

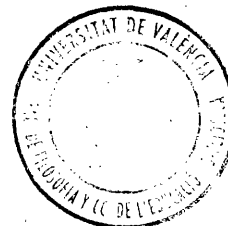
VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Departament de Filosofia



TESI DOCTORAL.



FOUCAULT: UN IL·LUSTRAT RADICAL?

Presentada per:

JOSEP A. BERMÚDEZ I ROSES.

Dirigida per:

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO.

VALÈNCIA, FEBRER DE 2001.

UMI Number: U602939

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U602939

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

VNIVERSITAT D VALÈNCIA
R. DE FILOSOFIA I C. EDUCACIÓ
E. DE LINGÜÍSTICA
Reg. de Entrada n.º 67573
Data 02-10-01
Signatura..RID.T.4518

D. 1139700

L. 1139721

Correcció i assessorament lingüístic:

VICENT NÀCHER FERRERO.



Imprés en paper reciclat.

""Només he escrit ficcions..." Però mai una
ficcio no ha produït tanta veritat i tanta realitat.
¿Com es podria contar la gran ficció de Foucault?"

GILLES DELEUZE.

(En "Foucault").

SUMARI

PRESENTACIÓ.....	15
ADVERTIMENT AL LECTOR SOBRE LES REFERÈNCIES I CITES.....	27
I ELS DOS FOUCAULT.....	33
1. FOUCAULT RECOL·LECTOR.....	36
2. FOUCAULT CONTRA FOUCAULT.....	44
2.1. FOUCAULT: AUTOR?.....	44
2.2. FOUCAULT: ASSISTEMÀTIC O INSATISFET?.....	51
II ARQUEOLOGIA <i>VERSUS</i>	69
1. ÉS L'ARQUEOLOGIA UNA HISTÒRIA DE LES CIÈNCIES?.....	73
2. ARQUEOLOGIES MÉS QUE "ARQUEOLOGIA".....	77
3. ÉS L'ARQUEOLOGIA HISTÒRIA?.....	80
4. EL SUBJECTE: FONT DE SENTIT?.....	82
4.1. L'ARQUEOLOGIA NO ÉS UNA NOVA HERMENÈUTICA.....	85
4.1.1 L'HERMENÈUTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA: NI AMB HEIDEGGER NI SENSE HEIDEGGER.....	93
5. L'ARQUEOLOGIA I L'ANÀLISI DELS ENUNCIATS.....	99
5.1. WITTGENSTEIN O L'ABSÈNCIA D'UNA TRADICIÓ.....	105
5.2. DISCURSOS O PRÀCTIQUES DISCURSIVES?.....	107
6. L'ARQUEOLOGIA TAMPOC ÉS UNA LINGÜÍSTICA.....	112
7. AL LÍMIT DEL DISCURS: VISIBILITAT I ENUNCIABILITAT.....	114
8. I ALMENYS, NO SERÀ L'ARQUEOLOGIA UN ESTRUCTURALISME?.....	121
8.1. ESTRUCTURA I ESPACIALITAT EN L'ESTRUCTURALISME.....	126
8.2. NO SERÀ EN REALITAT L'ESTRUCTURALISME HISTÒRIC?.....	131
8.3. FOUCAULT: UN ESTRUCTURALISTA POLÍTIC.....	132
III L'ARQUEOLOGIA, UNA ANÀLISI ARRABASSADORA.....	143
1. EL CONCEPTE D'EPISTEME.....	145
1.1. EL PROBLEMA DE LES SUCCESIONS.....	150
1.2. L'EPISTEME: UN <i>A PRIORI</i> MOLT PECULIAR.....	153
1.3. I L'EPISTEME DE FOUCAULT?.....	158
2. FOUCAULT: APOLOGISTA DE LA DISCONTINUITAT?.....	162
3. FOUCAULT ARRABASSA AMB EL SUBJECTE.....	170
4. LA PECULIAR ONTOLOGIA FOUCAULTIANA.....	183
5. LA MORT DE L'"HOME" I LES CIÈNCIES HUMANES.....	198
6. QUI PARLA? L'HOME, NO.....	214

IV	LA GENEALOGIA, UNA FORMA INTEMPESTIVA DE FER HISTÒRIA.....	229
1.	LA GENEALOGIA: UNA HISTÒRIA MÉS ENLLÀ DE LES PRÀCTIQUES DISCURSIVES.....	232
1.1.	FOUCAULT PROTOTIPUS O <i>ENFANT TERRIBLE</i> PER ALS HISTORIADORS?.....	235
1.2.	LA HISTÒRIA EFECTIVA I L'“ <i>ESDEVENIMENT</i> ”.....	239
1.2.1	FOUCAULT, AMB DELEUZE, CONTRA LA METAFÍSICA DE L'OBLIT.....	247
1.3.	UNA HISTÒRIA DESIDIALECTITZADA.....	249
1.4.	LA HISTÒRIA INNOBLE: UN PASSEIG PELS “ <i>BAIXOS FONTS</i> ”.....	253
2.	FOUCAULT COM A HISTORIADOR DEL PENSAMENT.....	259
3.	NIETZSCHE: EL GRAN GENEALÒLEG.....	266
V	MODERNITAT I ONTOLOGIA DEL PRESENT.....	279
1.	FOUCAULT PERIODISTA: EL DIAGNÒSTIC DEL PRESENT.....	282
2.	LA SORPRESA KANTIANA: LA PREGUNTA PER L'AVUI.....	285
3.	L'“ <i>ETHOS</i> ” DE LA MODERNITAT: <i>SAPERE AUDE</i>	290
3.1.	BAUDELAIRE I L'“ <i>HEROÏTZACIÓ</i> ” DEL PRESENT.....	295
4.	FOUCAULT, TEÒRIC CRÍTIC DE LA MODERNITAT.....	297
5.	LA INCOMODITAT ENFRONT D'ALLÒ INTOLERABLE COM A FONT DE TRANSFORMACIÓ: <i>MUTARE AUDE</i>	302
6.	LA MODERNITAT: FOUCAULT <i>VERSUS</i> HABERMAS.....	307
6.1.	FOUCAULT, MÉS ENLLÀ DE LA MODERNITAT?.....	312
6.2.	FOUCAULT ENFRONT DEL “ <i>XANTATGE</i> ” DE HABERMAS.....	320
6.3.	PRESENTISME, RELATIVISME I CRIFTONORMATISME?.....	328
7.	LA RACIONALITAT COM A “ <i>PORTA GIRATÒRIA</i> ”.....	339
VI	LA GENEALOGIA DEL PODER.....	347
1.	UN NOU PROBLEMA, UNA NOVA ETAPA.....	350
1.1.	...QUE COMPLEMENTA L'ANTERIOR.....	352
1.1.1	EL TANCAMENT PSIQUIÀTRIC: UNA CONCEPTUALITZACIÓ DEFICIENT.....	359
2.	LA RELACIÓ SABER I PODER: UN COMPLEXA PARELLA.....	362
2.1.	EL MITE PLATÒNIC DEL SABER PUR.....	369
2.2.	LES DIFERENTS FORMES DE SABER-PODER: PROVA, INDAGACIÓ I EXAMEN.....	374
2.3.	NI UNA VISIÓ MARXISTA NI “ <i>PROGRESSISTA</i> ”, SOLS GENEALÒGICA.....	379
3.	LES DEFICIENTS CONCEPCIONS DEL PODER.....	381
3.1.	DESCONFIANT DE LA “ <i>HIPÒTESI REPRESSIVA</i> ”.....	385
3.2.	CAP A UNA CONCEPCIÓ MICROFÍSICA.....	388
3.3.	LES LIMITACIONS DEL MARXISME.....	391
3.3.1	...QUE NO DE MARX.....	397
4.	UN NOU SISTEMA ECONÒMIC, UNA NOVA ECONOMIA DELS COSSOS.....	400
5.	LA CONCEPCIÓ DE FOUCAULT DEL PODER.....	406
5.1.	UNA CONCEPCIÓ POSITIVA DEL PODER.....	411
5.1.1	PODER, DOMINACIÓ, COMUNICACIÓ I LLIBERTAT.....	414
5.2.	PODERS LOCALS I ANÒNIMS <i>VERSUS</i> PODER ESTATAL I TELEOLÒGIC.....	421
6.	FOUCAULT: OPTIMISTA O PESSIMISTA?.....	430

6.1. LA "HUMANITZACIÓ" DEL PODER.....	437
6.1.1 EL METGE, UN PERSONATGE EN ALÇA (I EN BAIXA).....	443
7. DEL COS AL SUPLEMENT DE L'ÀNIMA.....	447
8. LA SOCIETAT DISCIPLINÀRIA.....	449
8.1. LA PRESÓ, UN INVENT RECENT.....	452
8.2. ESTATS DE DRET, PERÒ SOBRETOT DE LA NORMA.....	454
8.2.1 EL PODER DE LA NORMA: UNA SOCIETAT "MEDICALITZADA".....	463
9. L'ANÀLISI DE LA DISCIPLINA COM A ONTOLOGIA DEL PRESENT.....	466
10. QUI MIRA?.....	469
VII DE LA BIOPOLÍTICA A L'HERMENÈUTICA DEL SUBJECTE.....	481
1. LA BIOPOLÍTICA COM A BIOPODER.....	485
1.1. LA RAÓ D'ESTAT.....	490
1.2. EL PODER PASTORAL.....	497
2. DE LA SEXUALITAT DE LA POBLACIÓ AL SEXE COM A VERITAT DE L'INDIVIDU.....	501
2.1. LA CONFESSIÓ: EL SEXE COM A VERITAT DEL SUBJECTE.....	502
2.1.1 LA PSICOANÀLISI, DE CIÈNCIA SUBVERSIVA A "CONFESSIÓ LAICA".....	505
2.2. SCIENTIA SEXUALIS.....	507
3. LA SEXUALITAT COM A CRUÏLLA: DE LA GENEALOGIA DEL PODER A LA GENEALOGIA DEL SUBJECTE.....	511
3.1. LA SEXUALITAT COM A "INVENT": HISTÒRIA DE LA "MORALITAT".....	519
3.2. L'HOMOSEXUALITAT, ALTRE "INVENT".....	522
4. EL GOVERN DE SI.....	525
4.1. EPISMELESTHAI SEAUTOU.....	532
5. DE L'ÈTICA PAGANA A LA CRISTIANA: NOVETAT O CONTINUÏTAT?.....	534
6. L'ÈTICA MODERNA, UNA INVITACIÓ A L'"ACTITUD EXPERIMENTAL".....	540
7. RETORNA EL SUBJECTE?.....	546
VIII FOUCAULT O LA FILOSOFIA EN ACTIVITAT.....	559
1. LA FILOSOFIA FOUCAULTIANA COM A ACTIVITAT TEORICOPRÀCTICA.....	563
2. L'INTEL-LECTUAL COM A "EXPERIMENTADOR".....	566
2.1. INTEL-LECTUAL ESPECÍFIC VERSUS UNIVERSAL.....	569
2.1.1 DELS LLIBRES-EXPERIÈNCIA.....	575
2.2. L'INTEL-LECTUAL I ELS "SENSE VEU".....	579
2.3. FOUCAULT COM A CAIXA DE FERRAMENTES.....	582
3. LA QÜESTIÓ DE LA VERITAT.....	586
4. LA VERITAT TÉ UNA HISTÒRIA (EXTERNA).....	592
4.1. LA CONCEPCIÓ PRAGMÀTICA DE LA VERITAT: ALTRA ABSÈNCIA NOTABLE.....	597
4.2. JOCS I COMBATS PER LA VERITAT (O PER LA FICCIÓ).....	600
4.2.1 MÉS ENLLÀ DE LA VERITAT I LA FALSEDAT?.....	603
5. L'ONTOLOGIA DEL PRESENT COM A HISTÒRIA DE LA VERITAT.....	609
BIBLIOGRAFIA.....	617

"No podem excloure per endavant que el neoconservadurisme, o l'anarquisme d'inspiració estètica, en nom d'un acomiadament de la modernitat no estiguen provant més que una nova rebel·lió contra ella. Podria ser que sota l'abrigall de postil·lustració no s'ocultés sinó la complicitat amb una ja venerable tradició de contrail·lustració."

JÜRGEN HABERMAS.

(En "*Der Philosophische Diskurs der
Moderne*").



PRESENTACIÓ.

Des dels inicis de la filosofia occidental els pensadors més importants han copsat amb gran precisió com aquesta actitud teòrica sorgia de la sorpresa que experimentaven uns éssers, físicament maldestres i fràgils, però intel·lectualment àgils i espavilats. El món que els envoltava, ja no era sols un món físic d'estímuls sinó que començava a *prendre* vida, i no els deixava mai de sorprendre. Plató ho sabé enunciar molt bé quan al seu diàleg *Teetet* (155, c) aquest li confessava a Sòcrates estar *esbalaït* davant els múltiples interrogants que sorgeixen, i que tal esbalaïment li feia sentir, fins i tot, vertigen en l'exercici del pensar. Sòcrates, incessant i molest qüestionador de les places i carrers atenesos, i constant provocador de vertígens entre els seus conciutadans li respon que no és d'estranyar, que la filosofia, és a dir la *Dialèctica* –personificada en la deessa *Iris*– és filla de *Thauma* és a dir de l'*admiració*. Aristòtil, més tosc en l'expressió però igual d'encertat en les seues observacions, coincideix amb el seu mestre a considerar que allò que dugué als primers homes a les indagacions filosòfiques, i que continuava conduint-los era l'admiració (*Metafísica*, llibre primer, apartat II).

Així doncs aquesta investigació, en ser una investigació filosòfica, es proclama ella també filla de *Thauma*. Però de l'esbalaïment enfront de què? Quina ha estat la nostra sorpresa? L'origen d'aquest treball que va a versar sobre Foucault és clar: Habermas. La lectura de l'obra de Habermas "*Der Philosophische Diskurs der Moderne*" va causar en qui realitza aquest treball perplexitat, i en especial sorpresa pel que fa a la seua interpretació de Foucault. Recordem succintament que la tesi principal de l'autor alemany és la denúncia de determinats autors, que ell qualifica clarament de *postmoderns*, que s'acomiaden de la modernitat –terra ferma, seguretat, estabilitat, en una paraula **racionalisme**– per endinsar-se en les brumes d'això que ningú sembla saber ben bé en què consisteix i què és la *postmodernitat*. La causa de tal visió, és que Habermas no pot deixar de veure el moviment postmodern com a un moviment *neoconservador* que intenta allò que des dels orígens de la

modernitat molts han intentat: acomiadar-la; no serà més bé, sospita Habermas, el postmodernisme la nova cara de l'antic moviment *contrail·lustrat* i en definitiva de *l'irracionalisme*?¹

I entre aquests autors fatídics, entre aquells que eren capaços de defenestrar tota la tradició que des de la Il·lustració ençà s'havia forjat, entre aquells que abandonaven tota la seguretat que les diferents teories de la racionalitat –entre elles la del propi Habermas– ens havien proporcionat, estava el francès Foucault. Aquest era qui emulant Nietzsche, s'atreu a declarar la “*mort de l'home*”, s'atreu a criticar a l'humanisme, a qüestionar tant el subjecte sobirà com l'objecte positiu, aquell que en definitiva era batejat i conegut, molt a desgrat seu, com el *filòsof del poder*. Que lluny tot açò d'una teoria de l'acció comunicativa, de la raó comunicativa!

Calia doncs que Habermas, convertit en aquesta ocasió en *guarda* i *intèrpret* de l'ortodòxia il·lustrada sortís aviat a defensar l'abatussada *Il·lustració*. Això implicava que tots, absolutament tots els que s'atreuen a aixecar la seua veu crítica envers la bona reputació de tan insigne legat s'arriscaren a sofrir els atacs immisericordes d'aquest *cavaller* il·lustrat. I evidentment un d'aquells que els rep fou el per a ell *postmodern*, o millor dit, el *jove conservador* Foucault. Ell, juntament amb Bataille o Derrida, inspirat per Nietzsche, fonamenta segons Habermas un *antimodernisme irreconciliable amb actituds modernes*.² És clar que algú ha de parar tal ofensa, i per això l'autor alemany organitza una mena de *torneig medieval* destinat a rescabalar l'honor atacat, torneig en què a l'autor francès, quina casualitat, li pertoca ser l'antagonista, el dolent de l'enfrontament. Ell és el perill, ell és la desraó, allò que hem d'evitar.

Estranya i sorprén un poc el plantejament del llibre sobre Foucault, un plantejament fet a la mida, en el qual no sols és ell, sinó tota una sèrie de filòsofs tan importants com Nietzsche, Adorno, Heidegger..., filòsofs sense els quals l'evolució filosofia del segle XX hagués estat un altra, hagués estat possiblement insulsa, se les han de veure amb la crítica habermasiana que, evidentment acaba imposant-se. De la lectura del seu llibre no pot sorgir realment més que una pregunta, més que una desconfiança: realment el joc, el *combat* filosòfic és planteja tan *maquiavèl·lic*? Aquests autors, i en concret Foucault, diuen de debò el que Habermas els fa dir al seu llibre? La sorpresa, la pregunta, deixa doncs lloc a la investigació, al pensament i a la reflexió. Es tracta per tant de deixar que siga Foucault qui

¹ HABERMAS, Jürgen: El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones), pàg. 14-15.

² HABERMAS, Jürgen: *La modernidad: un proyecto inacabado* en *Ensayos políticos*, pàg. 282.

parle, d'escoltar-lo directament a ell i saber què és el que ha dit sobre aquesta i sobre d'altres qüestions, pretenem per tant esbrinar si la seua obra és un tal acomiadament de la Modernitat i de la racionalitat o no.

Curiós efecte el provocat per Habermas, el qual en lloc d'allunyar-nos del *perill* ens ha empentat a ell. *Existeix doncs el Foucault de Habermas?* És realment una postmodern i un anti-il·lustrat, o pel contrari és possible fer una lectura molt diferent d'ell? Qui esborrona aquest papers creu evidentment que sí, donat que d'altra manera no hagués continuat escrivint. Cal doncs llegir i analitzar l'obra de Foucault, per veure fins a quin punt és real el Foucault de Habermas o si en realitat no és més que un Foucault *fet a la mida*.

