del pasado ha de servir para sacudir los cimientos del presente, no para retornar al pasado sino en favor de un tiempo futuro; pensamiento que abre hacia formas inéditas de ser no pensadas ni imaginadas todavía: una apuesta estética por un nuevo ser, más allá del tipo de subjetividad impuesta por la historia.

La reflexión sobre la actualidad no sólo propone una *ontología del presente* en cuanto ontología de lo que ahora somos, revelando los modos en que hemos sido constituidos como sujetos, sino que también posibilita una *ontología del porvenir* como el pensamiento que, a partir del rechazo de eso que somos, abre hacia formas inéditas de ser, llamadas a diferir permanentemente de sí mismas.²⁴

La noción de *episteme*, al igual que la de *archivo*, son desarrolladas bajo la metáfora topológica, ficción de tercer grado desligada de coordenadas geográficas y geométricas, alejada del paisaje, las escenas y escenografías; abandono de toda analogía y sin vocación de figuración alguna.

Ambos espacios, si bien sometidos a movimientos constantes en cuanto a su forma y tamaño, guardan una configuración cualitativamente invariable, al tiempo que se cumple en ellos el teorema fundamental de la topología: “toda curva cerrada en el plano, que no se cruza a sí misma, divide al plano en un interior y un exterior”. Producción de un espacio homogéneo, un adentro que secreta sus propias exterioridades.

La noción de *episteme*, en tanto metáfora espacial topológica, es abandonada en su obra, mientras que la noción de *archivo* es dejada en suspenso, ya que

²³ “[...] después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no busca más decir una verdad que pueda tener valor para todos y en todos los tiempos. Yo busco diagnosticar, realizar un diagnóstico del presente: decir lo que hoy somos y lo que significa decir hoy lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza, después de Nietzsche, al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo declararme filósofo”. “Qui êtes vous, professeur Foucault”, (entrevista con P. Caruso), *Dits et écrits...*, op. cit., t. I, p. 606.

²⁴ Respecto de la *ontología del futuro* en la obra de Foucault, cfr. Pedro Hurtado Valero, *Michel Foucault (un proyecto de ontología histórica)*, Ágora, Málaga, 1994.

tanto en la *Historia de la locura* como en *Las palabras y las cosas*, el problema del poder aún no había sido convenientemente aislado.²⁵

²⁵ “Lo que faltaba a mi trabajo era el problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica, o cierta cosa como el paradigma”, “Entretien avec Michel Foucault” (1977), (entrevista con A. Fontana y P. Pasquino), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III, p. 144.

VII. EL ESPACIO DEL PODER

“Podría escribirse toda una *historia de los espacios* –que sería a la vez una *historia de los poderes*–, desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, del salón de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas”¹ –dirá Foucault en 1976, haciendo evidente la estrecha e indisoluble relación entre espacio y poder, tesis que mantiene y reafirma hasta el final de su vida.

Espacio y tiempo se entrelazan: no hay espacio fuera del tiempo y en su entrecruzamiento constante y fatal se teje la historia. El espacio se historiza por el trabajo de inscripción sin descanso del tiempo en él; en tanto la historia logra en y por el espacio su propia concreción y singularidad.²

Foucault, siendo fiel a estos principios teóricos hizo evidente, por medio de su trabajo de investigación y archivo que la sociedad industrial que se desarrolla en Occidente a partir del siglo XVI produjo una nueva forma de espacialidad

¹ Michel Foucault, “L’œil du pouvoir” (1976), (entrevista con J.P. Barou y M. Perrot), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 192 (cursivas mías). Cfr. también “Espace, savoir et pouvoir” (1982), (entrevista con P. Rabinow), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 282: “Sí. El espacio es fundamental en toda forma de vida comunitaria: el espacio es fundamental en todo ejercicio del poder”.

² “Todo concepto histórico se basa evidentemente en las categorías de espacio y tiempo. Los testimonios o huellas humanas, y lo que implican entre sí, tienen que fecharse y localizarse. Sucede, empero, que estas dos operaciones son, en realidad, aspectos de una sola operación [...] Dos fenómenos históricos son simultáneos, o tienen una determinada relación temporal recíproca, sólo en la medida en que se les puede relacionar dentro de un cierto ‘marco de referencia’, a falta del cual el propio concepto de simultaneidad resultaría tan poco significativo en el dominio de la historia como en el de la ciencia física”. Erwin Panofsky, *El significado de las artes visuales*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 22-23.

social: una manera propia de distribuir política y socialmente los espacios y un tipo especial de inscripción, en él, de las relaciones de fuerza. La repartición y reorganización del espacio social aparece como un factor estratégico del dispositivo de poder.³

El poder es una trama de relaciones, un juego de ejercicios y resistencias, una tensión constante, un estado de guerra. El poder es fuerza y relación: una relación de fuerza. Esta enunciación, aparentemente simple e inocente, puso a temblar el conjunto de cuerpos teóricos que habían discurrido, hasta el momento, sobre el poder: puso en duda el poder, no sólo entendido a partir de mecanismos jurídicos, sino también como forma de conservación de las relaciones económicas y aun entendido como represión o como ideología.

El poder se arraiga, adquiere peso, volumen, consistencia; se inscribe en los cuerpos, diseña muros y fronteras, se implanta en un suelo, marca su territorio: tiene la materialidad de una fuerza, adquiere visibilidad. Espacio y poder se entrelazan, no pueden ya ser comprendidos fuera de este indisoluble vínculo, donde las relaciones de poder actuantes en un espacio le otorgan a éste movimiento, vida, dinamismo; preconizan y exigen continuas transformaciones, nuevas distribuciones, nuevas maneras de organización y expresión. Le dan su sello y carácter.

El poder, entendido como relaciones de fuerza, lleva la impronta de Nietzsche, para quien la relación de la fuerza con la fuerza es *voluntad de poder*, la cual no es "deseo de dominio, no consiste tampoco en tomar o codiciar sino en *crear y dar*. La voluntad de poder es el elemento diferencial del que derivan las fuerzas en oposición y su respectiva cualidad dentro de un complejo". Una fuerza manda pero también una fuerza obedece; unas son activas y otras reactivas; unas afirman, las otras niegan; al mismo tiempo que "la historia nos pone en presencia del fenómeno más extraño: las fuerzas reactivas triunfan, la negación vence! [...] por todas partes vemos el triunfo del *no* sobre el *sí*, de la reacción sobre la acción".⁴

El poder, desde esta perspectiva, constituye, atraviesa y produce a los sujetos. El poder es fuerza en relación con otras fuerzas, energía actuante que recorre el campo social de un punto a otro. No es una forma (por ejemplo el Estado), sino que se expresa en toda relación; no sólo es represivo, sino que produce, incita, suscita; no se posee, sino que se ejerce.

El poder no puede ser aprehendido tras la noción de *representación*; la temática de la representación sólo obstruye –para Foucault– el análisis del poder. Se

³ Cfr. Michel Foucault, "La scène de la philosophie" (1978), (entrevista con Watanabe), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 576-577.

⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Arena Libros, Madrid, 2000, pp. 32-33. Cfr. también del mismo autor, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, Col. Argumentos.

pensó, durante largo tiempo, que el poder podía encontrarse en la representación, tras la forma en que las voluntades individuales podían ser representadas en una voluntad general, pero esto no da cuenta ni de la complejidad de los mecanismos de poder ni tampoco hace evidente su especificidad, sus apoyos o bloques que, desde la perspectiva de las relaciones de fuerza, es posible explicar.

El poder no se construye a partir de voluntades, sean individuales o colectivas, al igual que no deriva del interés de individuos o grupos, se construye y funciona a partir de múltiples fuerzas o poderes que recorren el campo social, sin ser jamás independiente y sólo es descifrable al interior del cúmulo de relaciones que atraviesan todo el campo social.⁵

Tampoco puede reducirse a la figura del amo, lo que significa reducir los procedimientos de poder a la prohibición de la ley. La figura del amo sólo permite pensar el poder en términos negativos y su hacer como simple acto de palabra. Esta concepción negativa del poder se halla en la etnología que centra su análisis de los interdictos de alianza y también está inscrita en las posturas psicoanalíticas que giran alrededor de los mecanismos de represión. Al hacer del poder la gran instancia del *no*, en tanto interdicto o represión, inevitablemente se lo subjetiviza: del lado de su ejercicio aparece un *Gran Sujeto Absoluto*, real, imaginario o jurídico que prohíbe y reprime: la soberanía del padre, del monarca, del tirano, de la voluntad general. Del lado del que sufre el ejercicio, también se tiende a subjetivarlo, se intenta determinar el punto en que el sujeto acepta la prohibición, en que dice sí o no al poder, lo que supone la renuncia a sus derechos individuales o a los términos del contrato social, o bien, indica el sometimiento voluntario del sujeto por amor al amo.

Tampoco debe ser analizado en términos jurídicos, pues no debemos olvidar que en las sociedades occidentales el derecho ha servido siempre de máscara al poder. El poder es otra cosa que este instrumento complejo y parcial.

No hay que olvidar que las relaciones de poder son coextensivas a todo el cuerpo social, no hay en esta red espacio donde florezca libertad elemental; no responden únicamente a la prohibición o el castigo, sino que sus formas son múltiples, variadas, en continua ebullición, creación y transformación; están, a su vez, interrelacionadas con otros tipos de relaciones (de producción, de alianza, de sexualidad, de comunicación, etc.) que tienen con las relaciones de poder un rol ya sea de condicionante o bien de condicionado. Su entrecruzamiento produce hechos generales de dominación que se organizan en estrategias más o menos coherentes. No hay un hecho primero y masivo de dominación, sino una producción de múltiples y diferentes relaciones de dominación que pueden integrarse de manera parcial a estrategias de conjunto,

⁵ Cfr. Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (1977), (entrevista con Finas) *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 232.

siempre actuantes en un espacio que les sirve de escenario; esas relaciones de poder imponen al espacio una escenografía estricta y puntual.⁶

El conjunto de relaciones de fuerza en una sociedad dada, en un espacio y un tiempo, conforma el campo de la política, entendida como estrategia más o menos global que coordina esas relaciones de fuerza, pero la política no debe asumirse como determinante en última instancia de relaciones elementales o neutras (como quiso ver el marxismo ese sobre-determinante en las relaciones de producción). Toda relación de fuerza implica, en cada momento, una relación de poder y cada relación de poder reenvía como su efecto, pero también como su condición de posibilidad, a un campo político del cual forma parte.⁷

El análisis del poder, en sus mecanismos positivos, fue elaborado por Foucault a partir de una lectura sorprendente de *El Capital*, especialmente de su segundo tomo. En éste, Marx muestra que no hay un solo poder, sino múltiples poderes, múltiples formas heterogéneas de dominación y sujeción que funcionan localmente, logrando su especificidad histórica y geográfica. "La sociedad -para Marx- es un archipiélago de poderes diferentes",⁸ no reconoce, implícitamente, el esquema según el cual los poderes deben ser comprendidos a partir de un poder central que sería primordial: muestra la existencia inicial y primigenia de pequeñas regiones de poder, como el esclavismo, el taller, la armada, a partir de las cuales se pudieron formar, poco a poco, los grandes aparatos de Estado. Estos poderes regionales no tienen como función esencial prohibir sino, por el contrario, son productores de aptitudes, de eficiencias y de producciones en sí mismas. El poder produce, crea; sus mecanismos son procedimientos inventados y desarrollados sin cesar. El poder, con Marx, se vuelve materialista, cesa de ser esencialmente jurídico.

De todo el intenso trabajo de Foucault alrededor de la cuestión del poder, será necesario retener, para discurrir alrededor de su relación con el espacio, un paisaje, una figura y un concepto, el cual se constituye a partir del carácter de la metáfora topológica: ficciones de primero, segundo y tercer grado: la sociedad disciplinaria, el panóptico y el dispositivo, tres registros diferentes de análisis y teorización, tres maneras distintas de ver, pensar e interpretar los fenómenos. Estos tres registros se imbrican entre sí, se requieren unos a los otros y logran su explicación y comprensión en su continuo entrecruzamiento.

En *Vigilar y castigar* emerge la imagen, bajo el carácter de paisaje, de la sociedad disciplinaria, de una máquina gigantesca que inscribe cuerpos y los hace

⁶ Cfr. Michel Foucault, "Pouvoir et stratégies" (1977), (entrevista con Rancière), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 418 y ss.

⁷ Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (1977), (entrevista con Finas), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 253.

⁸ Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir" (1981), (conferencia en la U. de Bahía, Brasil), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 187.

instrumentos dóciles, obedientes, aptos para trabajar; maquinaria que supo convocar a los sujetos individualmente, uno a uno, ligándolos a sus diferentes engranajes a fin de fijarlos a espacios cerrados, haciendo más efectivo y económico su control y vigilancia. Este texto, más que narrar, construye fotografías, pinturas, grabados; produce el paisaje disciplinario de la modernidad, muestra el encierro como el espacio propio de esta sociedad, encierro imprescindible para el ejercicio de la disciplina: la cárcel se impone, construye un paisaje, produce una escenografía propia, se constituye en la metáfora eficaz de la Sociedad Disciplinaria.

La modernidad se hizo cargo del espacio: lo diseñó, lo ocupó, lo cercó; puso límites y fronteras entre un lugar y otro para evitar mezclas y confusiones; implantó a los seres humanos en su interior obligándolos a la permanencia; les asignó lugares y les distribuyó funciones y, además, los coaccionó a ritmos precisos, a la repetición regulada de sus gestos.

El paisaje de Occidente adquirió otra textura, la cuadrícula se implantó en él, un nuevo orden fue impuesto: las máquinas proliferaron por doquier, el espacio fue parcelado centímetro a centímetro, nada fue dejado al azar: el nuevo orden imperó. Se impusieron múltiples máquinas, todas ellas productoras de cuerpos, de sujetos; el espacio se hizo maquínico. Estas máquinas, que funcionaron por medio de disciplinas estrictas, se centraron en los cuerpos de los sujetos, no buscaron reprimir, sino construir y producir: grabar los cuerpos con una positividad, con el *deber ser*.

Foucault abandona la tesis generalizada según la cual el poder, en las sociedades burguesas, negó la realidad del cuerpo en beneficio del alma, de la conciencia, de la idealidad. En realidad, "nada es más material, nada es más físico, más corporal que el ejercicio del poder".⁹ A partir de esta tesis deja de lado la búsqueda de los efectos del poder a nivel de la ideología,¹⁰ ya que al privilegiar esta perspectiva se acepta, siguiendo el modelo de la filosofía clásica, la existencia de un sujeto dotado de conciencia a la que el poder aliena y hace propia.

⁹ Michel Foucault, "Pouvoir et corps" (1975), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 756.

¹⁰ "La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que está siempre, se quiera o no, en oposición virtual con algo que sería la verdad [...] hay que ver históricamente cómo se producen efectos de verdad al interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, ella se refiere [...] necesariamente a algo como un sujeto. Y, en tercer lugar, la ideología se halla en posición secundaria en relación a algo que debe funcionar como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones". "Entretien avec Michel Foucault" (1977), (entrevista con A. Fontana y P. Pasquino), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 148.

Este nuevo paisaje que impera en Occidente a partir de fines del siglo XVII, cercó a los individuos en espacios cerrados; una vez ubicados en un lugar de manera permanente, ejerció sobre ellos un *poder poliforme: político*, al utilizar una tecnología tendiente a lograr su sometimiento; *económico*, ya que cada lugar de encierro buscaba un tipo determinado y específico de producción; un *poder jurídico*, al implantar castigos y recompensas y; finalmente, un *poder epistemológico*, ya que el encierro se transformó en el lugar propicio para extraer de los sujetos un saber.

El espacio se utilizó al máximo y eficientemente: cada sujeto ubicado en un lugar fue obligado a cumplir una función específica con el fin de evitar las mezclas, los contagios, el desorden, la confusión; este nuevo paisaje hizo más eficiente y económica la observación y la vigilancia.

La disciplina, en tanto analítica del espacio, tiene como función distribuir a los individuos no sólo en el espacio, sino también en el tiempo; la disciplina es una técnica, una tecnología referida al uso eficaz del terreno en que los individuos son ubicados.

El paisaje disciplinario adquirió una fisonomía peculiar: en primer lugar se convirtió en espacio de *clausura o de encierro*: determinación de límites y fronteras que establecen con claridad un adentro y un afuera, proliferación de curvas cerradas sobre sí mismas que provocaron un adentro social sin exterior. El exterior emerge en el interior mismo de la sociedad, aparece no como lo "radicalmente otro", sino como su propia excrecencia; nueva noción de exterioridad gracias a la emergencia de máquinas de segregar, de excluir incluyendo y, junto con ellas, la producción de múltiples lugares en que florecen los "nosotros" enfrentados a los muchos "otros", esos que están del otro lado del límite inventado.

Este paisaje implantó la cuadrícula, el espacio *celular* dentro del encierro: cada individuo fue ubicado en su propio interior del interior, en un lugar preciso y determinado que no es posible abandonar. El espacio se vuelve profundamente analítico, para evitar, de esta manera, todo vagabundeo y confusión. Produce, a su vez, un espacio *funcional*: cada lugar, inmerso en una totalidad pero separado del resto, está obligado a cumplir un número de funciones con eficiencia y prontitud. Y, finalmente, el lugar adquiere preeminencia sobre los sujetos y su propia historia: interesa el *rango* de cada elemento dentro de su ordenada clasificación.

La sociedad disciplinaria, mediante el uso de sus técnicas de análisis del espacio, constituyó cuadros; diagramas de distribución; un tratamiento semejante a sujetos y objetos; producción de catálogos, clasificaciones y registros permanentes de existencias y seres; procedimientos, todos ellos, espaciales que permitieron conectar, sin dificultades, el ejercicio del poder y la producción de saber.

La sociedad se convirtió en un espacio de enfrentamiento constante e ininterrumpido de fuerzas; el poder, en tanto relación de fuerzas, se implanta en él, fuerzas encontradas que funcionan en un doble sentido: tienen la capacidad de afectar, pero al mismo tiempo poseen también la capacidad de ser afectadas; unas producen el ejercicio del poder, las otras la capacidad de resistencia;¹¹ unas son reactivas, las otras activas, sin que sea posible pensarlas, sino en su entrecruzamiento y tensión constante.

Observadas desde su capacidad de ejercicio, pueden tomar dos derroteros diferentes, si bien se dan al unísono en un espacio y tiempo dado. Por un lado, constituyen una *anatomo-política*, dirigida especialmente al cuerpo de los sujetos, con carácter individualizante, ejercen la disciplina y, por otro lado, producen una *bio-política*, dirigida a grandes conjuntos, a poblaciones enteras, ejercen la gubernamentalidad.

Las disciplinas se dirigen a los cuerpos, consisten “en imponer tareas o conductas a una multiplicidad de individuos, a condición de que no sean numerosos y que estén ubicados en un espacio cerrado”,¹² esto da lugar a una anatomía política que distribuye los cuerpos en un espacio cerrado, da ritmo a sus tiempos y marca una gestualidad en los sujetos sometidos a ellas, bajo un régimen de control y vigilancia estricto realizado sin interrupción. Si bien los mecanismos disciplinarios datan de hace mucho, el siglo XIX convierte la disciplina en la técnica privilegiada del ejercicio del poder, cuyo objetivo consistió en individualizar a los sujetos, no para aceptar o incentivar su singularidad, sino para homogeneizarlos, para hacer de ellos sujetos de la normalidad.

Cuatro elementos definen la disciplina: repartición espacial; acción dirigida directamente sobre los cuerpos; vigilancia constante; y finalmente, registros permanentes.

