

## LA CONFIGURACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN FOUCAULT

JULIO SEOANE PINILLA

Entre las muchas claves desde las que aprovechar el pensamiento de Foucault no es la menos importante la que se refiere a la configuración del hombre. Supongo, en lo que sigue, que tanto el análisis arqueológico de las ciencias sociales—y de sus instituciones—como el genealógico de los saberes, pueden remitir a la configuración de la individualidad; así, el primero termina con la afirmación de que el hombre es una construcción de las ciencias que lo necesitan—de las ciencias humanas—y el segundo con la necesidad de que si el poder se mantiene es porque crea algo y lo que crea es una determinada individualidad que se establece practicándolo.<sup>1</sup>

Como ya se sabe la postura de Foucault es que el poder uniforma todo el discurso humano y nunca puede considerarse un poder focalizado o represor, por el contrario se sitúa a lo largo de todas las actividades humanas en forma de *red* y los individuos particulares se ven obligados a “practicarlo” cada vez que quieren dar cuenta de sí —configurarse como individuos—. Lo característico e importante de su análisis es que a través de esta idea podemos dar razón del modo en que el sujeto

---

<sup>1</sup> El mismo Foucault, dando un poco de animación contradictoria tan a gusto de los comentaristas, lo mismo que ha dicho que siempre ha dirigido su interés hacia el poder, también ha señalado que su objetivo eran los modos de subjetivación. Desde estas declaraciones, su primer estudio fue sobre los diferentes modos de investigación para pasar, en segundo lugar, a analizar la objetivación del sujeto en las prácticas que lo dividen y, por último, la manera en que un ser humano se transforma en sujeto. Para esto ver su artículo “por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto” en *Libertación*, 6 (30/12/84), 4-10. En cuanto a que si su estudio se trata del poder o de las maneras de individuación, con seguir lo que viene se verá que difícil es hacerlo de una cosa sin ocuparse de la otra.



moderno se ha creado, es decir, podemos analizar qué somos como individuos que la modernidad ha conformado.

### I. La verdad desde el poder

El análisis de Foucault pone de manifiesto que los dominios de saber se ven influenciados por las relaciones de fuerza, políticas y otros saberes y que tal influencia no sólo no es perniciosa, sino que constituye la formación del conocimiento. La neutralidad del conocer—y de los saberes que establece—es falsa desde el momento en que las condiciones materiales son elementos en los que se constituye y toma sentido: los dominios de saber se ven influenciados por estrategias y tácticas diversas que no son despreciables, por el contrario, conforman a la verdad y al individuo. La verdad se funda en tales contingencias.<sup>2</sup>

Y por ser la verdad fruto de la contingencia, la razón que presumiblemente la alumbró queda prefigurada como un dispositivo históricamente formado en base a estrategias diferentes que tienen su reflejo en el discurso; ni la razón es autónoma, como si de un resplandor divino se tratara (verdadero prejuicio ilustrado), ni tampoco es neutral (prejuicio también que acaece a todo pensamiento emancipador moderno); por el contrario, su posición es la de un producto elaborado desde intereses—de poder—con objetivos bien definidos. El conocimiento que el hombre racional posee no se inscribe en la naturaleza humana de forma espontánea, sino que es (y aquí Foucault toma lecciones de Nietzsche) una “confluencia”, “lucha” y “compromiso” de instintos<sup>3</sup> sin un cambio determinado a no ser el que se extrae como consecuencia de tal vinculación interesada. Solamente se puede considerar al “bloque táctico” en conjunto como el único marcador de lindes, naturalmente variables, dentro de la lucha y competencias de estrategias.

Este es el motivo que obliga a negar la igualdad entre las condiciones de la experiencia y la de los objetos de la experiencia ya que se hace evidente que no existe una afinidad entre el hombre y el mundo, sino un conocimiento inventado por las necesidades propias del hombre, por sus intereses encontrados que pretenden hacerse realidad. El conocimiento es una estrategia determinada que intenta la rectificación interesada del mundo; detrás de todo conocimiento existe una lucha de poder.<sup>4</sup> El poder “es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”,<sup>5</sup> no lo reagrupa todo bajo una unidad, ni es un término que cohesione en sí todas las actividades humanas, más bien debemos verlo como inscrito en todas partes, generado de consuno al saber en tanto no es una situación que se haga extraña al discurso en el que la verdad se elabora: saber y poder, verdad y no neutralidad, se articulan en el discurso y, por ello, éste es multívoco, ni uniforme ni estable, con varias estrategias que pueden ser al tiempo instrumento y obstáculo del poder tanto como del saber. Pero la relación entre saber y poder no es una relación de amistad ni de simbiosis. Son fuerzas que se coordinan de la mejor forma posible, que se establecen mutuamente como estrategias, pero que no dejan de tener sus “diferencias” y “desacuerdos”. Esto es lo que hace que el discurso mismo sea el campo estratégico en el que la relación se materializa: el discurso es un “bloque táctico” en el que saber y poder se vinculan y no se hacen extraños, pero tal vinculación no es, por supuesto, identidad.<sup>6</sup>

