

# Foucault y las ciencias sociales

Felisa Santos\*

No hay una única vara que mensione la importancia de un filósofo. Un pensamiento puede ser retomado u olvidado. Puede morir y también resucitar. Hay quienes gozaron en vida de una suerte de Olimpo terreno que se desbarrancó muy pronto. Hay quienes fueron póstumos. Hace veinte años que Foucault ya no piensa. Foucault veinte años después no es solamente un problema de recepción. Es un gesto que puede mantenerse. Y es una decisión que ya no es la suya.

La importancia de su pensamiento, ¿cómo medirla? ¿Qué se evalúa? ¿Con qué *criteria*? Hace doscientos años murió Kant. Nadie puede negar su lugar en la historia del pensamiento. Lugar de bisagra entre un antes y un después que, por otra parte, él hizo posible. Pero su posición de privilegio, su territorialización en la historia de la filosofía quizás nos impidan ver que sin Kant muchas de las formas en que enfocamos nuestros objetos, o los creamos, en el campo de las ciencias sociales no hubiesen sido: la semiótica de Peirce, la intención mentada en la acción de Weber, la raigambre crítica en su totalidad, es decir Marx y Adorno y Frankfurt toda, y Hannah Arendt y todo el pensamiento liberal, *anche* el social-demócrata, se filian en él. Nos hizo posibles. Entonces, encuentro una vara, por lo demás excepcional, buscadamente excepcional y a partir de ella voy a hablar de Foucault.

Comienzo entonces por el principio: un pensamiento que cambia el modo de pensar, que nos pone en la encrucijada de seguir haciendo lo que se hace o echar por tierra lo instituido. Práctica de un pensamiento crítico. Y una crítica que no es crítica como esquema sino crítica inserta en una actualidad: “La crítica no tiene que ser la premisa de un razonamiento que terminaría con: he aquí entonces lo que les queda por hacer. Ella debe ser un instrumento para aquellos que luchan, resisten y no quieren lo que es. Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, de enfrentamientos, de intentos de rechazo. No tiene que hacerle la ley a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío con respecto a lo que es”<sup>1</sup>. Crítica pues pero no solventada desde una detención del saber que permitiría una verdad profética o prescriptiva, crítica que no se permite decir qué hacer porque no está ligada a una reforma en la cabeza de algunos, sino que simplemente –¿simplemente?– abre un campo a los actores reales, o como dice Foucault: “voy a anunciarles una gran noticia: el problema de las prisiones no es a mis ojos el de los “trabajadores sociales”, es el de los prisioneros”<sup>2</sup>. Y que, sin embargo, no niega la necesidad de un trabajo, que es el del intelectual, función de diagnóstico de lo actual que “no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino, siguiendo las líneas de fragilidad de hoy, llegar a captar por dónde lo que es y cómo lo que es podría ya no ser lo que es. Y es en ese sentido que la descripción debe ser hecha siempre según esta especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible”<sup>3</sup>. De manera que el intelectual es dibujado con precisión bajo los rasgos de quien puede mostrar como se han hecho las cosas, y al mostrarlo, puede, al mismo tiempo, hacer posible el deshacerlas.

En épocas de confusos pensamientos se extraña su lucidez, su capacidad de discernimiento. En épocas de pensamiento débil se extraña el poder de su discurso, su fortaleza, su dureza. Porque, entendamos, algo puede el discurso y no está mal que así sea. “El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, porque el

---

\* Filósofa. Profesora Adjunta del Seminario de Diseño Gráfico de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> “Table ronde du 20 mai 1978”, en *Dits et écrits. IV. 1980-1988*. París, Gallimard, 1994, páginas 23-38, y 32. La traducción es mía.

<sup>2</sup> *Ib-idem*, página 32.

<sup>3</sup> “Structuralisme et poststructuralisme”, en revista *Telos*, Vol. XVI, n° 55, primavera de 1983, páginas 195-211.

discurso es él mismo un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder”<sup>4</sup>. Es por eso que escribir esto también implica adherir entusiasta pero no desinteresadamente a alguno de los bandos en pugna en el campo del pensar las ciencias sociales.