Ara bé, hem de deixar ben clar que aquesta investigació no es planteja com un *tête a tête* entre aquest dos determinants filòsofs. No podem ni devem defugir en el seu moment confrontar aquests dos autors pel que fa a la seua interpretació de l'*Aufklärung*. Però si ho fem és per centrar-nos en l'obra de l'autor francès i per demostrar, no sols, com la imatge que d'ell ens esbossa el filòsof *frankfurtià* no és correcta, sinó més bé, per mostrar com és possible entendre la modernitat, la construcció de la subjectivitat, la creació de la veritat de forma molt diferent a la que Habermas ha fet circular entre la comunitat dels filòsofs. Considerem doncs que les orientacions, les eines de crítica i pensament que Foucault ens ofereix i ens incita a utilitzar no són, de cap manera, antimodernes. I és que si hi ha altre tret característic de l'actitud filosòfica des dels seus inicis que ha acompanyat a l'esbalaïment, aquest ha estat qüestionar i desconfiar de les evidències que pel fet de tenir aquest caràcter ens semblaven *inqüestionables*. És més, la pròpia Il·lustració, en especial la francesa que podem considerar que s'inicia amb la modernitat cartesiana, ha fet d'aquest desconfiança envers el que heretava una tret constitutiu: calia il·luminar, aclarir les foscors que ens envoltaven. Foucault no s'allunya d'aquest *ethos* il·lustrat, i ell mateix ens va a insistir en el fet que precisament totes les seues obres han buscat açò, fer-nos qüestionable el que havia estat qüestionable i que ara ja no ho era. Apliquem doncs nosaltres també aquest *ethos* i qüestionem-nos conjuntament amb Foucault la interpretació de la Modernitat que fa Habermas, el seu *guarda* i *intèrpret*. És aquesta interpretació l'única possible? És la més fructífera? És la que pot engegar més il·lustració?. Plantejada la qüestió en aquest termes podem intuir que no sols anem a trobar-nos amb dues interpretacions diferents de la Modernitat, sinó també amb dues formes ben radicals de fer filosofia.

D'entrada, la interpretació de la Modernitat habermasiana compta amb el suport de tota una *teoria de l'acció comunicativa* que li és prèvia i que serveix de sòl ferm sobre el qual atacar els adversaris. Per altra, tenim un Foucault amb una producció i amb una temàtica

filosòfica que no podem negar que resulta atípica per aquestes contrades de la filosofia, i que no es basteix, per elecció de política intel·lectual, en cap teoria o *corpus* sistemàtic. Podrà doncs l'autor francès oferir-nos una interpretació diferent de la Modernitat, que siga *productora* de veritat i no implique una negació absoluta de tota la Modernitat? Implicarà per tant l'obra de Foucault, com apunta l'autor alemany, un abandonament de les pretensions i les orientacions que es van establir en la Il·lustració amb tot el que això comporta? O si volem encara centrar més la pregunta que està a la base d'aquesta investigació: és possible que la crítica que fa Foucault de la Modernitat, o més bé dels efectes que fins a nosaltres ens han arribat i que al capdavall conformen el nostre avui, no siga una crítica antiil·lustrada, sinó que més bé siga una *crítica il·lustrada radical*? No serà Foucault, per molt que li pese a Habermas, més il·lustrat que ell mateix? No serà, tal com el títol d'aquesta tesi ens interroga un *il·lustrat radical*?

Creiem que els dubtes que ací acabem de generar, dubtes que sorgeixen d'una sorpresa i que al mateix temps pretenen també generar més sorpresa, poden esdevenir fructífers per a encetar una línia d'investigació i un fil conductor adequat per a endinsar-nos en la producció de Foucault. Volem per tant saber què ens diu Foucault. Rectifiquem, perquè tal volta açò siga molt pretensions. Deixem-ho en el fet que volem ser uns lectors de Foucault i en fer ús de les seues obres a criticar, per a realitzar el que ell anomenarà una *ontologia del nostre present*. Ni més, ni menys.

Per dur endavant aquest treball, tal volta massa arriscat i temerari hem recorregut sobretot al Foucault *més* dispers tot i que no sabem si més desconegut. Per què diem açò? Doncs perquè estem plenament convençuts, i tal com a continuació descobrirem en Deleuze també, que podem parlar de l'existència de *dos* Foucault. Un el que de manera simplista i simplificadora podríem anomenar el de les *obres majors*, és a dir, el dels llibres, llibres que, tot cal dir-ho, són des del punt de vista filosòfic peculiars, en tant que no s'assemblen en res al que és normalment –si és que es pot parlar de normalitat– un llibre de filosofia. (No és doncs d'estranyar que dediquem unes quantes pàgines a intentar esbrinar si és un filòsof, un historiador, un “*periodista*” o qui-sap-lo. La follia, les presons, la sexualitat, la mirada clínica... no sembla que siguin els temes que habitualment ressonen entre les parets de les facultats de filosofia. I hem de confessar que açò plantejava greus inconvenients per a realitzar una investigació sobre la filosofia de Foucault, i no tant perquè en aquests escrits no hi haguera suficient matèria sinó perquè qui redacta aquestes línies no té, ni molt menys la sagacitat, l'originalitat, l'estil i sobretot els coneixements d'aquests camps que Foucault demostra en aquestes obres.

Certament resulta difícil, sense formació històrica específica, poder comprovar l'encert o desencert dels escrits de Foucault. Ell, tal com explica, realitza filosofia –o el que siga– utilitzant materials peculiars –*innobles*–; i és a partir d'ells com ell elabora la seua filosofia. El problema, però, és que sovint costa –almenys a alguns–, d'entre tanta informació, discernir el que serien les conseqüències i característiques més filosòfiques d'aquestes obres seues. De fet, si ens atenguérem tan sols a aquestes *obres majors* estem segur que per a molts, nosaltres inclosos, haguera estat més difícil trobar un fil conductor, un eix vertebral al conjunt de la seua producció que a més de dispar en la temàtica ho és també, tal com aviat comprovarem, en els interessos, objectius i metodologies. Així doncs, no és d'estranyar que en molts articles, entrevistes i conferències Foucault es dedique a matisar interpretacions, a aclarir malentesos, a rebatre acusacions que la seua obra ha anat produint. Podem doncs albirar que, en part, la causa de la visió que Habermas té de l'autor que volem ocupar-nos es pot deure al fet que el Foucault que més conega ell siga aquest i no tant el Foucault que ara anem a parlar. És més, ens atrevim a asseverar que de no haver-nos *topat* amb aqueixa altra vessant de l'autor francès possiblement qui s'atreveix a escriure aquestes línies i a proposar tal tesi no hagués pogut fer-ho, i hagués acabat convençut de la idoneïtat de la descripció habermasiana de Foucault.

Per això, hem d'admetre que ha estat principalment aquest altre Foucault el que ha fet possible que el nostre treball d'investigació no fos ni una tasca heroica ni una missió impossible. I és que no sols existeix el que podríem anomenar el Foucault *magne*, és a dir, aquell que ens parla a través d'aqueixes obres *majors*, els seus llibres. Existeix aquest altre Foucault una mica diferent, un Foucault més subtil que s'expressa a través d'una gran quantitat d'articles, entrevistes, conferències, introduccions... És el Foucault recollit als quatre volums de "*Dits et écrits*", la recopilació feta per Deferd i Ewald de totes les obres *menors* –és a dir, les que no són habitualment catalogades sota la categoria retòrica de *llibre*–. Aquest Foucault és al nostre entendre un Foucault molt més filosòfic, molt més assagístic, aquest és el Foucault, intel·lectual específic al qual volem prestar-li més atenció.

Aquesta dualitat de Foucault, el dels llibres i el dels articles i conferències, és també percebuda i explicada per una gran coneixedor de la seua obra, Deleuze. Per a ell Foucault als seus llibres exposa i analitza allò que som –i que estem deixant d'ésser–, analitza *l'arxiu* que ens configura, analitza la història o millor dit el subsòl sobre el que ens apuntalem. Per contra en allò *dit i escrit* per ell en conferències i articles la seua intenció és ben diferent. Ja no s'adreça al subsòl que ens sustenta –a les *línies del passat recent, de sedimentació*– sinó a allò actual, al que Deleuze anomena les *línies del futur pròxim* o *línies d'actualització* o

creativitat. Això explica doncs el perquè de la prolífica producció foucaultiana d'escrits aparentment *menors* però que per a nosaltres han esdevingut majors:

“Si fins a la fi de la seua vida destacà tant la importància de les seues entrevistes, a França i encara més a l'estranger, no és pel seu gust per l'interviu, és perquè ell traça aquestes línies d'actualització que exigien altre tipus d'expressió que les línies dels grans llibres. Les entrevistes són diagnòstics.”³

Precisament és per això que aquesta extensa producció seua ens pot servir de referent a nosaltres per traçar una línia d'actualitat, de diagnòstic, de futur pròxim, tant del nostre avui, com de la lectura que es pot fer del propi Foucault: una lectura d'un Foucault *il·lustrat radical*.

Aquest gran i heterogeni conjunt d'escrits resulten per a nosaltres el complement necessari per entendre el desenvolupament de la seua obra des d'aquesta perspectiva que sols en aquests escrits pot ser apreciada. És més, tot i que siga un atreviment, podem afirmar que sense aquest Foucault *menor* és difícil encaixar el conjunt de la seua obra i trobar les *continuitats fosques* que en ella puguen existir. Advertir per tant al lector que aquesta investigació no es planteja tan sols com una “*biografia intel·lectual*” d'un autor, que començant per les seues primeres obres, va fent un recorregut sistemàtic de la seua producció per anar descobrint tant les seues inconsistències, com les seues persistències. Aquest treball sobre Foucault no ha perseguit fer sols aquesta *biografia*, tot i que ineludiblement calia fer-la, com a partir de la seua obra analitzar què és allò d'ella que podem fer servir. En definitiva, més que una anàlisi fil per randa de tots els problemes i apories que podem trobar en Foucault, el present treball –repetint el mateix que ell fa envers Kant–, pretén esbrinar què hi ha d'actual en la seua obra que la pugua fer vàlida per a una crítica i una analítica de la modernitat, i pretén fer-ho fent ús d'aqueix Foucault, possiblement més desconegut, d'aqueix Foucault que es troba en un plànol diferent a l'autor dels grans llibres.

³ DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 192-193.

Per la nostra part hem limitat el nostre treball a aquells articles, entrevistes, conferències... que han estat glossades als quatre volums “*Dits et écrits*”. Com indiquen els editors en la seua introducció l'ètica editorial seguida ha estat la de recollir sols aquells textos que han estat assumits i autoritzats per Foucault. S'han exclòs doncs les edicions pirates no autoritzades en vida per Foucault –per exemple les lliçons del *Collège de France*– i entrevistes i textos pòstums. La breu “*Cronologia*” que conté les primeres pàgines del primer volum acaba així:

“Michel Foucault havia redactat abans de partir per a Polònia, al setembre de 1982, un testament vital per a obrir “en cas d'accident”, que no contenia més que tres recomanacions: “La mort, no la invalidesa”, i “Cap publicació pòstuma”.”

Considerem per tant que l'anàlisi que aquest realitza sobre la societat, el saber, el poder, l'individu, la disciplina o l'ètica resulta molt valuós per a una comprensió dels moments actuals. No obstant però, i tal com ja aprofundirem més endavant, la seua filosofia, o més concretament la seua crítica genealògica resulta per molts molt difícil d'assumir; i és que ell no sols ataca allò irracional de la societat moderna, sinó que allò que realment ataca i desemmascara és precisament la part que molts volen salvar: el component racional i humanitarista. La seua genealogia és tan radical, que hom pot arribar a fer-se la pregunta, després de llegir Foucault de: *i ara què?* Certament sembla que després d'haver gratat totalment els fonaments de la nostra raó, el seu pensament, més que mobilitzar-nos té el perill de deixar-nos paralitzats.

Aquest interrogant, que com espasa de Damocles penja perpètuament sobre la filosofia de Foucault i en especial sobre les obres que tracten qüestions tan espinoses com la follia o la presó, obté resposta en aquesta sèrie d'escrits. És més, i per això aquesta investigació conclou parlant d'aquest punt, el model de filòsof, o millor dit, el model d'intel·lectual que ell proposa, i que qualifica com a *específic*, no és de cap manera cap immobilista. La lectura d'aquest conjunt d'escrits trenca aqueixa imatge fatídica, obscura, nihilista que Habermas feu fa uns anys i que molts altres s'han entestat en difondre.

Així doncs, preguntar-nos per la possibilitat d'una imatge diferent de Foucault, preguntar-nos per una suposada modernitat radical del filòsof de Poitiers implica contestar per tant a l'interrogant llençat sobre els efectes de la seua filosofia. Es tracta en definitiva de donar la nostra resposta, una més entre tantes que als darrers anys s'han generat, a la pregunta que llença Morey: *què és avui per a nosaltres Foucault? Quins aspectes de la seua obra ens interroguen, ens resulten intempestius?*⁴ O, per plantejar també el nostre propi interrogant, no gaire diferent a l'anterior, ens podríem preguntar *què hi ha en allò dit i escrit per Foucault que ens resulte incòmode i insuportable per al nostre present.*

I és que, com totes i tots els que ens dediquem a açò que s'ha vingut anomenant filosofia sabem, la manera en què es llença, en què es planteja una pregunta, ja encamina la resposta. La concreció que ací hem realitzat d'aqueixa primera pregunta més genèrica de Morey, ja ens dóna a entendre que això de considerar pejorativament a Foucault un *nihilista*, un *neoanarquista*, un *antiil·lustrat*, un *neoconservador* o quelcom semblant resta molt lluny de la nostra intenció. Tot el contrari, volem mostrar, partint de les orientacions del propi

⁴ MOREY, Miguel "Introducción" en FOUCAULT, Michel: **Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I**, pàg. 10.

Foucault, que la seua intenció i la seua filosofia no ens aboquen necessàriament a aqueixa actitud antiil·lustrada, nihilista, pessimista, paralitzant... sinó que, paradoxalment, ens condueixen a una **actitud combativa** en el sentit ple de la paraula. I sols així, sols conjurant el perill, conjurant la profecia de Habermas sobre l'*irracionalisme* de Foucault, podrem a més, i tal i com volem, oferir una interpretació de Foucault diferent, gens allunyada dels ideals il·lustrats —o almenys d'alguns d'ells—. Pretenem doncs, i esperem poder aconseguir, oferir al lector una interpretació que ens permeta llegir les creacions foucaultianes, com ell mateix insistia al final de la seua vida, com una aportació personal i *personalista* al projecte modern i il·lustrat, que com Habermas indicava és un projecte inacabat, però no perquè s'haja desviat de cap camí normatiu, sinó perquè la grandesa del projecte rau en que no té fi, no té *telos*, rau en el fet que hem d'anar refent-lo, tal com Foucault fa, sobre la marxa, estant atents a la sempre peculiar i idiosincràtica actualitat. És per això que sols superant aqueixa sèrie de crítiques, que no sols Habermas, sinó tot un conjunt prou ampli de pensadors que sovint els agrada qualificar-se de *moderns* han anat teixint al voltant de la seua obra, sols eludint aquelles pseudocrítiques que lluny de assenyalar autèntiques deficiències del seu pensament el que fan és despistar-nos del que hi ha de més il·lustrat i filosòfic en Foucault, podrem realment descobrir com aquest pensador, aquest *intel·lectual específic* continua proporcionant-nos setze anys després de la seua mort una rica *caixa de ferramentes* per a continuar transitant, que no avançant, els camins pels quals transcorre el nostre *avui*, camins que amb Foucault descobrim que no duen a cap *Roma*, a cap *ciutat eterna*.

Perquè amb Foucault no existeix la possibilitat ni tan sols de convertir la *ciutat eterna* en ideal regulatiu, tal com fa Habermas. Parlar des d'una pragmàtica comunicativa que basteix una raó també comunicativa al voltant d'unes condicions ideals de comunicació inscrites en el diàleg no és més que estendre un vel davant el nostres ulls que ens impedisca *il·luminar* el que tenim davant, la nostra actualitat. I encara més, o millor dit, el pitjor de tot es situar la discussió al terreny del que Foucault no dubtarà en qualificar com a *xantatge*: o acceptes la possibilitat d'aquesta raó comunicativa o... aleshores estàs en contra de la raó. El que no es pot és acceptar, en definitiva, és el plantejament simplista del fet que aquell que critica a la raó està en contra d'ella. Crítica radical a la raó i defensa de la Il·lustració són, al nostre entendre no és una dualitat oposada sinó complementària i necessària; en altres paraules, la tesi que ací mantindrem és que en Foucault la seua *crítica radical i constant a la raó* esdevé en realitat una versió *sui generis* d'una *teoria crítica*, esdevé una forma radical de modernitat, no d'abandó d'ella. És per això que entenem que les obres de Foucault, tant les *majors* com les *menors*, ens permetran doncs despendre's d'una teoria sobiranista i del subjecte i d'una ontologia *naturalista*, ens possibilitarà realitzar una genealogia de la

Il·lustració, i ens impel·lirà a bastir la nostra existència com una *obra d'art*, reaccionant contra allò *insuportable*, que sovint esdevé el més *familiar* del nostre avui. Aquesta és la nostra aposta i la base del nostre treball.

ADVERTIMENT AL LECTOR SOBRE LES REFERÈNCIES I CITES.

Donades les constants referències a les obres de Foucault, i per una major economia lingüística, hem optat per citar les obres de Foucault segons la llista d'abreviatures que a continuació s'enumera. Les versions utilitzades de les seues obres han estat les versions franceses i d'elles l'autor d'aquesta tesi ha realitzat la traducció de les cites que s'han realitzat.

Pel que fa a la bibliografia secundària, i donat que les seues referències tot i ser abundants no són tan repetitives, s'ha optat per citar aquestes obres indicant el cognom i nom de l'autor i el títol de l'obra o article. Quan es realitzen cites d'aquestes obres si l'obra que s'ha utilitzat estava en castellà o en català la cita s'ha realitzat directament de l'obra en la llengua corresponent, mentre que si l'obra utilitzada estava en francès s'ha optat, com en el cas de les obres de Foucault, per traduir-les al català.