El poder puede generar una serie de estrategias que en el discurso cobran forma y realidad, pero no una coordinación maquinal; nuestra voluntad de saber se guía por un complejo de sistemas históricamente formados y modificables que interrelacionan entre sí y se prestan valor al tiempo que se anulan: las técnicas de poder se establecen a través de una economía de discursos que generen verdad que a su vez recae y condiciona al poder mismo. No es de extrañar que Foucault insista en que nunca dijo que el saber era poder, si tuviera que decir tal cosa, solía

<sup>2</sup> Cf. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1980, pp. 32 ss.

<sup>3</sup> “El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen de conocimiento [...] el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento” (*La verdad y las formas jurídicas*, p. 22).

<sup>4</sup> Al menos tras todo conocimiento existe un triple proceso de exclusión, disciplina y resistencia que limita el ámbito del saber, selecciona el “buen” y correcto saber y da normas para su uso y adquisición de forma tal que se interrumpe la libre elaboración del conocimiento tras semejante proceso. Tan sólo aflora el saber que es capaz de superar el triple filtro que, al cabo, podríamos llamar saber dominante.

<sup>5</sup> *Historia de la sexualidad*, vol I. *La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 1977 (a partir de ahora lo citaré como *La voluntad de saber*), p. 113.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124.



repetir, lo habría dicho y nada más hubiera hecho falta; el problema se complica cuando la relación no es biunívoca sino que se hace reflexiva y condicionada, espontánea en el sentido de que se desconoce sus futuros pasos.<sup>7</sup>

A modo de resumen es posible concluir que la modernidad obliga al individuo a autenticarse dentro de los discursos de verdad que pueda generar, dentro de las estructuras de conocer en las que puede ser integrado que, se supone, han de ser universales de forma que sea posible deducir de ellas un baremo objetivo—*justo*—por el que se indique la calidad de semejante ciudadano (si el discurso de verdad es “verdadero” por siempre, cabe castigar y rectificar los errores). Evidentemente esta pretensión moderna no es gratuita y ventila nada menos que la posibilidad de un mundo social nuevo. La crítica de Foucault, por este motivo, no puede menos que tener consecuencias políticas prácticas: si el conocimiento no es ajeno al establecimiento de estrategias las cuales configuran el aspecto de la verdad,<sup>8</sup> habrá de ser un proceso que no refiere a la inevitable realización de la razón, sino al momento de clasificación y admisión dentro de una determinada “cosmovisión” históricamente formada: si no cabe un baremo universalmente justo y neutral que califique la bondad o maldad del individuo (es decir, si no cabe un conocimiento objetivo y puro y un sujeto del conocimiento sin intereses) no es pensable una sociedad coordinada desde unos sujetos que expresen su racionalidad en tal coordinación. En lo que aquí interesa: se ha de intentar, si la modernidad desea establecer su ideario político, otro camino de fundación que (cómo dudarlo) llavará a las formas sociales modernas, pero diferentes a las actuales.

<sup>7</sup> Los discursos mismo generan estas complicadas relaciones tal y como explica Foucault en *El orden del discurso*: “el discurso no es simplemente lo que traslada conflictos o sistemas de dominación, sino que es aquello por lo que y para que hay conflictos”. “The order of discourse” en M. Sapiro (ed.), *Language and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 110.

<sup>8</sup> “Es el juego de prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento”. “El interés por la verdad” en *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, 1985, p. 232.