La gubernamentalidad, a su vez, consiste en “gestionar y controlar la vida de una multiplicidad de individuos a condición de que sea numerosa (la población) y en un espacio extenso y delimitado (territorio)”.¹³ Esta forma de ejercicio del

¹¹ Cfr. *Infra*, pp. 78-79.

¹² Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault...*, *op. cit.*, capítulo “Las estrategias o lo no estratificado: el pensamiento del afuera (Poder)”, pp. 99 y ss.

¹³ Foucault crea el término “gouvernementalité” en 1978 en el Curso del Collège de France, titulado “Seguridad, territorio, población” y hace referencia a algo semejante, en teoría política, al término “gobierno”. Con este término busca separarse de la noción de “estatalización de la sociedad”: “Lo que es importante para la modernidad, es decir para nuestro presente, no es tanto la estatalización de la sociedad cuanto la ‘gubernamentalización del Estado’, *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III. p. 656. No es la sociedad la que adquiere un carácter cada vez más estatal, sino que es el Estado el que realiza, cada vez más, funciones de gubernamentalidad: las ejerce sobre la población toda, y sobre cada uno de sus miembros en particular.

poder, que encuentra su origen en el arte de gobernar la familia y administrar los bienes, hallará, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, una nueva expresión, justo en el momento en que aparece en la historia un nuevo sujeto social: la población,¹⁴ la cual no puede ser ubicada en el esquema demasiado estrecho de la familia, ni tampoco en el ámbito excesivamente amplio, abstracto y rígido de la soberanía. Se entiende por *gubernamentalidad* el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio del poder sobre una población dada, cuyo saber fundamental es la economía política y sus instrumentos técnicos los dispositivos de seguridad; y, a su vez, el gobierno sobre los demás: la soberanía y la disciplina que dio lugar a una serie de aparatos específicos de gobierno y desarrolló una serie de saberes.

Este nuevo paisaje,¹⁵ que comienza a constituirse en Occidente a fines del siglo XVII, no podría haber hecho su aparición sin el insólito y paranoico invento de Bentham: el panóptico, nuevo diseño arquitectónico de la cárcel, concebido para hacer más fácil y eficiente el arte de la observación, la vigilancia y el control. Figura de la visibilidad absoluta.

La sociedad disciplinaria, con el fin de llevar adelante sus objetivos, fue capaz de inventar un aparato para vigilar, que no sólo permite, sino que exige el poder de análisis y el arte de la observación; y establece, a su vez, una nueva distribución de las luces y las sombras, de lo opaco y lo transparente. Dos campos claramente delimitados por este juego de ejercicio del poder: en la sombra el poder vigila y oculta su faz; en el plano de la luminosidad los sometidos, transidos de luz, se entregan a la mirada.

En la sociedad occidental, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, emerge un nuevo miedo: el horror por todo y cualquier espacio de sombras, por toda

¹⁴ “[...] la población, entendida en el sentido ya tradicional de número de habitantes en proporción de la superficie habitable, pero igualmente, en el sentido de un conjunto de individuos que tienen entre sí relaciones de coexistencia y constituyen, a ese título, una realidad específica”. “La politique de la santé au XVIII siècle” (1979), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 730 (cursivas en el texto). En cuanto a la relación entre población y gubernamentalidad, véase especialmente “La gouvernementalité”, *Cours du Collège de France, année 1977-1978: “Sécurité, territoire et population”*, Lección 4, 1 de febrero de 1978, *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 650-653.

¹⁵ V. van Meneen, presidente de uno de los primeros Congresos Penitenciarios Internacionales que tuvo lugar en Bruselas en 1847, expresó en ese momento: “Soy muy viejo y recuerdo aún el tiempo en que no se castigaba a la gente con la prisión, en que Europa estaba cubierta de horcas, yugos y cadalsos diversos, en que se veían gentes mutiladas que habían perdido una oreja, dos pulgares o un ojo. Ahora, todo eso ha sido encerrado detrás de los muros monótonos de la prisión”, citado por Michel Foucault, “Prisons et révoltes dans les prisons” (1973) (entrevista con B. Morawe), en *Dits et écrits...* op. cit., t. II, p. 432.

pantalla oscura que sirva de obstáculo a la visibilidad total, a la completa transparencia.

Disolver los fragmentos de noche que se oponen a la luz, hacer que no haya más espacios oscuros en la sociedad, demoler las recámaras negras donde se fomenta el arbitrario político, los caprichos del monarca, las supersticiones religiosas, los *complots* de los tiranos y los curas, las ilusiones de la ignorancia, las epidemias [...] Estos espacios imaginarios son como la *contrafigura* de las transparencias y visibilidades que se intentan establecer.¹⁶

La luminosidad, el juego de luces y sombras cruzado por relaciones de poder, se convierte en una técnica de su ejercicio; la luz forma parte, desde de este momento histórico, de la estrategia de dominio y el panóptico se convierte en la figura capaz de sintetizar a la sociedad disciplinaria.

El panóptico no sólo es el nuevo diseño arquitectónico de un espacio carcelario, es también un conjunto de mecanismos, una invención tecnológica en el orden del poder del mismo carácter que lo fue la máquina de vapor en el orden de la producción: verdadera invención de Bentham nominada por él mismo como “el huevo de Cristóbal Colón”, es la nueva tecnología de poder capaz de resolver los problemas de la vigilancia.

Bentham se convierte, en la historia del pensamiento, en el inverso complementario de Rousseau, quien soñó con una sociedad transparente, a la vez visible y legible en todas y en cada una de sus partes; una sociedad sin zonas oscuras, sin zonas de privilegios ni prerrogativas, en que todo podía ser visto por todos y cada uno emplazados en cualquier lugar. En tanto, Bentham preconiza también la transparencia, la visibilidad, no ya de todos, sino que busca construirla alrededor de una mirada dominante que vigila sin descanso. El panóptico es capaz de producir una visibilidad universal en beneficio de un poder que funciona con rigor y meticulosidad. Las obsesiones de Rousseau y de Bentham se entretajan: la lírica del primero, utopía en que todo será visible, donde toda sombra será eliminada, donde sólo reinará la claridad; y la obsesión, ya no lírica, sino paranoica de Bentham por la búsqueda de un poder “omnimirante” al que nada se le escapará, capaz de producir los mecanismos necesarios para guardar celosamente la rigurosa memoria de lo visto.¹⁷

El panóptico, sin duda, no es más que una enunciación metafórica, y como tal se encuentra en su obra. En 1978, Foucault lo hace explícito en una entrevista que le realiza Pasquino, en la cual, sin nombrarlo, sale al encuentro de las

¹⁶ Michel Foucault, “L’œil du pouvoir” (1976), (entrevista con J.P. Barou y M. Perrot), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 197-198 (cursivas en el texto).

¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

críticas realizadas por Massimo Cacciari en Italia, para quien los análisis de Foucault podían ser reducidos a la simple figura metafórica del panóptico, la cual haría referencia a una transparencia absoluta del poder. Sus análisis no se reducen a esta figura, aun en *Vigilar y castigar*, donde el panóptico aparece por primera vez como una especie de forma pura elaborada a fines del siglo XVIII; esta figura le sirvió a Foucault para producir una fórmula mucho más cómoda que diera cuenta de un tipo de ejercicio inmediato, total y constante del poder; pero hizo también evidente, en el mismo texto, que el panóptico era una utopía que no había funcionado jamás como había sido soñada por Bentham; la historia concreta de las prisiones pasó al margen de este modelo.¹⁸

La invención de la cárcel, esta figura que da un carácter singular al paisaje disciplinario, permite pensar a la sociedad occidental, en ese momento histórico, como una sociedad *encerrante*, que se distingue de la griega, en su momento de esplendor, caracterizada como sociedad *exiliante*, ya que era capaz de expulsar a aquellos integrantes que no podía soportar; y se distingue, a su vez, de las sociedades *asesinantes* o *purificantes* que sometían al acusado a una suerte de ritual punitivo o de purificación.

Las sociedades occidentales, a partir del siglo XVII, comenzaron a practicar un sistema de exclusión e inclusión: se excluía a algunos individuos para incluirlos en esos lugares privilegiados como eran las cárceles, espacios no sólo de castigo sino también lugar de imposición de un cierto modelo de comportamiento y de ciertos valores. El espacio carcelario permitió, al mismo tiempo, generar una escisión entre inocentes y culpables: los inocentes afuera y, sin embargo, incluidos en el ámbito social; en tanto los culpables estarán ubicados dentro de la cárcel, aunque afuera, excluidos de la vida social. Los que son al exterior, es decir, al interior de la sociedad y fuera de la cárcel, estarán exentos de responsabilidad, alejados de toda criminalidad, serán los inocentes; en tanto aquellos que se hallan fuera del orden social pero al interior de la cárcel, serán los únicos responsables, los únicos reputados como culpables.¹⁹

El panóptico, en tanto enunciación metafórica figurativa, va más allá de la cárcel. A partir de principios del siglo XIX, toda una serie de instituciones funcionaron con el mismo modelo, obedecieron a las mismas reglas y respondieron a esa descripción realizada por Bentham de su "célebre y casi delirante" panóptico: instituciones en que los sujetos fueron fijados, ya sea al aparato de producción

¹⁸ Cfr. Michel Foucault, "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques" (1978), (entrevista con P. Pasquino), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 625 y ss.

¹⁹ Cfr. Michel Foucault, "Je perçois l'intolérable" (1971), (entrevista con G. Armleder), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, pp. 203-204. Esta clasificación de las sociedades en *exilantes*, *asesinantes* y *encerrantes* es realizada por Foucault desde una perspectiva lúdica, tal como lo hace explícito en esta entrevista.

(a una máquina, a una fábrica, a un taller); al aparato escolar; al aparato de salud; o bien al aparato punitivo. El panóptico, en definitiva, es la figura que muestra un sistema de poder, la gran forma social que asume el poder en la sociedad moderna.²⁰

El paisaje disciplinario que fue capaz de elaborar su propia figuración por medio de la cárcel-modelo, por ese gran invento paranoico de Bentham, dio lugar, a su vez, a la producción de una verdadera *física del poder*, capaz de relacionar el poder político con el cuerpo. Esta relación produjo una nueva *óptica*, referida a la producción de un nuevo tipo de mirada; una nueva *mecánica* en lo que se refiere a la ubicación y utilización de los cuerpos; y una nueva *fisiología* del cuerpo provocado por las intervenciones correctivas que se realizaron sobre ellos, es decir, producción de mecanismos y técnicas que fueron, a la vez, terapéuticos y punitivos.

Esta *física*, con su óptica, su mecánica y su fisiología, produjo un par indisoluble: penalidad-delincuencia: la institución penal, en cuyo centro se erigió la prisión, fabricó una categoría de individuos que se hallan en relación permanente con ella: los delincuentes. “[...] la prisión no corrige; ella convoca incesantemente a los mismos; constituye poco a poco una población marginal de la que se sirve para ejercer presión sobre ‘las irregularidades’ o ‘ilegalismos’ que no puede tolerar”.²¹ La delincuencia actúa sobre los ilegalismos de tres formas diferentes: por un lado, conduce poco a poco a esas irregularidades e ilegalismos al campo de la infracción por medio de un juego de exclusiones y sanciones para-penales; por otro, integra al delincuente al sistema de control y vigilancia al reclutarlo como provocador o informante y; finalmente, canaliza el “trabajo” del delincuente hacia la población que le interesa vigilar.

¿Qué entiende Foucault por “ilegalismos”? En todo régimen, los diferentes grupos sociales, las diferentes clases o castas desarrollan, cada uno de ellos, ciertas maneras de escapar a la fuerza de la ley; pero esos “ilegalismos”, esas formas de escapar o hacer trampas a la ley son parte del ejercicio mismo del poder; de tal modo que el funcionamiento social estuvo siempre asegurado por estas maneras peculiares de sobrepasar la ley, de actuar por debajo de ella, o bien de manera paralela.

Durante la monarquía es posible encontrar una serie de ilegalismos llevados a cabo por el rey, al hacer uso de la arbitrariedad en sus prácticas de gobierno; también es posible hallarlos en la burguesía que lograba hacer pasar

²⁰ Cfr. Michel Foucault, “Prisons et révoltes dans le prisons” (1973), (entrevista con Morawe), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, pp. 425-432.

²¹ Michel Foucault, “La société punitive” (1973), *Annuaire du Collège de France, 73ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 469.

sus intereses económicos por encima de cualquier ley que los prohibiera; y aparecieron, también, los ilegalismos populares de los campesinos, por un lado, quienes buscaban escapar al pago de impuestos; y de los obreros, por el otro, que intentaban quitarse de encima el peso de ciertas leyes sobre su vida corporativa.

Estos ilegalismos jugaban unos contra otros, entraban en conflicto o eran utilizados unos en beneficio de los otros. Así, el personaje del contrabandista, salido de los medios populares, fue tolerado, a principios del capitalismo, por los ilegalismos burgueses, dándose una situación de convivencia y aceptación entre unos y otros.

Estas formas de ilegalismos tomaron otra modalidad a fines del siglo XVIII: “[...] el viejo ilegalismo popular que era, bajo ciertas formas, tolerado en el Antiguo Régimen se volvió literalmente imposible: fue necesario efectivamente poner bajo vigilancia generalizada a todas las capas populares”.²²

A partir de aquí, la prisión comenzó a desempeñar un papel de suma importancia, se constituyó en fábrica de delincuentes. El hecho de que esta institución cumpliera con el objetivo exactamente contradictorio al que se había propuesto, no significó su fracaso, sino, por el contrario, su verdadero éxito. “La prisión permite la reincidencia, asegura la constitución de un grupo de delincuentes bien profesionalizados y cerrados en sí mismos”.²³ De esta manera, la prisión ejerció el control sobre los ilegalismos, especialmente los populares, imposibilitando la reinserción social del delincuente, quien guardará su estatus bajo el control estricto de la policía y permanecerá siempre a su disposición.

La prisión no es, entonces, un instrumento del derecho penal para luchar contra las formas que adopta la ilegalidad; por el contrario, se convierte en “el instrumento para reconstituir el campo de los ilegalismos, para redistribuir su economía, para producir una cierta forma de ilegalismo profesional”. La cárcel es productora de delincuentes, su “trabajo social” consiste en combatir los ilegalismos populares y reducirlos; al tiempo que sirve de instrumento a los ilegalismos de la clase en ejercicio del poder contra las clases populares.

Esta nueva institución tuvo la capacidad de crear una capa específica, aislada del resto, cuya función no fue otra que inspirar miedo al resto de la población y, a partir de ese miedo fabricado, controlar y sabotear los movimientos contestatarios y revolucionarios. Esta capa de criminales constituye una minoría artificial.

²² Michel Foucault, “À propos de l’enfermement pénitentiaire” (1973), (entrevista con A. Krywin y F. Ringelheim), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, p. 436.

²³ Michel Foucault, “Points de vue” (1976), (conferencia en la Universidad de Montreal), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 93.

El criminal producido por la prisión es un criminal útil, útil para el sistema, ya que es manipulable, se le puede siempre hacer 'cantar'. Está continuamente sometido a cierta presión económica y política [...] Se transforman en sostenedores, se convierten en los hombres 'a la mano' de políticos dudosos y fascistas [...] La prisión provoca, produce, fabrica delincuentes, delincuentes profesionales.²⁴

La producción de esta capa social de delincuentes tiene que ver, paradójicamente, con la posibilidad de aceptación del poder. Para que éste sea aceptado, es necesario que se produzca con cuidado y se organice minuciosamente un peligro permanente en el orden social.

Para que la ley pueda valer realmente en su violencia secreta, para que el orden pueda imponer sus coacciones, es necesario que haya, no en las fronteras exteriores, sino en el centro mismo del sistema [...] esas zonas de "peligro" que son silenciosamente toleradas, luego bruscamente magnificadas por la prensa, la literatura policiaca, el cine. Importa poco [...] que el criminal sea presentado como un héroe de la revuelta pura o como un monstruo humano que acaba de salir del bosque, *sólo importa que dé miedo*.²⁵

Sólo desde estas dos enunciaciones metafóricas, el paisaje de la sociedad disciplinaria y la figura del panóptico, puede emerger la conceptualización. Foucault es claro y explícito sobre este proceso, en su ya clásico texto *El sujeto y el poder*:

¿Necesitamos una teoría del poder? Puesto que una teoría supone una objetivación previa, ninguna puede servir como base de un trabajo de análisis. Pero el trabajo de análisis no puede hacerse sin una conceptualización de los problemas tratados. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico –una verificación constante.

Es necesario asegurarse, en principio, de lo que llamaré las "necesidades conceptuales". Por ello entiendo que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el único criterio válido de una conceptualización. Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan

²⁴ Michel Foucault, "La torture, c'est la raison" (1977), (entrevista con K. Boesers), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 393. Cfr. también "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (1975), (entrevista con J.J. Brochier), *Dits et écrits...*, op. cit., t. II, pp. 740 y ss.

²⁵ Michel Foucault, "Préface", in Jackson (B), *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*, Plon, París, 1975, *Dits et écrits...* op. cit., t. II, p. 689 (cursivas mías).

tal o tal tipo de conceptualización. Necesitamos tener una conciencia histórica de la situación en que vivimos.²⁶

La conceptualización es un proceso que requiere del conocimiento de las condiciones históricas. Sólo desde el paisaje pacientemente diseñado de la sociedad disciplinaria y del funcionamiento del panóptico, en tanto figuración de la sociedad moderna, será posible la emergencia del concepto de *poder* y de su lógica derivación, el dispositivo, resultado y efecto de un proceso de conceptualización, el cual no puede ser realizado sino a partir de un trabajo de análisis de su construcción y desarrollo en “las canteras mismas de la historia”.

Es a partir de este trabajo que el poder puede ser conceptualizado, siendo imposible desprenderlo de la noción de *espacio*, y para ello echa mano de una metáfora topológica. El concepto de *poder* foucaultiano tiene todo el aire de una enunciación metafórica de *neto* corte topológico.

El poder, en tanto ficción de tercer grado, aparece elaborado de manera completa (podría decirse acabada) en 1976, pasando a constituir la parte nuclear del primer tomo de la *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*,²⁷ especialmente el capítulo IV: “El dispositivo de sexualidad” y, de manera precisa, en el segundo apartado de dicho capítulo, denominado *Método*.

Ya, desde el inicio mismo de su elaboración, poder y dispositivo aparecen estrechamente enlazados, siendo imposible separarlos: no hay poder sin un dispositivo que haga posible su funcionamiento y no hay dispositivo que no cargue en sí mismo relaciones de poder; esas relaciones son la energía necesaria para que el dispositivo funcione.

El poder se constituye como espacio topológico. Espacio atravesado por múltiples relaciones de fuerza que se ejercen en diferentes dominios, siendo esas relaciones propias y específicas de cada dominio, al mismo tiempo que logran, en sí mismas, su propia organización. Este espacio está en continuo y variado movimiento: en él, las fuerzas como elementos que configuran el espacio se enfrentan incesantemente y es este enfrentamiento el que posibilita y exige su transformación constante, ya sea porque la lucha las refuerce o bien las debilite. Las fuerzas no sólo se enfrentan, también logran apoyos de unas y otras, nunca estables ni definitivos, produciendo series e incluso sistemas de apoyos y alianzas; o bien, en el caso contrario, desequilibrios entre ellas, corrimientos y contradicciones que contribuyen a aislar a unas de las otras. En este espacio aparecen también las estrategias que utilizan esas fuerzas y que las vuelven más efectivas, a

²⁶ Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir” (1982), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 223-224.

²⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, pp. 99 y ss.

veces por un momento, victoriosas, provocando posibles cristalizaciones institucionales, sea en los aparatos de Estado, en las formulaciones de la ley o en la producción de hegemonías sociales.