LLISTA D'ABREVIATURES:

DÉ: Dits et écrits.¹

MMP: Maladie mentale et psychologie.

HF: Histoire de la folie à l'âge classique.

NC: Naissance de la clinique.

MC: Les Mots et les Choses.

AS: L'archéologie du savoir.

OD: L'ordre du discours.

SP: Surveiller et punir.

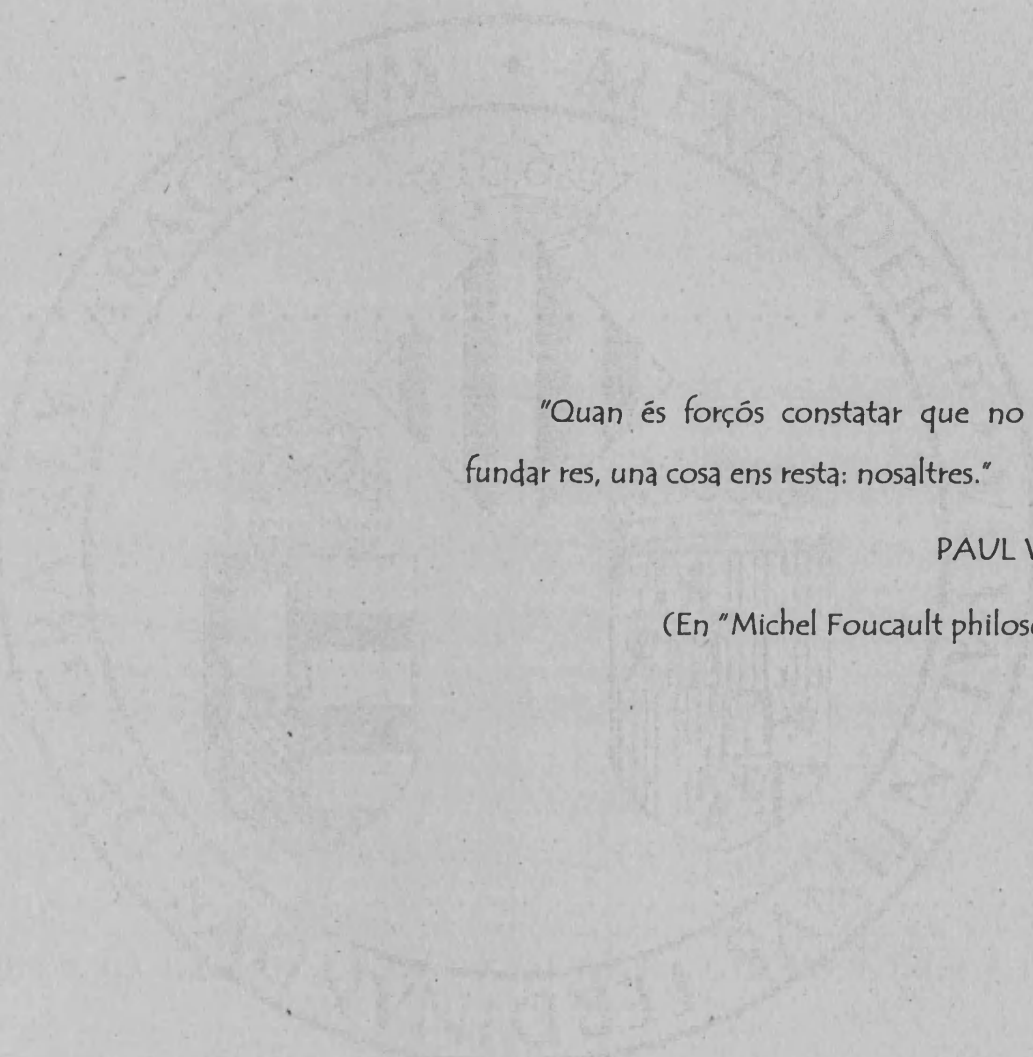
VS: La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, vol. 1).

UP: L'usage des plaisirs. (Histoire de la sexualité, vol. 2).

SS: Le Souci de Soi. (Histoire de la sexualité, vol. 3).

La referència completa d'aquestes obres així com de la bibliografia secundària es troba a l'apartat corresponent de BIBLIOGRAFIA, pàgina 617 i següents.

¹ En aquest cas s'indica en continuació amb número romà el volum que es tracta, així com també el número del text al qual corresponen les pàgines citades.



"Quan és forçós constatar que no es pot
fundar res, una cosa ens resta: nosaltres."

PAUL VEYNE.

(En "Michel Foucault philosophe").

I ELS DOS FOUCAULT.



La nostra introducció a l'estudi de Foucault no pot més que començar reconeixent la dualitat recollida al títol d'aquest capítol. Aquesta dualitat se'ns apareix irremissiblement quan hom intenta conjugar entre si les múltiples i diverses interpretacions que el propi Foucault anà llençant sobre si mateix, quan ens enfrontem als diferents esquitxos d'autorreferències plurals i disseminats que aquest autor anà repartint pertot arreu dels seus treballs. L'intent d'evitar que aquesta aproximació adoptés aquest esquema dicotòmic ha resultat infructuós. Ens hagués agradat més poder oferir una imatge unitària i perfectament encaixada d'aquest, sens dubte, singular filòsof; però no ha estat possible. En el personal i singular combat que hem mantingut amb els textos de Foucault, hem de reconèixer que aquests ens han vençut, i no s'ha deixat dominar pel nostre afany de coherència unitarista. Com si de la ja mil·lenària lluita heraclitiana de contraris es tractés, la nostra mirada envers la figura de Foucault ha oscil·lat sempre entre la visió d'un Foucault *pacificador* i altre *guerrer*, sense que cap dels dos se'ns haja imposat. Com ell mateix segurament hagués dit, entre tots dos s'ha establert una productiva relació de poder que, sortosament no acabant amb la dominació paralitzant d'un envers l'altre. Podem dir doncs que existeix una tensió entre aquest dos Foucault, sense que tensió implique, però, equilibri o simetria. En aquest joc de relacions el Foucault que al nostres ulls s'ha imposat, aquell que acaba influint més en l'*altre* és, l'únic que podia generar aquestes sens dubte excessives pàgines: el *Foucault pacificador*, aquell que nosaltres hem anomenat el *Foucault recol·lector* front a l'altre Foucault, que seria l'*arrabassador*.

És per això que la nostra aproximació vol començar *retent homenatge* al vencedor. Ens veiem doncs obligats a partir d'aquelles pròpies lectures de si mateix que al llarg dels anys ens ha anat oferint. I és que com molt encertadament s'ha destacat existeix tot un *Foucault lector de Foucault*,¹ el qual es prodiga en establir el que nosaltres anomenariem *lectures de*

¹ CHARTIER, Roger: *Foucault lector de Foucault*.

recol·lecció, lectures per les quals aquest peculiar lector *recol·lectava*, que no unificava la diversitat de la seua producció, de manera que, rememorant el vocabulari heideggerià, ens atreviríem a dir que en aquestes lectures el *logos* de Foucault esdevé *legein* sobre Foucault.

És evident que en major o menor mesura tot aquell autor o autora creador de discursos filosòfics esdevé en algun moment lector de si mateix; no és doncs aquest tret únicament atribuïble a l'autor que ara ens ocupa. Ara bé, en el cas de Foucault tal activitat és significativament importat, donat que ens enfrontem a una producció intel·lectual variada i constantment en canvi. Ell mateix era conscient que la seua obra presentava, no sols una varietat temàtica important, sinó també una diversitat d'èpoques i interessos, de manera que, de tant en tant aquest lector ens donava a conèixer com veia ell aqueix conjunt heterogeni que al capdavall eren els seus escrits, escrits amb els quals Foucault arrabassava amb tot allò que estava al seu voltant, àdhuc amb les nocions que ens podrien facilitar una aproximació a la seua obra. Ocupem-nos doncs de mostrar primerament aquest Foucault més *tranquil*, que ens permeta no esglaiar-nos quan ens topem amb aquell altre Foucault més *batallador*.

1.FOUCAULT RECOL·LECTOR.

Per fer possible açò hem escollit, d'entre totes aquestes *lectures recol·lectores*, començar per aquella que segons el nostre criteri pot acomplir millor la missió de servir-nos de guia en aquesta complexa aventura, aventura perquè no sabrem mai a ciència certa per on ens pot sorprendre Foucault en la propera pàgina.

En concret, la lectura que hem elegit pertany a una de les darreres entrevistes de Foucault, que més entrevista és una conversa amb dos grans coneixedors seus, Dreyfus i Rabinow. En aquesta conversa el nostre autor –millor seria dir el nostre (recol·)lector– fent pivotar la seua tasca i la seua obra al voltant del concepte de genealogia ens diu:

"Hi ha tres dominis de genealogia possibles. D'antuvi, una ontologia històrica de nosaltres mateixos en relació a la veritat que ens permet de constituir-nos en tant que subjectes de coneixement; tot seguit, un ontologia històrica de nosaltres mateixos en relació al camp de poder on nosaltres ens constituïm com a subjecte obrant sobre altri; i per fi, una ontologia històrica de les nostres relacions envers la moral que ens permet de constituir-nos en agents ètics.

Així doncs, tres eixos són possibles per a una genealogia. Tots tres hi eren presents, tot i que d'una forma un poc confosa, a la *Histoire de la folie*. He estudiat l'eix de la veritat a

Naissance de la clinique i a *L'archéologie du savoir*. He desenvolupat l'eix del poder a *Surveiller et Punir* i l'eix de la moral a la *Histoire de la sexualité*.²

En definitiva, podem començar veient que Foucault agrupa tota la seua obra d'una manera *dispersa*; expressió aquesta molt foucaultiana que serveix per a indicar el manteniment sota un mateix camp de relacions d'un grup d'elements que, tal com és el cas d'aquestes etapes, són en principi heterogenis. Així, malgrat que els seus escrits han anat variant en diferents aspectes al llarg de la seua trajectòria, Foucault vol donar-los, no sense generar certa tensió amb si mateix, un fil conductor, d'ací que els qualifique amb el denominador comú d'*una ontologia històrica del subjecte*. En definitiva, és tracta, tal com diu, de realitzar una història de com ens veiem a nosaltres mateixos a través dels sabers(-poders) que construïm:

"El meu objectiu, després de vint-i-cinc anys, és el d'esbossar una història de les diferents maneres com els homes, a la nostra cultura, elaboren un saber sobre ells mateixos: l'economia, la biologia, la psiquiatria, la medicina i la criminologia."³

I és que com ell mateix se n'adona malgrat aquesta divisió tripartida, malgrat aquest canvi de rumb esperats o inesperats, visibles o soterrats, tot i que es desitge modificar totalment allò que es pensa, la realitat és que hom se n'adona a la fi que *ha canviat relativament poc* i que sempre ha estat girant al voltant de la mateixa problemàtica: el subjecte, la veritat, la constitució de l'experiència...⁴

Com veiem doncs, malgrat la diversitat de camps que mereixen l'interés de Foucault, i malgrat la diferent forma que té d'enfocar en cada etapa del seu pensament filosòfic cadascun dels temes, hi ha doncs un *objectiu perenne*. En definitiva tot i aquesta divisió tripartida dels seus escrits, tots ells, siguen de l'època que siguen, no volen aconseguir altra cosa que *qüestionar radicalment la nostra actualitat*, el nostre present; i ho fan envers les tres

² DÉ, IV. Text 344, pàg. 618. Semblantment diu a UP, pàg. 10-11, a DÉ, IV. Text 326, pàg. 393, a DÉ, IV. Text 339, pàg. 576, a DÉ, IV. Text 362, pàg. 782-783 i a DÉ, IV. Text 354, pàg. 697; en aquests dos darrers textos planteja aquests tres problemes o qüestions de manera circular en tant que l'evolució del seu pensament enllaçaria el darrer àmbit amb el primer. No obstant i malgrat que aquesta lectura que el propi Foucault posa en funcionament és la més coneguda i la que nosaltres considerem que millor recull aqueixa dispersió d'obres i etapes, no menys subtil i suggeridora ens sembla una altra, que també el propi Foucault engega en altres escrits, i que altres autors prioritzen; en aquesta interpretació Foucault estableix com a eix vertebral de la seua obra la qüestió de la *veritat*. (Videre a partir de la pàgina 609 el darrer apartat d'aquest treball titulat precisament **L'ONTOLOGIA DEL PRESENT COM A HISTÒRIA DE LA VERITAT**.)

³ DÉ, IV. Text 363, pàg. 784.

⁴ DÉ, IV. Text 357, pàg. 731.

dimensions radicals del nostre ser: la del *saber*, la del *poder* i l'*ètica*. Açò ens va a fer situar, per una banda, la filosofia de Foucault propera a les intencions presents a la filosofia nietzschiana –i en certa manera també a la de Heidegger–; però per una altra part, tot i que ara sembla difícil de veure donades les acusacions de Habermas, també cal situar-la propera al projecte kantianà, o almenys a una part del seu projecte. En concret, i tal com ja aprofundirem, és precisament la nova forma de fer filosofia que Foucault troba en l'article sobre la *Il·lustració* de Kant, és el nou *ethos* filosòfic kantianà allò que li permet realitzar una *ontologia històrica de nosaltres mateixos*.⁵

Però malgrat açò, una cosa sí que és clara, l'expressió *ontologia històrica*, tot i que la retrotraquem a Kant, resulta bastant paradoxal. *Com és possible que una ontologia siga al mateix temps històrica?* Tal com podrem veure quan analitzem l'obra de Foucault, aquesta *ontologia* no serà pròpiament ontològica, o millor dit, serà una peculiar *ontologia sense objectes*, ja que per a ell els objectes no existeixen (la realitat *en si* no existeix, sols existeixen les *pràctiques*);⁶ i és en aquest sentit com són històriques aquestes ontologies, perquè no parlaran de condicions universals sinó, contràriament, de condicions singulars per a cada època, condicions o *a priori històrics* i variables.⁷ En definitiva aquestes *ontologies* no es refereixen tant a un nosaltres col·lectiu però invariable al llarg de la història, sinó que, situant-nos, ara sí, al costat contrari a Kant, aqueix *nosaltres* que ell vol analitzar és més bé un nosaltres que es constitueix en cada moment de la història de forma singular i particular en relació a aquells tres camps a analitzar: el saber, el poder i la constitució de *si mateix*. Com diu Deleuze en parlar respecte d'aquestes tres ontologies, aquestes no són ontologies sobre tres àmbits d'un *nosaltres immutable*, d'un *jo universal*, en aquestes:

"... el "jo" no designa un universal, sinó un conjunt de posicions singulars ocupades en un Hom parla, Hom veu, Hom topa, Hom viu. No hi ha cap solució que sigui transportable d'una època a una altra, però pot haver-hi intrusions o penetracions de camps problemàtics que fan que les "dades" d'un vell problema es reactivin en un altre."⁸

⁵ Videre en general el capítol V i en particular els apartats 2 i 3 on abordem la relació entre Kant i Foucault, i sobretot l'anàlisi que aquest fa de l'article *Què és Il·lustració*. No obstant ara voldríem remarcar que aquesta divisió tripartida de la seua *ontologia històrica* no ens pot deixar de recordar, tal com assenyala Deleuze, la divisió també tripartida dels interrogants que plantejava Kant. (DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 134-135).

⁶ Videre en aquest treball al capítol III l'apartat 4 LA PECULIAR ONTOLOGIA FOUCAULTIANA.

⁷ Videre en aquest treball al capítol III l'apartat 1 EL CONCEPTE D'EPISTEME.

⁸ DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 134.

No obstant, tot açò ja ho anirem veient en el seu moment; no ens vulguem avançar i restem ara sols en una qüestió més senzilla: tres etapes, sí, però *independents* o *autònomes*?

D'aquesta divisió tripartida, el primer que podem fer –sense entrar gaire en el seu contingut–, és veure com tal divisió temàtica del seu pensament representen també al mateix temps una guia cronològica, ja que respecte a cada tema dels assenyalats podem assignar-li també –de manera prou exacta– un període temporal de les seues obres; en definitiva podem dir que a cada tema li correspon un temps cronològic determinat i a l'inrevés. Ara bé, aquesta divisió proposada pel propi Foucault no hem de prendre-la nogensmenys com a un esquema rígid i inqüestionable. És per això que tot i que ell llença determinades interpretacions que agrupen la seua obra en tres compartiments, aquests no són de cap manera compartiments estancs. El propi Foucault ens adverteix com una visió panoràmica de la seua obra no sols comporta recollir el seus escrits al voltant d'un eix tripartit, sinó que implica també percebre l'existència constant de *vasos comunicants* entre les diferents temàtiques i orientacions que impedeixen l'estanquitat de les etapes. Ell mateix doncs, ha posat també en funcionament lectures de la seua obra que es fixen i destaquen la interconnexió existent en aquesta triple divisió; i és que si allò que marca els trencaments en aquest divisió, és l'existència de tres camps d'experiència diferents, també es pot veure com aquests tres camps es troben connectats entre si:

"En certa manera, es podria dir sens dubte que jo intente analitzar les relacions entre ciència, política i ètica. Però jo no considere que açò seria una representació de fet exacta del treball que vull fer. Jo no voldria restar a aquest nivell; jo cerque més aviat veure com els processos han pogut interferir els uns amb els altres en la constitució d'un domini científic, d'una estructura política, d'una pràctica moral."⁹

En resum, ens trobem enfront de tres etapes de la seua obra que han estat constituïdes al voltant de tres eixos diferenciats (saber, poder i relació *ètica*) però present tots tres en cadascuna d'elles. És més, recordem com fins i tot la cita sobre les *ontologies històriques* que havia desenvolupat ja indicava com en una obra, "*Histoire de la folie*", estaven present els tres tipus d'ontologia. I aquesta obra, no és una qualsevol, sinó la seua *primera obra*. Es per això que malgrat que en cadascuna d'aquestes etapes Foucault haja destacat un eix diferent com a *protagonista* d'elles, no per això els altres aspectes deixen d'estar present, i no per això tots tres interactuen entre si; simplement el que passa és que cadascun d'ells és privilegiat en una

⁹ DÉ, IV. Text 342, pàg. 595. El mateix indica en DÉ, IV. Text 340, pàg. 581-582.

etapa concreta de l'obra de Foucault.¹⁰ Açò ens permet mantenir, de manera no rígida, una divisió tripartida que no impossibilita una relació fluïda entre les etapes. El ben cert però, és que no podem obviar que el problema que representa en qualsevol autor realitzar una ordenació i classificació de la seua obra, en el cas de Foucault es torna quasi una heroïcitat, donada la barreja en cadascuna d'aquestes suposades etapes, d'elements, metodologies, interessos, temàtiques... de la resta d'etapes.