## II. El conocimiento y la sociedad

Llamar la atención sobre la no inocencia del conocimiento y del saber que forma es hacerlo también sobre la realidad que hace que la libertad entre dentro de los espacios que ese saber delimita. No hace falta decir que la Ilustración enfocó la cuestión de la libertad desde el punto de vista de cómo era posible un régimen de máxima libertad que no degenerará en una anarquía no coordinada de hombres sujetos a sus propios intereses. Las respuestas habituales hacían depender la libertad de un acuerdo entre hombres que por lo general debían de cumplir un mínimo de racionalidad, o de una propiedad inherente a la razón (único ente que se podía postular universalmente en todos los humanos), pero tanto en una opción como en otra resultaba evidente que la posibilidad de disfrutar de la libertad dependía de nuestra capacidad de razonar bien. El conocimiento ilustrado resultaba el fundamento del buen gobierno. En su *Historia de la locura* comenta Foucault que con la aplicación del régimen abierto a los locos (se les corta las cadenas, se les libera de su parentesco con el mal...) la libertad se comienza a observar en un espacio reducido; de este modo se conjuga con nuevas estructuras de la razón que ofrecen la locura al conocimiento de una forma adecuada.<sup>9</sup> La libertad, como la verdad, se establece dentro de un marco delimitado: la consideración de la libertad es la consideración de los marcos en los que resulta permitido el movimiento de los discursos. Si parece evidente que no hay discurso sobre aquello que el conocimiento no integra como realidad, se hace obvio que la limitación misma de lo existente es una restricción—o mejor, una configuración—que obliga a que todo dominio de libertad no pueda alejarse de los discursos de posible establecimiento: “creo que esta voluntad de verdad [...] tiende a ejercer una suerte de presión y algo como un poder de constreñimiento [...] sobre otros discursos”,<sup>10</sup> puesto que “antes de que algo pueda ser calificado de verdadero o falso, debe de estar «en la verdad»”:<sup>11</sup> el dibujo determinado de la

<sup>9</sup> Cfr. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 478ss.

<sup>10</sup> *The Order of Discourse*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 119. Y más adelante continúa diciendo Foucault: “Siempre es posible que uno pueda hablar de la verdad en el espacio de una salvaje exterioridad, pero uno esta ‘en la verdad’ solamente obedeciendo las reglas de una normativa discursiva que se ha de reactivar en cada discurso” (p. 120).



realidad sólo permite hablar de ciertas libertades y no de otras. Los límites del discurso fijan los límites de la libertad.

En lo dicho, aunque demasiado esquemáticamente, creo que se puede concretar bien la postura de Foucault ante el conocimiento como instrumento fundante del nuevo orden social moderno. No me parece rehuible el constatar que en este momento llegamos a una de las conclusiones que han parecido más paradójicas dentro del pensamiento de nuestro autor y por las que ha cosechado más críticas ya que decir que todo saber se atraviesa de poder significa, entre otras cosas, que no cabe pensar neutral o equitativo<sup>12</sup> y, por ello, que la existencia de crítica o reforma desde el conocimiento no es sino la integración en una economía de poder determinada. Hablando de la evolución del modo de ver la sexualidad Foucault dice escéptico: "en términos de represión las cosas son ambiguas, indulgencia, si se piensa que la severidad de los códigos [...] se atenuó [...] Pero astucia suplementaria de la severidad si se piensa en todas las instancias de control y todos los mecanismos de vigilancia";<sup>13</sup> es decir, la posibilidad de encontrar desde el conocimiento una instancia que sirva para construir el hombre idóneo para vivir en los Estados modernos se malogra en el instante en que toda crítica, por ser saber, se hace presa de intereses y estrategias que la median y nos obligan a reconocer que no cabe pensamiento emancipador si por tal entendemos al que desprovisto de interés intenta llevar a cabo los intereses puros de la razón: la equidad moderna se demuestra ficticia y los discursos que la verdad genera establecen una reglamentación—mejor que una prohibición o legislación—dentro de la que la verdad misma tiene sentido. Los discursos "antiguos" describen un mapa táctico de diferentes objetivos, pero no por ignorancia o por superstición, esto es falso al igual que es falso que el más pulcro y fiel saber que la Ilustración pretendía nos ha de augurar un mundo nuevo más acorde con el hombre verdadero; en realidad se trata de diferencias en el establecimiento de lo que es posible, pertinente y racional que responden a intereses en la configuración de las sociedades, de los particulares, de los conocimientos, etc., muy distantes.

<sup>12</sup> "Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio" (*La voluntad de saber*, p. 44).

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 53-54

El poder no es la prohibición y el castigo; es lo que ordena y facilita la construcción. Al menos los humanos trabajamos, a decir de Foucault, desde esta línea y, por ello, no cabe pensar en sus bondades o maldades, sino en su inevitable realidad. Cualquier teoría que pretenda el mejoramiento de la vida, la efectiva modernización siguiendo los ideales ilustrados, topa con su no inocencia e interés, no es extraño que Foucault teorice para la resistencia antes que para la Revolución puesto que su idea es la de que todo posible cambio ha de venir a través de acciones puntuales para las que la teoría no ha de ser sino un cajón de herramientas mejor que una guía en el camino<sup>14</sup> puesto que cualquier sistematización podría caer dentro de los intereses y estrategias que conforman todo saber. "Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad"<sup>15</sup> se pregunta nuestro autor (haciendo explícita la sospecha que se da en sus primeras obras y se hace evidente a partir del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*): caso de que el poder fuera algo despreciable, algo que nadie deseara, resultaría paradójico que se mantuviera en todo momento y en cada relación. Si no es porque el poder lleva el añadido del placer que lo pone junto a toda construcción teórica y práctica del hombre sería difícil de entender que la red que establece sea tan abarcante.