A partir de la producción de esta ficción de tercer grado es posible entender su afirmación contundente: "Es necesario, sin duda, ser nominalista: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la que algunos estarían dotados: *es el nombre que se le presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada*".²⁸

El término *poder* hace referencia a un campo en el que las fuerzas se cruzan, se enfrentan, luchan, producen seriaciones de alianza, corrimientos y quiebres, se organizan y desorganizan, logran cristalizarse, jamás de manera estable ni definitiva. Poder y campo de ejercicio se dan al unísono.

Esta elaboración teórica sólo es lograda en este momento; en sus textos anteriores el problema del poder aún no había sido convenientemente elaborado: en *El orden del discurso* todavía aparecía una concepción tradicional del poder en tanto mecanismo jurídico negativo, que es puesta en duda y severamente criticada en el curso del *Collège de France* de 1975-1976, titulado *Il faut défendre la société*,²⁹ muy especialmente en las ya clásicas exposiciones del 7 y del 14 de enero.

En la *Historia de la locura* utilizó, sin preocuparse mayormente, una concepción puramente negativa del poder. Fue su experiencia en relación con las prisiones, a principios de los años setenta, que la noción de poder desde una perspectiva claramente negativa comienza a resultarle insuficiente. En *Vigilar y castigar* hace su aparición la versión positiva que logrará toda su precisión a mediados de esa década. El poder ya no más en términos de ley sino en términos de tecnologías, tácticas y estrategias.³⁰

El hecho de que el poder sea visto desde esta perspectiva permite entender su preocupación menor por el problema del Estado y sus aparatos. Si se presenta el poder en términos de Estado, inevitablemente toma la forma negativa de la soberanía y de la ley; y si se lo describe a partir de los aparatos de Estado, sólo puede ser comprendido en términos de represión.

Foucault propone un análisis del poder que vaya más allá del Estado, ya que éste y sus aparatos no recubren todo el campo de las relaciones de poder que siempre lo sobrepasan y actúan por doquier; relaciones capaces de llegar ahí donde el Estado y sus aparatos son incapaces de arribar al utilizar como única vía de acceso la simple interdicción. Al mismo tiempo, le es imposible pensar

²⁸ *Ibidem*, p. 123 (cursivas mías).

²⁹ Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Hautes Études, París, 1997, pp. 3-36.

³⁰ *Cfr.* Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (1977), (entrevista con L. Finas), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III, pp. 228-229.

el Estado sin una serie de relaciones preexistentes, sin toda una compleja red de poderes que atraviesan los cuerpos, la sexualidad, la familia, las actitudes, los saberes, las técnicas... y, sin las cuales, su funcionamiento sería imposible. "El Estado es una codificación de relaciones de poder múltiples que le permiten funcionar"³¹ [...] es quizá una realidad artificial, una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se cree".³²

Sin embargo, realiza una distinción clara y precisa entre relaciones de poder y estados de dominación. Las relaciones de poder son siempre móviles, inestables, exigen el reconocimiento del otro, se pueden modificar, y no están dadas de una vez para siempre de manera definitiva; permiten todos los juegos posibles en los cuales la resistencia tiene un valor relevante, sin ella las relaciones de poder serían inexistentes.

Es necesario remarcar muy bien que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y deviniera su cosa, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Es necesario, entonces, para que se ejerza una relación de poder que exista siempre, al menos, una cierta forma de libertad de ambos lados.³³

Pero pueden encontrarse, en el análisis de esas relaciones, estados de dominación que se caracterizan por el hecho de que esas relaciones, en lugar de ser móviles e inestables, se encuentran bloqueadas y fijas, siendo imposible su reversibilidad: la disimetría supo encontrar un punto de estabilidad y permanencia, y a causa de ello los márgenes de libertad se hallan estrechamente limitados.³⁴

³¹ Cfr. Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (1977), (entrevista con A. Fontana y P. Pasquino), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 151.

³² Michel Foucault, "La gouvernementalité" (1978), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 656.

³³ Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (1984), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 720. Es sólo en esta entrevista que aparece la distinción entre relaciones de poder y estados de dominación. El problema de la libertad en las relaciones de poder puede verse en "Le sujet et le pouvoir" (1982), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 236.

³⁴ "Para tomar un ejemplo muy esquemático sin duda, en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no se puede decir que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer una cantidad de cosas: engañarlo, sacarle dinero mañosamente, negarse sexualmente. Sin embargo, ella sufría un estado de dominación, en la medida en que todo eso no era, finalmente, más que un cierto número de astucias que no llegaban jamás a revertir la situación". *Ibidem*, pp. 720-721.

Foucault utiliza el término *dispositivo* a partir de 1975 sin posición teórica definida. Aparece en su discurso sin una referencia clara en relación con su uso y siempre acompañado de un calificativo: dispositivo de salud, de seguridad, de verdad, de saber, de sexualidad. También da el nombre de dispositivo a algunas instituciones, como la armada o la cárcel.

Su descripción precisa y detallada aparece, por primera y única vez, en 1977 como respuesta a la pregunta perentoria, sobre el sentido y la función metodológica del término, que le realiza un grupo de psicoanalistas pertenecientes a *Le champ freudien*, poco después de la aparición del primer tomo de la *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*.³⁵ Tras este término ubica tres elementos:

- a) Un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas; todo lo dicho y lo no-dicho como un entramado de elementos. "El dispositivo en sí mismo, es la red que puede establecerse entre esos elementos". El dispositivo comporta lo discursivo y lo no-discursivo, es del orden de la enunciación y también de las prácticas.³⁶
- b) La naturaleza de la relación entre esos elementos heterogéneos; es decir, los discursos que establecen el programa de la institución, o los elementos de ese discurso que permiten justificar u ocultar una práctica e, incluso, reinterpretarla para facilitar su entrada a un nuevo campo de racionalidad. En el dispositivo se encuentra el juego de todos estos elementos, sean discursivos o no, sus cambios de posición, la modificación de sus funciones.
- c) Todos esos elementos entrelazados y en juego producen una formación que responde, en un momento dado, a una urgencia; de ahí que el dispositivo posea siempre una función estratégica dominante que se constituye en su matriz.

³⁵ Michel Foucault, "Le jeu de Michel Foucault" (1977), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 299-302.

³⁶ "[...] los tipos de prácticas no son solamente dirigidos por la institución, prescriptos por la ideología o guiados por las circunstancias -cualquiera sea el papel de unos y otros- sino que, hasta cierto punto, poseen su regularidad propia, su lógica, su estrategia, su evidencia, su 'razón'. Se trata de hacer el análisis de un 'régimen de prácticas' -las prácticas consideradas como el lugar de encadenamiento de eso que se dice y eso que se hace, las reglas que se imponen y las razones que se dan, los proyectos y las evidencias [...] Analizar los 'régimenes de prácticas' es analizar las programaciones de conducta que poseen, a la vez, efectos de prescripción en relación a eso por hacerse (efectos de 'jurisdicción') y efectos de codificación en relación a eso por saberse (efectos de 'veridicción')". Michel Foucault, "Table ronde du 20 de mai 1978", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 22.

El dispositivo supone, por tanto, cierta manipulación de las relaciones de fuerza, sea para incentivarlas en una dirección, para bloquearlas, estabilizarlas o bien utilizarlas. “El dispositivo está, entonces, siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno o algunos de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. Es eso el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos”.³⁷

El dispositivo, en tanto red, formación, entramado y entrelazo de elementos, sean discursivos o no, cubre un suelo, un espacio, un territorio; da vida y movimiento con sus relaciones y tensiones constantes a una espacialidad. El dispositivo siempre es estratégico, tiene como finalidad cierta manipulación de las relaciones de fuerza que se dan en su interior, inscrito en el juego del poder ligado al saber.

El dispositivo son los mecanismos específicos de manipulación de fuerzas en un espacio y en un tiempo dados. Es la forma que asume el poder en tanto relación de fuerzas, la manera estratégica de manipulación de las fuerzas en acción en dominios dados, en un espacio y tiempo determinado. El dispositivo no se constituye de una vez para siempre, se halla en continuo proceso de cambio y transformación, dependiendo del juego de las fuerzas enfrentadas; sin embargo, se mantiene cualitativamente semejante a sí mismo hasta su desaparición, o bien, hasta el reacomodo de sus elementos bajo las estrategias puntuales de un nuevo dispositivo.

Para Deleuze, el dispositivo³⁸ es una especie de ovillo o madeja, un conjunto siempre en proceso, en desequilibrio permanente, con líneas de diferente naturaleza que constituyen sus dimensiones: *curvas de visibilidad y de enunciación* que lo transforman en máquinas para hacer ver y hacer hablar, que implican el saber. *Líneas de fuerza* que aparecen en toda relación de un punto con otro, que pasan por todos los puntos, cruces y líneas del dispositivo, mezcladas siempre con las otras líneas de las que no pueden distinguirse; implican el poder y se entrecruzan constantemente con el saber; líneas de fuerza en ambas direcciones como ejercicio y también como fisura y ruptura provocadas por la resistencia de los sujetos que enfrentan saberes y ejercicios del poder e incitan el movimiento del dispositivo. *Líneas de subjetivización*, la dimensión del sí mismo, en que la relación de fuerza se afecta a sí misma; no son estrictamente saber ni poder, sino el *plus* del dispositivo relacionado con el proceso de individuación. Estas líneas se enlazan y se mezclan, unas suscitan a las otras y provocan sin cesar variaciones y aun mutaciones en su disposición.

³⁷ Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault” (1977), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 300.

³⁸ Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en Balbier, Deleuze, et al., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 155-163.

Deleuze delinea el dispositivo como un espacio topológico: conjunto de elementos convertidos en líneas que se cruzan entre sí, que provocan rupturas y desequilibrios, líneas constituidas por el saber en tanto enunciación y visibilidad; líneas de fuerza que impregnan el campo en su conjunto, sin que sea posible aparición alguna de islotes de libertad elemental y, finalmente, líneas de subjetivación, en que la fuerza, “en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí o se afecta ella misma”.

VIII. EL ESPACIO DE LA SUBJETIVIDAD

En la obra de Foucault, la subjetividad es desarrollada bajo una metáfora espacial de carácter topológico. Requirió de un minucioso proceso de elaboración, su primera expresión se encuentra en la *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (1976), sin lograr toda su complejidad hasta ocho años más tarde, muy poco tiempo antes de su muerte, con la publicación de los dos tomos siguientes: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*.

El espacio de la subjetividad comienza a encontrar su forma, a lograr sus dimensiones, siendo imprescindible, en su configuración, la producción de su genealogía a partir de la cultura griega, pasando por la grecolatina y el cristianismo, para arribar a lo que ya había sido elaborado en 1976: la subjetividad moderna cuyo eje no será más que la sexualidad, convertida en el “sismógrafo” de la interioridad del ser occidental. Este recorrido histórico tuvo como finalidad entender el proceso por el cual la sexualidad adquiere este papel preponderante, que no deja de acrecentarse a partir de los primeros años del cristianismo, para convertirse en la fragua de nuestra verdad más secreta. Lazo indisoluble entre sexualidad, subjetividad y obligación de verdad que caracteriza a los sujetos de la modernidad.¹

La dimensión del “adentro”, del sí mismo, de la interioridad fue elaborada por Foucault pacientemente, entretejiendo todas y cada una de las nociones que había desarrollado hasta el momento, poniendo en relación y tensión todos y cada uno de los espacios producidos. La trama del tejido le fue dada por la noción de experiencia, con la cual inició su trabajo de reflexión en los años cincuenta del siglo XX.

¹ Cfr. Michel Foucault, “Sexualité et solitude” (1981), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 168 y ss.

Para llegar a la producción del espacio de la subjetividad, el espacio del sí mismo, será necesario retomar dos nociones fundamentales en el quehacer reflexivo de Michel Foucault: la resistencia y la gubernamentalidad.

Si el poder es una relación, es imprescindible ver la otra cara de su ejercicio, la capacidad de los sujetos para enfrentarse a él, para reutilizar sus fuerzas, para escapar de su insidiosa acción. La resistencia es la respuesta de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y afecciones, sobre sus actos y acciones. "Donde hay poder hay resistencia", en ella se inscribe el ejercicio de la libertad, transformándose en un acto singular del sujeto que resiste, tan singular como nacer o morir. La resistencia aparece como acto intransitivo y al mismo tiempo obstinado del sujeto que emerge como fuerza resistente.

La resistencia está presente siempre en la relación de poder: ejercicio del poder y resistencia se encuentran indisolublemente unidos, implicados siempre en una relación de provocación permanente. La resistencia actúa, tiene materialidad, se encarna en los cuerpos, en la base física y material de los sujetos. El sujeto resiste desde el mismo momento en que es arrojado al mundo, y es en esta capacidad de reacción donde se elabora como sujeto y construye el tiempo de su experiencia.

El sujeto no sólo resiste los embates del exterior, oponiendo una fuerza contraria y semejante a la que se ejerce sobre él, sino que es capaz de utilizar esa fuerza deteniendo su paso y transformándola en energía (en el sentido físico del término) que devuelve ahora hacia el exterior. Es, entonces, capaz no sólo de ser afectado sino también de afectar el espacio que lo circunda. En esa lucha el sujeto se prueba y se ejercita, es en ella que se memoriza al acumular experiencia. Es en la lucha, también, donde se inscriben los afectos y afecciones, el deseo y el placer. Las relaciones de poder se cargan de erotismo, la resistencia es cruzada por el goce y el placer.

La resistencia tiene aún otra forma: la relación del sujeto consigo mismo. Esa fuerza que detiene los embates del exterior y que es capaz de transformar en energía para afectar su medio, encuentra la manera de afectarse a sí misma en un continuo enfrentamiento, diálogo, pacto, compromiso y lucha entre las partes que constituyen su interioridad. La lucha tiene lugar, ahora, entre uno y uno mismo en el interior dividido, "el adversario que debe combatirse no representa otro poder ontológicamente extraño [...], es medirse consigo mismo".²

El espacio social se halla teñido de relaciones de poder, del ejercicio de la fuerza, pero también de las más diversas formas de resistencia que imprimen al espacio movimiento y creatividad. La fuente de la creación se halla en esa capacidad actuante de los sujetos de resistir en todos los campos y que hace de

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 66.

los espacios zonas de guerra y también de producción. La resistencia aparece como la fuerza superior a todas las implicadas, ya que “obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones de poder [...] El término “resistencia” es la palabra más importante, la *palabra clave* de esta dinámica”.³

La subjetividad no puede ser pensada fuera del acto resistente de los sujetos en su relación con los otros y en el entrecruzamiento con las formas de gubernamentalidad. En su cruce constante entre el adentro y el afuera, el espacio de la subjetividad surge como propio y singular, jamás previamente dado ni independiente de la historicidad. La subjetividad se constituye como un pliegue⁴ del exterior, según la interpretación de Deleuze: el sí mismo como doblez, pliegue del afuera, nueva dimensión topológica que se diferencia en la lucha con las otras dimensiones actuantes en el espacio social: el poder y el saber.

La vida no es una idea ni un pensamiento, es una composición de fuerzas: es la manera en que el ser se expresa, un modo de ser conformado en la lucha entre el adentro y el afuera, hecho de sus mismas fuerzas, fabricado a su imagen y semejanza, construido a su manera. Fuerza plegada sobre sí, doblez del exterior que emerge afectando el afuera y afectándose a sí mismo. Y el afuera como la energía móvil que recibe la impronta de esos dobles, de esas interioridades hechas de exterior, ejerciendo violencia sobre sus pliegues, sobre esas exterioridades dobladas sobre sí que producen el adentro; y éstas luchando denodadamente para establecer límites, marcar diferencias, ser otros, convertirse en sujetos, construir su subjetividad.

Es en el pliegue que el sujeto se conforma de códigos, normas, valores y discursos que se despliegan en el exterior. Fuerza que le permite establecer un precario límite con el afuera, diferenciarse de él y afectarlo, convirtiéndose en otro distinto del exterior. Fuerza doblada que tendrá, a su vez, la capacidad de afectarse a sí misma, de cincelar sus pliegues. Duelo con el exterior y duelo consigo mismo. Al doblarse el exterior produciendo un pliegue, nace el espacio del adentro y con él se inicia el tiempo de la experiencia.

A su vez, el problema del gobierno y de las “artes de gobernar” aparece como elemento crucial en la conformación del espacio de la subjetividad, ya que esas artes no sólo hacen referencia al gobierno bajo su forma política, sino también a la familia y al sí mismo. Prácticas múltiples, ya que mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un seminario, el pedagogo, el maestro; cada sujeto se ve obligado, a su vez, a gobernarse a sí mismo, lo que

³ Michel Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité” (1984), (entrevista con B. Gallagher y A. Wilson), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 741 (cursivas en el texto).

⁴ Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault...*, op. cit., capítulo “Los pliegues o el adentro del pensamiento (Subjetivación)”, pp. 123 y ss.

compete a la moral. Gobiernos interiores a la sociedad misma o al Estado, ya que es dentro de ellos que estas múltiples formas hacen su aparición y se relacionan entre sí.

Se trata, entonces, de analizar las técnicas y los procedimientos que se utilizan en diferentes contextos y que actúan sobre el comportamiento de los individuos, ya sea de manera aislada o bien en grupo, para lograr formar, dirigir o modificar su manera de conducirse; para imponer fines a su actividad o bien para inscribirla en estrategias de conjunto. Estas técnicas son múltiples tanto en su forma como en su lugar de ejercicio; caracterizan la manera en que los seres humanos son gobernados unos por otros.⁵

Dentro de estas múltiples y variadas formas de gobierno, Foucault se interesa muy especialmente en este último momento de su reflexión, por aquellas que hacen del sujeto el objeto de sí: el sí mismo como la materia a formar, conformar, dirigir e interpretar. Se interesa en la producción de un conjunto de procedimientos por medio de los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, descifrarse y reconocerse como un dominio de saber posible.

Estas técnicas y procedimientos serán las productoras de la subjetividad, entendida como "la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en relación a sí...". La manera en que "los individuos fueron interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación y fueron solicitados por medios diversos (examen de sí, ejercicios espirituales, declaración, confesión) a desplegar, a propósito de sí mismos y de lo que constituye la parte más secreta, la más individual de su subjetividad, el juego de lo verdadero y lo falso".⁶

La subjetividad se presenta como un espacio topológico, resultado de un pliegue del exterior en que las fuerzas actúan sobre sí y producen un trabajo de constitución y conformación: emergencia del sujeto en su forma activa, mediante las prácticas que lleva a cabo consigo mismo, que él no inventa, sino que le son propuestas, sugeridas o impuestas por su cultura, su sociedad y su grupo social. Forma activa de constitución, diferente de la constitución del sujeto en su forma pasiva, como el loco que se constituye como tal merced a un sistema coercitivo.⁷

⁵ Cfr. Michel Foucault, "La gouvernementalité" (1978), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 635-656.

⁶ "Foucault", en D., Huisman, (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 633. (Esta síntesis de su obra que apareció en el diccionario, fue redactada por el mismo Foucault utilizando el seudónimo de Maurice Florence).

⁷ Cfr. Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (1984), (entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 719.

Dos formas de constitución del sujeto: una pasiva que implica sujeción en sentido estricto producida por el ejercicio de poder de los discursos, de las prácticas y de las instituciones que permitieron la emergencia del loco, el enfermo, el criminal: el anormal; y otra activa, llevada a cabo por los individuos mismos: “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse en su ser singular...”.⁸

Durante mucho tiempo, Foucault concibió al sujeto como producto pasivo de técnicas de dominación; es sólo en este momento de su reflexión que concibe una cierta autonomía por parte del sujeto, una posibilidad de realizar su propia construcción, de aparecer en él cierta capacidad de ser más allá del saber y del poder. No es la vuelta a un sujeto trascendental ni fundante, tampoco una reivindicación del sujeto o una ruptura con sus postulados anteriores para devolver al sujeto su lugar de preeminencia en la filosofía clásica a partir de Descartes. “No se podría sostener que Foucault hubiese, de pronto, abandonado los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer emerger, en su esplendor virginal, un sujeto libre auto-creándose en el éter a-histórico de una auto-constitución pura”.⁹ La subjetividad sólo puede aparecer en el entrecruzamiento de técnicas de dominación y de sí datadas y ubicadas espacialmente.