### La alegría de pensar

Cuando todas las vacas son negras o todos los gatos son pardos, cuando el desierto amenaza, se necesita cierta dureza. No la dureza de la piedra que tara sino la filiosidad de una inteligencia lúcida que permite ver y que marca la vía de un pensar distinto. Porque pensar bien puede ser alegre. Y la ciencia, feliz.

Foucault ha entrado en nuestro mundo académico del lado de las ciencias sociales y no de la filosofía. Avatares de una recepción más abierta por la contingencia de la caída de los modelos existentes. Filósofo peculiar, “mis libros no son tratados de filosofía ni estudios históricos; a lo más son fragmentos filosóficos en los canchales de la historia”<sup>5</sup>, reinventa la noción de poder para uso de la sociología o de las ciencias políticas, critica el trabajo social: “el trabajo social se inscribe en el interior de una gran función que no ha dejado de tomar dimensiones nuevas desde hace siglos, la función de vigilancia-corrección. Vigilar a los individuos y corregirlos, en los dos sentidos del término, es decir, castigarlos o pedagogizarlos”<sup>6</sup>, o más bien, lo que es lo mismo, nos hace ver sus límites, plantea la comunicación como bisagra que permite elucidar el lenguaje de otra manera, tematiza la psicología, critica al psicoanálisis, habla de la geografía, se enreda en interminables discusiones con los historiadores, y como trasfondo la crítica más hiriente a la antropología que se ha planteado nunca. Y marca, siempre, no el saber desinteresado del cientista aséptico sino sus relaciones, el plexo de relaciones, que el saber involucra, el carácter muy interesado de cada investigación, de cada trabajo. No nos hablaba a nosotros, estrictamente no hablaba a los sociólogos, ni a los trabajadores sociales, ni a los comunicadores, habló y no habló de nosotros cuando tematizó las ciencias humanas pero terminó planteándonos qué somos, cómo hacemos lo que hacemos. Instantánea de un campo, que resultaba incómoda: ciencias que estaban por encima o por debajo de las ciencias, ciencias embrolladas desde el origen no por la especificidad de su objeto sino por el lugar de emergencia en el campo del saber. Y, sin embargo qué proliferación de caminos a recorrer que nos ha abierto. Multiplicidad de vías porque fundamentalmente el método hay que tomarlo como una toma de posición en un campo de batalla. En esos giros abruptos, la mostración de un modelo apacible, contractualista, como rigiendo el campo y la posibilidad de pensarlo de otra manera, de un modo, digamos, beligerante, es donde podemos reconocernos sus deudores. De lo demás habrá que hacer el inventario: los micropoderes, la sociedad de control, el discurso entendido como lo entendía, el poder no como restrictivo sino como productivo, su concepción de la subjetivación y hasta en los estudios de género su concepción de la sexualidad, campean por todas partes.

En 1969 Foucault plantea su posición con respecto al, por entonces, papel de avanzada de la lingüística en relación a las ciencias sociales<sup>7</sup>: desarmando el mito de una lingüística moderna que hubiera sido la irrupción de un modelo para las ciencias sociales, Foucault constata la preeminencia de las teorías del lenguaje pre-sausserianas respecto de las otras ciencias sociales: “No es, en consecuencia, de ahora que data esta relación permanente de las ciencias sociales y la ciencia de las lenguas. No es de hoy en día que data el desajuste epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas. No pongo en duda el hecho de que la lingüística transformacional o la lingüística estructural han alcanzado un alto nivel de cientificidad, pero me parece que, desde el siglo XIX, las ciencias del lenguaje han

<sup>4</sup> “Dialogue on Power”, en *Chez Foucault* (S. Wade, comp.). Los Angeles, Circabook, 1978, páginas 4-22.

<sup>5</sup> “Table ronde du 20 mai 1978”, en *Dits et écrits. IV. 1980-1988*. París, Gallimard, 1994, páginas 21, 23 y 24.

<sup>6</sup> “Table ronde”, en revista *Esprit* n° 413, abril-mayo de 1972, páginas 678-703.