De cualquier forma "el poder produce; produce lo real [...] el individuo y el conocimiento que podemos tener de él revelan esta producción".<sup>16</sup> El individuo y su libertad no son derivables de un sujeto de conocimiento racional que se demuestra interesado, son el fruto del juego de los discursos que quedan establecidos desde la no inocencia y el interés. Si el poder crea, el individuo mismo es su creación.

<sup>14</sup> Para esto cf. "Poderes y estrategias" en *Un diálogo sobre el poder* (Madrid: Alianza, 1981). La teoría política que Foucault nos presenta nos da herramientas, nos ofrece puntos en los que atacar, pero no estrategias; le parece, a nuestro autor, que es la única forma que existe de huir de un saber "ideológico": frente a la revolución que ha de imponer nuevas relaciones entre el saber y el poder (pero no anularlas), se ha de apostar por la resistencia local e individual.

<sup>15</sup> "L'occident et la vérité du sexe" en *Le Monde* del 5 de noviembre de 1976. Citado por M. Morey en *Lectura de Foucault*, p. 319.

<sup>16</sup> *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975, pp. 195-96.



### III. El saber sin sujeto

“Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”<sup>17</sup> con lo que no podemos considerar al hombre como otra cosa que una formación dentro de la trama de poderes que en su momento histórico permanecen. El hombre moderno es esto y, aun más, “antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje”<sup>18</sup> que se apoyan en él como dato básico de su ordenamiento aunque poco digan del hombre a no ser las mil maneras de comprenderle en cada saber: es objeto del hablar, del deseo y de la vida, pero no excede ni al discurso ni al trabajo ni a la vida. El hombre es condición de posibilidad de la cultura moderna (“la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo”),<sup>19</sup> pero no tiene existencia autónoma fuera de ella: conoce al precio de no reconocerse.

En esto se puede resumir la tesis más interesante y espectacular de *Las palabras y las cosas*; los criterios para descifrar la realidad desestiman al hombre como irrelevante pero lo necesitan como la subyacente condición de su propia existencia. Entre los saberes aparecen “partes” que recomponen el ser racional del que se suponen tratan en última instancia y, de este modo, le parten entre mil discursos que no le permiten considerarse como unidad en tanto se constituye a través de ellos. La trama de poderes configura una red de significación en la que se adquiere determinados y muy fijos sentidos, es decir, se construyen realidades.

El hombre del humanismo moderno (que es la denominación que Foucault da al hombre resultante de la cábalas teóricas de la Ilustración, al *citoyen*) es una invención de la política moderna; desde este punto de vista reclamar derechos para él es tanto como perseguirlos para una determinada política. Los intereses de una concepción del poder que nos es muy cercana afloran en este momento no como fruto del desinteresado o emancipatorio pensar de la modernidad, “la invención de esta nueva anatomía política no debe entenderse como un descubrimiento

repentino, sino como una multiplicidad de procesos, a menudo menores, de regímenes diferentes de localización dispersa”<sup>20</sup> que se apoyan unos a otros e influyen desde ámbitos diferentes y crean, por fin, al hombre moderno. Si nos dejamos convencer por Foucault debemos olvidar la creencia en un hombre original y aceptar que todos los campos de acción se encuentran formados —y, por ende, regulados— a través de una relación compleja y fuertemente entramada entre las estrategias de poder y las elaboraciones cognoscitivas. El hombre moderno es creado no ya por una divinidad todopoderosa, sino por el fáctico devenir de los cursos del propio hombre. “Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento”<sup>21</sup> que se construyen precisamente en este surgir que relaciona saber y poder, estrategias y conocimientos. El sujeto se forma a través de la actividad humana que resulta categorizada —con posibilidad de ser pensada— a través de los saberes que delimitan hasta dónde llega el sujeto, qué le está permitido hacer, qué es propio de él... Pero en ningún momento podemos suponer que existe algo así como un ente al que le pertenecen unas determinadas cualidades puesto que *todo esta creado* por el hombre —y su discurso<sup>22</sup>— que en tal creación se da forma. La unicidad, obviamente, queda relegada al filón de los supuestos que caracterizan la realidad como más simple de lo que es.

La Ilustración y el Romanticismo consideraron como artículo central de su dogmática la necesidad de dominar la naturaleza interior para “dejarla decir”; en tal decir, como es lógico, obraría la sola libertad y, por ello, el carácter de una individualidad libre se resguardaba en una sociedad tal que cumpliera este requisito; “central para la noción de liberación romántica es la noción de que la naturaleza de dentro de nosotros debe llegar a expresarse. La postura equivocada de la razón es la objetivación

<sup>20</sup> *Surveiller et punir*, p. 140.