Per aquest motiu alguns investigadors de la qüestió han arribat a considerar que la classificació cronològica tripartida habitual no és pas pertinent, o millor dit, era insostenible.¹¹ Malgrat reconèixer que cap classificació pot convertir en cap autor les etapes en compartiments-*mònades* aïllades, en el cas de Foucault açò és encara més insostenible. Això fa que nosaltres, malgrat considerar convenient sostenir la divisió tripartida cronològica inicial, l'agafem, a la vista de la cita anteriorment realitzada, com a una *guia de viatge* que ens ajudarà a entendre el paisatge que estem veient però que no esgota totes les possibilitats d'aquest. Considerem per tant no sols possible, sinó també convenient mantenir tal classificació, tenint plena consciència que ella no exhaureix de cap manera la riquesa i la complexitat d'allò a que fa referència.

Complexitat perquè el seu esdevenir intel·lectual a l'igual que les successions d'*epistemes* que ell estudiarà, està, com no podia ser d'altra manera, marcat per una sèries de *discontinuitats* que ell mateix indica en la seua obra. Aquestes no comporten l'existència d'*abismes insalvables* sinó en tot cas deixen traslluir el que ell designarà com a *continuitats fosques*, i que no són més que els subtils *desplaçaments* d'aquell que com Foucault no deixa d'estar atent a allò que configura l'actualitat sempre canviant del seu present, i que comporta no dur *pesades maletes intel·lectuals* que ens impedisquen reaccionar amb rapidesa quan la novetat truca inesperadament a la nostra porta.

Per consegüent, hem de tenir nosaltres ben clar que el pas d'una etapa a altra significa, és clar, una trencament, però un trencament que el nostre autor no té cap problema en donar per tal de superar les apories i problemes sense solució que l'etapa anterior generava. Possiblement per aquesta raó l'autor francès no es refereix a aquests canvis com a trencaments o ruptures, sinó simplement com a *desplaçaments teòrics* necessaris per a

¹⁰ DÉ, IV. Text 342, pàg. 596. Videre el que sobre açò indica HURTADO VALERO, Pedro H.: **Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)**, pàg. 27-29. Igualment també Deleuze creu que malgrat la irreductibilitat d'aquestes dimensions ontològiques aquestes es troben constantment implicant-se (DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 134).

¹¹ Videre el que sobre aquesta qüestió es diu a ÀLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada**, pàg. 11-19.

analitzar els camps que en cada etapa li interessien.¹² I per això, curiosament el que molts han anomenat *filòsofs de la discontinuïtat*, en parlar de les etapes superades ha ofert més bé una imatge en part *continuïsta*, però de cap manera de progrés. Foucault canvia, es desplaça envers si mateix, tot i que no hi ha tampoc cap *si mateix* fixe i definit, però no evoluciona cap a res, no s'acosta a cap finalitat, sinó que simplement *muta*.

Per consegüent, podem considerar que l'aparició d'una nova etapa no és tant la correcció de les errades i equivocacions de l'anterior sinó com dèiem un *desplaçament* que més prompte o més tard és considerat per ell com a una ratificació de la tasca anterior, però des d'una òptica nova. Mai no trobem en Foucault un abandó total de l'etapa anterior, sinó que el que podem apreciar més aviat són reubicacions, relectures i reescriptures, que li permeten que una etapa siga desplaçada per la posterior.

No obstant seria faltar a la veritat voler donar una visió tan *sua*, tan continuïsta, encara que tal visió partisca del propi Foucault. Perquè si bé es cert i lícit seguir aquesta línia d'interpretació no és menys cert el fet que el propi autor se n'adona perfectament del canvi d'orientació existent. En la lectura que hem fet de les seues obres no hem pogut deixar de veure com els desplaçaments que es donen en la seua producció tenen de vegades el caràcter quasi de *conversions religioses*. És aparèixer la nova temàtica i perspectiva i *oblidar* l'anterior; de sobte renega –sense dir-ho– del vocabulari i la metodologia que havia utilitzat. Això passa quan abandona l'analítica del saber per la del poder, i quan abandona la del poder per la de la subjectivitat. En aquest darrer cas no sols han de transcórrer vuit anys perquè aparega la nova obra, sinó que és tan gran la intensitat del "*desplaçament*", que és el propi Foucault qui en la darrera entrevista concedida acaba indicant i admetent no ja que s'ha produït un *desplaçament*, sinó que en la seua evolució intel·lectual podem constatar com durant els anys 75 i 76 s'ha produït una *ruptura brusca* al voltant de l'aparició del seus volums sobre la història de la sexualitat i de la problemàtica del subjecte.¹³

Ara bé, nosaltres entenem que aquest *trencament* o *ruptura* d'una idea o pla preconcebut i desenvolupat gairebé per inèrcia, malgrat ser formalment això, una ruptura, al capdavant esdevé una reorientació, una reescriptura que neix de la intenció primària de realitzar aquesta genealogia, aqueixa ontologia històrica des de totes les vessants possibles. No podem doncs deixar de fer nostra la subtil apreciació que fa Deleuze dels canvis de l'obra de Foucault:

¹² UP, pàg. 12.

¹³ DÉ, IV, Text 354, pàg. 697.

"És sempre en una crisi quan Foucault descobreix una nova dimensió, una nova línia. Els grans pensadors són un poc sísmics, ells no evolucionen pas, sinó que es mouen per crisis, per sacsejades."¹⁴

Però no pensem tampoc que aquesta apreciació de Deleuze és d'inspiració pròpia. Deleuze no fa més que expressar, això sí, magníficament, quina és la concepció foucaultiana envers l'acte de l'escriptura i el pensament. Escoltem-la doncs de la pròpia boca de Foucault:

"Escriure un llibre és en certa manera abolir el precedent. Al capdavant hom se n'adona que allò que s'ha fet –amb reconfort i amb decepció–, és molt a prop del que hom ja ha escrit."¹⁵

I creiem que això és el que ell ha fet en escriure cada llibre: abolir l'anterior –que no obstant li era molt pròxim –; la seua pràctica ha estat, tornem a insistir, una tasca contínua de reescriptura, de qüestionament radical, de *despreniment de si mateix*, de trencament de totes les familiaritats; i especialment sempre ha intentat el trencament de la familiaritat del seu propi discurs a cop de *martell*, o millor dit, a cops d'escriptura. La seua trajectòria, es veu constantment modificada; i és que modificant-se respondrà clarament a les exigències que veurem que Foucault demana per a l'*intel·lectual específic*, del qual ell serà el millor model.¹⁶

Mes l'existència d'aquestes modificacions i abolicions, no ens permet parlar però de tres autors diferents que tracten tres temàtiques diferents. De cap manera, ja que en aqueix darrera entrevista esmentada ell mateix ens recorda com el fet que haja abordat tres gran tipus de temes i problemes (el de la veritat, el del poder i el de la conducta individual) no implica que aquestes problemàtiques no tinguin connexió entre si:

"Aquests tres dominis de l'experiència no poden ésser compresos els uns sense els altres. Allò que m'ha destorbat als llibres precedents és haver considerat les dues primeres experiències sense tenir en compte la tercera. En fer aparèixer aquesta darrera experiència, m'ha semblat trobar una mena de fil conductor..."¹⁷

I aquest fil conductor nou que troba a la darrera etapa, li fa veure en perspectiva tot el seu treball anterior, i el que li fa veure és que aqueixa triple ontologia històrica de nosaltres

¹⁴ DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 185.

¹⁵ *DÉ, IV. Text 350*, pàg. 675.

¹⁶ Videre en aquest treball els apartats 1 i 2 del capítol VIII *FOUCAULT O LA FILOSOFIA EN ACTIVITAT*.

¹⁷ *DÉ, IV. Text 354*, pàg. 697.

mateixos, aqueixa història del saber que hem elaborat sobre nosaltres no és més que la història de les diferents formes de subjectivitzacions:

“Jo he cercat sobretot produir una història de les diferents formes de subjectivitzacions de l'ésser humà a la nostra cultura; he tractat, des d'aquesta òptica, de tres modes de subjectivitzacions que transformen els éssers humans en subjectes.”¹⁸

És el subjecte, el com i el perquè ens arribem a constituir com a subjecte de saber, com a subjecte normalitzat o com a subjecte ètic allò que a ell li interessa. L'obra de Foucault, com ell mateix indica en altra ocasió, no és en definitiva més que l'intent de sortida de la filosofia del subjecte realitzant una anàlisi de la *genealogia del subjecte* a la civilització occidental, prenent, això sí, el *subjecte com a una realitat històrica i cultural*, i per tant *transformable*.¹⁹ No serà la història o els sabers *per se* el que a ell li interessa, ni el poder en si, ni les institucions de tancament, ni l'evolució de les pràctiques sexuals... allò que a ell li interessa. El seu objectiu persistent, el seu *fil conductor*, com dèiem és veure com a través d'aquest camps, d'aquests dominis –com vèiem reiteradament sempre tres–, nosaltres ens constituïm, ens construïm com a subjectes, esdevenim nosaltres mateixos –un *nosaltres*, això sí sempre dinàmic–. Però que ara indique que el seu interès, que allò que veritablement feia era una història de les subjectivitzacions no implica que se'n desdiga de la primera lectura sobre sí que nosaltres hem subratllat i hem assumit. Tot el contrari, entenem que el que hi ha és una ratificació d'aquesta, ja que analitzar aquests modes de subjectivització que és sinó la realització d'aqueixa *ontologia històrica de nosaltres mateixos*?

Fins, ara, el que acabem de dir tampoc sembla problemàtic ni sorprenent si no es coneix gaire de la producció foucaultiana. Al capdavant l'únic que apreciem són els balbuceigs d'un *autor* envers la seua *pròpia creació*. El problema el tindrem d'ara endavant quan ens endinsem precisament en aqueixa producció que per qüestionar ho qüestiona tot, des de què siga això d' "*autor*" i què significa això de "*pròpia creació*" fins a les nocions de *progrés*, *continuïtat*...

No obstant, si bé es cert que existeix aqueix Foucault que podríem anomenar *arrasament*, també ho és que existeix aqueix altre Foucault *recol·lector* que nosaltres hem dibuixat. La tensió entre tots dos està servida i no esperem que acabe amb el triomf d'algun dels dos, però tal volta aqueixa dualitat, dualitat que ell detecta en tants àmbits, siga la que faça la seua lectura una empresa interessant. Possiblement el més fàcil de veure i percebre, i el

¹⁸ DÉ, IV. Text 306, pàg. 222-223.

¹⁹ DÉ, IV. Text 295, pàg. 170.

que la majoria dels seus crítics han descobert, siga el primer. Nosaltres per la nostra banda considerem que aqueix Foucault *arrabassador* sols pot ser apreciat en la seua dimensió si abans aconseguir *recollir*, *recol·lectar* tota la seua feina al voltant d'un espai de dispersió, però en tant que espai, comú. És per això que hem considerat escaient començar oferint al lector d'aquest treball aquesta primera aproximació que voldríem no es perdera de vista perquè tal volta ens pugua servir de taula de salvació on agafar-nos en la mar inquieta que Foucault ens empeny a travessar.

2.FOUCAULT CONTRA FOUCAULT.

Certament l'explicació de la cronologia, o com indicàvem de la *recol·lecció* de l'obra foucaultiana, pot haver pecat un poc d'haver estat una lectura massa *hegelianitzada*, però no oblidem que al capdavant la principal font d'inspiració d'aquesta lectura que hem fet ha estat ell mateix. Com indicàvem, açò no hagués tingut més problema si estiguérem abordant qualsevol altre autor, però en el cas que ens ocupa ell mateix ens dificulta aquesta tasca. I per què?

Perquè al nostre parer la creació filosòfica del nostre autor genera almenys dues gran dificultats que en algun moment ens han paregut insalvables. Aquestes sorgeixen quan, a diferència de l'apartat anterior, el Foucault que fa aparició no és el *recol·lector* sinó el Foucault que escriu *contra Foucault*, el que esdevé, com dèiem, *arrabassador* fins i tot contra ell. La primera d'aquestes dificultats de la qual ara ens anem a ocupar és un plantejament que, tot i no ser exclusiu seu adquireix, sobretot gran importància en els primers anys. Així, allò que a l'hora d'abordar qualsevol filòsof és un pressupòsit de partida, i tal volta un fonament per a l'anàlisi de la seua obra, la qüestió que els estructuralistes i foucaultians anomenen la *unitat-autor*, esdevindrà en el seu pensament un problema al qual fer front. El mateix passarà en la segona dificultat íntimament unida a aquesta, dificultat que, tot i ser *compartida* amb altres autors, no deixa de complicar-nos bastant la lectura que de la seua obra volem fer. La dificultat que abordarem en segons lloc no serà altra que la negació foucaultiana a convertir la seua creació en un teoria sistèmica o en un sistema teòric.

2.1. FOUCAULT: AUTOR?

Tradicionalment per *autor* s'havia considerat al *subjecte* que controlaria el sentit de la seua obra i producció –i que sovint era també pres com al *lector privilegiat*–. Per a ell però, i també per a tot l'estructuralisme, l'autor no és que siga un lector privilegiat –i ni tan sols un

lector més— sinó que l'autor és més bé una unitat, una *rarificació*, creada per la pròpia superfície de l'obra. La posició de Foucault al respecte és tallant:

“...l'autor no és exactament ni el propietari ni el responsable dels seus textos, ell no és ni el productor ni l'inventor.”²⁰

Així, intentar, a la forma hermenèutica tradicional, voler comprendre el que *l'autor volia dir* no té cap sentit, perquè no existiria una **unitat** anomenada *autor*; cal defugir del que Foucault anomena la *monarquia de l'autor*, cal defugir de la tirania d'aquest, cal doncs trencar la identificació d'aquest amb la *lleï*, amb el *secret* del llibre.²¹ I aquesta operació de destronar a tot autor del seu tro —llibre—, Foucault, per no incórrer en contradicció l'aplica, com no, a si mateix:

“En aquest sentit, no pense que jo siga l'autor de l'obra i que el pensament i la intenció de l'autor deguen ésser respectades.”²²

Com es pot apreciar açò ens deixa, com es sol dir, en una situació *bastant incòmoda*, donat que era la nostra intenció abordar l'obra d'un autor que arrabassant-ho tot, fins i tot arrasa amb si mateix. Ja veurem més endavant com sortir d'aquest atzucac al que aquest *enfant terrible* ens mena. Baste pel moment recapitular el que estem explicant. Fins el moment, si mal no ho hem entés, el que estem dient o millor dit, el que Foucault està dient, no es tant que l'autor a un text no vulga dir res sinó que l'autor d'un text no és de cap manera el *titellaire* que el controla; és a dir, el text, els textos o millor encara, la textualitat que ens envolta són els que fan possible l'aparició de l'autor. És doncs al text, que desborda al seu autor, allò al que el lector deu atènyer-se, no a la figura del que creiem l'ha engendrat.

²⁰ **DÉ, I. Text 69**, pàg. 789.

²¹ **HF**, pàg. 9-10. És per això que, per exemple, ell s'atreveix a dir en **DÉ, III. Text 169**, pàg. 38, que Marx per a ell no existeix.

Aquest atac de Foucault a la *monarquia de l'autor* no és més que una de les conseqüències del mètode arqueològic. Com unes pàgines més avall explicarem, la primera gran víctima de l'arqueologia és el subjecte, i ara hem d'afegir que també l'autor. Sobre la crítica de Foucault a la noció del subjecte videre en el capítol II l'apartat **4 EL SUBJECTE: FONT DE SENTIT?** Cal prestar també especial atenció a les primeres pàgines del subapartat **4.1 L'ARQUEOLOGIA NO ÉS UNA NOVA HERMENÈUTICA**.

²² **DÉ, III. Text 236**, pàg. 620. No hem de pecar tampoc d'ingenus i hem d'adonar-nos també com, per molt que ell diga, i en relació al que hem indicat abans sobre la cronologia de la seua obra, Foucault no renuncia tampoc a exercir aquest poder d'*exercici majestàtic*. Ha estat ell el primer en conduir-nos, en convèncer-nos d'una determinada lectura de la seua obra i dels moviments sísmics que l'han sacsejada; ara bé, cal dir a favor seu que al capdavall el que ell fa és *suggerir-nos* no una, sinó en realitat diverses interpretacions de la seua obra; no està doncs exercint d'autor, sinó més bé Foucault el que fa és convertir-se, com diu Chartier, en lector de Foucault, tot i que és

Així Foucault tant en la conferència "*Qu'est-ce qu'un auteur?*" com en "*L'ordre du discours*" aborda precisament aquesta qüestió de l'autor-funció. I tant en un text com en l'altre s'insisteix en la idea que l'autor (funció) és un principi de *rarificació* del text, és a dir, és entès habitualment com al principi d'agrupament del discurs, com a *limitador* de l'atzarós discurs;²³ per contra del que es tracta, segons Foucault, és doncs d'evitar açò i tractar el discurs i els enunciats en la seua materialitat i singularitat, es tracta de *restituir al discurs el seu caràcter d'esdeveniment*.²⁴

Podem considerar per tant que a partir d'aquesta conceptualització de què és l'autoria, el que s'elimina és quelcom així com una *consciència productora omnipresent al discurs*. (Tal com veurem més endavant, si Foucault acaba deconstruint nocions pròpies de l'hermenèutica com són les de *sentint, significat, interpretació*, és normal que açò tinga com a conseqüència posar fora de la circulació el concepte tradicional d'autor, que, per altra banda ell considera també un creació relativament novedosa). Conceptes per tant com *autor, obra, llibre...* són per a Foucault "*unitats que cal mantenir en suspens*" per problemàtiques, tot i que ell, més que mantenir-les en suspens el que fa és analitzar-les o millor dit *arqueologitzar-les*:

"Però es veu de seguida que tal unitat, lluny d'ésser donada immediatament, és constituïda per una operació..."²⁵

Sens dubte aquesta concepció que ell manté sobre aquesta sèrie de pressupòsits, o tal volta *prejudicis*, que normalment són acceptats de forma acrítica, i que ell qüestiona tan radicalment, fan la nostra tasca d'investigador (o d'intèrpret?) més difícil. Han estat aquestes categories les que han permés tradicionalment la interpretació de les obres, les que han possibilitat parlar del "*pensament-casa*" –el famós "*chez*" francès–, en tant que elles feien possible generar una il·lusòria coherència continuïsta. Totes aquestes nocions el que ens prometien era l'existència d'un regne del sentit amagat sota allò material. És per això que hem d'estar atents fins i tot quan ell mateix fa ús de noms propis. Com ell mateix ens adverteix, quan empra als seus llibres determinats noms propis no ho fa utilitzant-los com a *principi delimitador i unificador*, sinó que els utilitza per a assenyalar una determinada transformació

evident que no serà per nosaltres un lector qualsevol.