Producción de una historia de la subjetividad, no ya a partir de la escisión fabricada entre normal y patológico, ni tampoco a partir de la constitución de campos de objetividad científica que fueron capaces de producir al sujeto que vive, que habla y trabaja; sino, esta vez, “a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las ‘relaciones consigo mismo’, con su armazón técnico y sus efectos de saber”, para lo cual recupera la cuestión de la gubernamentalidad: “el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (según se encuentra en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.)”.¹⁰

El espacio de la subjetividad se halla conformado por cuatro dimensiones: la *sustancia ética*, la parte de sí mismo que el sujeto toma como materia prima del trabajo que realiza sobre sí, zona que el sujeto problematiza por encima de

⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 14.

⁹ Frédéric Gros, “Situation du cours”, en Michel Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Hautes Études, París, 2001, p. 507.

¹⁰ Michel Foucault, “Subjectivité et vérité” (1981), *Annuaire du Collège de France, 81ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981, Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 214.

otras y que trabaja sobre ella sin descanso; los *modos de sujeción*, las formas o razones por las que el sujeto acepta las prohibiciones de las reglas morales o responde a las obligaciones que esas reglas prescriben e imponen; el *trabajo ético*, la manera en que el sujeto constituye una parte de sí, la transforma, la modifica, el modo en que establece su relación con una regla moral determinada y se reconoce obligado a ponerla en práctica modificando actitudes, sentimientos y sensaciones y; finalmente, la *teleología* del sujeto moral, la meta a la que el sujeto aspira cuando actúa moralmente y que le permite desarrollar un modo de ser, un *éthos*.¹¹

Toda acción moral implica una relación con el medio en el cual se lleva a cabo y al que se dirige; pero, también, una relación con los códigos que la prescriben o prohíben y, a su vez, produce una relación específica del sujeto consigo mismo, la cual:

[...] no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.¹²

Toda moral implica dos aspectos: el de los códigos de comportamiento, por un lado y, por el otro, las formas de subjetivación. Aspectos jamás disociados; sin embargo, logran entre sí una suerte de autonomía. Ciertas morales se hallan centradas especialmente en los códigos, en su capacidad de ajustarse a todos los casos y a todos los dominios; interesa la instancia de autoridad que impone su observancia y que sanciona sus infracciones. La subjetivación, en este tipo de morales, toma una forma casi jurídica, es la manera en que el sujeto se relaciona con la ley. Existen otras morales, en cambio, cuyo elemento fundamental no se inscribe en el código sino en las prácticas de sí: su acento recae sobre las formas en que el individuo se relaciona consigo mismo, en las técnicas y ejercicios por medio de los cuales el sí mismo se constituye en objeto de conocimiento y en las prácticas que hacen posible transformar el propio modo de ser.

¹¹ Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres...*, op. cit., pp. 27-29. Cfr. también “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours” (1983), (entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 393-400.

¹² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso...*, op. cit., p. 29.

Distinción entre códigos morales y ética en sentido estricto: el código prescribe, obliga o prohíbe una acción, cuestiones todas ellas relativas a la moral; por otro lado, el sujeto realiza un trabajo en relación con los códigos morales tendiente a constituir una manera de ser, una forma esperable, es aquí donde se inscribe el ámbito de la ética. Una hace referencia a la ley, a las normas y prescripciones, la otra, a las prácticas de sí.¹³

El sujeto es visto, ahora, desde su autoconstitución por medio de prácticas y técnicas de sí y no a partir de técnicas de dominación o de técnicas discursivas. Esas técnicas de sí son "procedimientos, como existen sin duda en toda civilización, propuestos o prescriptos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de fines, y ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre sí o al conocimiento de sí por sí mismo". Aparece una nueva figura del sujeto, no ya constituido por el saber y el poder, sino constituyéndose mediante prácticas determinadas por una cultura en cada momento histórico dado.¹⁴

Esta relación ética del sujeto consigo mismo se centra alrededor de cuatro ejes: el *eje material*, la relación del sujeto con su cuerpo, el modo de cuidarlo, de preocuparse por él, de hacer uso de sus placeres, de responder a sus deseos, a sus inclinaciones, necesidades y exigencias. El *eje ético*, la relación con las reglas morales que estructuran sus conductas y sus pensamientos. El *eje del saber*, la forma de buscar la verdad sobre sí mismo, la manera de descifrarse y de saberse y, finalmente, el *eje de lo esperable*, en que se inscriben sus anhelos futuros que estructuran su presente hacia la consecución de una manera de ser.

Cuatro diálogos permanentes que se exigen y requieren constantemente, que entran en pugna unos con otros, que buscan jerarquizarse, desplazando, por momentos, unos a otros; intentos hacia el logro de una coherencia por siempre precaria. Diálogo permanente entre las demandas, exigencias y necesidades del adentro con los códigos, prescripciones y valores propuestos, exigidos o bien impuestos por el afuera.

El espacio de la subjetividad puede tomar formas disímiles a lo largo de la historia, asumir modos y maneras que marcan una época. Producción de figuras de la subjetividad, formas peculiares del trabajo sobre el sí mismo que se impusieron en diferentes momentos históricos. Cada tiempo y cada espacio prescribe y determina una figura singular producida por la relación del individuo con su cuerpo, con las reglas y códigos, con la verdad y con lo esperable; de allí que

¹³ *Ibidem*, pp. 30-31. Cfr. John Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, Epe-ele, México, 2001, p. 103.

¹⁴ Michel Foucault, "Subjectivité et Verité" (1981), *Annuaire du Collège de France, 81ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, Dits et écrits.... op. cit.*, t. IV, p. 213.

tendremos producciones subjetivas, en cada espacio-tiempo, con características semejantes; formas de trabajo sobre sí que responden a una misma tecnología aplicada al sí mismo,¹⁵ serie de técnicas que le permiten a los individuos realizar operaciones en su cuerpo, en su alma, en sus pensamientos, en sus conductas y que posibilitan su transfiguración en búsqueda de una meta ética.

Foucault elabora cuatro figuras de la subjetividad, produciendo, por medio de ellas, la genealogía de la subjetividad occidental: una *estética de la existencia*, basada en el dominio de sí que caracterizó a la cultura griega clásica del siglo IV a.C.; una *ascética del sí mismo*, centrada en valores de orden universal que signó a la cultura greco-latina de los dos primeros siglos de nuestra era; la *renuncia de sí* propuesta por el cristianismo, cuya tarea fue el combate de un otro maléfico que habita en cada ser y que se expresa en la carne; y el *sí mismo de la normalidad* que inventa la sexualidad, núcleo que anida el secreto mismo del ser y al cual el sujeto de la modernidad está obligado a acceder y descifrar. La genealogía de la subjetividad se inicia en la Grecia clásica del siglo IV a.C., continúa con la cultura greco-latina de los dos primeros siglos de nuestra era, para arribar al cristianismo en su proceso de conformación y desembocar, finalmente, en el sujeto de la modernidad.

Las cuatro dimensiones que constituyen el espacio de la subjetividad logran su configuración singular en cada uno de los momentos de análisis. Foucault rastreará las maneras que fueron tomando, en la historia de Occidente, la sustancia ética, los modos de sujeción, el trabajo de elaboración del sí mismo y las metas éticas tendientes a construir un *éthos*, una manera de ser.

Esta historia de la subjetividad hace evidente el proceso de inversión de los dos preceptos morales fundamentales de Occidente: “el cuidado de sí” y “el concómete a ti mismo”. Las figuras propuestas muestran la transición del “cuidado de sí”, en que el conocimiento de sí mismo estaba subordinado a la evidente hegemonía del “concómete a ti mismo”, que sumergió en el olvido el cuidado de sí.

La figura que asume el espacio de la subjetividad en la Grecia clásica no es otra que una *estética de la existencia*. Esta figura sintetiza la forma que asume el trabajo del griego adulto y libre sobre sí mismo; la determinación de la materia prima fundamental a cincelar; los modos de sujeción y las transformaciones requeridas a fin de llegar a convertirse en un sujeto moral.

¹⁵ Cfr. Michel Foucault, “Technologies of the Self” (1982), (seminario en la Universidad de Vermont/EU), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 783 y ss. (Este seminario fue traducido al español con el título “Tecnologías del yo” (Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1990), sin embargo, el término “yo” no es el apropiado sino “sí mismo”, en ese sentido aparece en su versión francesa, *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 783 y ss., con el título “Les techniques de soi”).

Esta cultura desarrolla cuatro nociones con este fin: *Aphrodisia*, *Chresis*, *Enkrateia* y *Sophrosyne* que permiten mostrar la manera en que los griegos reelaboraron el trabajo sobre el adentro, a fin de convertir el sí mismo en una obra de arte. Placer, uso, medida y saber caracterizan la figura de la estética de la existencia.

La *Aphrodisia* era el nombre que se le daba a los actos, gestos y contactos que buscaban una forma de placer; sustancia a modelar, a cuidar en su falta y sus excesos, a trabajar en sus límites y medidas, a dominar y conocer. Para los griegos, los placeres del cuerpo revelaban la intemperancia y conducían al exceso, en especial a aquellos actos en los cuales se da el contacto, como la comida, la bebida y el placer sexual.

La vista, el oído y el olfato se hallaban exentos de un trabajo de medida estricto, pero había que prestar atención a ciertos sonidos, imágenes o perfumes, capaces de debilitar el alma al traer el recuerdo de la cosa deseada.

La *Aphrodisia* implicaba una dinámica entre el acto, el deseo y el placer: el deseo suscita el acto, éste provoca placer y, a su vez, el placer incita nuevamente el deseo. La materia a trabajar no es el deseo sino la intensidad, la fuerza que asocia placer y deseo, capaz de provocar exceso en el acto. El exceso era considerado un vicio, con él se pierde el dominio de sí y el individuo se convierte en un ser pasivo, dominado por el deseo y el placer. El exceso era una variante más de la pasividad del individuo, al convertirse por el exceso en esclavo de sus deseos, perdía su libertad y el dominio sobre sí.

La moral griega exigió una clara distinción entre forma activa y pasiva en las cosas del amor. La actividad era ampliamente valorada; su carácter, sin duda viril, aparecía unido a la penetración; por ello, la actividad sólo fue patrimonio de hombres libres y adultos, agentes y sujetos del acto, sin encontrarse jamás en condición subordinada alguna. Toda y cualquier tipo de subordinación implicaba falta de libertad.

La forma pasiva se consideraba un vicio para el ciudadano adulto o bien una condición para ciertos sujetos en relación con sus caracteres físicos, sociales o de edad, como las mujeres, los jóvenes y los esclavos. Estos individuos no podían desempeñar el papel de sujetos; ubicados en la pasividad, convertidos en objetos de placer, jamás podrían acceder a la libertad, ya que sobre ellos se ejercía la actividad y el dominio del ciudadano. El problema estaba centrado en la capacidad de gobierno de los otros y de sí.

La escisión entre individuos activos y pasivos no se realizaba, como en épocas posteriores, en relación con el sexo ni el género, sino en función de un acto de gobierno: sólo los que gobiernan estaban en condiciones de trabajar sobre sí, de evitar todo exceso capaz de someterlos a una situación de dependencia y esclavitud. El "macho en tanto macho es activo", pero escapaban a esta situación los jóvenes y los esclavos, de ahí que la relación y el amor

con los muchachos se convirtió en una de las grandes problematizaciones de la cultura griega.¹⁶

“La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril en la cual las mujeres estaban oprimidas, el placer de las mujeres no tenía ninguna importancia, su vida sexual estaba orientada y determinada solamente por su estatus de esposa”.¹⁷

Actividad y pasividad hacen referencia al ejercicio de un poder en relación con el lugar que ocupan los sujetos en una jerarquía de orden social, donde el exceso de actividad se transforma en su contrario. La actividad sexual no es un vicio en sí mismo, es una energía que tiende al exceso: “esta fuerza es virtualmente excesiva y la cuestión moral será saber cómo enfrentar esa fuerza, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía”.¹⁸

La *Chresis*, por su parte, era el uso de los placeres, la manera de utilizarlos. Se relacionaba no sólo con la actividad sexual sino con la forma en que el individuo dirige su actividad teniendo presente las condiciones de su realización. El uso de los placeres requería prudencia, reflexión, cálculo, forma de establecer estrategias en función de la necesidad, la oportunidad y el estatuto del individuo. No se buscaba anular el placer, sino prudencia en su uso, no multiplicar los deseos, ya que con el exceso el placer supera toda necesidad. “La necesidad debe servir de principio rector de esta estrategia de la que se ve claramente que nunca puede tomar la forma de un código preciso o de una ley aplicable a todos de la misma forma, en todas las circunstancias”.¹⁹ Es el resultado de una elección personal.

Debían también, como forma de esta estética de la existencia, establecerse los momentos oportunos en el ejercicio del placer a lo largo de la vida. durante las

¹⁶ “Porque existe una literatura importante y considerable sobre el amor a los jóvenes en la cultura griega, ciertos historiadores dicen: ‘He aquí la prueba que ellos amaban a los muchachos’. Yo digo que eso prueba que el amor a los muchachos les planteaba un problema. Porque si no hubiera sido un problema, habrían hablado de esos amores en los mismos términos que al evocar el amor entre los hombres y las mujeres. El problema es que no podían aceptar que un muchacho, que en principio habría de llegar a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer. Una mujer, un esclavo podían ser pasivos: era su naturaleza y su estatus”. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (1983), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 387.

¹⁷ *Ibidem*, p. 387. “La moral griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración, a la amenaza de ser privado de su energía... Todo esto es francamente repugnante”, p. 388.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres...*, op. cit., p. 50.

¹⁹ *Ibidem*, p. 55.

estaciones del año y en las horas apropiadas del día. El trabajo era, entonces, un arte del momento.

La *Enkrateia* era entendida como la relación entablada con uno mismo, la lucha y el combate establecido entre las partes que constituyen la interioridad, a fin de asegurar el dominio del individuo sobre sus placeres y deseos; sin lucha, jamás se podría llegar a ser libre, era necesario un esforzado proceso de aprendizaje y entrenamiento.

La *Sophrosyne* definía el estado hacia el cual el individuo tiende en su ejercitación constante del dominio de sí, estado que lo aleja de cualquier tipo de sometimiento y esclavitud; es el trabajo de consecución de su libertad. Libertad interior necesaria, no sólo para el hombre en tanto sujeto moral, sino también, y muy especialmente, para el buen funcionamiento del Estado. El dominio de sí es condición necesaria para el logro del dominio de los otros.

El dominio de sí sólo puede ser logrado por el hombre libre y esta libertad-dominio establece una peculiar y estrecha relación con la verdad: el *logos* se instaaura en principio rector: "las diferentes partes del alma son amigas y en armonía cuando la que manda y las que obedecen están de acuerdo en reconocer que es parte de la razón el mandar y que de ninguna manera le disputan la autoridad".²⁰

El conocimiento de sí será la manera de producir la mesura sobre las fuerzas desmesuradas y violentas de lo afrodisiaco. Sin embargo, este conocimiento de sí se lograba por la vía de un proceso de conversión del individuo, por un trabajo constante y sin descanso sobre las fuerzas afrodisiacas. Lo que posibilitaba la transmutación y transformación del hombre griego no era el acceso al conocimiento, sino el trabajo ético sobre sí que le asegura, al mismo tiempo, una forma de conocerse.

Lo interesante de esta figura es su carácter electivo: los códigos no prescriben formas ni gestos, establecen grandes temas en que es conveniente centrar el quehacer: una manera de relacionarse con el cuerpo (la dietética); el matrimonio, la familia y las mujeres (la económica) y la relación amorosa con los muchachos (la erótica). La moral griega desarrolla la idea de inscribir un orden a la vida que no está predeterminado por valores trascendentes o condicionado, desde el exterior, por normas sociales. "La moral de los griegos está centrada sobre un problema de elección personal y una estética de la existencia [...] es capaz de producir [...] una fuerte estructura de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina".²¹

²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹ Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (1983), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 390. En esta entrevista Foucault reconoce la fascinación que le producía esta moral en tanto tomaba a la vida

La subjetividad griega del siglo IV a.C. aparece en la obra de Foucault bajo la metáfora de la estética de la existencia, figura en la que se enlazan de manera singular las cuatro dimensiones que constituyen el espacio topológico de la subjetividad: la sustancia ética que toma la forma de *Aphrodisia*, las cosas del amor, la vida como materia de elaboración estética; el modo de sujeción no es como en otras morales el sometimiento al código, sino una actitud de prudencia, reflexión y cálculo, la *Chresis* en el uso de los placeres, la producción de un estilo; por su parte, el trabajo ético buscaba el dominio de sí, transformarse en dueño y señor de sus deseos y actos, la *Enkrateia*, la lucha con las cosas del amor para no convertirse en su esclavo; y finalmente, el ciudadano tenía como meta ética: alcanzar un *êthos*, un carácter definido por la libertad ante sí y los demás, la *Sophrosyne* y la templanza en sentido viril, bajo la vigilancia del *logos* y la verdad.

La *ascética del sí mismo* es la figura de la subjetividad desarrollada por la cultura grecolatina durante los dos primeros siglos de nuestra era.

Foucault comienza a elaborar esta figura en el curso "Subjetividad y verdad" de 1980/1981 llevado a cabo en el Collège de France. En él se interroga sobre la experiencia de los placeres en la Antigüedad grecolatina donde comienzan a vislumbrarse diferencias claras con la figura propia de la estética de la existencia. Aparece, en este nuevo tipo de experiencia, la intromisión de los regímenes médicos al fijar medidas a la *Aphrodisia*: el gozo legítimo de la sexualidad es confiscado por la pareja de esposos y el amor heterosexual se insinúa como el único espacio posible de consentimiento recíproco.²²

El curso que desarrolla el año siguiente: "La hermenéutica del sujeto", abarcó el mismo periodo histórico; en él busca elaborar una nueva figura de la subjetividad: la *ascética del sí*, y es por ello que realiza una lectura ética de las prácticas del sí mismo elaboradas durante este periodo, que tendrán como objeto el cuidado de sí que busca como ideal establecer una recta relación entre las acciones y el pensamiento. El conocimiento de sí continúa, como en la figura anterior, subordinado al precepto del cuidado de sí.

"El sujeto del 'cuidado de sí' es fundamentalmente un sujeto de la acción recta antes que un sujeto del conocimiento verdadero. El *logos* debe actualizar la rectitud de la acción, antes que la perfección del conocimiento".²³ La verdad tendrá que leerse en la trama misma de los actos y gestos realizados, no debe

como material de un trabajo estético y por el hecho de no estar ligada a un sistema autoritario o disciplinario. Cfr. también Frédéric Gros, "Situation du cours"..., *op. cit.*, p. 512.

²² Cfr. Michel Foucault, "Subjectivité et vérité" (1981), *Annuaire du Collège de France, 81ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981, Dits et écrits...*, *op. cit.*, pp. 217-218.

²³ Frédéric Gros, "Situation du cours"..., *op. cit.*, p. 509.

buscarse en algún rincón oscuro de la conciencia. El *logos* se actualiza en la misma existencia, la incentiva, la pone a prueba y la verifica.