<sup>7</sup> “Linguistique et sciences sociales”, en la *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 19, diciembre de 1969, páginas 248-255. También en *Dits et écrits. Op. cit.*, páginas 821-842. La traducción es mía.

llegado a un grado de exactitud y de demostratividad más elevado que todas las demás ciencias sociales o humanas reunidas”<sup>8</sup>. Foucault plantea que no se trata de la elaboración de un paradigma, el estructuralista, que pareciera ser una posibilidad o salida para las ciencias sociales al constituir un puesto de avanzada sino que el nivel de cientificidad alcanzado por las ciencias del lenguaje pre-existe al estructuralismo y es desde allí que se puede o se ha planteado una relación de dependencia metodológica. En rigor, “El hecho nuevo sería más bien que la lingüística viene a dar a las ciencias sociales posibilidades epistemológicas diferentes de las que le ofrecía hasta ahora”<sup>9</sup>. Rastrea entonces, en qué consiste lo distinto que permite esta nueva imbricación entre lingüística y ciencias sociales. Foucault insiste en dos puntos: 1. La posibilidad o no de extrapolar legalidades del ámbito lingüístico a otros, 2. La deshicencia de la causalidad como lazo de concatenación. Si lo primero abre un dominio de lo empírico que debe ser descifrado, lo segundo constituye el meollo de la cuestión: los pensadores de los ‘60 han visto en la lingüística, o mejor dicho, en la constitución de un sistema que trajo aparejada la posibilidad de cientifización del campo de las ciencias sociales. Las primas pobres de las ciencias tenían el privilegio de pasar a umbrales que incluso las ciencias naturales duramente podían arañar. El escándalo era que las relaciones de parentesco podían ser formalizadas y en ese sentido el umbral de formalización –que es el último en la constitución de un saber– era un regalo del estructuralismo a las ciencias sociales. Escándalo que era posible porque la causalidad como régimen dejaba su lugar a un intento otro: “la inserción de la lógica en el corazón mismo de lo real”<sup>10</sup>. Se trata de racionalizar bajo otro modelo: se trata de relaciones que pueden ser formalizadas, se trata de constituir un campo relacional que reniega de la determinación causal. Es interesante que Foucault proponga que la diferencia entre las dos formas de encarar el lenguaje desde el punto de vista de lo general: la lingüística de Port Royal y el intento saussuriano tengan como diferencia que la primera entiende al lenguaje como traducción del pensamiento y la segunda como una forma de comunicación. La diferencia es fuerte: el substancialismo se desvanece en relaciones: “Lo colectivo en esta nueva perspectiva no será ya la universalización del pensamiento, es decir una suerte de gran sujeto que sería una suerte de conciencia social o una personalidad de base, o un “espíritu del tiempo”. Lo colectivo ahora es un conjunto constituido por polos de comunicación, por códigos que son efectivamente utilizados y por la frecuencia y la estructura de los mensajes que son enviados”<sup>11</sup>.

Pareciera emerger de estos dichos un Foucault estructuralista. Sin embargo, es en esa misma mesa redonda que se encarga de decir que no lo es<sup>12</sup>. Pero no ser estructuralista no significa no ver diferencias. En rigor los modelos epistémicos que informan a las ciencias sociales en esos momentos están signados por la fenomenología y su corolario, la hermenéutica, y un hegelianismo que subsiste bajo ciertas lecturas del marxismo. Pero el problema con mayúsculas es la historia, la historia como un manso receptáculo que anula diferencias, como un *deus ex machina* que concilia. Y el estructuralismo será justamente el caballito de batalla contra la dialéctica y una concepción de la historia que se nos propone mansa, receptáculo que disuelve toda contradicción. Por eso Foucault plantea que el punto de vista sincrónico no es ahistórico ni mucho menos anti-histórico. Es por el contrario aquello que puede alumbrar una posibilidad de cambio: “El análisis sincrónico que hacen los lingüistas no es del todo el análisis de lo inmóvil y de lo estático, sino que es en realidad el de las condiciones del cambio”<sup>13</sup> o “Este análisis de las condiciones necesarias y suficientes para que un cambio local intervenga es igualmente necesario y poco menos que indispensable para que se pueda transformar este análisis en una

---

<sup>8</sup> *Ib-idem*, página 822.