<sup>21</sup> *La verdad y las formas jurídicas*, p. 14.

<sup>22</sup> Como se puede apreciar estoy totalmente en desacuerdo con los comentaristas que se agarran desesperadamente a lo que hay de estructuralismo en Foucault y consideran, siguiendo *La arqueología del saber*, que es el Discurso el que habla y crea. A estas alturas debe de estar claro que *mi* Foucault es el de los últimos escritos que, sin obviar las evidentes capitulaciones estructuralistas (es, al cabo, el discurso que nos precede el que configura nuestro mundo y crea muchos de nuestros infortunios), tampoco desestima la necesaria y forzosa “inquietud de sí” que lleva al individuo a configurarse.

<sup>17</sup> *Las palabras y las cosas*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1983, p. 5.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 309.



y la aplicación de la razón instrumental; la postura correcta es la que va a la auténtica expresión que tenemos dentro de nosotros”<sup>23</sup> mas, a decir de Foucault, debemos de pensar que no tenemos sino los poderes externos que nos acaecen y todo lo “interno” propio es ficción fabricada por las necesidades tácticas que hacen a los sujetos.

La formación de los saberes, de la verdad, es la formación de aquello de que tratan<sup>24</sup> al tiempo que su omisión por la sencilla “treta” de hablar desde un sesgo determinado haciendo ver que es el único y verdadero punto de vista. El individuo es el producto del entrecruzamiento de mil prácticas cada una generadora de—relacionada con—un discurso (con unos objetivos, unos intereses, una estrategia) propio: no es el sujeto autocognoscente porque el conocimiento que aprehende lo conforma siendo él en gran parte pasivo a tal *formación*. “Mi hipótesis es que el individuo no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanando consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas”,<sup>25</sup> nuestro sujeto moderno se modela en una formas políticas y de dominación que le son propias y que o puede negar sin negarse. El poder nos hace ser lo que somos.

Son, así, las formas políticas propias del hombre moderno las que lo han conformado y a quienes hay que agradecer su fijación dentro de los límites actuales ¿significa esto que no hay más hombre que el que hemos heredado? ¿Se queda Foucault en la admisión de la individualidad dada y la admite sin más? La respuesta ha de ser negativa y recae en la impugnación de las formas políticas actuales para negar semejante individualidad. Dice Connolly que Foucault nos plantea ante un dilema: necesitamos al individuo de la modernidad para nuestras democracias, pero ese indi-

<sup>23</sup> Charles Taylor, “Foucault on freedom and truth” en D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986) p. 76. A pesar de su desacuerdo con Foucault, el resto de artículo es muy revelador en lo que concierne a esta crítica del sujeto moderno como receptor inherente de la verdad y la libertad frente a la concepción foucaultiana (no ajena a Rorty) de que tanto el sujeto como su libertad y verdad están contruidos.

<sup>24</sup> “Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existían eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituido como *historia natural*” (*Las palabras y las cosas*, p. 128).

<sup>25</sup> “Preguntas de Michel Foucault sobre la geografía” en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1979, p. 120.

viduo esta formado en la malla de los poderes opresores;<sup>26</sup> creo que el dilema se salva si reconocemos que Foucault escoge un sistema de interpretación (de forma sucinta e implícita) como verdadero: este es el del individuo moderno que persigue la mayoría de edad en su autoformación.

#### IV. La nueva individualidad

Aun cuando desde casi todas las posturas intelectuales se ha reconocido a Foucault el mérito de su desenmascaramiento del poder, se ha dicho, que de poco vale una concepción del poder no focalizado si impide toda posible resistencia y se opone a las diferentes mejoras que se puedan conseguir en la vida social. Por tomar una crítica modelo, Habermas cree que el geneólogo considera la historia como autorreferida a sí misma al tiempo que es capaz de desentrañar externamente su significado; por otra parte la posición del filósofo en el pensamiento de Foucault no puede reclamar una verdad superior o fundamental de forma que se reduce a una teoría política que al basarse en la resistencia ha de generar obligatoriamente poder; por último Habermas le acusa de que si todo es poder y para guerrear contra él no caben ideas ni normas ¿cómo luchar? ¿por qué luchar mejor que doblegarse? Si Foucault lucha, continúa Habermas, es porque es un criptonormativista —un postmoderno aunque de la mejor catadura<sup>27</sup>— A críticas de este estilo Foucault respondió en más de una vez, pero ahora prefiero saltar todas estas precisiones (importantes, pero en este momento muy puntuales) y considerar el modo en que la teoría del poder se recicla merced a ellas.