El cuidado de sí "es todo un dominio de actividades complejas y reguladas [...] era considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados".²⁴

Estas prácticas debían abarcar toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, ya que para llegar a ser un hombre recto era necesario ejercitarse la vida entera: el cuidado de sí se instaura en una forma de vida. Al ser una práctica adulta cumple con otras funciones más allá de las pedagógicas: es una manera de desprenderse de los malos hábitos, de las opiniones falsas de los malos maestros o de padres sin rectitud; es también una lucha, un combate permanente, una apuesta; es fundamentalmente terapéutica, más cercana a la medicina que a la pedagogía, ya que aquel que se ejercita sin descanso logra curar su alma, y no deja de ser, al mismo tiempo, una forma de conocimiento de sí.

Estas prácticas exigían la conversión, la vuelta, el retorno a sí mismo a fin de desarrollar ahí una serie de relaciones que transformarán al individuo en un ser soberano, capaz de ejercer sobre sí un dominio completo y gozar de una plena independencia. Estas relaciones se desarrollaban bajo el modelo jurídico-político del goce posesivo, es decir, gozar de sí, hacerse cargo del propio placer y encontrar en sí mismo la voluptuosidad. En el goce de sí se hallará el verdadero placer.

Esta relación consigo mismo propuesta por la ascética debía apoyarse, a su vez, en la relación con un maestro o director; nadie es suficientemente fuerte para salir del estado de necesidad en que se encuentra, no sólo el joven en su esfuerzo por realizar un aprendizaje, sino también el adulto y el anciano. Todos, sin excepción, requieren de un guía, de sabios consejos y de la palabra recta del maestro. El retorno a sí mismo no rompe con los lazos sociales, por el contrario, los multiplica por doquier.

Para salir victorioso de este combate, el individuo debía armarse de discursos verdaderos y razonables, siempre prontos y a su disposición para prestarle ayuda en su acción diaria y cotidiana. Los discursos asumían el papel de maestro, amigo y elemento curativo (*pharmakon*), eran absorbidos, asimilados hasta formar parte de la interioridad misma para convertirse en principios rectores de la acción. Para lograrlo, se hacía indispensable ejercitarse en el arte de la memorización de los discursos, en el arte de la atenta escucha de las palabras del maestro y en la escritura constante y cotidiana de sí,²⁵ necesidad de regis-

²⁴ Michel Foucault, "Résumé de Cours", *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982...*, op. cit., p. 475.

²⁵ Cfr. Michel Foucault, "L'écriture de soi" (1983), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 415 y ss.

trar sin descanso lecturas, conversaciones, reflexiones escuchadas a largo de la jornada, a fin de que esta conversión a sí, lograda por la vía de la escritura, permitiera transformar la verdad en *êthos*, en manera de ser. Este conjunto de prácticas trata “de armar al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él. Se trata de hacer de esa verdad aprendida, memorizada, puesta progresivamente en aplicación un cuasi-sujeto que reina soberanamente en nosotros”.²⁶

Estas prácticas exigían ejercicios de pensamiento, meditaciones sobre los males que advendrán, todo ello con la finalidad de anular el futuro, ya que era representado como una actualidad, como algo ya dado; y de anular, a su vez, el mal, ya que estos ejercicios buscaban transmutar el mal en algo que no lo es. Exigían, también, prácticas de abstinencia, de privación y de resistencia física, que buscaban probar la independencia del individuo en relación con el mundo exterior. Por encima de estos ejercicios se hallaba la meditación sobre la muerte, una manera de volverla actual, de vivir cada día como si fuese el último, y convencerse de que la muerte no es un mal, sino que permite una mirada diferente y retrospectiva de la vida.

Estas son algunas diferencias importantes entre la *estética de la existencia* y la *ascética de sí*: la estética proponía la realización del trabajo sobre sí en la juventud, iniciarlo en la edad adulta era considerado como una gran desventaja y un imposible, ya sería tarde. En tanto, la ascética lo propone desde el mismo inicio de la vida hasta la muerte, nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para iniciar el trabajo sobre sí.

Este trabajo, en los griegos, tiene una función especialmente pedagógica llevada a cabo mediante de la relación erótica entre el ciudadano y el joven, la finalidad perseguida es que los jóvenes aprendan a dominarse a sí mismos para poder ejercer el dominio sobre los demás: el joven debía ocuparse de sí en la medida en que más tarde debía ocuparse de los otros. En tanto, en la ascética de sí, las prácticas dejan de tener una función eminentemente pedagógica, sus funciones son críticas y curativas, se hallan más cercanas a la medicina y exigen la presencia constante de un maestro, un director, un guía con el cual no se entablan relaciones amorosas como en el caso griego; exige, a su vez, del conocimiento y memorización constante de discursos verdaderos y razonables. El dominio de los otros sólo puede realizarse bajo el modelo del dominio sobre sí.

La conversión en los griegos hacía referencia a la vuelta del alma hacia sí misma, su mirada era atraída hacia las esencias, hacia el mundo supra-celeste; en los grecolatinos la vuelta a sí es de carácter immanente, alejada de toda trascendencia, no supone el retorno a un origen perdido, sino la emergencia de una

²⁶ Michel Foucault, “Résumé du cours”, *L'herméneutique du sujet...*, op. cit., p. 481.

“naturaleza” propia que no fue primitivamente dada sino que habrá que construirla y formarla; de ahí la necesidad del maestro.

Los cambios producidos en relación con la estética de la existencia muestran que el dominio de sí, en la sociedad grecolatina, ya no estaba ligado de manera preponderante al ejercicio del poder sobre los otros; el individuo debía constituirse en dueño de sí mismo, no sólo para dominar a los otros, sino en tanto ser racional: la moral se extiende, ya no es el privilegio y la obligación de una élite, es obligación de todos para toda la vida en tanto seres racionales que deben acceder a su naturaleza humana.

Los especialistas en filosofía antigua y grecoromana no sólo fueron sorprendidos con esta “supuesta” historia, sino francamente irritados; las críticas no se hicieron esperar. En relación con el estoicismo no existe presentación alguna de la postura doctrinal de las tres épocas de esta escuela, ni de la lógica, la física o la ética; algo semejante ocurre con el uso que Foucault hace del epicureísmo; en cuanto al escepticismo ni siquiera es mencionado.²⁷

Sus reflexiones sobre la estética de la existencia y el cultivo de sí, no sólo desataron críticas, enojos y ofensas, sino también múltiples interpretaciones que convirtieron a Foucault en el profeta del individualismo contemporáneo de neto corte narcisista, ya que habría “propuesto como ética de recambio una *estética de la existencia*, indicando a cada uno la vía de un despliegue personal a partir de una estilización de sí, como si la detención de un pensamiento, fijado en su *estadio estético*, con todos sus avatares narcisistas, podría otorgar el cambio a la pérdida de sentido”.²⁸

Pierre Hadot avanza aún un poco más en este tipo de interpretación. Considera que Foucault, al plantear un modelo del cuidado de sí mismo desde un punto de vista meramente “estético”, no hace más que proponer una nueva forma de *dandysmo* en su versión del siglo XX.²⁹ Estas afirmaciones son fáciles y apresuradas, a partir de Baudelaire el *dandysmo* fue planteado como el *êthos*

²⁷ Cfr. Frédéric Gros, “Situation du cours”..., *op. cit.*, pp. 502-503. Cfr. también Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, *et al.*, *Michel Foucault, filósofo...*, *op. cit.*, pp. 219 y ss. “Ciertamente que el estudio de los escépticos habría aportado correcciones a la tesis de Foucault tomada en su generalidad. No son, por lo tanto, los ejercicios los que faltan en los escépticos, ni la reflexión sobre los *logoi*, sino que estos últimos están totalmente avocados a una empresa de des-subjetivación, de disolución del sujeto. Ellos van en un sentido estrictamente inverso a la demostración de Foucault”: Carlos Lévy, citado por Frédéric Gros, “Situation...”, *op. cit.*, p. 502.

²⁸ *Ibidem*, p. 511 (cursivas en el texto).

²⁹ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus *et al.*, *Michel Foucault, filósofo...*, *op. cit.*, p. 224.

propio de la modernidad: aprehender lo heroico que tenía el presente, heroización un tanto irónica, ya que no era sacralizar el momento que pasa para mantenerlo y perpetuarlo, sino trabajar sobre él para transfigurar el mundo. El valor del presente es indisociable de la capacidad de imaginar el mundo de otra manera, de transformarlo sin destruirlo sino captándolo en lo que es. "[...] es un ejercicio en que la extrema atención a lo real es confrontada a la práctica de una libertad que a la vez respeta ese real y lo viola".³⁰

El *dandysmo* es también una forma de relacionarse consigo mismo, ligada a cierta actitud ascética, tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja. El *dandy* hace de su cuerpo, su comportamiento, sentimientos y pasiones, de su existencia toda, una obra de arte. El hombre moderno para Baudelaire no se descubre a sí mismo ni los secretos de una verdad escondida en su interior, sino que busca inventarse a sí mismo; el único espacio en que el *dandy* podía florecer era en el ámbito exclusivo del arte.

Foucault responde a estas críticas en 1983, en la entrevista que le realizan H. Dreyfus y P. Rabinow en Berkeley: no debe buscarse en los griegos una solución de recambio, "no se encuentra la solución a un problema en la solución de otro problema planteado en otra época por gente diferente".³¹ No existe tampoco semejanza alguna entre el cuidado de sí antiguo y las expresiones contemporáneas del culto de sí californiano (de una gran fuerza en el momento de la entrevista), ambas formas son diametralmente opuestas. El cuidado de sí no designa la búsqueda narcisista de la verdad secreta y primigenia del yo, propone una tensión vigilante del sí mismo para no dejarse invadir por las penas ni por los placeres.

Estas dos figuras de la subjetividad (la *estética de la existencia* y la *ascética de sí*) no deben ser vistas como una propuesta de recambio para el sujeto actual, ni como un intento de resucitar el *dandysmo*, el *êthos* de la modernidad. No se encuentra en Foucault una entrega fervorosa a las figuras griegas y grecolatinas ni fascinación desmedida, ni siquiera hay lugar para una profunda admiración: considera que la Antigüedad fue un gran error³² y la actitud elitista del ciudadano de la Grecia clásica, "francamente repugnante".

³⁰ Michel Foucault, "What is Enlighthenment?", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 570. Sobre el *dandysmo* y Baudelaire, pp. 568-571. Cfr. Charles Baudelaire, "Le peintre de la vie moderne", *Œuvres Complètes*, vol. 2, Gallimard, París, 1976.

³¹ Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 386. "Pienso que no hay valor ejemplar en un periodo que no es el nuestro [...] No se trata de retornar a un estado anterior", p. 389.

³² Cfr. Michel Foucault, "Le retour de la morale" (1984), (entrevista con G. Barbedette y A. Scala), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 688 y ss. Encontró a los griegos

En los griegos se presenta un callejón sin salida, una verdadera aporía. En la Grecia clásica, la búsqueda ética de un estilo de existencia alejado de toda normatividad moral y convertido en un arte, era patrimonio y privilegio exclusivo de una élite social, de una casta que despreciaba al resto y, si bien la moral tenía un carácter electivo, la elección sólo le correspondía a los ciudadanos, varones y libres. En la cultura grecolatina, la ética correspondía a todos los integrantes de la sociedad, libres y esclavos, en tanto seres razonables, pero al generalizarse tiende poco a poco a imponerse como norma universal, ya no será resultado de una elección sino que, aplicada universalmente, se convierte en obligatoria.

La ascética de sí continúa trabajando como sustancia ética la *Aphrodisia*, las cosas del amor, los temas no habían cambiado: la relación consigo mismo, el cuerpo, las mujeres, y los jóvenes. El trabajo ético ya no se centra en el desarrollo de un arte, sino más en una producción artesanal, en el cuidado de sí, precepto con carácter imperativo que tomó la forma de una actitud, que impregnó las formas de vivir, que se desarrolló en prácticas y recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan, que dio lugar a múltiples relaciones interindividuales y que propuso una forma de acceder al conocimiento de sí y a la elaboración de un saber sobre sí mismo por medio de la lectura, la escucha y la escritura de sí.³³

A su vez, el modo de sujeción estuvo centrado en el sometimiento del individuo a una forma de vida fundada en principios de razón y de naturaleza, que poco a poco fueron adquiriendo carácter universal. Postulado de una razón de la naturaleza común a todos los individuos, la relación con sí mismo debía lograr un punto de armonía con la razón universal de la cual participaban todos los seres humanos.

Finalmente, la meta ética se encontraba en el cuidado de sí, en la conversión que conducía al individuo al gozo de sí, a ser el objeto de su propio placer, de su propia complacencia, “[...] la relación con uno mismo toma la forma no sólo de un dominio sino de un goce sin deseo y sin turbación”.³⁴

Se han producido los desplazamientos necesarios para que la moral cristiana, siglos más tarde, pueda incrustarse en esta moral: el mal comienza a hacer

“no muy célebres. Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vincularon sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece un profundo error”, p. 698 (cursivas mías).

³³ Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí...*, op. cit., especialmente el capítulo II “El cultivo de sí”, pp. 38 y ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 67.

su aparición desplazando al dominio; la ley universal empieza a imponerse por encima de la capacidad de elección y, al mismo tiempo, disminuye en importancia el precepto del "cuidado de sí", para iniciar el "conocimiento de sí" su conversión hasta constituirse en principio soberano.

La tercera figura de esta peculiar historia de la subjetividad es la *renuncia de sí*, propuesta por el cristianismo, que impuso al sujeto una relación singular y obligatoria con la verdad: obligación de tener por verdadero, no puesto jamás en duda ni sometido a indagación, un conjunto de proposiciones que se constituyen en dogma: obligación de considerar ciertos libros como la emanación misma y permanente de la verdad y de aceptar obligatoriamente las decisiones de la autoridad como verdaderas.

El cristiano no sólo está obligado a la creencia de dichas verdades, sino a dar siempre y en todo lugar testimonio contra sí mismo: buscar la verdad en lo más recóndito de su alma, en ella anida el mal, fuente de tentaciones y pecados. Esta puesta a la luz de esa verdad oculta tendrá como fin la renuncia de sí; ambos movimientos se dan al unísono y se exigen uno al otro: "Cuanto más descubramos la verdad sobre nosotros mismos, más debemos renunciar a nosotros mismos; y cuanto más queramos renunciar, tanto más es necesario poner a la luz nuestra propia realidad".³⁵

El amor a sí mismo se convirtió en sospechoso y fue percibido como la fuente de múltiples y diferentes faltas morales. El cuidado de sí en el cristianismo buscará la renuncia de sí, la renuncia a los lazos terrenales, a todo lo que pudiera ser apego o amor a sí o a su entorno. La salvación no tendrá lugar en este mundo, sino más allá de la vida, sólo en la muerte podrá ser hallada.

En este tipo de figura se constata una evolución hacia la constitución de la célula familiar, centrada en la monogamia y en la obligación de fidelidad de los cónyuges. Ninguna de estas prescripciones en relación con la familia fueron inventadas por el cristianismo, ya se hallaban en vigor en la moral greco-romana, sólo fueron vigorizadas y reforzadas coactivamente, intensificadas bajo la forma de la ley.³⁶

Las técnicas de sí buscaban controlar los pensamientos, fuente permanente de tentación y realizar la minuciosa distinción entre aquellos que provienen de Dios y los que encuentran su origen en Satán. El sujeto debe desconfiar

³⁵ Michel Foucault, "Sexualité et solitude" (1981), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 172.

³⁶ "Es muy interesante en la época cristiana que las leyes sexuales de comportamiento estuviesen justificadas por la religión. Las instituciones que las imponían eran instituciones religiosas. Pero la forma de obligación era una forma legal". Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (1983), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 397.

siempre de sí mismo: la mentira, la ilusión y la seducción pueden hacer su aparición subrepticamente, de manera inesperada. Ello exige verificar sin descanso, momento tras momento, el origen de todo pensamiento e idea. El sujeto debía seguir los movimientos de su pensamiento y examinarlos a fondo a fin de encontrar su origen y descifrar su lugar de emergencia.

Foucault elabora esta tercera figura de la subjetividad en el Curso de 1979/1980 en el Collège de France que llevó por título *Du gouvernement des vivants*,³⁷ en que se pregunta cómo fue posible que, en la cultura cristiana, el gobierno de los hombres demandara a los sujetos actos de obediencia y sumisión y actos de verdad al mismo tiempo. El sujeto tenía la obligación no sólo de decir la verdad sino de decirla en relación a sí, a sus faltas, a sus deseos... No sólo debía obedecer a sus superiores sino manifestarlo en todo momento, enunciar constantemente su acto de fe a la letra sagrada y su sumisión a la autoridad.

Dos tipos de técnicas se desarrollaron con este fin: la *exomologèse* y la *exogoreusis*. La primera es el acto destinado a manifestar una verdad y su adhesión a ella, afirmar enfáticamente que se cree en esa verdad y que se asumen todas las consecuencias involucradas en el acto. El acto de fe no es sólo creencia, sino también compromiso del sujeto en mantenerla, en aceptar la autoridad que la autentifica, en hacer profesión de fe pública y vivir conforme a ella. Obligación también de reconocer las faltas y los pecados cometidos, de confesarlos a otro.

La segunda hace referencia a la forma en que el sujeto se somete en la relación con el maestro o director de conciencia, el otro encargado de recibir la confesión de los pecados, de juzgar las acciones, de diagnosticar y también de aconsejar. La relación entre ambos se hallaba marcada por una profunda disimetría: se exigía por parte del sujeto obediencia permanente e incondicional marcada por un sentimiento de profunda y sincera humildad.³⁸

El cristianismo introduce nuevos mecanismos de poder denominados por Foucault "mecanismos pastorales": presencia de ciertos individuos específicos y singulares que desempeñan en la sociedad el papel de pastor en relación con el resto de los individuos considerados su rebaño. El pastor no ejerce su poder sobre un territorio sino sobre un conjunto de individuos, procura el bien de aquellos a quien cuida y a quienes se entrega y sacrifica. Es un poder eminente

³⁷ Michel Foucault, "Du gouvernement des vivants" (1980), *Annuaire du Collège de France, 80ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980, Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 125 y ss. Cfr. también "Techniques de soi" (1982), (seminario en la U. de Vermont), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 804-813.

³⁸ Michel Foucault, "Sexualité et pouvoir" (1978), (conferencia en la U. de Tokio), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 564. "Estamos en un sistema de obediencia generalizada y la famosa humildad cristiana no es otra cosa que la forma, en cierta medida interiorizada, de esta obediencia".

temente individualizante que busca la salvación de todas y cada una de las almas que cuida y vigila; de ahí que el cristianismo, por esta vía, impuso la salvación obligatoria que se consigue aceptando la autoridad del pastor, quien exige, al mismo tiempo, una obediencia absoluta.³⁹

La verbalización de los movimientos del alma adquiere un lugar preponderante en la moral cristiana; enunciación, no para sí, sino para otro al que el sujeto se somete, aceptando, como acto de fe, la distancia y disimetría entre ellos. La enunciación es la que permite llegar a conocer los movimientos más íntimos del alma donde se esconde el maligno; sólo la verbalización lo pone a la luz, lo evidencia.

Esta figura se halla marcada por la obediencia sin restricciones, por el examen de conciencia permanente y por la confesión exhaustiva.⁴⁰ “[...] la manifestación verbal de la verdad que se esconde en el fondo de sí mismo aparece como una pieza indispensable del gobierno de los hombres, de los unos por los otros [...]”. No se busca, como en las figuras anteriores, el dominio de sí sobre sí, “lo que se espera, al contrario, es la humildad y la mortificación, el desprendimiento en relación a sí y la constitución de una relación que tiende a la destrucción de la forma de sí”.⁴¹

La figura de la *renuncia de sí* ya no tiene como sustancia ética la *Aphrodisia*, como las dos figuras anteriores; su materia es la *carne*,⁴² concebida bajo el estigma del mal. El sujeto está obligado a sospechar y reconocer que en sus deseos se encuentra la manifestación de un poder terrible y extraño, siempre

³⁹ Sobre el *poder pastoral*, cfr. Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir” (1982), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 228-231 y “Omnes et singulatum: vers une critique de la raison politique” (1981), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 136-139.