²³ OD, pàg. 28-31. En aquest el que podem trobar més bé és un resum de l'indicat en la conferència esmentada de 1969 "*Qu'est-ce qu'un auteur?*" (DE, I, Text 69).

²⁴ OD, pàg. 131. El concepte d'esdeveniment discursiu, central per entendre la qüestió que abordem el tractarem més endavant a partir de la pàgina 88 al voltant de la concepció del text com a monument.

²⁵ AS, pàg. 35. Videre també OD, pàg. 28-31, 54 i DE, I, Text 69, pàg. 794-795.

produïda en una època.²⁶ Tal volta també siga aquesta la manera de poder abandonar aqueix cul de sac en que ens havíem ficat; cal que considerem per això a Foucault com a senyal de la transformació produïda en la filosofia francesa i europea després de la caiguda de la fenomenologia i el marxisme, i no com a principi sobiranista unificador.

És doncs la nostra intenció, ja que dissortadament l'“autor” que estem decidits a estudiar ens prohibeix tan fàcil –i còmode– recurs a l'autoria, intentar salvar de la millor manera possible l'obstacle que suposa. Intentarem doncs, tot i que amb la profunda sospita de no haver-ho aconseguit sempre, no pecar i caure en aquesta temptació, intentarem per tant cenyir-nos a l'únic que Foucault considerava digne d'anàlisi, la materialitat dels esdeveniments discursius que han configurat el que nosaltres anomenem *Foucault*. Consola, però, saber que l'obstacle no sols l'hem tingut nosaltres, sinó que la problemàtica a la qual ara ens veiem obligats a fer front, constituï també per a ell mateix una font de tensió. Com molt bé indica Chartier, en les lectures –múltiples– que Foucault fa de si mateix trobem una tensió entre les que abans ens han ocupat, les de caire arquitectònic o classificatori i aquells esquitxos que ara ens ocupen dedicats a difuminar-se a si mateix com a autor. És per això que arribats a aquest punt hem de coincidir amb Chartier en el fet que:

“Foucault lector de sí mismo no se encontraba, por lo tanto, en mejor situación que sus comentaristas, siempre divididos entre la evidencia de unas nociones que permiten hablar de las obras y la radicalidad de las rupturas que la empresa foucaultiana impone al respecto.”²⁷

I tot i que per la nostra banda considerem que el lector Foucault està més que res atent a aqueixa arquitectura, a aqueixa recol·lecció de la seu obra, no podem tampoc oblidar que aquesta té el límit que ell mateix marca i que ara ens ocupa, encara que una cosa és parlar de tensió, tensió que no es pot negar, i una altra és parlar de contradicció que nosaltres no veiem al respecte.

I no en veiem perquè les pròpies ruptures sísmiques que ens anirà marcant l'obra de Foucault permetran que puguem parlar de la seu obra, tal com hem fet en l'apartat anterior, com a un espai de dispersió, el qual com a espai, tot i que de dispersió, relaciona les seues produccions no de manera homogeneïtzant, sinó com a constel·lació de creacions, constel·lació sorgida d'una subjectivitat com a plegament. És més, el fet mateix que quan fem la recol·lecció d'aquesta ens criden l'atenció aqueixes ruptures ens dona a entendre com aquesta obra no és l'obra d'un subjecte que amb tirania ho governa tot. De cap manera. Si

²⁶ DÉ, II. Text 77, pàg. 60-61.

²⁷ CHARTIER, Roger: *Foucault lector de Foucault*, pàg. 4.

existeixen aqueixos terratrèmols; és, com no, per la deriva tectònica dels propis textos. Aquests, poc a poc s'han anat desplaçant uns en relació amb altres i han arribat a produir les esmentades sacsejades. No és el subjecte qui produeix aquestes ruptures, sinó que és ell qui les pateix. Són les ruptures que al llarg de la seua trajectòria *ha experimentat* Foucault les que l'han generat a ell com a autor. És més si no s'hagueren donat aqueixos trencaments, trencaments que tornem a insistir ell no provoca sinó que pateix, considerariem la seua producció igual d'important?

Així doncsensem que, malgrat la crítica insistent que Foucault llança, principalment als seus primers escrits contra la *unitat-autor*, i malgrat les ruptures existents en el que se suposa que és ell mateix com a *unitat-autor* nosaltres devem i podem analitzar, tal com ell ha fet moltes vegades, aqueix conjunt de discursos "seus" que han jugat i continuen jugant al joc de la veritat. No es tracta doncs de trobar la unitat subjacent a la seua obra, sinó de deixar de descobrir les *continuïtats fosques* que fan possible la recollida d'un material heterogeni però reunible. Fixem-nos que al capdavall, en totes les lectures aparentment "*continuïstes*" i "*unificadores*" que ell mateix possa en circulació no se subratlla sols una continuïtat, sinó al mateix temps una discontinuïtat. El perquè normalment es té tendència –i assumim ací el participar de tal tendència– a veure aquestes lectures com a lectures que enllacen i no que marquen distàncies, és tal volta el que ens deuria d'inquietar.

No obstant, tal volta aquesta mena d'arguments, aquesta mena de remordiments sobre la coherència de realitzar l'estudi d'un autor, que considera que cal desfer-se de tal concepte, ens sorgeix precisament a aquells que ens veiem embullats en els efectes –de poder i de veritat– que Foucault genera amb el seu discurs i acceptem el joc de pensar-lo. No sembla que passe el mateix a tota la legió –o per no ser injustos, a la gran majoria– d'adversaris foucaultians que, amb més o menys diplomàcia, que amb més o menys ressentiment, han caigut en el fàcil recurs d'atacar a l'autor-creador Foucault i atacar-lo no sols criticant-lo, analitzant-lo o fins i tot arqueologitzant-lo, la qual cosa seria positiva –aqueixos són la minoria–, sinó etiquetant-lo superficialment. I evidentment açò és una qüestió que li molesta a Foucault, no tant perquè l'etiqueta siga negativa, sinó perquè aquesta falsa argumentació *ad hominem* no és més que una manifestació més d'un pensament que giravolta sobre el que abans hem anomenat la "*monarquia de l'autor*". Així doncs el nostre autor, com és evident evitarà de totes totes identificar-se intel·lectualment, evitarà per tant *autoetiquetar-se*, ja que el que no ha pogut fer és evitar que els altres l'etiqueten. No deixa, però, de cridar-li l'atenció que l'etiqueten, sobretot per la varietat de judicis i classificacions que li han atorgat; és més

Foucault confessa que li diverteix, i ens imaginem que serà per la varietat d'*etiquetes*, sovint contradictòries entre si i habitualment desbaratades.²⁸

Però la veritat és que, més enllà de l'aspecte anecdòtic de la diversitat d'adjectivacions (algunes realment extravagants) que ha rebut la seua obra, el que no podem obviar és el fet significatiu de la dificultat existent a l'hora d'abordar-la com a *unitat*. Avui dia continuem sense saber on enquadrar aquest pensador: *postestructuralista? nihilista? neoanarquista? postmoderns? filòsof de la sospita? pensador heterogeni? literat? historiador?...* Com indica Morey en presentar la recopilació castellana dels primers articles foucaultians, continuem sense saber massa bé a quin prestatge i al costat de qui hem de col·locar les seues obres.²⁹ I si açò ens passa és precisament per això, perquè, com indicava, allò que nosaltres consideràvem *unitats donades immediatament* com la d'*obra* o *autor* són fruits d'una operació, operació que Foucault està disposat no sols a qüestionar, sinó com veiem a dificultar.

I està disposat a dificultar-ho, tot i que aquesta no seria la paraula més escaient, fins a l'extrem d'arribar a afirmar en una entrevista que l'única llei, l'única *censura* que ell establiria sobre els llibres i sobre la premsa seria el fet de no poder *utilitzar dues vegades el nom de l'autor*; en definitiva Foucault reivindica el dret a l'anonimat i al pseudònim en tant que normalment conèixer a la bestreta l'autor és, sovint, una *pista*, una clau d'interpretació del llibre. I açò que a nosaltres ens pot parèixer una avantatge és per a ell un inconvenient en tant que el que cal fer és llegir els llibres *per ells mateixos, amb llurs imperfeccions i llurs qualitats*; l'anonimat pot esdevenir, indica Foucault, el camí més directe per adreçar-se al lector, el qual sols llegeix allò que hi ha al llibre, sense intentar esbrinar el perquè precisament l'autor X ho diu.³⁰ Però els inconvenients del coneixement de l'autoria no s'aturen en el fet

²⁸ DÉ, IV. Text 342, pàg. 593. Un resum de les diferents valoracions i qualificacions –comparant fins i tot la seua obra amb el *Mein Kampf* de Hitler– es pot trobar a DÉ, IV. Text 341, pàg. 587, i també en DÉ, IV. Text 278, pàg. 31. En DÉ, IV. Text 281, pàg. 61-62 fa igualment referència al que ell anomena la frase més famosa de Sartre envers ell, frase que el qualifica com al *darreer baluard ideològic de la burgesia*. És evident que ací ens estem referint a qualificacions no estrictament filosòfiques, ja que qüestió apart serà el tema que després abordarem sobre si cal considerar-lo o no com a estructuralista (*Videre* al capítol II l'apartat 8 I ALMENYS, NO SERÀ L'ARQUEOLOGIA UN ESTRUCTURALISME?).

No obstant, tot i que de vegades li divertisca la gran varietat tipològica d'adjectius que li són aplicats, en d'altres ocasions es queixa de les crítiques, no d'aquelles serioses i treballades, sinó d'aquelles que ell considera que no cal contestar, aquelles crítiques a la lleugera que manipulen, falsegen, ometen i transformen a la seua comoditat el seu text –si és que realment se l'han llegit–; la denúncia de la mala voluntat i poc coneixement de la seua obra de determinats crítics periodístics –i la demostració de la manipulació realitzada– la podem trobar en un article que duu l'expressiu títol de "*Les monstruosités de la critique*", DÉ, II. Text 97 (semblantment en DÉ, II. Text 96).

²⁹ MOREY, Miguel "*Introducción*" en FOUCAULT, Michel: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, pàg. 9.

³⁰ DÉ, IV. Text 357, pàg. 735 i DÉ, IV. Text 285, pàg. 106.

que aquesta ens pot donar claus d'interpretació que ens fan sobrepassar la materialitat de l'obra, sinó en el fet que aquesta també exerceix uns *efectes de poder*, en tant que la gent sovint pren en consideració una obra no per allò que es diu, sinó per *qui ho diu*.³¹ Perquè tot i que aquest idea sembla molt descabellada, i tot i que pensem que no es pot eliminar el que ell anomena la funció *autor*, no hem de perdre de vista que aquesta funció al capdavant és característica del tipus d'existència i funcionament de certs discursos en una societat, però no és ni universal en totes les cultures ni en tots els temps.³²

Ara bé, malgrat tot, cal reconèixer que en aquest aspecte el nostre autor no sempre predica amb l'exemple, ja que tot i que Foucault ha practicat en alguna ocasió aquest autoencobrimet, tot i que ha practicat l'anonimat en algunes entrevistes o articles, no ha estat però la seua pràctica habitual pel que fa als llibres, practica però, que si realment hagués volgut li hauria estat fàcil de practicar.³³ En definitiva malgrat que l'enfocament d'aquesta qüestió no ens sembla totalment incorrecte, resulta tal volta *xocant* que ell no ha volgut prescindir quasi mai d'aqueixa més o menys unitat que anomenem autor i dels efectes de poder que tal autoria genera.

Arribats doncs a aquest punt, i havent posat damunt de la taula totes les cartes amb les quals anem a jugar ens queda a nosaltres intentar acabar la partida, o com dèiem abans ens queda sortir de l'atzucac en què ens havíem ficat. D'entrada ens sembla encertada, i per tant volem tenir present la necessitat de destronar a l'autor de la seua monarquia. Foucault no serà per tant per a nosaltres cap consciència primigènia a la que hem d'intentar accedir com siga, *malgrat el text*. És evident a més que qualsevol autor no és propietari ni responsable de la seua obra en tant que com diria Heidegger, al capdavant l'autor ha estat *jectat* en un món, és un ser-hi que habita un llenguatge. Foucault mateix és conscient de tal fet, i és conscient que no pot atribuir-se a si mateix tota allò que està recollit en les seues obres, sinó que caldrà atribuir-ho, entre d'altres a l'estructuralisme, a Nietzsche, a Heidegger, a Dumezil, a Kant... i sobretot al que anomenarem *episteme*, a aqueix entrecreuament de paraules i coses que és propi de cada època. Conforme anem endinsant-nos en la seua creació, i en especial conforme

³¹ **DÉ, II. Text 161**, pàg. 800.

³² **DÉ, I. Text 69**, pàg. 798-800. De fet en occident han existit èpoques on els textos literaris circulaven sense que l'anonimat suposés cap inconvenient. Però no sols han existit, sinó que Foucault considera que la *figura ideològica*, rarificadora, de l'autor que obstaculitza la polisèmia textual comença a desaparèixer, tot i que de segur que apareixerà altre sistema coactiu dels discursos (*op. cit.* pàg. 811).

³³ Foucault practica, com hem dit aquest anonimat rarament. A més de l'autoestudi que sota el nom de Maurice Florence fa per al *Dictionnaire des philosophes* (**DÉ, IV. Text 345**), també ho fa amb ocasió d'una taula rodona sobre les presons (**DÉ, III. Text 273**), i en una entrevista anònima concedida a *Le Monde* sota el títol "Le philosophe masqué" (**DÉ, IV. Text 285**).

descobrim la seua arqueologia dels discursos, veurem com aquesta crítica de la *unitat-autor* resulta inevitable en aquell que decideix realitzar una analítica de l'exterioritat dels discursos i acabar amb el subjecte. Per això, sobre aquesta qüestió, nosaltres entendrem l'autor-Foucault a l'igual que ho fa Hurtado Valero, perquè sols per aquest camí podem eixir de l'*impasse*:

"Consideraremos a Foucault como una función derivada de los enunciados reunidos bajo la etiqueta *Foucault*. Foucault no es un Yo primigenio de donde dimanarían tales enunciados, sino una "posición de sujeto" derivada de los mismos..."³⁴

Per a nosaltres Foucault no va a ser doncs un subjecte sobirà, no va a ostentar una posició omnipotent, sinó que ben a l'inrevés per a nosaltres Foucault sorgirà precisament com a això, com a una *unitat constituïda per una operació*, com a una funció derivada dels seus enunciats, que al capdavall és l'únic a què tenim accés. O dit d'altra manera, en les pàgines que segueixen no intentem descobrir la *intimitat* de Foucault sinó simplement ens disposem a moure'ns entre allò *dit* i *escrit* per aquest autor, tenint present que allò que Foucault ha fet en els textos en què ha reflexionat sobre aquesta qüestió és dir-nos què no és ser autor. Perquè, com ell mateix ens recorda no hem de confondre l'anàlisi de com en la nostra cultura s'ha exercit la funció autor amb la simplificació, no admesa per Foucault, que ell afirme literalment que *l'autor no existeix*.³⁵

2.2. FOUCAULT: ASSISTEMÀTIC O INSATISFET?

Sentint-nos doncs alleugerits per aquesta darrera matisació que ens permet poder parlar de *l'autor Foucault* amb tota tranquil·litat, tot i que això sí, amb les reserves, precaucions i matisacions ara realitzades, podem doncs passar a abordar l'altra dificultat important que al nostre gran parer plantejava l'obra de Foucault, ja que dissortadament per a nosaltres la qüestió de què siga un autor no serà l'única dificultat que ens plantejarà la lectura dels seus escrits. Una altra dificultat, aquesta bastant més freqüent entre el gremi dels filòsofs, a la qual *aparentment* ens enfrontem en abordar la seua producció i pensament seria la qüestió de *l'estil*. Foucault és un filòsof que reivindicarà la reintroducció de la retòrica al discurs; però no ho va a fer sols en la teoria, sinó que ell la introdueix també en la seua pràctica:

³⁴ HURTADO VALERO, Pedro H.: *Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)*, pàg. 22.

³⁵ *DÉ*, I. Text 69, pàg. 817.