La última formulación del concepto de poder se encuentra en la *Historia de la Sexualidad* y refiere al *poder pastoral* por el que se intenta dar a entender la manera en que una práctica de poder no focalizada puede conseguir sistemas institucionales estables. El poder pastoral es el

<sup>26</sup> Para esto ver William E. Connolly, “Taylor, Foucault, and otherness”. Mi respuesta está inspirada, aunque no de forma que aprobaría el autor, en la respuesta que a ese artículo elaboró Ch. Taylor en “Connolly, Foucault, and thruth”. Ambos artículos se encuentran en *Political Theory*, 13: 265–285 (1985).

<sup>27</sup> Para esto se puede ver *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985. La tesis de Habermas se puede resumir bajo la idea de que el concepto de poder es tan amplio que no nos sirve más que como un concepto estético, políticamente vacío.



ámbito de la acción propia que conecta con la acción ajena y donde es ineludible la actuación sobre el obrar ajeno; se ejerce sobre sujetos libres (o, al menos, en relaciones en las que tan sólo intervienen ellos) y no es violento con lo que configura a los individuos desde su propio obrar. Cuando las relaciones de poder se estatalizan, es decir, cuando el Estado da un marco general de poder a través de la ley y de la subjetivación que lleva aparejada, se puede observar que las relaciones pacíficas que han empapado la intersubjetividad cristalizan en formas de represión más generales e instituidas. En este punto Foucault está leyendo la Ilustración desde la misma Ilustración donde los individuos adquieren su propia conciencia no a través de la autoreflexión, sino por el reconocimiento de los otros, es decir merced a la relación que cada actividad particular tiene: si el individuo moderno reclama libertad, esta reclamación es para poder llevar a cabo sus propios planes de acción y, desde este punto de vista, parece normal que toda posible fundamentación o génesis deba de venir por este primer "postulado del individuo moderno". Los individuos adquieren sus identidades por relaciones sociales que generan tanto la individualidad como la ideología y, en el punto más alto de cristalización, leyes y normas institucionales. Pero nunca se puede dar un idéntico plano en el que las cuestiones de ideología se solventen, o mejor dicho, no hay un mecanismo causal entre las estratificaciones de poder y la generación de individuos desde el momento en que la construcción de identidad se supedita a distintos niveles de saber y poder que le influyen en maneras diferentes y no de una forma radical y brusca, sino empapando lentamente el momento en que lo racional e irracional se bifurcan, creando poco a poco respuestas particulares desde una normatividad general —que no una legislación universal—, marcando, en suma, las relaciones entre particulares, de una forma imperceptible pero efectiva al tiempo que necesaria, con el objeto de servir a estrategias de poder muy determinadas. Foucault —me interesa mucho recalcarlo— se atiene aquí al individuo que la Ilustración le ha presentado.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Que no es otro que el que se construye en el momento presente como bien observa en "What is Enlightenment?" (incluido en P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Nueva York: Pantheon, 1984). En este tratadito de lo que Foucault entiende por moderno nos dirá que la Ilustración trazó los límites bajo los cuales se podría ser libre, pero en su preocupación demarcadora, se olvidó de cultivar dentro de esas fronteras. Un buen ilustrado debe llevar a cabo tal cultivo dentro del campo roturado y abonado en el constante hacer presente del hombre moderno.

El poder pastoral crea verdad y es individual; ambas características se conjugan con una tercera: quien lo ejerce se sacrifica por los demás (por su salvación) y, por ello, los ha de conocer en particular. No creo que haga falta pensar mucho para ver que este tipo de poder ha desarrollado técnicas de individuación desde su establecimiento (que Foucault sitúa en las primeras instituciones cristianas) con lo que al tiempo que se crea una forma de institucionalizar poderes "de base", se consigue que el sujeto se individúe y reclame un trato especial para su particular comportamiento con y en el mundo. La forma especial en que los poderes (que atañen a la configuración del sujeto) pueden solidificarse en una más potente manera de dominación —el Estado— queda, pues, servida.

En la *Historia de la sexualidad* la acción moral aparece como una práctica con el mundo y con uno mismo, una práctica que me hace al tiempo que hace al mundo.<sup>29</sup> En el análisis de la constitución del objeto de la "sexualidad" en la Grecia clásica y helenística se nos enseña cómo se trata de modular la individualidad para que adquiriera brillo con lo que el dominio de sí resulta, a la postre, igual al dominio de (comportamiento con) los demás; el buen Estado en la Grecia clásica era el de los hombres libres, esto es el que se componía de hombres virtuosos y prudentes que podían ser *dueños de sí y de sus propiedades*. Para todo esto se imponía una estilización de la conducta no de acuerdo a leyes específicas, sino a una reglamentación que cobraba estabilidad y fuerza por el hecho de ser llevada a cabo; los *aphrodisia* eran unas fuerzas que había que economizar, regimentar y canalizar, mas siempre resultaba una cuestión de buen uso<sup>30</sup> que se establecía por una especie de saber asentido y no reglamentado. Como luego entrevistado por François Ewald dirá, la moral no se apoya en las prohibiciones y deberes sino en el tratar con uno mismo y formar la experiencia;<sup>31</sup> "el gobierno de uno mismo se integra en una práctica de gobierno de otros" se trata de "cómo se forma una «experiencia» en la que están imbricadas la relación con uno mismo y la relación con los otros".<sup>32</sup> Mas que la prohibiciones interesa el