⁴⁰ En relación con el problema de la confesión y su historia desde el cristianismo primitivo hasta fines del siglo XVI, cfr. Michel Foucault, *Les anormaux, Cours au Collège de France. 1974-1975*, Gallimard-Le Seuil, París, 1999 (clase del 19 de febrero de 1975), pp. 155-186.

⁴¹ Michel Foucault, “Du gouvernement des vivants” (1980), *Annuaire du Collège de France, 80ème année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980, Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 129. Cfr. también “Les techniques de soi” (1982), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 804-813.

⁴² “La carne es la subjetividad misma del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esa subjetividad, de esa sujeción del individuo a sí mismo que es el efecto principal de la introducción del poder pastoral en la sociedad romana [...] Por lo tanto, ni prohibición ni rechazo, sino puesta en marcha de un mecanismo de poder y de control que era, al mismo tiempo, un mecanismo de saber, de saber de los individuos, de saber sobre los individuos, pero también saber de los individuos sobre ellos mismos y en cuanto a ellos mismos”. “Sexualité et pouvoir” (1978), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 566.

enmascarado, escondido en los repliegues de su alma, que deberá siempre y por siempre descifrar. El conocimiento de sí comienza su etapa de hegemonía sobre el cuidado de sí mismo; el sujeto debe estar en un estado de completa atención y de permanente vigilancia, a fin de descubrir toda y cualquier manifestación de la carne en sí mismo.

El modo de sujeción se traduce en una forma de obediencia incondicional a la palabra divina expresada en los textos sagrados y a las guías del director espiritual al cual debe someterse con humildad y respeto, aceptando como necesarias y benéficas las formas de disimetría.

El trabajo ético se inscribe en una hermenéutica del alma y los deseos, en la búsqueda de un Otro ontológicamente extraño contra el cual se desata la lucha y el combate. En la carne, muy especialmente, ese Otro se manifiesta y se revela con tretas, ilusiones y representaciones vergonzosas. La manera de luchar es por la vía de la enunciación, la verbalización de los deseos, pensamientos y representaciones, no para sí mismo sino para otro convertido en guía y pastor.⁴³

La meta ética no es el dominio de sí por la vía artística o bien artesanal, sino la renuncia de sí: el sí mismo abismándose en Dios, perdiendo su identidad, su individualidad, su subjetividad bajo la forma de un sí mismo.⁴⁴

La última de las figuras de la subjetividad es el *sí mismo de la normalidad*, que comienza a conformarse a fines del siglo XVII y en los albores del siglo XVIII.

Esta figura elabora como sustancia ética la gran invención de la modernidad: la sexualidad que se construye por medio de sofisticados mecanismos que hacen del sexo la materia a conocer, a descifrar y a interpretar. En ella se esconde la verdad misma del ser occidental, el secreto de su identidad y su existencia.

Producción de un dispositivo que conminó a los sujetos a hablar sin descanso de su sexo: puesta en discurso de deseos y sensaciones que perseguía no la condena o represión del sexo, sino dirigirlo, regularlo, administrarlo... Esta serie de mecanismos buscaron reglamentar el sexo “mediante discursos útiles y públicos”.

⁴³ Cfr. Michel Foucault, “Le combat de la chasteté” (1982), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 295 y ss. “[...] esta subjetivación en forma de búsqueda de la verdad de sí se efectúa a través de complejas relaciones con el Otro. Y de muchas maneras: porque se trata de sacar de sí la potencia del Otro, del Enemigo, que se esconde bajo las apariencias de uno mismo; porque se trata de conducir contra ese Otro un combate incesante del cual no se sabría ser vencedor sin el auxilio del Todopoderoso, que es más potente que él; porque, en fin, la confesión ante los otros, la sumisión a sus consejos, la obediencia permanente a los directores son indispensables en este combate”, p. 307.

⁴⁴ Cfr. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet...*, op. cit., p. 240.

La población fue el objeto privilegiado de este nuevo dispositivo. Toda población posee un ritmo propio de crecimiento y morbilidad; de fecundidad y salud; de trabajo y producción; de vivienda y alimentación. El elemento que permitió controlar y regular esos ritmos fue el sexo, haciendo posible una administración eficiente de la reproducción social.

El sexo se convirtió en el objetivo privilegiado de los procesos de normalización de las poblaciones, se transformó en un problema económico-político: "[...] la conducta sexual de la población es tomada como objeto de análisis y, a la vez, como blanco de intervención [...] A través de la economía política de la población se forma toda una red de observaciones sobre el sexo [...] tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política concertada".⁴⁵

El sexo fue el objeto de múltiples discursos: pedagógicos y psicológicos. Objeto también del discurso de la demografía y la biología, de la medicina, la psiquiatría y el derecho penal, sin olvidar el discurso moral y la crítica política. No sólo producción de discursos alrededor del sexo, sino también incitación regulada a hablar de él y construcción de múltiples dispositivos para escuchar y registrar, para observar, interrogar y formular, para hacer hablar al sexo, para conminarlo a hablar.

El modo de sujeción de esta nueva figura de la subjetividad se inscribe en esa obligación a hablar, en la necesidad imperativa de buscar en el sexo la verdad del sujeto, no sólo una verdad escondida, velada, sino desconocida para el sujeto convertido en un ignorante de sí mismo.

Esta conminación a hablar se inscribe en las viejas prácticas de la confesión desarrolladas por el cristianismo y que adquieren, a partir del siglo XVIII, otro tinte, otra manera, otro carácter: dejan de estar unidas al pecado y a la renuncia de sí, para volverse seculares en una búsqueda y producción de la verdad immanente al sujeto: en el sexo y en la sexualidad se esconde la verdad del ser, es ahí donde se construye y constituye su verdadera identidad: "[...] buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en sí-mismo –en algún saber olvidado o en cierta huella originaria– sino en el examen de sí mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certertidumbres fundamentales de la conciencia".⁴⁶

El sí mismo de la normalidad ha incorporado hasta tal punto la confesión que siente necesaria y terapéutica la obligación de decir la verdad de sí mismo; de enunciar, por fin, el secreto que lo constituye, hasta el punto de considerar que la enunciación de esa verdad lo "libera" de un poder violento que le obliga a callarse. "La confesión libera, el poder reduce a silencio", sin haber hecho

⁴⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir...*, op. cit., p. 37.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 80.

consciente que es el dispositivo de poder el que implanta como obligación decir la verdad oculta del sexo y su enunciación es sentida y valorada como una liberación. Este dispositivo convierte al hombre occidental en “un animal de confesión”.

Las técnicas de la confesión y el discurso científico hallaron puntos de encuentro y enlace: la confesión perdió el carácter ritual que le impuso el cristianismo y tomó un camino secular, puesta en escena de la verdad del ser, haciendo uso de procedimientos científicamente aceptados, como el examen y la observación.

Ya no será confesión en sentido estricto, sino una forma codificada de preguntas y respuestas, que permiten hacer evidente una red de signos y síntomas descifrables: la confesión pierde su carácter religioso y se medicaliza... No busca más hacer explícito lo que el sujeto deseaba esconder, no trae más a la superficie lo escondido y vergonzoso que se esconde en su alma, sino que trae a la luz aquello que se encuentra en sí mismo, inscrito en su sexo y en su sexualidad y que el sujeto no conoce. Este acto de enunciación busca producir la verdad misma del sujeto.

Esta verdad se produce en una clara relación de poder, en el acto de decir la verdad ante un otro que escucha: el ejercicio del poder no está del lado del habla sino de la escucha; no en la respuesta sino en la pregunta. La verdad se produce en este entramado de habla y escucha: el sujeto narra, se narra, ignorante de su propia verdad que se halla prendida en la superficie misma de lo dicho. El acto de enunciación produce la verdad que cumple una función terapéutica: la verdad libera, salva, cura, normaliza.

La escucha, a su vez, cumple un papel fundamental en esta producción: descifra e interpreta los enunciados, su función es hermenéutica: la verdad ignorada por el sujeto de la enunciación es leída por la escucha en los pliegues del enunciado.

La sexualidad fue definida como “un dominio penetrable por procesos patológicos, apelando, por lo tanto, a intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que hacer salir de su escondite y, a la vez, escuchar”.⁴⁷

A fines del siglo XVIII se conformó una serie de técnicas, nuevas prácticas de sí en que el sexo se convirtió, no sólo en el centro de atención del sujeto sino también en asunto de Estado: el sexo debía ser controlado y administrado. Estas técnicas se constituyeron alrededor de tres ejes: la pedagogía, cuyo objetivo fue la sexualidad de los niños; la medicina, que encontró en el sexo la naturalización de la diferencia genérica, el aparato reproductor femenino con-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 92.

vertido en gran foco de atención; y la demografía, que buscaba controlar y regular los nacimientos.

El cristianismo también se había preocupado de estas temáticas; sin embargo, su transformación, en la modernidad, fue radical: "En lo esencial, la tecnología del sexo, se va a ordenar, a partir de ese momento, a la institución médica, a la exigencia de normalidad y, más que a la cuestión de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La 'carne' es reenviada al organismo".⁴⁸

Estas técnicas se centraron en la familia y su funcionamiento. En un primer momento no se hicieron extensivas a todas las capas sociales, las familias "burguesas" y "aristocráticas" fueron las primeras en aplicarlas, en controlar la sexualidad de sus hijos, en medicalizar la sexualidad femenina; fueron, también, el primer espacio de psiquiatrización de la vida sexual.

Las capas populares, por el contrario, escaparon al dispositivo de sexualidad por bastante tiempo; aunque, finalmente, fueron sometidas a esta nueva tecnología por medio de mecanismos de control de la natalidad por una serie de procesos de moralización y por el control judicial y médico de las perversiones. Sólo, en este último momento, las tecnologías del sexo se difundieron a todo el cuerpo social. El proceso de normalización se universalizó.

El sexo fue creado por el dispositivo de sexualidad: no es posible pensar en un sexo natural, fuera de todo proceso cultural y simbólico, sino en un sexo-historia, un sexo-significado, un sexo efecto del dispositivo de sexualidad.⁴⁹

En esta figura hay una desaparición y un olvido del precepto del "cuidado de sí"; en tanto el otro precepto, el "conocimiento de sí", se convierte de manera definitiva en hegemónico, dando lugar al acceso a la verdad sin realización de ascesis alguna. Después de Descartes, la evidencia sustituyó a las técnicas de cuidado de sí, ya no se requiere de este trabajo de conversión a sí mismo para acceder a la verdad; es suficiente que la relación consigo mismo le revele al sujeto una verdad evidente que, una vez revelada, podrá ser aprehendida sin trabajo ético alguno: el sujeto puede ser inmoral y, sin embargo, acceder a la verdad. Con Descartes nace el sujeto de conocimiento no obligado de ascesis

⁴⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁹ Cfr. Michel Foucault, "Le jeu de Michel Foucault" (1977), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, pp. 298-339. "A lo que fue aplicado el discurso de la sexualidad, en un principio, no era al sexo, era al cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones interindividuales... [...] un conjunto heterogéneo que finalmente fue recubierto por el dispositivo de sexualidad, el cual produjo, en un momento dado, como clave de su propio discurso y quizá de su propio funcionamiento, la idea del sexo [...] Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII y un sexo después del XIX. Antes había sin duda una carne", p. 313.

alguna para acceder a la verdad; no está obligado, en tanto sujeto del conocimiento, a llevar a cabo un trabajo ético de cuidado de sí.⁵⁰

La modernidad inventa una sustancia ética peculiar: el sexo, efecto y resultado del montaje minucioso de un dispositivo de sexualidad tejido entre discursos y prácticas centradas alrededor del cuerpo e inmerso en la escisión que marca y tiñe de manera indeleble lo social: lo normal y lo patológico. Es en esta nueva sustancia donde se gesta y desarrolla la verdad misma del ser, su identidad.

El modo de sujeción es múltiple, el individuo se constituye en sujeto en la doble acepción de la palabra: sujeto a relaciones de saber y de poder, sometido a otros a partir del control y la dependencia, que buscan hacer de él un ser sujeto a la norma, y sujeto, también, a sí mismo, "atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí".

El trabajo ético se inscribe en la continua y sistemática enunciación de sí, en descubrir entre los pliegues de su discurso la verdad que lo anima y que se halla velada por su propia ignorancia. Conminación a hablar, a no dejar jamás de hablar, a narrar y narrarse sin descanso para que finalmente pueda emerger el ser mismo que lo constituye fabricado por deseos⁵¹ ignorados y actuantes que emergen en el *lapsus*, en el sueño... escritos e inscritos, por siempre, en la oscura claridad del inconsciente; velados y oscurecidos, siempre, por represión o por ser parte constitutiva de la ley: su contrario.⁵²

La relación estrecha y equilibrada entre acto, deseo y placer que estableció la figura de la estética de la existencia, resulta invertida y desequilibrada en esta figura de la normalidad.*

⁵⁰ Cfr. "À propos de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (1983), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, pp. 410-411.

⁵¹ "Freud mostró que estuvo ahí el punto de anclaje del psicoanálisis: un desconocimiento, de hecho, por parte del sujeto, no de sí mismo en general, sino de su deseo, o de su sexualidad, por emplear una palabra que no es quizá muy buena...", Michel Foucault, "Sexualité et pouvoir" (1978), *Dits et écrits...*, op. cit., t. III, p. 553.

⁵² "...[a ciertos psicoanalistas] la idea de una energía rebelde a la que habría que dominar les pareció inadecuada para descifrar de qué manera se articulan poder y deseo; los suponen ligados de una manera más compleja y originaria que el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, que sin cesar asciende desde lo bajo y un orden de lo alto que busca obstaculizarla; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura". Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir...*, op. cit., pp. 107-108.

* Foucault produce cuatro fórmulas diferentes de relación entre acto-placer-deseo, para cada una de las cuatro figuras de la subjetividad. Cuando el término aparece en versalitas indica que es hegemónico en esa figura y cuando aparece entre paréntesis () indica que ha sido elidido.

En la fórmula de la *estética de la existencia* [ACTO-placer-deseo], el acto ocupa el lugar preeminente, el deseo y el placer se constituyen en subsidiarios y dependientes: lograr que el acto sea productor de placer sin hacer desaparecer el deseo, que éste pudiera permanecer incólume gracias a la manera en que se realiza el acto y al monto y calidad del placer que supo suscitar.

En la fórmula de la *ascética de sí* [ACTO-placer-(deseo)], el acto sigue siendo lo preponderante, pero comienza a jugarse ya la elisión del deseo. Con la moral estoica el deseo empieza a ser objeto de condenación.

En la fórmula cristiana de la *renuncia de sí* [(DESEO)-acto-(placer)], el acento es puesto en el deseo tratando de suprimirlo; los actos deben ser neutralizados, no deben tener más finalidad que la reproducción o el deber conyugal y el placer es, en práctica y teoría, eliminado.

En tanto, en la fórmula moderna, *el sí mismo de la normalidad* [DESEO-acto-(placer)], la atención es puesta en el deseo, se busca desesperadamente “liberar el deseo” desconocido, por siempre reprimido o bien inscrito en la ley en tanto falta: el acto deja de ser importante y, “en cuanto al placer, nadie sabe lo que es”.³³

³³ Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (1983), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. IV, p. 394. “Es muy interesante señalar, por ejemplo, que, desde hace siglos, la gente en general –pero también los médicos, los psiquiatras y aun los movimientos de liberación– han hablado siempre del deseo y jamás del placer. ‘Debemos liberar nuestro deseo’ –dicen ellos. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces, quizás el deseo lo seguirá”, en “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité” (1984), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. IV, p. 738.

IX. CONCLUSIONES

Foucault produce, a lo largo de su reflexión, tres tipos de metáforas espaciales: los *paisajes* y *escenografías*, producciones inmersas en el acontecer histórico, producción de espacios concretos, que describen las maneras en que se relacionan sujetos y objetos, y aún más, el montaje de una teatralidad, la emergencia de una taumaturgia hecha de enunciaciones y prácticas, de palabras y cuerpos, de sonoridades y gestos [...] ficciones de primer grado.

Produce también *figuras* que resumen y sintetizan paisajes y escenografías, provocando la aparición de imágenes singulares que se imponen con la fuerza reveladora de la síntesis, pero que guardan celosamente en sí mismas, el hacer de la historia, ficciones de segundo grado.

Sólo a partir de este minucioso trabajo, en ambos planos, surge la conceptualización, emerge el concepto siempre sometido a “un pensamiento crítico”, a una “verificación constante”. Un nuevo espacio hace su aparición, espacio meramente cualitativo que sólo tiene en cuenta conexiones e interrelaciones, sin perder jamás “la conciencia histórica” que hizo posible su emergencia, ficciones de tercer grado.

Los paisajes y escenografías, que paralizaron al lector ante el preciosismo y meticulosidad de sus descripciones deslumbrantes, comienzan a diluirse gradualmente en el trabajo de lectura, a medida que logran su formulación ciertas figuras que, estratégicamente, ocupan todo el espacio de la escritura foucaultiana.

En el proceso de lectura, las ficciones de segundo grado se imponen con tal fuerza que paisajes y escenografías se pierden, ya no encuentran lugar y quizá, tampoco, pertinencia. Ciertas figuras producen tal impacto en el lector que le permiten sumergir en el olvido paisajes y escenografías, olvidando, también, que esas figuras sintetizan paisajes y escenografías elaborados en las “canteras mismas de la historia”.

Las ficciones de primer grado se inscriben, en todo momento, en lo que podría llamarse un espacio "real ordinario" y delimitado, marcado por coordenadas geográficas y haciendo siempre referencia a su forma y dimensiones.

Las figuras, por su lado, trascienden este espacio hacia otro de carácter geométrico: los objetos y elementos que constituían el paisaje se transformaron en un conjunto de puntos y líneas, lo que hizo posible su metamorfosis en figuras, capaces de sintetizar el paisaje, dando prioridad a las relaciones de proximidad, continuidad, adherencia y distancia entre los puntos, que guardan la misma proporción que mantenían entre sí los elementos del paisaje. Aparece proporcionalmente en la figura el mismo tipo de relaciones que habían sido descritas en los paisajes y escenografías por medio de un interesante juego de luces y sombras.

Las figuras, por su parte, en su escueta capacidad de síntesis, fueron poco a poco perdiendo su carácter geométrico para constituirse, a su vez, en un conjunto de puntos y líneas y pasaron, de esta manera, a formar parte de un espacio "abstracto",¹ un espacio puramente relacional.

Este nuevo espacio sólo registra las diversas maneras que toman las relaciones entre puntos, produciendo líneas y curvas, sin prestar atención alguna a formas y dimensiones; sólo interesa su funcionamiento. Así, el espacio se convierte en una máquina que pulsa y produce sin cesar, siendo posible registrar a partir del análisis de su funcionamiento series de regularidades provocadas por un conjunto determinado de prácticas, siendo éstas las que definen el espacio y lo singularizan.

Las metáforas topológicas surgen como necesidad lógica e imprescindible de la reflexión; no hay forzamiento, muy pronto se naturalizan en su obra, adquiriendo pertinencia y estatus teórico.