"... su pensamiento va revestido de una retórica que aparentemente tiene por objeto frustrar el resumen, la paráfrasis, la cita económica para fines ilustrativos, o la traducción a la terminología crítica tradicional."³⁶

Per a alguns, és tant el pes d'aquesta vessant retòrica en l'obra de Foucault –vessant que consideren incompatible amb la filosofia–, que fins i tot no deixen de considerar que el que ell realitza seria del gènere, gairebé únicament francès, de la "*literofilosofia*", estant més preocupat pel *glamour* que pel rigor argumental.³⁷

Coincideix doncs Merquior amb l'apreciació de White, el qual considera que la força del discurs de Foucault no és tant el gruix de les seues argumentacions, la seua construcció lògica, sinó més bé el seu estil, és a dir, la seua forma retòrica.³⁸ Ara bé per a Foucault, aquest tipus d'afirmacions no serien de cap manera una crítica o una desqualificació, tal com puga semblar a molts, ja que en ell aquesta idea, la relació entre poder de la paraula –retòrica– i voluntat de veritat d'aquesta és fonamental per entendre els discursos. És més, el que es pot entendre com a una desqualificació és el pensar, no adonar-se de tal peculiaritat del discurs filosòfic –i possiblement de tot discurs–, donat que:

"... rara vez se cumple el objetivo de los grandes filósofos, el de persuadir a los demás, a menos que caigamos en la cuenta que precisamente en los grandes pensadores la función argumentativa es meramente retórica."³⁹

Per aquest motiu hem dit que la qüestió de l'estil aparentment era una *dificultat* per abordar la producció de Foucault, però ho és sols aparentment perquè en realitat la qüestió de l'estil i de la retòrica es troba indissolublement unida a l'existència del discurs. Considerar que és possible un discurs filosòfic, un saber pur i immaculat no és més que el que ell anomenarà el *gran mite platònic del saber*.⁴⁰

Oblidem-nos doncs d'aquest falsa dificultat i passem, ara sí, al que és realment l'altra dificultat que el propi autor ens planteja a l'hora de llegir-lo. Aquesta consistiria en el fet que Foucault siga un autor que no exposa clarament una teoria filosòfica sistèmica i organitzada,

³⁶ WHITE, Hayden: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, pàg. 123.

³⁷ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 10-11.

³⁸ WHITE, Hayden: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, pàg. 124.

³⁹ GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 8.

⁴⁰ Una reflexió més profunda sobre el gran mite platònic del saber, com a saber simplement argumentatiu i immaculat de poder la trobarem més endavant a partir de la pàgina 369; especialment significativa pel que diem serà la cita corresponent a la nota número 61 de la pàgina 372. Així doncs, ni per a Foucault ni per a nosaltres aquesta crítica no és tal crítica ni cap dificultat, perquè com allí indiquem *Foucault és el gran sofista del segle XX*.

qüestió de la qual el propi Foucault és conscient. Per això no ens ha d'estranyar llegir en el propi Foucault una afirmació que si eixirà de la ploma d'altre autor resultaria incomprendible, però que eixint de la seua no sols té el seu sentit, sinó que fins i tot esdevé necessària; ens estem referint al fet de no tenir un *mètode general definitivament vàlid per a ell i per a tothom*. I és que ell no pretén de cap manera *assentar càtedra, no pretén prescriure res*, sinó més aviat donar instruments per a pensar.⁴¹ Com veiem doncs en Foucault no hi ha cap voluntat de ser sistemàtic, sinó que més bé sembla triar una calculada *assistematicitat*.

I és que, precisament una de les causes per les quals no existeix allò que podríem designar com a *opus* sistemàtic i metòdic, és el fet que el que ell diu i les eines que utilitza per a les seues anàlisis es donen sovint al mateix temps, atés que és molt freqüent en ell l'ús de conceptes sense una introducció teòrica prèvia. No és pas una anècdota que tal volta el llibre que més caire d'exposició teòrica té de la seua producció, "*L'Archéologie du savoir*", siga una elaboració tardana, i quasi forçada, de la seua primera etapa; és a dir, aquest és una explicació *a posteriori* del que havia intentat fer en les obres anteriors. Morey resumeix la situació de manera senzilla:

"Con el escándalo de *Les Mots et les Choses*, Foucault es emplazado a que enseñe sus cartas, explique sus reglas de juego y las justifique en su trabajar último. Y este es un trabajo que Foucault no había proyectado ni expresado el deseo de hacer, y que, en amplia medida, rompe con la retórica de sus textos anteriores."⁴²

Ell no ho havia projectat, però les circumstàncies, o tal volta cabria dir, la *pressió ambiental* l'obligà a realitzar aquesta reflexió més o menys metòdica del que abans, a la *trilogia* anterior, havia estat fent aparentment *a cegues*:

"En *L'Archéologie du savoir* jo he intentat analitzar el sistema de pensament propi i personal i la forma com jo he arribat."⁴³

⁴¹ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 42. No obstant Foucault constata com ha rebut objeccions d'haver aplicat sistemàticament un esquema a les seues anàlisis com del contrari, de no tenir-ne (**DÉ, IV. Text 278**, pàg. 33-34).

⁴² MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 181.

⁴³ **DÉ, III. Text 242**, pàg. 678. Tant l'article "*Réponse à une question*" com "*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*" (**DÉ, I. Text 59**), que són si no un esbós del seu llibre, un avanç de les primeres seccions –els dos primers apartats de la secció II són la meitat del segon article–. Foucault es veié obligat tant a respondre a les qüestions més polítiques i històriques que li planteja la revista *Esprit*, com a les que li fan arribar el "*Cercle d'Epistemologie de l'Ecole Normal Supérieure*" sobre la seua teoria i el seu mètode, i en especial sobre la qüestió de les epistemes i les ruptures epistemològiques sobre la dimensió vertical i horitzontal de les relacions discursives. (Sobre aquests articles *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 183-187). En definitiva, aquest llibre sorgeix, tal i com ell mateix admet, per tal de rectificar inexactituds, imprudències... (**DÉ, I. Text 68**, pàg. 786).

Foucault, que manifesta reiteradament que amb els seus escrits no pretén elaborar un mètode vàlid per a tothom, tampoc pretén amb aquest llibre realitzar un mètode que ell pugui aplicar a qualsevol domini, sinó que tan sols vol descriure els instruments utilitzats, mostrar-nos el que seria la *caixa de ferramentes* –diversa i variada– que ell ha utilitzat, les ferramentes que ell ha creat per a les seues recerques. És per això, que malgrat el que acabem de veure en la cita anterior, el nostre autor sembla ara estar dient el contrari:

“L’*Archéologie du savoir* no és pas un llibre de metodologia. Jo no tinc cap mètode que aplicaria de la mateixa forma a dominis diferents.”⁴⁴

I veritablement és així, el llibre en qüestió és allò que més pugui assemblar-se a una reflexió sistemàtica, però no és de cap manera una mètode –a l’estil estructuralista–, una *panacea* que hom pugui aplicar de manera mecànica; cal doncs, com indicàvem, veure en aquest llibre una reflexió *a posteriori* d’aquelles eines que hom ha creat i utilitzat però que pot, al capdavall, deixar d’utilitzar.

Per això és clar que ell no defuig, com alegrement se li acusa, analitzar el sòl que fa possible el seu discurs; com podem observar sí que ho fa, però no ho fa tal com alguns pretendrien, *solidificant* el sòl que trepitja sinó tot el contrari. Quan la mirada de Foucault s’adreça cap enrere no és tant què s’ha dit, sinó per mirar què s’ha deixat de dir. Per aquest motiu comentaristes de la talla de Deleuze han vist en aquest llibre, més que una sistematització d’allò fet, una frontissa entre allò que ha estat i allò que serà, en tant que representa una nova orientació.⁴⁵ Així hem de veure’l com el clar exemple de l’únic que podríem designar com a *sistematicitat* en Foucault: no l’elaboració de cap arquitectònica del seu obrar sinó més bé com una *projecció de futur*:

Sobre les circumstàncies de l’aparició del llibre veure MOREY, Miquel: *Lectura de Foucault*, pàg. 181-183.

⁴⁴ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 404. Semblantment, tot i que amb altres matisos afegits indica en **DÉ, II. Text 85**, pàg. 157-158, on considera que aquest llibre ni és completament un mètode, ni tampoc una teoria, sinó que no és més que la necessitat experimentada, després de l’escriptura de les seues obres primerenques, de definir el lloc que ha d’ocupar l’analista de les ciències per fer-ho; o el que és el mateix, aquest llibre no és més que:

“...una temptativa d’identificar el nivell en el qual deuria situar-me per fer sorgir els objectes que he manipulat durant molt de temps sense saber si existien, i àdhuc sense poder nomenar-los.”

Op. cit. pàg. 157.

⁴⁵ DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 42-43.

"L'Archéologie du savoir és menys una explicació conceptual d'allò que ha estat realitzat que la instauració de noves bases per a recerques ulteriors de la història arqueològica..."⁴⁶

I és que com apunten aquests autors, no deixa de ser paradoxal que precisament després d'haver realitzat aquest gran *esforç sistematitzador*, després d'haver exposat blanc sobre negre allò que semblaven ésser les regles d'or de l'arqueologia, el nostre autor en el seu següent llibre —"Surveiller et Punir"— senzillament *passa del sistema*. Sembla com si "L'Archéologie du savoir" no fos més que el *cant del cigne* de l'arqueologia. I certament ho és perquè el nostre autor, per elecció de política intel·lectual està més preocupat en no acomodar-se a les familiaritats que ell genera que en mantenir-se *fidel* al seu sistema. Si a més a més tenim present que ell no sols fabrica els instruments teòrics que utilitza, sinó que aquests determinen, fan aparèixer al seu torn els *objectes* sobre els que ell treballa, sobre els que opera, ens adonem perfectament com evidentment esdevé impossible l'existència de cap mètode, donada la mobilitat i varietat tant d'instruments conceptuals com d'objectes analitzats al llarg de la seua producció. És per això, que encara que poguérem considerar aquest llibre com un llibre *plenament* teòric, que tampoc ho és, ens trobaríem amb el problema que, al capdavall, aquesta sistematització afectaria sols a una part de la seua producció, la primera, però de cap manera inclouria les altres. Caldrà doncs no que considerem si Foucault fracassa pel que fa a la seua sistematicitat, sinó que considerem si realment la sistematicitat, *per se* i tal com des de Kant l'entendem, és en si desitjable. No serà que en realitat l'arquitectònica d'una teoria, per exemple la de Habermas, no és en si un valor positiu. No serà més il·lustrat atrevir-nos no sols a *pensar per nosaltres mateixos*, tal com també volia Kant, sinó no sentir-nos mai satisfets i haver de pensar sempre *contra nosaltres mateixos*? No es veurà doncs obligat el sempitern insatisfet Foucault a pensar *contra Foucault*?

Atés que no ha estat possible trobar cap teoria articulada ni cap llibre en el qual ell presente o defense el seu sistema —el que semblava podria ser-ho, a més de parcial, tampoc ens serveix—, ha calgut que buscàrem altre recurs al respecte, recurs que per altra banda ja hem explicat. És el recurs a cercar entre els múltiples articles i conferències aqueixes *lectures de recol·lecció* de les quals hem parlat, elecció que ha estat l'única possible davant l'escassa sistematicitat i referència a la qüestió metodològica als seus llibres o *obres majors*. Aquesta solució entenem que compta amb el beneplàcit del propi autor, en tant que com ell mateix

⁴⁶ MACHADO, Roberto: *Archéologie et épistémologie* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 17. Podem considerar doncs que si bé aquest llibre té el seu origen en una certa *insatisfacció* que experimenta Foucault pel que fa a la producció anterior, tampoc sembla que aquest tipus de construcció sistemàtica el deixés satisfet, ja que no tomarà a intentar realitzar una operació *sistematitzadora* semblant. Caldrà concloure per tant que la sistematicitat foucaultiana on la podem trobar en aqueixa *insatisfacció com a sistema*.

admet aquestes reflexions metòdiques al voltant d'un llibre ja acabat conteses als articles i les entrevistes són reflexions que li ajuden a definir el *treball futur*.⁴⁷ Deleuze, en distingir anteriorment *dos* Foucault sabia ben bé per què ho feia.

Ara bé, que nosaltres fem ús d'aqueix recurs a falta d'altre no implica que aquest tipus de reflexions puguen assolir l'estatut epistemològic habitual d'autoreflexions sistemàtiques i fonamentades; més bé són matissacions o apunts que en un moment donat fa, i el fet que moltes siguen entrevistes indiquen el caràcter puntual d'aquestes reflexions; malgrat açò aquest material té, com ell mateix indica, un paper tal volta més important que un *tractat sistemàtic del mètode* –per dir-ho amb termes kantians–, ja que aquestes reflexions “menors” són múltiples i constants. És per això que, amb Foucault, prenem aquestes reflexions com l'enllaç que connecta una obra acabada o quasi acabada amb les altres. Cal que considerem per tant la gran xarxa d'allò *dit i escrit* per Foucault com a un gran bastiment que ens permet conjugar, instrumentalitzar i assimilar les que hem anomenat com a *obres majors*. En aquest sentit aquest treball, tal i com enuncïàvem en la presentació, troba en aquest conjunt d'escrits la condició de possibilitat de la seua existència.

Retornant però, al retret que se li feia de manca de sistematicitat el ben cert és que no podem dir que Foucault haja autoreflexionat de manera sistemàtica i organitzada sobre els seus propis pressupòsits o, en tot cas, el que caldria dir és que l'autoreflexió sobre el seu mètode és dispersa i contínua, però que això és així precisament per conviccions metòdiques. És més, podem considerar que si la seua autocrítica no ha estat explicitada normalment com a tal és perquè en realitat el que ell fa és *desplaçar-se* envers un altre camp o metodologia diferent a l'anterior. Un cas paradigmàtic el podem trobar en la revisió –crítica– que ell mateix fa del concepte d'*episteme*. A “*L'archéologie du savoir*” com hem dit, revisa les seues obres anteriors i en aquesta revisió elimina –tal com indica Lecourt⁴⁸– el propi concepte d'*episteme*, encara que sense indicar-ho a l'obra, ni explicar el perquè; s'ha produït doncs el que ell anomenaria un *desplaçament*. Evidentment la pregunta que ens plantegem és la de per què si aquest gir és, com ho sembla, un exercici d'autoreflexió i correcció no ho indica? Per què el pas d'una metodologia a altra amb els significatius canvis que comporten són sovint magníficament dissimulats als textos? Com relacionar els diferents períodes? Els problemes

⁴⁷ *DÉ, IV, Text 281*, pàg. 42. En aquest article bastant tardà –1980– Foucault, a més d'indicar el que acabem de dir, diferencia també els llibres d'exploració dels de mètode. Entre aquests últims sols cita precisament “*L'Archéologie du savoir*”; serà que en realitat no existeix cap altre? Tanmateix no ens sembla una distinció massa adequada, ni una divisió massa significativa per comprendre la seua obra a la llum del que estem indicat en aquestes pàgines.

⁴⁸ LECOURT, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, pàg. 90-91.

que planteja la *no reflexivitat*, la no sistematicitat –o millor dit l'antisistematicitat de l'autor– els expressa Poster en afirmar que:

"...sin una teoría sistemática claramente enunciada, los límites del proyecto de Foucault quedan claramente imprecisos."⁴⁹

Però és que precisament el que Foucault vol és sempre mantenir uns límits imprecisos, no tancar-se mai el camí. Tot el contrari, ell en cap moment, i molt menys *a priori* del que fa, estableix quin és el seu programa, objectiu o sistema, donat que no accepta com a evident un axioma que ja des de Plató es troba present en el pensament filosòfic, però que especialment en Kant i la metafísica alemanya esdevé pilar fonamental de la filosofia: pensar que és *consubstancial al pensament el poder ser copsat i reduït a uns pocs principis estructurats arquitectònicament*, principis que aconsegueixen tancar el camp cognoscitiu. Sols si acceptem aquest axioma *dogmàticament* tenen sentit aquests tipus de crítiques, però si no ho fem, és evident que no tenim perquè buscar una tal arquitectònica perfecta. I aquest és el cas de Foucault que concep el pensament, el seu **pensament**, com a un *repte*, una *aventura*, un *desafiament*. Així doncs, si l'exposició del seu pensament no és sistemàtica, no és perquè el seu pensament siga en si caòtic, siga desordenat, sinó per opció de política intel·lectual. És més, la cita que acabem de realitzar de Poster parteix d'un pressupòsit que Foucault no acceptaria pas. Aquest autor identifica teoria sistemàtica amb precisió, i per tant teoria assistemàtica –suposadament la de Foucault– amb imprecisió. Res més lluny del plantejament de Foucault. Si aquest no elabora un *corpus* unificat és perquè aquesta unificació és per a ell una de les formes de la *totalització*, i totalització és sinònim de limitació i abstracció. Per contra el que la seua elaboració teòrica no siga limitada ni sistemàtica, sinó *oberta* implica que el seu projecte siga *concret* i *general* al mateix temps, en tant que allò que ell analitza i allò que ell aborda són problemàtiques i experiències precises, concretes i clares (la follia i el psiquiàtrics, el saber mèdic i els hospitals i les clíniques, les presons...)⁵⁰

En tot cas *l'únic tret sistemàtic que segueix és el no establir-ne cap*; de manera que allò que ell exigia als altres discursos, serà també una necessitat ineludible per al seu. Així, atés que denunciava, tal com veurem, com a errònia la recerca d'un centre dels discursos,

⁴⁹ POSTER, Mark: **Foucault, marxisme e historia**, pàg. 202. El que acabem de dir sobre la sistematicitat, així com el que a continuació exposem està basat principalment en l'apartat sisè d'aquesta obra. Semblant crítica es pot trobar en WHITE, Hayden: **El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica**, pàg. 149, on s'argumenta que el fet que el seu pensament es base en una teoria del llenguatge que, no gensmenys no elabora sistemàticament fa que el seu pensament continue captiu d'allò que ell vol criticar.

⁵⁰ DÉ, IV. Text 341, pàg. 587.

d'un quelcom originari, el seu discurs estarà construït sobre la negació d'un centre o origen que li atorgue una significació específica; d'ací les dificultats amb les quals ens trobem quan analitzem el seu discurs.