<sup>9</sup> *Ib-idem*, página 823.

<sup>10</sup> *Ibidem*, página 824.

<sup>11</sup> *Ibidem*, página 825.

<sup>12</sup> “Les voy a confiar, en principio, algo que parece no ser conocido todavía en Paris, es que yo no soy un estructuralista. Salvo en algunas páginas de las que me arrepiento, no he empleado nunca la palabra estructura. Cuando hablo de estructuralismo, hablo de él como de un objeto epistemológico que me es contemporáneo”. *Ib-idem*, página 838.

<sup>13</sup> *Ib-idem*, página 826.

intervención práctica y efectiva, porque el problema que está planteado es el de saber qué me es necesario cambiar si yo quiero cambiar algo en el campo total de las relaciones”<sup>14</sup>.

Para Foucault el lastre fundamental de las ciencias sociales –que son y no son lo que en francés son las *sciences humaines*<sup>15</sup>–, es que han sido paridas por el giro antropológico del pensamiento, por ejemplo, Kant planteando, a finales del siglo XVIII, una finitud como fundamento. Un conocimiento que es justamente humano porque un sujeto finito lo funda y que abre la posibilidad de objetivar esa finitud. Las ciencias sociales no son sino el corolario –¿qué es el hombre?– de una forma de hacer filosofía. La crítica de Foucault a las ciencias humanas tiene como base la crítica al humanismo. Para Foucault la modernidad comienza con la afirmación kantiana de un sujeto como condición *sine qua non* de todo conocimiento. Sujeto que a diferencia de cualesquiera de los postulados anteriormente –en toda la tradición racionalista– es un hombre, una finitud. Un ser asujetao a sus límites, a una sensibilidad que lo hace ser lo que es, que restrictivamente lo conforma. Por primera vez el fundamento del conocimiento está tarado por el peso de una sensibilidad que no puede transgredir. La búsqueda de los límites afianza así la misma posibilidad del conocer. *Incipit* el hombre, criatura singular, constructo histórico, y con el humano, demasiado humano, invento kantiano, nacen, un conjunto de ciencias que lo tienen como objeto. Se necesitó para que esto fuera posible la aceptación de un sujeto inmodificable, es decir de un sujeto fijo que pueda considerarse base del conocer<sup>16</sup> –y eso ya está en Descartes–, pero el sujeto cartesiano no tiene límites y es una suerte de red que puede conectar todo lo que es y todo lo posible. Pero el gesto crítico –determinar los alcances y los límites de nuestro conocimiento– hecha por la borda un más allá y el hombre se edifica entre muros dados, espacio y tiempo. Que el hombre o lo humano sean objetos pasibles de ser conocidos depende de este giro. Por eso la pregunta, la cuarta pregunta kantiana, la que podía al ser respondida contestar las otras tres era ¿qué es el hombre? Y la especificidad de lo humano era su condición de finito. De establecer los límites y el uso legítimo de la razón se pasa a la constitución de un campo de lo cognoscible: *Ecce homo*. Fijeza y límites que sin embargo fundan la posibilidad de un conocimiento que progresa al infinito. Pero, ¿cómo?, ¿por qué caminos?

Foucault denuncia en las ciencias humanas una operación disciplinaria: “No se podría aislar [...] la aparición de la ciencia social del desarrollo de esta nueva racionalidad política ni de esta nueva tecnología política. Todos sabemos que la etnología ha nacido de la colonización (lo que no quiere decir que sea una ciencia imperialista); de la misma manera, creo que, si el hombre –nosotros, seres de la vida, de la palabra y del trabajo– ha devenido objeto para otras ciencias distintas, hay que buscar la razón, no en una ideología, sino en la existencia de esta tecnología política que hemos formado en el seno de nuestras sociedades”<sup>17</sup> y, a la vez, en sus presuposiciones, en su afán de universalidad, en sus regímenes de verdad, en su propio objeto, en sus métodos, campea toda una filosofía. Una antropología que Foucault siempre vio como un camino que no conduce a ninguna parte. Y no le gustan los caminos del bosque. No están por un

---

<sup>14</sup> *Ib-idem*, página 827.