Es posible leer el conjunto de la reflexión foucaultiana a partir de la elaboración de una ficción de tercer grado, capaz de producir un espacio topológico en que se relacionan entre sí el cúmulo de espacios elaborados con sus

¹ "Aleksandrov distingue [...] dos nociones de espacio: *el espacio real ordinario* [...] al que define como la forma universal de existencia de la materia y *el espacio abstracto*, una colección arbitraria de 'objetos homogéneos' que no necesariamente son objetos en el sentido común del término, sino que pueden ser fenómenos, estados, funciones, figuras, valores de variables, entre los cuales existen relaciones similares a las relaciones espaciales usuales (continuidad, distancia, etc.). [...] Estas relaciones determinan lo que podemos llamar estructura o 'geometría' del espacio. Los propios objetos juegan el papel de 'puntos' en el espacio; las 'figuras' son conjuntos de 'puntos'". Aleksandrov Kolmogorov et al., *La matemática: su contenido, métodos y significado*, t. III, Alianza (Universitaria), citado en A. Eidelsztejn, *Modelos, esquemas...*, op. cit., p. 22.

diferentes grados de ficcionalidad: realización de un verdadero montaje en que todos los elementos encuentran su conexión, en que cada uno halla su lugar y función. Producción de una ficción de ficciones.

Entendida la obra completa del autor como un espacio abstracto de gran complejidad, se observa la manera en que se delinean en él tres grandes figuras: saber, poder y subjetividad; figuras transformadas en conjuntos de puntos que establecen entre sí relaciones de proximidad, de distancia y adherencia, lo que hace posible visualizar la emergencia de series sucesivas y superpuestas de múltiples juegos. A pesar del incesante movimiento de los puntos y líneas de este espacio que soportan transformaciones continuas uno-a-uno, es posible registrar ciertas configuraciones como invariantes.

El trabajo de Foucault consiste en analizar las diferentes posiciones que asumen estas tres figuras, transformadas en conjunto de puntos, y el tipo de relaciones que se establecen entre sí, de unas respecto de las otras, sin detenerse nunca en su forma ni en su tamaño, en diferentes y delimitados momentos históricos.

Los paisajes y escenografías no podían, en ningún momento, olvidar forma y tamaño, se gestaron en las "canteras mismas de la historia". Las figuras, por su parte, no perdieron la forma aunque sí desaparecieron sus dimensiones, para convertirse, más tarde, en conjuntos de puntos, líneas y curvas relacionados entre sí. En las metáforas topológicas se abandonó toda consideración cuantitativa y referencial.

El análisis de estas tres figuras (el saber, el poder y la subjetividad), convertidas en un conjunto de puntos, le permite realizar una historia crítica del pensamiento, entendido como el acto capaz de relacionar un sujeto y un objeto, ya que son esas relaciones las que posibilitan un saber determinado; sujeto no entendido como un sujeto universal de conocimiento, ni el objeto como algo dado por lo real; sino que busca analizar cómo se constituyen ambos en tanto efecto y resultado de esa relación. El sujeto toma una forma particular en relación con el tipo de conocimiento producido; así, en esa relación, en-marcada en un tiempo determinado, se produce un modo dado de subjetivación; pero también, y al mismo tiempo, se gestan las condiciones que permiten construir un objeto de conocimiento posible, un modo dado de objetivación. Sujeto y objeto no son independientes, se corresponden entre sí: producción tanto del sujeto como del objeto.

En el vínculo recíproco que establecen sujeto y objeto nacen determinados juegos de verdad, reglas que instauran lo verdadero y lo falso, que hacen posibles los procesos de veridicción:

las formas según las cuales se articulan en un dominio de cosas los discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, fue

pagado, sus efectos sobre lo real y la manera en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, ha constituido, para un tiempo, una superficie e individuos dados, el *a priori histórico* de una experiencia posible.²

Le interesaron los juegos de verdad en que el sujeto se plantea como objeto de saber posible, es decir, que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto sujeto, objeto de conocimiento. Esto lo observó desde tres vías: en tanto sujeto que habla, que trabaja y vive; en tanto sujeto que aparece del otro lado de lo *Mismo*, teniendo presente la partición provocada por la norma que lo convierte en objeto de conocimiento mediante prácticas psiquiátricas, clínicas y penales y; finalmente, la constitución del sujeto como objeto de sí, la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí, inmerso en un juego de verdad en el que mantiene una relación consigo mismo. Observó los tres modos por medio de los cuales el sujeto "pudo ser insertado como objeto en los juegos de verdad".

En las tres vías abandonó los universales antropológicos para centrarse en el estudio de las prácticas concretas, dejó de lado los sujetos trascendentes para fijar su atención en la inmanencia de las prácticas; de esta manera construyó paisajes y escenografías que hicieron visibles los procesos singulares de una experiencia en que sujeto y objeto se forman, conforman y transforman.

Si a partir de las prácticas se busca dar cuenta de los modos de objetivación del sujeto, sin duda las relaciones de poder ocupan un lugar de privilegio en esos modos de subjetivación; relaciones de poder en tanto prácticas, procedimientos y técnicas que utilizan diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos, sea aisladamente o en grupo, para formarlos, dirigirlos o imponerles fines conforme a estrategias de conjunto. Relaciones de poder inscritas en los procesos de gubernamentalidad, los cuales aparecen como determinantes en las maneras en que el sujeto es objetivado.

Se produce aún otra forma de objetivación por medio de las técnicas de sí, prácticas conscientes en que el sujeto se toma a sí mismo como objeto de saber posible y de transformación en su ser singular.

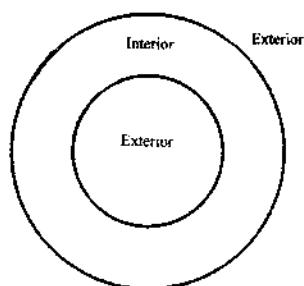
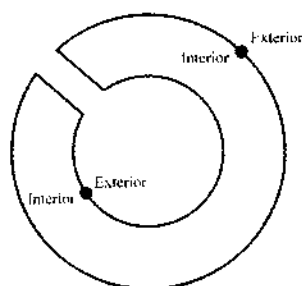
A partir de la producción de metáforas topológicas se inicia un juego prodigioso de adentros y afueras. Las figuras transfiguradas en conjuntos de puntos se constituyen en curvas cerradas sobre sí, círculos que poseen la propiedad fundamental de dividir todo el plano en un interior y en un exterior.³

² Michel Foucault, "Foucault", *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 632 (cursivas en el texto).

³ Se están utilizando las proposiciones y teoremas de la topología, en especial el teorema de Jordan: "Toda curva cerrada en el plano, que no se cruza a sí misma, divide al plano en un interior y en un exterior [...] Cualquier curva, por deformada que

Cada una de las tres figuras desarrolladas por Foucault (saber, poder y subjetividad) se comportan, por tanto, como círculos cerrados que cumplen con la propiedad de dividir el plano en un exterior y un interior. Al estar relacionados los tres círculos, surge la dificultad de determinar con precisión dónde se encuentra el exterior y dónde el interior, dependiendo del lugar en que se ubica la mirada.

Es necesario tener en cuenta que pueden hallarse figuras con círculos concéntricos como un anillo, una dona o un buñuelo, aquí los exteriores aumentarán (figura *a*). También es posible establecer zonas de conexión entre los círculos concéntricos y en este caso se habrán multiplicado no sólo los exteriores sino también los interiores (figura *b*).

fig. *a*fig. *b*

En la obra de Michel Foucault encontramos tres círculos cerrados sobre sí mismos que dividen al plano en un interior y en un exterior y que se interconectan entre sí, produciéndose zonas de entrecruzamiento de uno con los otros. Tres círculos anudados entre sí de manera peculiar, en que se requieren los tres para lograr la unión; la falta o inexistencia de uno dejaría a los otros dos desconectados entre sí. Los círculos no están unidos de a dos, cada uno sostiene la unión con los dos restantes figura *c*.⁴

sea, que tenga esta propiedad, puede ser considerada como el equivalente topológico de un círculo. Se deduce entonces: toda curva simple en el plano es topológicamente equivalente a un círculo [...] cualquier superficie cerrada, cualquier multiplicidad bidimensional, que no se cruza a sí misma, divide al espacio en un interior y un exterior". E. Kasner & J. Newman, Matemáticas e imaginación..., op. cit., pp. 273-275 (cursivas en el texto).

⁴ "Me parece que en la *Historia de la locura*, en *Las palabras y las cosas* y también en *Vigilar y castigar* muchas de las cosas que se encontraban implícitas no podían volverse explícitas a causa de la manera en que yo planteaba los problemas. Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres dominios de la experiencia no

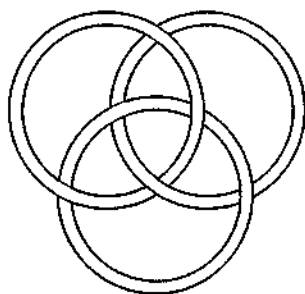


fig. c

En esta multiplicidad de exteriores e interiores, de adentro del afuera y de afueras del adentro, existe, sin duda, algo que está fuera de los tres círculos, un exterior, un afuera de carácter definitivo, un “exterior absoluto”, un exterior del mismo exterior: exterior a todo saber posible, a toda relación posible de poder, a toda forma posible de constitución de la subjetividad. Un afuera más allá de toda exterioridad construida, fabricada, inventada en el interior. ¿Será posible, entonces, ante este vacío en presencia más allá de todo saber, poder y subjetividad, ante esta presencia vacía, acceder a un pensamiento exterior a todo pensamiento que encuentra ahí su zona de existencia y emergencia, a un pensamiento del afuera?

pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer destellar su dispersión y no recoger más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación cuanto para reencontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y en la que se esquivan, desde el momento en que es mirada, sus certezas inmediatas.⁵

pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me incomoda en los libros precedentes es haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que no tenía necesidad, para justificarse, de recurrir a métodos ligeramente retóricos por los cuales se esquivaba uno de los tres dominios fundamentales de la experiencia”. Michel Foucault, “Le retour de la moral” (1984), *Dits et écrits...*, op. cit., t. IV, p. 697.

⁵ Michel Foucault, “La pensée du dehors” (1966), *Dits et écrits...*, op. cit., t. I., p. 521.

La cultura occidental, con su saber, su poder y sus tipos de subjetividad sufrió, en ciertos momentos de su historia, una serie de desgarramientos en que el pensamiento del afuera se insinuó en ella, se abrieron *zonas de umbral* que permitieron el paso invasivo de las energías que bullen en ese afuera más allá de todo exterior, quebrando y desgarrando sus sentidos, rompiendo la monotonía de sus certezas enunciadas: el monólogo pleno de obsesión de Sade que hace hablar al deseo en su misma desnudez, nueva habla constituida en ley fuera de toda ley; la poesía de Hölderlin que enuncia como ley la obligación de esperar la ayuda enigmática de un Dios por siempre ausente; Nietzsche, quien anuncia que sólo el que se apropia del habla detenta el derecho a la palabra; Mallarmé, que pone a la luz la ausencia del que habla, lo que habla es la palabra misma en su fragilidad, su precariedad, su nada; Artaud, quien por medio de un lenguaje hecho violencia y grito transforma el pensamiento en energía, en genitalidad; Bataille, en que el pensamiento no hace más que devenir discurso del desgarrar, del límite, del erotismo, la muerte y la transgresión; Klossowski, que impone los dobles y los simulacros, la multiplicación incesante y teatral del yo; Blanchot...

Dificultad, sin duda, de proveerle al pensamiento del afuera un lenguaje que le sea fiel, sin someterlo al adentro, sin volverlo una interioridad. Es necesario usar con sumo cuidado el lenguaje reflexivo y el de la ficción, ya que ambos tenderían a reconciliarlo con la conciencia, a transformarlo en un pensamiento imaginado del afuera, domado por la interioridad. Reconvertir el lenguaje reflexivo en su refutación permanente para abismarlo en el vacío en el que desaparece como un rumor o un silencio que no guarda ningún secreto.

Reconvertir también el lenguaje de la ficción, para que más que producir y hacer brillar las imágenes, se convierta en la potencia que las desata al tiempo que las quiebra, las dispersa y las desvanece. No las fija, las evapora.

El lenguaje que presta sus palabras a este pensamiento no es ya lenguaje de la ficción ni de la reflexión, ni de lo ya dicho, ni de lo que todavía no ha sido dicho, es un lenguaje "entre-ambos", un "entre-dos", un lenguaje del *umbral*⁶ capaz de enunciar un pensamiento liminar, de dejarse invadir por ese afuera más allá de todo exterior y hacer pensable "lo impensable": *pensar-de-otro-modo*. La única manera posible de pensar "lo impensado" es acercarlo a sí y este acer-

⁶ *Umbral*: procedente del latín *liminaris*. De él surgió *limbrar* (fines del siglo X), alterado en *lumbral* (fines siglo XIII), en parte por influjo del castellano antiguo *lumbre*: "luz", la *l* inicial desapareció por confusión con el artículo. (*Diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joan Coraminas). Las acepciones de la palabra *umbral* según el *Diccionario de la lengua española*: "parte inferior o escalón en la puerta de entrada a una casa"; "La viga que se atraviesa en lo alto de un vano para sostener un muro"; "valor a partir del cual empiezan a ser perceptibles los efectos de un agente físico (luminoso, sonoro, etc.)".

camiento no hará más que producir una alteración, una afectación... una modificación de parámetros y ejes, un hacer ver y decir lo "actual"; un poner bajo la lente crítica el adentro constituido con sus afueras inventados y legalizados; e invocar y producir nuevos modos de relación consigo mismo, nuevas formas de subjetivización, otra forma de ser, otra estética, otra ética. Un nuevo sí mismo en continua metamorfosis sin meta.⁷

La reflexión foucaultiana, el espacio abstracto en que se relacionan, entrelazan y luchan entre sí las tres figuras, con sus múltiples juegos de interioridades y exterioridades; encontró, también, zonas de umbral con ese afuera más allá de todo exterior, que permitieron que la reflexión se abismase y las ficciones no hagan más que quebrar y dispersar las imágenes. La reflexión se transforma en un pensamiento del umbral: ni de lo ya dicho ni de lo que todavía no lo fue, reflexión en el mismo "entre-dos", inserta en la actualidad, en lo intempestivo que encuentra en ello su valor de diagnóstico.

⁷ "Cada uno tiene su manera de cambiar o, lo que viene a ser lo mismo, de percibir que todo cambia. Sobre este punto, nada es más arrogante que pretender dar la ley a los otros. Mi modo de no ser el mismo, es por definición, la parte más singular de lo que soy". Michel Foucault, "Pour une morale de l'inconfort" (1979), *Dits et écrits...*, *op. cit.*, t. III, p. 784.

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES

A.1. LIBROS DE MICHEL FOUCAULT

Maladie mental et personnalité.

(1954) Presses Universitaires de France (PUF), París.

Edición en castellano: *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 1984 (1a reimp. en México, 1987), trad. Emma Kestelboim.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique

(1961) Plon, París. Reeditado con el título: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972.

Edición en castellano: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 ts., Fondo de Cultura Económica, México, 1976, trad. Juan José Utrilla.

Maladie mental et psychologie.

(1962) PUF, París, (sin traducción al castellano).

Naissance de la clinique. Un archéologie du regard médical.

(1963) PUF, París.

Edición en castellano: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI Editores, México, 1985, 10a ed., trad. Francisco Perujo.

Raymond Roussel.

(1963) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Raymond Roussel*, Siglo XXI Editores, México, 1992, 2a ed., trad. Patricio Canto.

Les Mots et les choses. Un archéologie des sciences humaines.

(1966) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, México, 1984, 14a ed., trad. Elsa Cecilia Frost.

L'Archéologie du savoir.

(1969) Gallimard, París.

Edición en castellano: *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 1979, 7a ed., trad. Aurelio Garzón del Camino.

L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970.

(1971) nrf, Gallimard, París.

Edición en castellano: *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1983, trad. Alberto González Troyano.

Ceci n'est pas une pipe.

(1973) Fata Morgana, Montpellier.

Edición en castellano: *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1981, trad. Francisco Monge.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX siècle, présentée para Michel Foucault.

(1973) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Yo, Pierre Rivière....*, Tusquets, Barcelona, 1983, folio-histoire, 2a ed., trad. Joan Viñoly.

Surveiller et Punir. Naissance de la prison.

(1975) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México, 1978, 2a ed., trad. Aurelio Garzón del Camino.

Herculine Barbin dite Alexina B., présenté para Michel Foucault.

(1978) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Revolución, Madrid, 1985, trad. Antonio Serrano.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir.

(1976) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, 1977, trad. Ulises Guinazú.

Les désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille, présenté para Arlette Farge et Michel Foucault.

(1982) Gallimard-Julliard, París, Col. Archives (sin traducción al castellano).

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs.

(1984) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, trad. Martí Soler.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi.

(1984) Gallimard, París.

Edición en castellano: *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, México, 1987, trad. Tomás Segovia.

Sept propos sur le septième ange.

(1986) Fata Morgana, Montpellier.

Edición en castellano: *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Arena Libros, Madrid, 1999, trad. Isidro Herrera Baquero.

Résumé des cours 1970-1982.

(1989) Conférences, essais et leçons du Collège de France, Julliard, París (sin traducción al castellano).

Dits et écrits 1954-1988.

(1994) 4 ts., nrf Gallimard, París.

Edición en castellano: *Selección de textos: Obras esenciales*, 3 vols., Paidós, Barcelona, 1999, edición a cargo de Daniel Defert y Francois Ewald.

Volumen I: *Entre filosofía y literatura*, introducción, traducción y edición a cargo de Miguel Morey.

Volumen II: *Estrategias de poder*, introducción, traducción y edición a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.

Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*, introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo.

"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1976.

(1997) Gallimard-Seuil, París.

Edición en castellano: *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*, La Piqueta, Madrid, 1992, trad. Alfredo Tzveibely.

Es necesario defender la sociedad, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, trad. Horacio Pons.

Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975.

(1999) Gallimard-Le Seuil, París.

Edición en castellano: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, trad. Horacio Pons.

L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982.

(2001) Gallimard-Le Seuil, París.

Edición en castellano: *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, resumen del curso realizado por Helmut Becker y Lothar Wolfsteter, trad. Fernando Álvarez Uría.

La hermenéutica del sujeto, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, trad. Horacio Pons.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974.

(2003) Gallimard-Seuil, París.

Edición en castellano: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, trad. Horacio Pons.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1979.

(2004) Gallimard-Seuil, París (sin edición en castellano).

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979.

(2004) Gallimard-Seuil, París (sin edición en castellano).

A.2. TEXTOS INÉDITOS EN FRANCÉS TRADUCIDOS AL CASTELLANO

“La pintura de Manet”.

(1997) Transcripción de Rachida Triki de la conferencia pronunciada por Michel Foucault en el Club Tahar Hadad en Túnez el 20 de mayo de 1971, *Ex: Revista de Filosofía*, núm. 22, Sevilla-Barcelona, primer semestre de 1997, pp. 167-201, trad. Javier de la Higuera.

“Langage et littérature”.

(1996) Texto mecanografiado de las dos sesiones de la conferencia impartida por Michel Foucault en la Universidad Saint-Louis de Bruselas, Bélgica, que están depositadas en la Biblioteca de dicha universidad y en la Bibliothèque du Saulchoir del Centre Michel-Foucault, en Michel Foucault. *De lenguaje y literatura*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1996, Col. Pensamiento contemporáneo, 42, trad. Isidro Herrera Baquero.

A.3. ARTÍCULOS CITADOS DE *DITS ET ÉCRITS 1954-1988*, PARÍS, NRF GALLIMARD, 1994

TOMO I (1954-1969)

“Introduction”.

(1954) en Binswanger (L.). *Le Rêve et la Existence*, pp. 65-119.