Açò comporta doncs per a molts intèrprets de la seua obra, i també per a nosaltres una dificultat sobreafegida. L'experiència que hom té quan comença a introduir-se en l'obra de Foucault és que és molt aguda i crítica, però hom no pot saber des d'on la fa ell. La sospita que sovint desperta en el lector sobre els discursos que analitza se sol tornar a la fi en una sospita encara major sobre el propi autor:

"Foucault no interroga, como sí lo hizo Marx, las condiciones de su propio pensamiento. No pregunta nunca por la coyuntura histórica en la que suscita las cuestiones. En sus textos hay una ausencia de reflexión que resulta perturbadora y trasciende la supuesta incapacidad de analizar el propio archivo."⁵¹

No obstant, si bé podem considerar que el que diu Poster és cert en part, per aqueixa manca de sistematicitat i d'autoreflexió a l'ús, d'aquella que busca un cos doctrinal, una unitat, una continuïtat, en definitiva una consciència. Creiem també, com venim insistint en el fet que açò es deu sobretot a una pròpia elecció de Foucault –i per tant a un procés de reflexió; de fet, si un discurs centrat en la qüestió de la discontinuïtat, del trencament, del poder... hagués estat sistematitzat, hagués incorregut en la pitjor de les incoherències: la del que es diu amb la del que es fa. D'ací que no ens hem de sorprendre quan el propi Foucault explicita:

"... el meu discurs, lluny de determinar el lloc des d'on parla, esquiva el sòl on ell podria basar. Ell és un discurs sobre discursos."⁵²

⁵¹ POSTER, Mark: **Foucault, marxisme e historia**, pàg. 210.

⁵² AS, pàg. 345. Curiosament parlant d'aquest peculiar llibre seu "teòric", amb totes les cometes que vulguem posar, indica claríssimament que l'objectiu d'aquest llibre és precisament el contrari del que acabem d'indicar:

"En fi, a l'*Archéologie*, he intentat precisar el lloc exacte des d'on parle."

DÉ, II. Text 85, pàg. 158.

Però tant una cita com l'altra són compatibles entre si, i no cal parlar d'una flagrant contradicció, ja que aquest llibre és fruit de la necessitat imperiosa d'aclarir certs aspectes metòdics i teòrics dels llibres anteriors, necessitat que en moments posteriors no ha experimentat, o que millor dit, ha encaminat a través dels articles i conferències. Però que en aquest llibre sistematitze –tot i que siga un terme massa fort per aplicar-li–, no implica que siga possible il·luminar completament allò que fa possible que hom parle; aquesta tesi és precisament, com veurem, la que fa possible la pròpia arqueologia de Foucault (videre l'explicació que sobre açò es dona a partir de la pàgina 160)

Però per a Foucault açò no es deu sols a un elecció ètica originària, a una determinada política intel·lectual, sinó que en tot cas aquesta decisió es deu principalment a una impossibilitat epistemològica, en tant que com ell indica en alguna ocasió, si no és col·loca a l'exterior de res és perquè no existeix, perquè no existeix cap partició entre un exterior i un interior.⁵³ A partir doncs d'aquesta premissa epistemològica –i d'altres més– el nostre autor pren altres determinades decisions de política intel·lectual que al llarg del nostre text anirem comentant, en tant que la no determinació del sòl del propi discurs comportarà també el fet de no explicitar el que serien les eines del seu pensament. Malgrat açò, podem descobrir també com Foucault presenta altres peculiaritats, atés que per una banda utilitza material d'anàlisi no estàndard al camp de la filosofia,⁵⁴ i per altra no es veu obligat a citar el que podríem dir les fonts de la seua inspiració filosòfica.⁵⁵

En definitiva Foucault el que pretén és una dissolució de la pròpia categoria de discurs, dissolució que ens menarà per tant a aqueix *murmuri* anònim del que parlarem. És per això que pensem que tot i que part de l'anàlisi que realitza Poster a l'última secció de “*Foucault, Marxism and History*” –i que a les línies anteriors hem recollit –, pugua ésser acceptable en tant que reflexa una sèrie d'objeccions sobre l'obra de Foucault bastant raonables, no seria però coherent amb les pròpies premisses foucaultianes, ja que la pròpia obra permet que es puguen salvar la major parts de les observacions fetes. Vegem-ne un exemple.

Desenvolupar una teoria de la que ja es té prèviament constituït un programa seria per a quasi tots el millor símptoma de coherència i sistematicitat: defensar el contrari o no ser capaç de posar-ho en pràctica seria sinònim de fracàs. Que Foucault no ho aconseguisca és, a priori, motiu de crítica. Ara bé, per ell, el problema no és no desenvolupar el *programa elaborat* sinó tot el contrari, fer-ho seria caure en el privilegi d'una consciència que programa, controla i després executa. Així, el que els altres veuen com a un èxit ell ho percep com a un parany, el que els altres consideren una crítica ell ho pren com a una *virtut*. Per això, que el projecte que ell establia al volum primer de la “*Histoire de la sexualité*” i que havia de desenvolupar-se als volums posteriors siga avortat, no és viscut per ell com un fracàs sinó, tot el contrari, com un triomf:

⁵³ DÉ, II. Text 206, pàg. 320.

⁵⁴ Videre sobre aquesta qüestió el que és diu, al capítol IV, a l'apartat 1.4 LA HISTÒRIA INNOBLE: UN PASSEIG PELS “BAIXOS FONTS”.

⁵⁵ Videre el que sobre aquesta qüestió s'explica a la pàgina i 585 següents, i en especial el que es diu al voltant d'aquesta temàtica a la nota número 66 d'aquestes pàgines.

"He somniat que arribaria un dia en el qual jo sabria a la bestreta allò que jo voldria dir i que no tindria més que dir-ho. Açò no ha estat més que un reflex d'envelliment. He imaginat que havia arribat a la fi l'edat en la que no hi havia més que desenvolupar allò que hom té al cap. Açò era a la vegada una forma de presumpció i una reacció d'abandonament. Però treballar és emprendre la tasca de pensar quelcom diferent d'allò que s'havia pensat abans."⁵⁶

Al capdavant, pensar, escriure un llibre és sempre *arriscar alguna cosa*; no es pot encetar l'escriptura d'un llibre per comunicar quelcom ja pensat i ja finiquitat, sinó per donar a conèixer les seues pròpies experiències, és a dir, allò que li ocorre, allò que viu i que el transforma.⁵⁷ Per això, podem concloure que per al nostre *arriscat* filòsof és un (d)efecte per ell buscat no sols el que no existisca un projecte establert amb anterioritat, sinó que més bé tota la seua obra siga incerta i problemàtica, ja que com diu en aquest article:

"Allò que jo he dit no es pas "allò que jo pense" sinó el que sovint jo em pregunte si hom no podria pas pensar-ho."⁵⁸

I és que Foucault ni busca descobrir el que altres pensen, –el sentit dels textos–, ni busca tampoc mostrar-nos allò que pensa, i molt menys de manera sistemàtica o arquitectònica, sinó que la seua preocupació totalment altra, la seua pre-ocupació és més bé crear les condicions perquè puguem pensar d'altra forma. Foucault està essent conseqüent amb el model d'intel·lectual específic, que serà aquell que es caracteritze saber *desprendre's de si mateix*.⁵⁹

Per a ell doncs, l'exercici del pensament és l'exercici d'una aventura, l'aventura de l'intel·lectual que com veurem està en continua *transformació*. Paradoxalment, i enfront del que podríem esperar, Foucault ens realitza una peculiar petició:

⁵⁶ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 668.

⁵⁷ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 41.

⁵⁸ **DÉ, III. Text 218**, pàg. 428. Possiblement per aquesta raó Foucault en una ocasió defensa la improvisació d'algun escrit seu perquè així manté el caràcter problemàtic i incert d'allò presentat. Pensem que açò es pot extrapolar a tota la seua obra.

⁵⁹ Videre al respecte del saber "desprendre's" la pàgina 578 d'aquest treball, així com en general el capítol **VIII FOUCAULT O LA FILOSOFIA EN ACTIVITAT**. Ara bé, en alguna ocasió pot haver utilitzat el nostre autor aquesta concepció de la *tasca del pensar* com a motiu per a *no pensar*; estem fent referència a una entrevista de 1972 on davant les preguntes de l'entrevistador sobre el perquè i les conseqüències de certes afirmacions seues Foucault li contesta que prou de recordar el que ell ha dit, que el que ha dit abans ja no li interessa, ho ha dit, ho ha obidat i prou; allò que li interessa ara és el que d'ara endavant pot dir, i no la seua coherència amb el que ja ha dit (**DÉ, II. Text 105**, pàg. 304-305). No obstant, això evidentment no és així, en tant que si ho fóra ell no hauria tingut cap necessitat de trobar un fil conductor de buscar, una mínima coherència a la seua producció, no hauria tingut, tal com fa, necessitat de *recol·lectar*.

"No em pregunteu qui sóc i no em digueu de restar invariable."⁶⁰

Singular petició sobretot si ens la fa a nosaltres entossudits en giravoltar intel·lectualment sobre aqueix autor (?) anomenat Foucault. Intentarem respectar-la no preguntant-nos per l'ésser Foucault i ocupant-nos sols dels textos signats per un tal Foucault; però sobretot no li exigirem que reste invariable, ja que considerem que la grandesa de l'obra de Foucault rau precisament en el fet que segueix, passe el que passe, una direcció invariable, prefixada. Per això estem d'acord amb l'apreciació de Miller que *la lliçó mes preciosa* que dóna Foucault en el seu projecte sobre la sexualitat és precisament no haver-se aferrat a si mateix, a la seua tradició, a la seua maquinària arqueològica, no haver retrocedit, sinó haver-se *transformat*.⁶¹

La seua creació és per això l'exercici crític constant d'aquell que es llença a l'arriscat exercici del pensar obrint nous camps, noves temàtiques sense saber on arribarem, ni quan, i ni tan sols si hi és possible arribar. En una paraula, i tal com ell en algun moment subratllà, tot el conjunt de la seua obra és una gran *meditació*; i és que tal com magníficament copsa el nostre autor, quan Descartes s'atreveix a encetar aquesta peculiar forma de fer filosofia, està realitzant un exercici filosòfic en el qual el subjecte meditant va essent poc a poc transformat:

"A la meditació, el subjecte és alterat sense cessar pel seu propi moviment; el seu discurs suscita uns efectes a l'interior dels qual queda pres; l'exposa a uns riscos, li fa passar per proves o temptacions, produeix en ells uns estat i li confereix un status o una qualificació que no detentava inicialment."⁶²

I això és exactament el que fa Foucault realitzar una magna meditació al llarg de la seua vida, deixar-se transformar pel seu propi pensament, pels efectes, per les proves i temptacions que en aquest exercici es generen. Prohibició doncs de reproduir o de sistematitzar, d'una manera més o menys mecànica, un pla preconcebut, i exigència per tant d'adoptar sempre aqueixa actitud que ell qualificarà de *límit*, de crítica, que dóna peu a la *transformació* del que som.

En definitiva, per molt que vulguem controlar per endavant el projecte, la línia traçada, que per molt que sapiguem on anem o volem anar, sempre existiran vessants de l'experiència

⁶⁰ AS, pàg. 28.

⁶¹ MILLER, Jacques-Alain: *Michel Foucault et la psychanalyse* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 80-81.

⁶² DÉ, II. Text 102, pàg. 257, El mateix en DÉ, II. Text 104, pàg. 292.

que escapen al nostre control.⁶³ Cal postil·lar que, per a nosaltres són precisament aquestes vessants no esperades les que fan atractives i productives la tasca del pensar, d'un pensar que no pretén esdevenir “teoria”, sinó elaborar aqueixa ontologia del nosaltres mateixos, aqueixa ontologia crítica de la qual parlàvem:

“...cal considerar-la certament no com a una teoria, una doctrina ni fins i tot com a un cos permanent de saber que s'acumula; cal concebre-la com a una actitud, una ethos, una vida filosòfica o com la crítica d'açò que nosaltres som que és a la vegada anàlisi històrica dels límits que ens han estat posats i intent de superació possible.”⁶⁴

Precisament aquesta actitud crítica permanent, aquest *ethos* o vida filosòfica al límit que ha fet que en determinades ocasions Foucault trencarà la seua “unitat” metodològica –o cabria dir més bé *inèrcia metodològica*–, que enderrocara qualsevol tipus de doctrina o edifici. És aquest estil de fer filosofia, aquesta manera d'entendre-la és el que molt encertadament Morey bateja com a una “unitat estilística” subsòl del discurs foucaultià, unitat consistent doncs en optar, com dèiem, pel model filosòfic, per altra banda molt francès, de la *meditació* o l'*assaig*, és a dir, per la constant i conscient *insatisfacció*.⁶⁵

Per això podem concloure aquest apartat dient que la manca de programa establert, d'un *corpus* estructurat –i fins i tot la seua pròpia *invisibilitat* o *anonimat* com a autor–, no és doncs una fretura que invalide el seu projecte –encara que per a alguns pugui ésser així –, sinó que és una necessitat pràctica resultant de la seua pròpia “teoria” filosòfica, i que és precisament allò que li dóna riquesa i validesa als seus escrits, sense restar-li coherència a la seua tasca. Sols en la mesura en que *Foucault pensa contra Foucault* adquireix grandesa la seua producció. Saber mantenir aqueixa tensió entre un Foucault pacificador i altre arrabassador, saber ésser recol·lector del seu propi treball sense que de cap manera Foucault reste submís a Foucault és allò que fa l'estudi d'aquest autor tot un repte i un atractiu. Caldrà doncs que si ens empenyem en cercar coherència aquesta la busquem en altre àmbit, ja que malgrat que ell no estiga disposat a plegar-se a la dictadura del sistema, no per això deixa d'estar preocupat per la “coherència doctrinal”, coherència que de cap manera és equiparable a sistematicitat doctrinal. Com veurem a les darreres pàgines, l'obra de foucaultiana sols es

⁶³ DÉ, IV. Text 357, pàg. 730.

⁶⁴ DÉ, IV. Text 339, pàg. 577.

⁶⁵ MOREY, Miguel “Introducción” en FOUCAULT, Michel: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, pàg. 13-16.

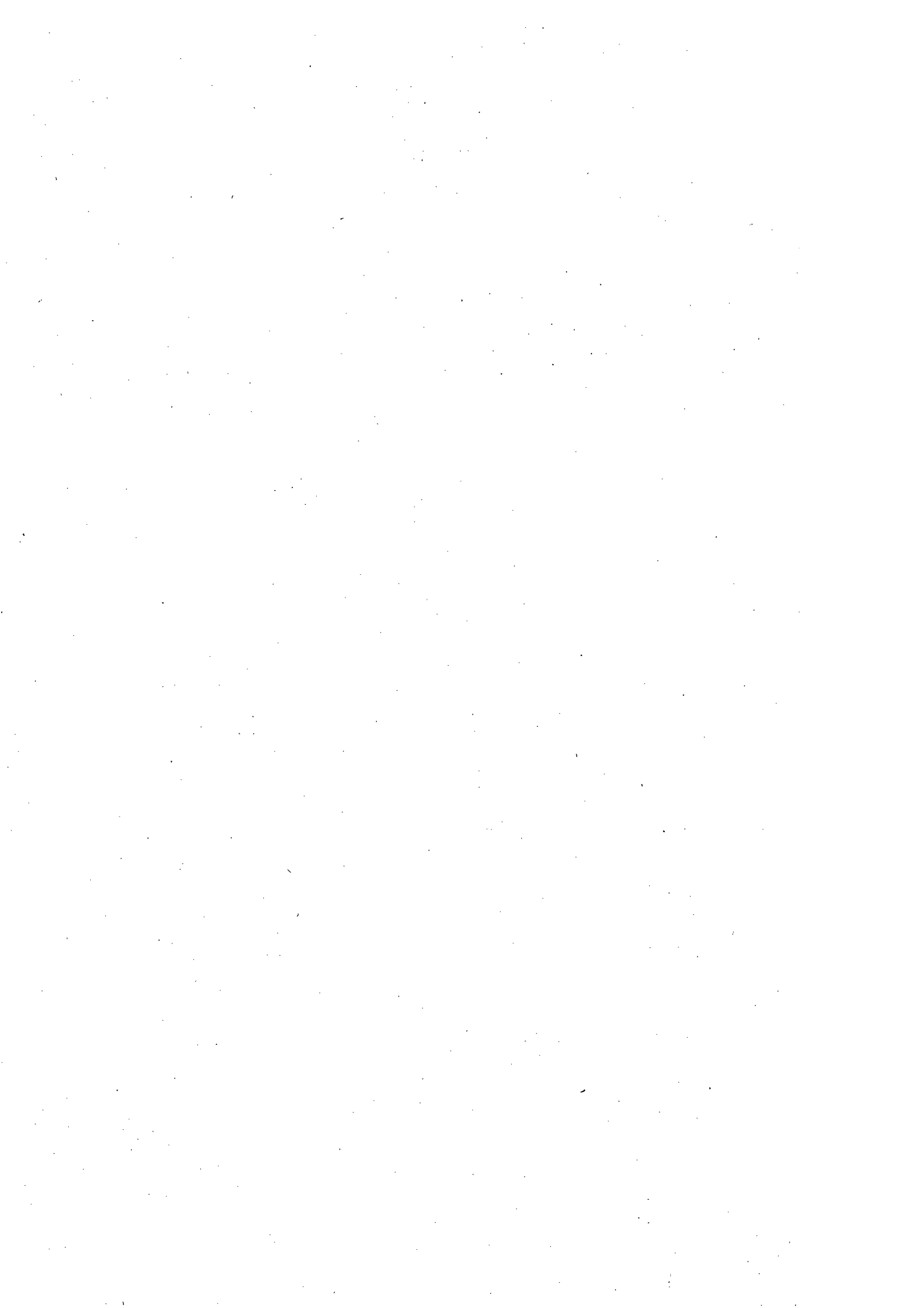
pot apreciar en la seua magnitud si descobrim en ella la peculiar *coherència metodològica* existent entre l'activitat teòrica i pràctica de l'*intel·lectual específic*.⁶⁶

⁶⁶ DÉ, IV. Text 339, pàg. 577-578.

"Així, i només així, el llenguatge és en aquell mode misteriós i que, tanmateix, ens domina sempre completament."

MARTIN HEIDEGGER

(En "Carta sobre el "Humanisme").



II ARQUEOLOGIA VERSUS...