<sup>15</sup> En la taxonomía académica francesa la grilla es distinta a la nuestra. Lo que llamamos ciencias sociales tiene y no tiene que ver con lo que los franceses llaman ciencias humanas. En rigor *sciences humaines* no designa a las ciencias relativas al hombre en general, por ejemplo, la anatomía no es una de ellas, sino a aquellas que encaran lo que en el hombre es específico respecto de la naturaleza, por ejemplo, que tienen como objeto, el que tenían anteriormente las *sciences morales*: el espíritu humano y las relaciones sociales. Así, la psicología o el análisis literario que no existen en la curricula de esta Facultad son ciencias humanas. Es claro que la sociología o la demografía son más fácilmente enclasables como ciencias sociales, y así lo hace Foucault. Quien por otra parte no usa muchas veces el término, sólo cuando se lo plantean, es el caso de las discusiones acerca de la geografía o la arquitectura, justamente poniendo entre paréntesis la pertinencia, en el segundo caso, al preferir hablar de *téjné* y no de ciencia.

<sup>16</sup> Es el eje de los últimos trabajos: la distinción entre un sujeto móvil, capaz de transformarse y de auto-transformarse en la antigüedad y un sujeto fijo producido en el “momento cartesiano”, sin que esto signifique el endilgárselo a Descartes, que es condición de posibilidad del conocer y al mismo tiempo estatuye una relación con la verdad signada únicamente por el conocimiento que amerita a futuro su pasaje a objeto. Véase *Hermenéutica del sujeto*. Clase del 6 de enero de 1982, 1<sup>ra</sup> hora. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, página 31 y siguientes.

<sup>17</sup> “La technologie politique des individus”, en *Dits et écrits. IV. Op. cit.*, páginas 813- 828.

lado, entonces, la filosofía y por el otro las ciencias humanas sino que su imbricación ha sido fundacional para estas últimas. Y fundacional en varios sentidos: “las ciencias humanas están desde el siglo XIX en una relación muy enredada con la filosofía. ¿Cómo se puede concebir ese enredo de la filosofía y de las ciencias humanas? Se puede decir que la filosofía, en el mundo occidental había, a ciegas, y de alguna manera en el vacío, en la oscuridad, en la noche de su propia conciencia y de sus métodos, circunscripto un dominio, aquel que llamaba el alma o el pensamiento, y que, ahora, sirve de herencia que las ciencias humanas tienen para explotar de una manera clara, lúcida, positiva. De modo que las ciencias humanas ocupan con pleno derecho el dominio un poco vago que ha sido indicado, pero dejado sin cultivar por la filosofía”<sup>18</sup>. Pero esa sería una perspectiva positivista, no la foucaultiana: “forma parte quizás del destino de la filosofía occidental el que, desde el siglo XIX, algo como una antropología se ha vuelto posible; cuando digo antropología, no quiero hablar de esa ciencia particular que se llama antropología y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo esa estructura propiamente filosófica que hace que ahora los problemas de la filosofía estén alojados en el interior de ese dominio que se puede llamar el de la finitud humana. Si no se puede ya filosofar sino sobre el hombre en tanto que es un *homo natura*, o, incluso en tanto que es un ser finito, en esa medida, ¿toda filosofía no sería, en el fondo, una antropología? En ese momento la filosofía deviene la forma cultural en el interior de la cual todas las ciencias del hombre son posibles”<sup>19</sup>.

Estatuto extraño el de las ciencias humanas porque implica para éstas –estamos hablando de la psicología, de la sociología, del análisis literario y del análisis de los mitos, que son las regiones delimitadas explícitamente, con un bajo continuo que las problematiza, la historia, refugio privilegiado y peligroso– su propia negación: “Inútil, entonces, decir que las ciencias humanas son falsas ciencias, no son ciencias. La configuración que define su positividad y las enraíza en la episteme moderna las pone al mismo tiempo fuera del estado de ser ciencias. No es la irreductibilidad del hombre, lo que se designa como su invencible trascendencia, ni tampoco su gran complejidad lo que le impide ser objeto de una ciencia. La cultura occidental ha constituido, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un único y mismo juego de razones, debe ser dominio positivo del saber y no puede ser objeto de ciencia”<sup>20</sup>.