Edición en castellano: “Introducción”, en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. 1, “Entre filosofía y literatura”, *op. cit.*, pp. 65-120.

“Préface”.

(1961) in M. Foucault, (M.). *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 159-167.

Edición en castellano: “Prefacio”, en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. 1, “Entre filosofía y literatura”, *op. cit.*, pp. 121-130.

“Distance, aspect, origine”.

(1963) pp. 272-285.

Edición en castellano: “Distancia, aspecto, origen”, en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. I, *Entre filosofía y literatura*, *op. cit.*, pp. 289-286.

“Distancia, aspecto, origen”, en M. Foucault. *De lenguaje y literatura...*, *op. cit.*, pp. 165-181, trad. I. Herrera Baquero.

"Le langage à l'infini".

(1963) pp. 250-261.

Edición en castellano: "El lenguaje al infinito", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. I, *Entre filosofía y literatura*, op. cit., pp. 181-192, trad. M. Morey.

"El lenguaje al infinito", en M. Foucault. *De lenguaje y literatura...*, op. cit., pp. 143-156, trad. I. Herrera Baquero.

"Le langage de l'espace".

(1964) pp. 407-412.

Edición en castellano: "El lenguaje del espacio", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. I, *Entre filosofía y literatura*, op. cit., pp. 263-288, trad. M. Morey.

"El lenguaje del espacio", en M. Foucault. *De lenguaje y literatura...*, op. cit., pp. 195-200, trad. I. Herrera Baquero.

"La pensée du dehors".

(1966) pp. 518-539.

Edición en castellano: "El pensamiento del afuera", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. I, *Entre filosofía y literatura*, op. cit., pp. 297-320, trad. M. Morey.

El pensamiento del afuera, Pre-textos, Valencia, 1989, trad. Manuel Arranz.

"L'arrière-fable".

(1966) pp. 506-513.

Edición en castellano: "La trasfábula", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. I, *Entre filosofía y literatura*, op. cit., pp. 289-296, trad. M. Morey.

"La trasfábula", en M. Foucault. *De lenguaje y literatura...*, op. cit., pp. 213-221, trad. I. Herrera Baquero.

"Qui êtes-vous, professeur Foucault ?".

(1967) pp. 601-620.

Edición en castellano: Caruso, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969.

"Linguistique et sciences sociales".

(1969) pp. 821-842.

"Michel Foucault explique son dernier livre".

(1969) pp. 771-779.

TOMO II (1970-1975)

Foreword to the English Edition ("Préface à l'édition anglaise").

(1970) in (M) Foucault. *The Order of Things*, pp. 7-13.

"Entretien avec Michel Foucault", (entrevista con Melquior y Rouanet).

(1971) pp. 157-174.

"Je perçois l'intolérable".

(1971) pp. 203-205.

"Nietzsche, la philosophie, la histoire".

(1971) pp. 136-156.

Edición en castellano: "Nietzsche, la filosofía, la historia", en M. Foucault. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 7-30, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

Nietzsche, la filosofía, la historia, Pre-textos, Valencia, 1988, trad. J. Vázquez Pérez.

"La volonté de savoir".

(1971) pp. 240-244.

"Table ronde".

(1972) pp. 316-339.

Edición en castellano: "Mesa redonda", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de...*, op. cit., pp. 117-144, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Le problèmes de la culture, un débat Foucault-Petri".

(1972) pp. 369-380.

"À propos de l'enfermement pénitenciaire".

(1973), pp. 435-445.

Edición en castellano: "A propósito del encierro penitenciario", en M. Foucault. *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 59-72, trad. Miguel Morey.

"Prisons et révoltes dans les prisons".

(1973) pp. 425-432.

Edición en castellano: "Prisiones y motines en las prisiones", en *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de poder...*, op. cit., pp. 159-158, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"La société punitive".

(1973) pp. 456-470.

Edición en castellano: "La sociedad punitiva", en M. Foucault. *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990, pp. 47-68, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Pouvoir et corps".

(1975) pp. 754-760.

Edición en castellano: "Poder-Cuerpo", en M. Foucault. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 103-110, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Entretien sur la prison: le livre et sa méthode".

(1975) pp. 740-753.

Edición en castellano: "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", en M. Foucault. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 87-102, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de poder...*, op. cit., pp. 297-312, trad. J. Varela y

F. Álvarez Uría.

"Préface, in Jackson (B.). *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*".
(1975) pp. 687-691.

TOMO III (1976-1979)

"Questions à Michel Foucault sur la géographie".

(1976) pp. 28-40.

Edición en castellano: "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía", en M. Foucault. *Microfísica...*, *op. cit.*, pp. 111-124, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de poder...*, *op. cit.*, pp. 313-326, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"La fonction politique de l'intellectuel".

(1976) pp. 109-114.

Edición en castellano: "La función política del intelectual", en M. Foucault. *Sabery y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 47-74, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"L'extension social de la norme".

(1976) pp. 74-79.

"Le discours ne doit pas être pris comme..."

(1976) pp. 123-124.

"Points de vue".

(1976) pp. 93-94.

"L'œil du pouvoir".

(1977) pp. 190-207.

Edición en castellano: "El ojo del poder", en Jeremy Bentham. *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1979, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Le pouvoir, un bête magnifique".

(1977) pp. 368-383.

"Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps".

(1977) pp. 228-236.

Edición en castellano: "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en M. Foucault. *Microfísica del poder...*, *op. cit.*, pp. 153-162, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Entretien avec Michel Foucault" (con Fontana y Pasquino).

(1977) pp. 140-160.

"Pouvoir et stratégies".

(1977) pp. 418-429.

Edición en castellano: "Poderes y estrategias", en M. Foucault. *Microfísica...*, *op. cit.*, pp. 163-174, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Poderes y estrategias", en M. Foucault. *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 73-86, trad. M. Morey.

"La torture c'est la raison".

(1977) pp. 390-398.

"Le jeu de Michel Foucault".

(1977) pp. 298-339.

Edición en castellano: "El juego de Michel Foucault", en M. Foucault. *Saber y verdad...*, *op. cit.*, pp. 127-162, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"La scène de la philosophie".

(1978), pp. 571-595.

Edición en castellano: "La escena de la filosofía", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 149-174, trad. Á. Gabilondo.

"Dialogue sur le pouvoir".

(1978) pp. 464-477.

Edición en castellano: "Diálogo sobre el poder", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 59-72, trad. Á. Gabilondo.

"Incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne".

(1978) pp. 508-521.

Edición en castellano: "La incorporación del hospital en la tecnología moderna", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 97-110, trad. A. Gabilondo.

"Incorporación del hospital en la tecnología moderna", en M. Foucault. *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990, pp. 153-174, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques".

(1978) pp. 625-635.

"La gouvernementalité".

(1978) pp. 635-657.

Edición en castellano: "La gubernamentalidad", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 175-198, trad. A. Gabilondo.

"La gubernamentalidad", en M. Foucault, Donzelot *et al.* *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 9-26, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Sexualité et pouvoir".

(1978) pp. 552-570.

Edición en castellano: "Sexualidad y poder", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 129-148, trad. A. Gabilondo.

"La politique de la santé au XVIII siècle".

(1979) pp. 725-742.

Edición en castellano: "La política de la salud en el siglo XVIII", en M.

Foucault. *Saber y verdad...*, *op. cit.*, pp. 89-106, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"Michel Foucault étudie la raison d'Etat".
(1979) pp. 801-805.

TOMO IV (1980-1988)

"Entretien avec Michel Foucault" (con Trombadori).
(1980) pp. 41-95.

"Du gouvernement des vivants".
(1980) pp. 125-129.

"Les mailles du pouvoir".
(1981) pp. 182-201.

Edición en castellano: "Las mallas del poder", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 235-254, trad. A. Gabilondo.

"Sexualité et solitude".
(1981) pp. 168-178.

Edición en castellano: "Sexualidad y soledad", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 225-234, trad. A. Gabilondo.

"Subjectivité et vérité".
(1981) pp. 213-218.

Edición en castellano: "Subjetividad y verdad", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 255-260, trad. A. Gabilondo.

"*Omnes et singulatum*: vers une critique de la raison politique".
(1981) pp. 134-161.

Edición en castellano: "*Omnes et singulatum*: hacia una crítica de la razón política", en M. Foucault. *La vida de los hombres infames...*, *op. cit.*, pp. 265-306, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"*Omnes et...*", en M. Foucault. *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Buenos Aires, pp. 17-66, trad. Silvio Mattoni.

"*Omnes et...*", en M. Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1990, pp. 95-140, trad. M. Morey.

"La pensée, la émotion".
(1982) pp. 243-250.

"Espace, savoir et pouvoir".
(1982) pp. 270-285.

"Le sujet et le pouvoir".
(1982) pp. 222-243.

Edición en castellano: "El sujeto y el poder", en Dreyfus y Rabinow. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, pp. 227-244,

trad. del inglés de Corina de Iturbide.

"Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto", en Mills, W., M. Foucault *et al.* *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid, 1986, pp. 27-37, texto incompleto, trad. F. Álvarez Uría.

"Le combat de la chasteté".

(1982) pp. 295-308.

Edición en castellano: "La lucha por la castidad", en Ariès, Ph., A. Bejín *et al.* *Sexualidades occidentales*, Paidós, México, 1987, pp. 33-50, trad. C. García Velasco.

"El combate por la castidad", en M. Foucault. *Saber y verdad...*, *op. cit.*, pp. 167-184, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"À propos de la généalogie de l'éthique".

(1983) pp. 383-411.

Edición en castellano: "El sexo como moral", en M. Foucault. *Saber y verdad...*, *op. cit.*, pp. 185-196, texto incompleto, trad. J. Varela y F. Álvarez Uría.

"L'écriture de soi".

(1983) pp. 415-430.

Edición en castellano: "La escritura de sí", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 289-306, trad. A. Gabilondo.

"What is Enlightenment?".

(1984) pp. 562-578.

Edición en castellano: "¿Qué es la Ilustración? (1984)", en M. Foucault. *¿Qué es la Ilustración?...?*, *op. cit.*, pp. 83-111, trad. S. Mattoni.

"¿Qué es la Ilustración?", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 335-352, trad. A. Gabilondo.

"Preface to History of Sexuality (Préface à l'Histoire de la sexualité)".

(1984) pp. 578-584.

"Michel Foucault, un interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité".

(1984) pp. 735-746.

Edición en castellano: "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 417-430, trad. A. Gabilondo.

"Foucault".

(1984) pp. 631-636.

Edición en castellano: "Foucault", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 363-368, trad. A. Gabilondo.

"L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté".

(1984) pp. 708-729.

Edición en castellano: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, *op. cit.*, pp. 393-416, trad. A.

Gabilondo.

"La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en M. Foucault. *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 105-142, trad. F. Álvarez Uría.

"Le retour de la morale".

(1984) pp. 696-707.

Edición en castellano: "El retorno a la moral", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, op. cit., pp. 381-392, trad. A. Gabilondo.

"Des espaces autres".

(1967-1984) pp. 752-762.

Edición en castellano: "Espacios diferentes", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, op. cit., pp. 431-442, trad. A. Gabilondo.

"Espacios otros", *Versión, estudios de comunicación y política (Comunicación e interacción: política del espacio)*, núm. 9, abril de 1999, UAM-Xochimilco, pp. 15-26, trad. Marie Lourties.

"Les techniques de soi".

(1988) pp. 783-813.

Edición en castellano: "Las técnicas de sí", en M. Foucault. *Obras esenciales*, vol. III, *Estética...*, op. cit., pp. 443-474, trad. A. Gabilondo.

"Tecnologías del yo", en M. Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos...*, op. cit., pp. 45-94, trad. M. Morey.

B) OBRAS SOBRE MICHEL Foucault

Balhier, E. y G. Deleuze *et al.*

(1990) *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona.

Barthes, Roland.

(1983) "Por ambas partes", *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona.

Bellour, Raymond.

(1973) *El libro de los otros*, Anagrama, Barcelona.

Blanchot, Maurice.

(1988) *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia.

(1993) "El olvido, la falta de razón", *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas.

Chartier, Roger.

(1996) *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, Manantial, Buenos Aires.

(2001) "Trabajar con Foucault", *Versión, estudios de comunicación y política*, núm. 11, UAM-Xochimilco, México, Invierno.

Chavrel, Jean.

(1983) *El orden médico*, Argot, Barcelona.

Deleuze, Gilles.

- (1987) *Foucault*, Paidós, México.
- Dreyfus Hubert y Rabinow Paul.
- (1988) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.
- Eribon, Didier.
- (1992) *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona.
- (1990) *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1999) *Réflexions sur la question gay*, Fayard, París.
- Gabilondo, Ángel.
- (1990) *El discurso de la acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos/Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Barcelona.
- García Canal, María Inés.
- (1990) *El loco, el guerrero y el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, UAM-Xochimilco/Plaza y Valdés, México.
- (2002) *Foucault y el poder*, UAM-Xochimilco, México, 2002, colec. La Llave.
- Gros, Frédéric
- (2000) *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Guibert, Hervé.
- (1998) *Al amigo que no me salvó la vida*, Tusquets, Barcelona.
- Halperin, David.
- (2000) *Saint Foucault*, EPEL, París.
- Hurtado Valero, Pedro M.
- (1994) *Michel Foucault (un proyecto de ontología histórica)*, Librería Ágora, Granada.
- Macey, David.
- (1993) *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid.
- Miller, James.
- (1995) *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Morey, Miguel.
- (1983) *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid.
- Rajchman, John.
- (2001) *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, E.pe.le, México.
- Rodríguez Magda, Rosa M.
- (1999) *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, Barcelona, 1999.
- Roudinesco, E.
- (1996) *Canguilhem, G. et al., Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault*, Galilée, París.
- Trías, Eugenio.
- (1973) *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona.
- Veyne, Paul.
- (1978) *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, París.

- (1987) "El último Foucault, y su moral", *Estudios filosofía-historia-letras*, núm. 9, ITAM, México, verano.

C) OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- Ariès, P. y A. Bejín *et al.*
 (1987) *Sexualidades occidentales*, Paidós, México.
- Augé, Marc.
 (1993) *Los "no lugares". Espacios del anonimato (una antropología de la sobremodernidad)*, Gedisa, Barcelona.
- Austin, J.L.
 (1962) *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Bachelar, Gastón.
 (1965) *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México.
- Barthes, Roland.
 (1981) *Le grain de la voix. Entretiens, 1962-1980*, Éditions du Seuil, París.
 (1990) *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona.
 (1992) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Paidós, Barcelona.
 (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona.
 (1991) *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI Editores, México.
 (1971) *Crítica y verdad*, Siglo XXI Editores, México.
 (1985) *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México.
 (1984) *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, México.
- Bataille, Georges.
 (1986) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid.
 (1973) *La experiencia interior*, Taurus, Madrid.
 (1988) *El erotismo*, Tusquets, Barcelona.
 (1981) *El aletuya y otros textos*, Alianza Editorial, Madrid.
 (1987) *La parte maldita*, Icaria, Barcelona.
- Bentham, Jeremy.
 (1980) *Panóptico*, Archivo General de la Nación, México.
- Binswanger, Ludwig.
 (1972) *Tres formas de la existencia frustrada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Blanchot, Maurice.
 (1993) *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, México, col. Breviarios.
 (1990) *Lautréamont y Sade*, Fondo de Cultura Económica, México, col. Breviarios.
 (1992) *El libro que vendrá*, Monte Ávila, Caracas.
 (1977) *Falsos pasos*, Pre-textos, Valencia.
 (1976) *La risa de los dioses*, Madrid.
 (1992) *El espacio literario*, Paidós, Barcelona.

- (1987) *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Caracas.
- (1994) *El paso (no) más allá*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona.
- Brook, Peter.
- (1968) *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*, Nexos, Barcelona.
- Canguilhem, George.
- (1978) *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI Editores, México.
- (1976) *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona.
- Castel, Robert.
- (1980) *El orden psiquiátrico*, La Piqueta, Madrid.
- Colli, Giorgio.
- (2000) *Introducción a Nietzsche*, Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles.
- (1997) *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, col. Teorema.
- (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*, Atajos, Barcelona.
- (1984) *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, Cuadernos ínfimos, 122.
- (1989) *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona.
- (2000) *Nietzsche*, Arena Libros, Madrid.
- (1986) *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, col. Argumentos.
- (1989) *La lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- (1988) *Diferencia y repetición*, Ediciones Júcar, Madrid.
- (1987) *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, col. Teorema.
- (1986) *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Gedisa, Barcelona.
- (1974) *Presentación de Sacher-Masoch*, Taurus, Madrid.
- (1996) *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G. y F. Guattari.
- (1993) *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, col. Argumentos.
- (1985) *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- (1988) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- (1980) *Política y psicoanálisis*, Terra Nova, México.
- Derrida, Jacques.
- (1989) *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- (1989) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, Pensamiento contemporáneo 2.
- (1988) *Mémoires pour Paul de Man*, Gallilée, París.
- (1997) *El monolingüismo del otro*, Manantial, Buenos Aires.
- (1997) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid.
- (1977) *Posiciones*, Pre-textos, Valencia.
- (1988) *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, París.
- (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid.

- (1998) *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid.
- Eidelsztein, Alfredo.
- (1992) *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*, Manantial, Buenos Aires.
- Farge, Arlette
- (1994) *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, Instituto Mora, México.
- Freud, Sigmund
- (1973) *Obras completas*, 3 ts., Biblioteca Nueva, 3a. ed., Madrid.
- Foucault, M., J. Donzelot, C. Grignon *et al.*
- (1991) *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid.
- Fox Keller, Evelyn.
- (2000) *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología del siglo XX*, Manantial, Buenos Aires.
- Genette, Gérard.
- (1996) *Figures I*, Éditions du Seuil, París.
- Kasner, Edward y James Newman.
- (1985) *Matemáticas e imaginación*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985, col. Biblioteca J.L. Borges.
- Klossowski, Pierre.
- (2000) *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Buenos Aires.
- (1980) *Tan funesto deseo*, Taurus, Madrid.
- Mills, W., M. Foucault *et al.*
- (1986) *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid.
- Minkowski, Eugène.
- (1981) *El tiempo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Morey, Miguel.
- (1988) *El orden de los acontecimientos (sobre el saber narrativo)*, Península, Barcelona.
- (1984) *Los presocráticos (del mito al logos)*, Montesinos, Barcelona.
- (1989) *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich.
- (1981) *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1984) *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1981) *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid.
- (1996) *La gaya ciencia*, Fontamara, México.
- Panofsky, Erwin.
- (1995) *El significado de las artes visuales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Ricœur, Paul.
- (1980) *La metáfora viva*, Europa, Madrid.
- Soja, E.W.
- (1990) *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres-Nueva York.

Esta publicación se terminó de imprimir durante el mes de septiembre del 2006
Impresor: Diseño & Reproducciones Heidi Gabriela Álvarez Lizaola
Emperadores núm. 44 Col. Portales Ote.
C.P. 03570 México, D.F.
Tel./Fax: 55-32-55-14
Correo electrónico: disyre1@yahoo.com.mx
El tiraje fue de 1,000 ejemplares, más sobrantes para reposición.

"**L**etente desbaratar las uniformidades del discurso a través de múltiples escapadas, estrategias, pátalos captaes con precisión las juntas en que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder (Foucault, 1976). El discurso es violento como lugar de articulación de las fuerzas, de enfrentamiento y de lucha, donde el lenguaje se sacrifica y construye la historia.

El texto propone un viaje por el espacio social xavanteño, recorrido que se discute el espacio del sujeto al de la enfermedad mental, del espacio del cuerpo y la entrada al del lenguaje y el pensamiento. Del espacio del poder al de la subjetividad.



Editorial Trilce