<sup>29</sup> Nos dice Foucault que existen morales que acentúan el código de comportamiento y otras la forma de subjetivación, pero que no existe moral que olvide uno de estos dos términos. En alguna medida subjetivación y reglamentación están íntimamente unidas a la moral.

<sup>30</sup> Cfr. *Historia de la sexualidad*, vol II. *El uso de los placeres* (Madrid: Siglo XXI, 1986), pp. 50-51.

<sup>31</sup> Cfr. "El interés por la verdad" en *Saber y verdad*, pp. 236ss.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 232.



modo en que el comportamiento se problematiza y de qué forma tal problematización configura el contacto de una individualidad con otras.

La reglamentación que se preocupa menos del *qué* y más del *cómo* (menos de qué sea permitido y más de cómo ser un perfecto ciudadano o un hombre cabal) es, en última instancia, la más adecuada descripción del poder que se allega a todos los rincones y uniforma todos los discursos. Del poder en que el individuo se construye.

Aun con todos sus posibles cuestiones, debemos de aprender de Foucault que la individualidad da soluciones a sus problemas cotidianos no con principios ahistóricos, sino siendo “moderna”; el autoconocimiento es esta individualidad solucionando situaciones contingentes y particularizadas y no la subjetividad que toma soluciones hechas de las ciencias o de la filosofía encuadrándose en un conocimiento universal. Los comportamientos avanzan desde la creación de soluciones propias a problemas propios aunque, eso sí, mediados por las estructuras de poder y saber que constituyen la red en la que todo comportamiento se encuadra.<sup>33</sup> Nos constituimos como sujetos de poder actuando sobre otros y no como víctimas; el poder construye fundamentalmente. Construye individualidades.

La opción de Foucault se mueve en este nivel de la formación de la propia identidad. El individuo se configura “en” los poderes, pero eso no significa que deba de ser reo de ellos; una política de la resistencia no puede rechazar el pertenecer a un mundo, mas ha de procurar perseguir el nivel de la contingencia inmediata de la vida cotidiana y no el de los problemas —pseudo-problemas— universales que se supone acontecen al género humano. El hombre toma forma en un torbellino de fuerzas ajenas, pero no es ajeno a su propia vida. No debemos tomar la pregunta de Foucault como una invitación a un anarquismo ingenuo, sino como el intento de un nuevo tipo de individualidad que rechaza el género hu-

<sup>33</sup> Para esto último resulta ilustrativo el ensayo de Ian Hacking titulado “Self-Improvement” en el colectivo *Foucault: A Critical Reader*, aunque, como en la mayoría de las lecturas “elogiosas” de Foucault en el ámbito americano, se acentúan las posibilidades de contingencia y creación de la individualidad y se olvidan que tal creación está introducida en una red de poder. De todas formas es de destacar como es en las lecturas anglosajonas donde queda resaltado este nivel que podríamos llamar de auto-construcción de la individualidad que en el “continente” queda relegado tras el análisis del poder.

mano que es vital en las construcciones políticas que hemos heredado:<sup>34</sup> “la línea de una sociedad futura se demarca en otras formas de individualidad”<sup>35</sup> y esto quiere decir que no cabe una política que intente la revolución desde un saber nuevo porque todo saber al final está imbuido de una estructura de poder que le condiciona y obliga a renunciar a buena parte de la construcción de la identidad (aquella que no casa con el saber que establece). El verdadero cambio deberá de venir por una política realmente moderna, de acciones puntuales y donde la individualidad no se establezca en función de una contrafáctica especie universal (o razón consensuada), sino de los problemas inmediatos que al hombre le acaecen.

## V. Idea sobre el progreso

Es bien conocida la propuesta foucaultiana de abandonar la idea de historia en favores de una concepción del devenir del tiempo en “bloques de historia” sin conexión unos con otros y que se conjugan con las categorías y saberes que son propias de cada “bloque”. Si el hombre nace como la reordenación singular de una relaciones que le preexisten y que marcarán la forma de su conocer, parece lógico suponer que no es posible que la historia sea la historia de este invento reciente, sino que es más creíble que sea una historia sin sujeto ni fines que se estructure en bloques según la reordenación que en cada uno se establezca de los saberes (podríamos decir, sin riesgo de ser muy infieles con el pensamiento de Foucault, según la concepción del “hombre” que se tenga). Son las estrategias de poder y saber las que conforman la historia que, de este modo, no puede ser concebida como un *telos* que le sea inherente, ni tan siquiera con un final deseable porque, al cabo, todos los objetivos responden a intereses humanos que se imprimen en un devenir amorfo e incierto: la estabilización de la historia en una historia del hombre es el intento de asegurar un presente a través de su legitimación por un futuro que acontecerá a la especie. Tal estabilización se llama progreso.