Es decir, y es un diagnóstico, las ciencias sociales no sólo son deudoras de una particular gestión del poder, rastreada históricamente: “Es cierto que la emergencia histórica de cada una de las ciencias humanas se ha hecho en ocasión de un problema, de una exigencia, de un obstáculo de orden teórico o práctico; se necesitaron las nuevas normas que la sociedad industrial ha impuesto a los individuos para que, lentamente, en el transcurso del siglo XIX, la psicología se constituyera como ciencia; se han necesitado las amenazas que desde la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales, y sobre el mismo que había instaurado la burguesía para que apareciese una reflexión de tipo sociológico”<sup>21</sup>. Pero se necesitó algo más: un acontecimiento en el orden del saber.

Son hijas de una filosofía de la que hay que deshacerse: “Pero cuando diga que es una *impasse* absolutamente inevitable y fatal, no la criticaría como ciencia, no diría que es una ciencia que no es del todo positiva, no diría que es algo que debería ser más filosófico o menos filosófico; diría simplemente que ha habido una suerte de sueño antropológico en el cual la filosofía y las ciencias del hombre están, en cierto modo, fascinadas y adormecidas las unas por las otras y que hay que despertarse de ese sueño antropológico, como en otros tiempos se despertaba del sueño dogmático”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> “Philosophie et psychologie” (charla con Alain Badiou del 27 de febrero de 1965), en *Dits et écrits. I*, páginas 438-448.

<sup>19</sup> *Ib-idem*, página 439.

<sup>20</sup> *Les mots et les choses*. París, Gallimard, 1966, página 378.

<sup>21</sup> *Ib-idem*, página 356.

<sup>22</sup> “Philosophie et psychologie” (charla con A. Badiou). *Op. cit.* En rigor se refiere a la psicología pero no deja de ser extensible a las ciencias humanas en su conjunto.

## Se puede

Foucault se tomaba en serio al ensayo. “El ensayo que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación -es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una ascesis, un ejercicio de sí del pensamiento”<sup>23</sup>. No sólo es una escritura. Es un modo de abordar un objeto y es, a la vez, un intento de transformación. Es por eso que en Foucault hay tanto pasaje a otra manera de pensar, los distintos tópicos, las distintas situaciones llevan a ello. El cómo tiene que ver con el qué. Nunca hay un modo prescripto de abordar, depende. Pero sí hay una reflexión acerca del modo de abordaje. Foucault inventa métodos. Y a la vez les niega la posibilidad de ser generalizados: la arqueología, la genealogía, la acontecimentalización, la problematización no son sino las maneras de encarar que intentó. E intentar es experimentar, cambiar uno mismo en tanto se conoce. Mutables y no fijos los dos polos, el sujeto cognoscente y el campo conocido. Es por eso que la arqueología se presenta como un “tipo de investigación que se aboca a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo”<sup>24</sup>, que busca dar cuenta de los enunciados en su singularidad material, es decir que echa por tierra al estructuralismo en tanto éste se presenta como una forma de lo general, de la subsunción del espécimen al tipo, pero también se opone a toda consideración hermenéutica del lenguaje: no se trata de una lógica de la estructura ni de una lógica del sentido. No es tampoco un tipo de investigación posible acerca del lenguaje, aunque se haga sobre el lenguaje: “Si yo hago esto es para saber qué somos hoy”. La genealogía también se juega en el terreno de la singularidad: procedencia y emergencia. Seguir el complejo hilo de la procedencia es “mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia [...] es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente”<sup>25</sup>. Y plantear la emergencia es dar cuenta de un estado de fuerzas que son su condición de posibilidad. La acontecimentalización es presentada como un proceso de análisis: “Una ruptura de la evidencia, en principio. Allí donde se estaría bastante tentado de referirse a una constante histórica o un rasgo antropológico inmediato, o incluso a una evidencia que se impone a todos del mismo modo, se trata de hacer surgir una “singularidad”. Mostrar que esto no era “tan necesario”; no era tan evidente que los locos fuesen reconocidos como enfermos mentales; no era tan evidente que la única cosa a hacer con un delincuente fuera encerrarlo; no era tan evidente que las causas de la enfermedad fueran a ser encontradas en el examen individual del cuerpo, etcétera. Ruptura de las evidencias, esas evidencias sobre las cuales se apoyan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas”<sup>26</sup>. La problematización consiste en elucidar “cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, los fenómenos, los procesos) se vuelven un problema”<sup>27</sup>.

En todos los casos se trata de ir a contra-corriente, se pueden dibujar nítidamente los adversarios: el estructuralismo, pero también las filosofías del sentido, y habría que decir que no sólo las que plantean un sujeto como fuente del mismo sino también las que nos proponen una lógica de éste, Deleuze, digamos; la dialéctica con su concepción de un *telos* ante el cual sucumbe toda singularidad porque es justamente su deber ser pero también las filosofías que pretenden encontrar en el origen la luz que ilumine un desarrollo pero también la claridad que fue ocultada por un velamiento; el causalismo lineal, el encapsulamiento en un área (un

---

<sup>23</sup> *Historia de la sexualidad. Volumen 2. El uso de los placeres*. México, Siglo XXI Editores, 1986, página 12.

<sup>24</sup> “Dialogue on Power”, en *Chez Foucault* (S. Wade, comp.). Los Angeles, Circabook, 1978, páginas 4-22. En numerosos textos en los que Foucault insiste en plantear la actualidad como su campo de trabajo, muy especialmente en los textos sobre la Ilustración en los que esa actualidad es una divisoria de aguas entre los modernos y quizás, podríamos decir, no sólo los filósofos pre-modernos sino también los posmodernos, muy inactuales ellos.

<sup>25</sup> “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979, página 13.

<sup>26</sup> “Table ronde du 20 mai 1978”, en *Dits et écrits. IV. 1980-1988*. París, Gallimard, 1994, páginas 23-24.

<sup>27</sup> “Coraje y verdad”, en *El último Foucault*, (Tomás Abraham, comp.). Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002, página 389.