<sup>34</sup> Esta idea es de Alexander E. Hooke en “The order of others”, *Political Theory*, 15: 38-60 (1987). En la idea de género, como en todo el pensamiento contrafáctico, la libertad, la individualidad, el dominio de la razón, siempre quedan postpuestos hacia el futuro de la especie.

<sup>35</sup> “Más allá del bien y del mal” en *Microfísica del poder*, p. 42.



Si la historia no puede tener un núcleo firme en torno al cual gravitar se debe no tanto al análisis del historiador (como a veces se le ha acusado a Foucault) cuanto a las características mismas de las estrategias de poder actuando. De hecho el historiador de verdad, el que no se reduce a buscar la verdad de nuestra historia, investiga la historia de nuestras verdades. Por una parte la verdad no es inmutable y no puede servir de cemento al desarrollo del hombre (no existe una historia de la verdad que contemple al hombre en su devenir cada vez más cerca de ella) y, por otra, el error pudo ser verdad en otro bloque de la historia, bajo otras condiciones de objetivación de la realidad. El progreso como se puede apreciar fácilmente es una construcción ideológica puesto que no solamente el hombre no camina hacia un objetivo final que haga partícipe a la especie de mayor felicidad, libertad, etc., sino que tan siquiera camina y el avance es ficticio puesto que los "bloques de historia" no podemos situarlos unos detrás de otros tal y como su ubicación temporal aconsejaría, más bien hay que verlos unos sobre otros: en el mismo plano contestando a distintas preguntas. Y de uno a otro las respuestas de nada valen porque los objetivos, presupuestos y entidades existentes (objetivaciones posibles en foucaultiano) no tiene nada que ver. "Las famosas continuidades históricas tienen como función aparente explicar; los eternos «retornos» a Marx y Freud, etc., tienen por función aparente fundamentar; en un caso como en el otro, se trata de excluir la ruptura del suceso. Hablando en términos generales, el suceso y el poder es lo que está excluido del saber tal como está organizado en nuestra sociedad"<sup>36</sup> por el sencillo motivo de que tal sociedad se apoya en la continuidad para validarse; suceso y poder entendidos de forma contingente, espontánea, no relacionado con la especie abstracta sino con la concreta individuación cotidiana, informan lo que se ha dado en llamar historia. Tal proceso se falsea y se omite al pensamiento cuando los saberes aseguran la continuidad. No hace falta mostrar aquí la íntima unión entre saber y poder, pero sí decir que esta "prohibición" de hablar del suceso y de la contingencia se lleva a cabo con la creación de un progreso hacia la mejoría del género. Creo que el género resulta ficción necesaria para el establecimiento de nuestras políticas que lleva consigo la idea de que es posible pasar del yo al nosotros de una forma limpia y favorable a los dos términos. Nada más falso que esto en la idea de Foucault que considera la invención del género como una falacia en la que se apoyan los

<sup>36</sup> "Más allá del bien y del mal" en *Microfísica del poder*, pp. 33-34.

discursos de los gobiernos liberales que se legitiman, de esta forma, en su provisión para un ente —la especie, el género, el futuro de la humanidad— que no existe; de este modo, las políticas que se establecen resultan ajenas a los hombres actuales puesto que tienen sus miras en una "humanidad mejor". El género excluye el suceso y necesita de la continuidad histórica que comunique sus dos tiempos (presente y futuro). Es decir, necesita del progreso.

Si algo nos permite observar la historia es que no se sabe nunca si somos de quienes se habla o los que hablan. O ambas cosas a la vez porque, al cabo, el saber que nos hace presos habla por nosotros y nos hace hablar por él con lo que la situación de cada individuo queda en el nivel del entramado de estrategias y tácticas que le usan y de las que usa en una constitución recíproca que no admite neutralidades no supuestas naturalezas originales. La libertad, la verdad, las estrategias de poder... al tiempo que se hacen explícitas en una economía discursiva determinada, determinan qué tipo de hombre se va a formar. La historia nos permite observar la inexistencia de un sujeto inmutable y no sometido a contingencias en su formación; solamente un sujeto que *se hace* a través de los bloques tácticos que toman cuerpo en él y, por ello, tampoco resultan inmutables. Todo resulta creado.

*Instituto de filosofía (C. S. I. C.), Madrid*