mecanismo económico, una estructura antropológica, una clave de análisis, una invariante); el determinismo puntual, la subsunción de lo que es a lo que se dice. Los procesos de análisis generan entonces objetos “raros”, liminares o más que marginales, abiertos en los límites a conexiones otras, de abrir el juego a complejidades multiplicadas; nada es pronosticable linealmente pero se puede mapear lo que es y mostrar su fragilidad, las líneas posibles de fractura que permitirán una transformación que, ciertamente no se sigue de suyo de un estado de cosas. Deshincencia de lo establecido por descomposición interna de procesos que resultan en una exterioridad accidental; pluralismo inacabable, polimorfismo creciente. Una analítica siempre abierta con sus posibilidades y sus límites: “Es evidente que, en relación a un eje de análisis tal, hay en lo que yo propongo demasiado y demasiado poco. Demasiadas relaciones diversas, demasiadas líneas de análisis. Y, al mismo tiempo no bastante necesidad universal. Plétora del lado de las inteligibilidades. Carencia del lado de la necesidad”<sup>28</sup>. Pero esa es también una elección: “Nosotros no estamos y no queremos ponernos bajo el signo de la necesidad única”<sup>29</sup>. Pero renegar de la unicidad de lo necesario no significa que todo sea posible. Lo que se puede en cualquier momento histórico aparece “como réplica a algún aspecto concreto y específico del mundo”<sup>30</sup>. Y el último Foucault va a tratar justamente de eso en relación a la constitución de los sujetos en relación a la verdad. Hombres que se construyen y son construidos, creaciones relativas. Momento interesante porque da cuenta de una forma de la libertad que no tiene que ver con la emancipación sino con lo que puede o no puede una vida. Figura enredada o encontrada azarosamente en una urdimbre de relaciones que no son sino accidentales y si “el hombre es una invención de la cual la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su data reciente. Y puede que su fin próximo. Si estas disposiciones llegan a desaparecer como han aparecido. Si por algún acontecimiento del que solamente podemos presentir la posibilidad pero del que no conocemos en este momento todavía ni la forma ni la promesa, bascula, como lo hizo alrededor del siglo XVIII, el suelo del pensamiento clásico, entonces se puede muy bien apostar que el hombre se borrará como a orillas del mar un rostro en la arena”<sup>31</sup>, es porque justamente, ¿quién sabe qué puede este cuerpo, este cuerpo –el de un hombre– si lo despojamos de toda fijeza, si lo abrimos a la superficie de las contingencias, de los accidentes olvidándonos de esencias y de límites. Destituir al hombre de su valor intrínseco es simplemente volverlo inhumano en su posibilidad de ser otra cosa que lo que es. Porque los hombres, los de carne y hueso, estos cuerpos y estas almas se construyen. El juego de las constituciones es amplísimo. El campo de las determinaciones también. Pero se puede. Se puede la libertad, la libertad no de pensar, que también es algo que hay que arrogarse, sino la libertad concreta que es la posibilidad de transformar y de transformarnos. Foucault solamente subraya y al subrayar nos hace ver. Privilegio de cierto discurso que deja ver, que se nos propone no profético, nunca dice qué debe ser, ni siquiera nos invita –vía los subjuntivos, insidiosas propuestas de que nuestro pensamiento o nuestra vida sean de tal o cual manera, consoladoras fórmulas que dejan añorar que en algún tiempo, en algún lugar o en la soberanía de un pensamiento separado de lo que nos pasa está el camino. Hay múltiples caminos y es por eso que no importa si hay en la obra de Foucault una metodología, o una brecha en la teoría del conocimiento. Porque si las hubo, y en plural, no pretendieron nunca universalizarse. Porque justamente el proyecto foucaultiano se propone que nosotros no sepamos qué hacer, que pongamos en discusión, que problematicemos lo dado pero también lo que hacemos. Este efecto es querido, de ahí que muchas veces y ante la trabajosa constitución de un suelo más o menos firme y de un edificio más o menos fundado, en vez de un refugio, Foucault nos propone la intemperie. No hay pensamiento más vivo que el que se transforma. Y hoy que ya no puede sino ser en otros, no lo fijemos en una fórmula, en un esquema. Pensó y vivió como quiso. La falta de esquemas puede ser irritativa sobre todo en un campo, como las ciencias sociales, que en nuestro medio todavía es visto como poco consolidado o deficitario pero también puede ser una aventura. Y nunca los hay pre-existentes: ni para vivir ni para pensar. Los hacemos *ad hoc*. Y no

---

<sup>28</sup> “Table ronde du 20 mai 1978”, en *Dits et écrits. IV. 1980-1988*. París, Gallimard, 1994, páginas 20-34.

<sup>29</sup> *Ib-idem*, página 25.

<sup>30</sup> “Coraje y verdad”, en *El último Foucault. Op. cit.*, página 391.

<sup>31</sup> *Le mots et les choses*. París, Gallimard, 1966, página 398.

son modelos ni recetas: “No se pueden fabricar herramientas para cualquier fin, hay que fabricarlas para un fin preciso, pero saber que puede que sean utilizadas para otros fines. Lo ideal no es fabricar herramientas, sino construir bombas, porque una vez que se han utilizado las bombas que se han construido, nadie más puede utilizarlas. Y debo agregar que mi sueño, mi sueño personal, no es exactamente construir bombas porque no me gusta matar a la gente. Pero querría escribir libros bombas, es decir libros que sean útiles precisamente en el momento en que alguien los escribe o los lee. Luego, desaparecerían. Estos libros serían tales que desaparecerían poco después de que se los hubiera utilizado o leído. Los libros deberían ser una suerte de bombas y nada más. Luego de la explosión, se podría recordar a la gente que estos libros han producido un muy bello fuego de artificio. Más tarde, los historiadores y otros especialistas podrán decir que tal o cual libro ha sido tan útil como una bomba y tan bello como un fuego de artificio<sup>32</sup>”.

---

<sup>32</sup> “Dialogue on Power”, en *Chez Foucault* (S. Wade, comp.). Los Angeles, Circabook, 1978, páginas 4-22.