Tenint doncs present el problema que suposa escometre aqueixa complexitat de textos que fa sorgir la funció derivada que anomenem *Foucault*, cal doncs que emprenguem la primera de les tres ontologies històriques que havíem assenyalat. Aquesta, com ja indicàvem aborda *la qüestió del saber i la veritat en la pràctica discursiva científica*, o com Foucault sol dir també, el *problema de la individualització dels discursos*.¹ El projecte de Foucault que ara volem conèixer a fons consistirà doncs, com ell dirà, en *la descripció pura dels fets dels discursos*.² Però què significa açò?

Foucault es pregunta principalment pels discursos científics; però no sols pel que són, sinó també per com s'originen, d'on naixen i qui els crea. Podem doncs albirar, pel que hem dit abans en parlar de la problemàtica de l'autoria, que Foucault no sembla que vaja a considerar que l'origen i el productor dels discursos siga el subjecte concret que els signa al principi o al final –si és el cas–. Intuint doncs que no es tracta d'acatar la monarquia del subjecte, veiem com el problema que el nostre autor planteja és el d'esbrinar què ha passat, què ha intervingut perquè nosaltres reconeguem, com a una unitat, com a un *únic discurs científic* tota una successió d'estadis i d'episodis –d'*unitats*– que sovint són irreconciliables entre si:

"Unitats que es mantenen després de tants errors, tants obliats, tantes novetats, tantes metamorfosis, però que pateixen mutacions de vegades tant radicals que seria difícils"

¹ **DÉ, I. Text 58**, pàg. 674. Com veurem, Foucault entén el concepte *discurs* d'una forma molt peculiar, ja que més que de discurs cal parlar de *pràctiques discursives*, i la matisació no és –com mai solen ser en filosofia aquestes qüestions– una discrepància de noms. El pas del substantiu *discurs* al substantiu *pràctica* farà variar totalment la qüestió. Veure el que al voltant del concepte *pràctica discursiva* s'explica en la pàgina 108 i següents, així com el que sobre el concepte d'*episteme*, com a conjunt de *pràctiques discursives*, es diu a la pàgina 145 i següents d'aquest treball.

² **DÉ, I. Text 59**, pàg. 705.

considerar-les com idèntiques a elles mateixes (com afirmar que és la mateixa economia la que hom retroba ininterrompudament dels fisiòcrates a Keynes?).³

Així, prenent com a exemple el seu *primer* llibre *arqueològic* sobre la follia, el que pretén és fer això, una arqueologia de l'alienació, és a dir, no suposar-la com a *preexistent*, no projectar una *animació evolucionista* sobre la història, sinó escorcollar com arribà a ser possible el coneixement *positiu modern* d'aquesta, que és encara el nostre coneixement, com s'esdevé l'aparició d'aquesta com a objectivitat, quines operacions es donaren, de quins horitzons prové...⁴.

Es proposa doncs abordar el *discurs en si*, i no defugir d'aquest refugiant-se en altres instàncies (com puga ésser el subjecte, l'objecte, el sentit, l'estructura...); en definitiva el seu projecte serà dur endavant, no una recerca del pensament –llegim *intenció*– humà, sinó *una anàlisi tant del discurs en la seua materialitat i existència*, com de les condicions d'aparició, funcionament i transformació d'aquest, o el que és el mateix, el seu projecte és tractar el discurs com a *singularitat*, com a *esdeveniment*.⁵ L'arqueologia dels discursos vol doncs treballar amb el que *hi ha* en el discurs, negant qualsevol realitat fora d'ell que el precedisca –una racionalitat desplegant-se, un subjecte sobirà...–, de manera que l'arqueologia sols és possible reconeixent i afirmant l'espessor *propi* del llenguatge.

Però no perdem de perspectiva que l'anàlisi arqueològica de Foucault no es refereix al discurs en abstracte, sinó que va adreçada a l'arqueologia de les pràctiques discursives científiques, i ni tal sols les *científiques*, en general, sinó que ell abordarà discursos científics concrets. Així doncs, ens trobem front al que ell designa com a una *arqueologia* –i que nosaltres encara no sabem massa bé que és–, la qual gira al voltant dels discursos, però no de

³ **DÉ, I. Text 58**, pàg. 674-675.

⁴ **HF**, pàg. 94, 225. Hem d'advertir abans d'endinsar-nos en la nostra anàlisi que el "*primer*" llibre que Michel Foucault publicà –el 1954– es "*Maladie mentale et Personnalité*"; el 1962 amb una segona part totalment nova es tornà a publicar com a "*Maladie mentale et Psychologie*". Aquest llibre però, podem dir que no és de Foucault en tant que no té res a veure amb l'arqueologia ni el seu enfocament té continuïtat després; aquesta obra, com ell indica es troba deslligada de tot el que després ha fet. En aquesta obra Foucault barreja fenomenologia, marxisme i psiquiàtrica, per això ell considera que l'única aportació d'ella és la d'assenyalar un problema que no sap realment resoldre (**DÉ, IV. Text 349**, pàg. 655). Sobre la seua aproximació fenomenologicoexistencial al fenomen de la malaltia mental en els seus primers escrits videre VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 44-48 i ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*. Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 21-22; una aproximació més detallada i profunda la trobarem en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 23-34. És per això que no ens hem d'estranyar si parlem de "*Histoire de la folie à l'âge classique*" com a el seu *primer llibre*, com ell diu, com a el seu *primer veritable llibre* (**DÉ, III. Text 242**, pàg. 669).

⁵ **DÉ, I. Text 59**, pàg. 708, **AS**, pàg. 38-39 i **DÉ, I. Text 66**, pàg. 772.

qualsevol sinó dels de les ciències, tot i que tampoc de totes, sinó que de determinades. Ens trobem doncs enfront d'una història de les ciències o enfront d'una epistemologia?

1.ÉS L'ARQUEOLOGIA UNA HISTÒRIA DE LES CIÈNCIES?

No és possible respondre afirmativament a aquesta qüestió, malgrat la forta influència que tingueren en la formació de Foucault els historiadors i epistemòlegs francesos, influència que ara mateix explicarem. Abans però, caldrà començar senyalant la peculiar idiosincràsia d'aquest projecte personal que és l'arqueologia. I volem fer-ho *marcant distàncies* envers diferents camps, donat que ens trobem davant d'una anàlisi peculiar que vol bellugar-se en un nivell específic.

Així doncs, i per tal de contestar la pregunta que acabem de realitzar, subratllarem que Foucault no pretén realitzar una *anàlisi interna* de la pròpia història de la ciència en qüestió, ja que aquesta no és considerada com a quelcom independent i autònom de per si que tinga una mena de *lògica interna*; considera que allò que ha de merèixer l'atenció de l'arqueòleg serà, i heus ací la novetat, interrogar-se per tot allò que fa possible que en una determinada època pugui constituir-se certa pràctica discursiva. Tanmateix, dir el que acabem d'afirmar no significa haver aclarit res, doncs el concepte de *pràctica discursiva* que és sobre el que fem recaure tot el pes no té encara per a nosaltres cap contingut, però almenys podem començar a intuir que no hem de confondre el que vol fer Foucault amb la tasca d'un historiador de la ciència.

Ben cert és que Foucault mateix s'ha interrogat per la diferència existent, i com sempre, no ha deixat de realitzar lectures *pacificadores* en preguntar-se i qüestionar si el que ell fa no és al capdavall altra cosa que una mena d'història de les *ciències imperfectes*,⁶ o el que podríem anomenar una *epistemologia crítica*. Ara bé, que ell no siga un historiador de la ciència a l'ús, això no implica que puguem tampoc oblidar quins són els orígens intel·lectuals del nostre autor:

"Diguem que el meu punt de vista, el meu primer objecte era de tota manera la història de les ciències..."

Jo era alumne d'historiadors de les ciències, alumne, per exemple, de Canguilhem, i el meu problema ha estat saber si no seria possible fer una història de les ciències que intentés recuperar la naixença, el desenvolupament, l'organització d'una ciència no talment a partir de

⁶ DÉ, II. Text 85, pàg. 157; semblantment en DÉ, IV. Text 281, pàg. 53 i següents on també considera que fa una història de les ciències noves i no formals.

les seues estructures racionals internes, sinó a partir dels elements exteriors que li hagen justament servit de suport."⁷

I per què no ha d'ésser açò fer una història de les ciències? Fins a quin punt necessàriament la història de les ciències ha d'ésser una *història interna*? En aqueix sentit, queda oberta la possibilitat de veure la seua empresa, com ell mateix proposava, com una mena de continuació personalitzada de les investigacions del seus mestres –investigacions que a la seua volta eren també peculiars–. Malgrat tot, el que si pot quedar ben clar és com la figura de l'arqueòleg comença a separar-se de la de l'historiador de la ciència habitual. No es tracta, tal i com dèiem, de descobrir la lògica o racionalitat interna; aquest arqueòleg, un personatge una mica especial, no busca *interioritats*, sinó com acabem de veure *elements exteriors*, és a dir, veure què ha passat per tal que es constituís un discurs que prenem com a científic.

Tampoc val presentar-lo com a epistemòleg, donat que aquest opera d'una altra manera. El nivell en el qual Foucault vol bellugar-se tampoc és l'epistemològic, no perquè el considere invàlid, sinó simplement perquè es pregunta si resulta ell sol suficient. Per què no una "*història de les ciències*" fetes a un altre nivell? Per què no una anàlisi de les ciències feta no a un nivell intern, és a dir una vegada ja constituïdes, sinó a un nivell previ més exterior a la seua història i, paradoxalment, més profund? Foucault ens clarifica quina diferència pot existir entre una anàlisi epistemològica d'una ciència –anàlisi de la coherència interna– i aquest nou tipus d'anàlisi que es desenvolupa en aqueix encara enigmàtic nivell arqueològic:

"En aquest darrer nivell –l'epistemològic–, es tracta de descobrir la coherència tècnica d'un sistema científic en un moment donat. L'anàlisi arqueològica és l'anàlisi –abans fins i tot que apareguen unes estructures epistemològiques i per sota d'aquestes estructures– de la forma en la qual els objectes són constituïts, els subjectes s'estableixen i els conceptes es formen."⁸

Allò que ell analitza no va a ser el contingut estricte d'una ciència, el seu *objecte* sinó que el que ell analitza és anterior a la distinció *científic/no científic*, de manera que hem de

⁷ DÉ, III. Text 234, pàg. 583. Videre també el que sobre si fa o no una història de les ciències indica en **DI, II. Text 72**, pàg. 9-10.

⁸ DÉ, II. Text 85, pàg. 162; semblantment en **DÉ, II. Text 72**, pàg. 12. En **DÉ, II. Text 76**, pàg. 28-29, distingeix quatre nivells possibles d'anàlisi dels discursos científics d'una societat: l'epistemonòmic, l'epistemològic, l'epistemològic i un darrer que diu no atrevir-se a batejar –però que és l'arqueològic– que s'ocupa de l'anàlisi de les transformacions dels camps de saber. És en aquest darrer nivell on ell diu ubicar-se. Com indica Machado, l'arqueologia no invalida l'epistemologia sinó que, mercé a la distinció entre ciència i saber, situa l'anàlisi epistemològic en un nivell diferent (MACHADO, Roberto: *Archéologie et épistémologie* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 29).

marcar, després anirem marcant-ne més, una distància entre l'arqueologia i l'epistemologia, la història de les ciències o la crítica del coneixement. Com indiquem, el que ell *analitza és allò que fa possible que les ciències es constitueixen*:

"El objeto de la arqueología es el análisis y descripción de formación discursivas; formaciones discursivas que no pueden identificarse con disciplinas establecidas: no son ciencias, ni para-ciencias, ni siquiera pre-ciencias, aunque formen el suelo –lo previo, decíamos anteriormente– de donde surgen ciencias. Es en este sentido que la arqueología se caracteriza como arqueología del saber."⁹

Analitza, en definitiva el camp de les *formacions discursives*, el que ell anomena *sabers*; aquest terme designa quelcom que va més enllà de la concepció tradicional de saber com a *conjunt de coneixements*, ja que el *coneixement* no és per a Foucault quelcom equivalent al saber. És per això que ell va a definir el *saber* de forma diferent a l'habitual. Per al nostre autor *saber* és:

"...el conjunt dels elements (objectes, tipus de formulació, conceptes i eleccions teòriques) formats a partir d'una sola i única positivitat dintre el camp d'una formació discursiva unitària."¹⁰

⁹ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 221.

¹⁰ DÉ, I. **Text 59**, pàg. 723; semblantment en DÉ, I. **Text 62**, pàg. 754. En aquests articles posteriors a les seues obres primeres del període arqueològic, però un poc anteriors a "*L'archéologie du savoir*", utilitza el terme *saber* –*sistema de positivitat*–, gairebé com a substitut del d'*episteme*, concepte central en Foucault; "*L'archéologie du savoir*" a més també utilitza per designar aqueix espai de dispersió, aqueix àmbit on formen les *paraules* i les *coses*, aqueix fregament entre *allò visible* i *enunciable*, l'expressió *pràctiques discursives* en el sentit més ampli. Foucault, ja ho havíem advertit no és gens fidel pel que fa al seu vocabulari (recordem que no hem de demanar-li que romanga idèntic a si mateix). No obstant *saber* i *episteme* són dos vòcables que Foucault utilitza per designar aqueix espai previ al discurs i als objectes que fa possibles tant a uns com a altres. (Posteriorment al període genealògic tota aquesta terminologia és abandonada per a començar a parlar en termes de *dispositius*). Per ampliar la qüestió de la problemàtica del concepte d'*episteme* i de la distinció *saber-ciència* sobre la qual es fonamenta es pot consultar la pàgina 152 i següents d'aquest treball. Per al que segueix i sobre la distinció *ciència-saber* *videre* DÉ, I. **Text 59**, apartat 4 "*Le savoir*", pàg. 720-725. Ídem en AS, pàg. 236 i següents corresponents a l'apartat "*Science et savoir*". En la seua obra sobre la follia també pivota principalment en la distinció entre dos àmbits, tot i que podem adonar-nos com en ella el vocabulari utilitzat encara es troba bastant *influint* pel llenguatge fenomenològic i existencialista; de fet en aquest llibre el nostre autor utilitza reiteradament el mot *experiència* o fins i tot *experiència original*, –com a l'àmbit on ha d'adreçar-se la nostra arqueologia–; és més, el mot *saber* que tindrà posteriorment una significació tant concreta i oposada a *coneixement*, en aquesta obra sembla que de vegades és utilitzat com a afí o sinònim d'aquest (*Videre* HF, pàg. 96, 480). No obstant, aviat l'autor francès se n'adona de les grans ressonàncies fenomenològiques d'aquesta expressió, motiu pel qual en la pròpia introducció de "*L'archéologie du savoir*" qualifica la noció d'*experiència* utilitzada com a *bastant enigmàtica* (AS, pàg. 26-27).

Saber i ciència o coneixement són doncs dues coses distintes; aquest, el saber, constitueix la condició de possibilitat de la ciència, però no és aquesta; ni tan sols és possible veure el saber com al prototipus del que serà la ciència, com a l'embrió d'aquesta ni com el marc transcendental o el conjunt de condicions que fan possible aparèixer la veritat o el discurs vertader; el *saber* és quelcom distint, *és allò que fa aparèixer el discurs científic* o el coneixement. Per consegüent, el que ell va a analitzar és doncs aquest camp previ a l'aparició de qualsevol ciència, aquest camp previ a qualsevol coneixement, a qualsevol racionalitat, però que no té l'status, per suposat, de condició transcendental a priori, en tant que **aquest camp és ell també contingent, és història** –de fet ell el qualificarà, com veurem, com a una *a priori històric*–. La resposta en negatiu a la pregunta anterior és que Foucault no va a realitzar una història de les ciències, ni una gènesi de la racionalitat, ni una lògica del coneixement ni res semblant.

En positiu, la resposta és que el que va a fer sols pot rebre el mot d'*arqueologia*, la qual **busca trobar les regles o criteris de formació, les condicions efectives que fan que es puguin donar els diferents discursos**. Així doncs, cal entendre que amb aquesta designació el nostre autor no designa una *nova disciplina*, ni tampoc cap de les velles, sinó que designa un *nou domini de recerca*, la investigació d'allò que acabem de definir no com a coneixements, sinó com al *saber* d'una societat determinada en un moment determinat.¹¹ Podem doncs veure com en definitiva Foucault està entenent aquest terme en el seu sentit etimològic: com a l'estudi (*lògia*) d'un *arxiu*:

"... cal tenir a la seua disposició l'arxiu general d'una època en un moment donat. I l'arqueologia és, en sentit estricte, la ciència d'aquest arxiu."¹²

Entendrem doncs per *arxiu* el *conjunt de regles, d'una època històrica donada, que esdevenen les condicions d'existència de les pràctiques discursives*, essent doncs l'arxiu per a Foucault l'*existència acumulada del discurs*.¹³ L'*arqueologia* ho és perquè escorcolla els

¹¹ DÉ, I. Text 34, pàg. 498. Videre també DÉ, I. Text 66, pàg. 772.

¹² DÉ, I. Text 34, pàg. 499. Semblantment en DÉ, I. Text 68, pàg. 786.

¹³ DÉ, I. Text 58, pàg. 674; 682 i DÉ, I. Text 48, pàg. 595. També en DÉ, I. Text 59, pàg. 708. És per això que Deleuze acabarà batejant-lo com a el *nou arxiver* (DELEUZE, Gilles: *Un nou arxiver (L'archéologie du savoir)*, en Foucault). Per a una anàlisi més profunda del concepte d'*arxiu* veure també l'apartat "*L'a priori historique et l'archive*" de "*L'archéologie du savoir*", on diu:

"... l'arxiu defineix un nivell particular: el d'una pràctica que fa sorgir una multiplicitat d'enunciats així com esdeveniments regulars... És el sistema general de la formació i de la transformació dels enunciats"

discursos tal i com han estat enregistrats –els tracta com a *arxius*–, i en aquest sentit fa honor al seu significat etimològic, en tant que estudiar els *arxius* és doncs estudiar l’“*arkhé*”, és dir el *començament*, però sense perdre de vista que no anem a entendre per aquest concepte un *origen primer, pur*, sinó la simple materialitat del discurs, que és l’únic principi existent. Aquesta arqueologia, paradoxalment no escorcolla *tresors secrets* profundament amagats, relacions secretes de sentit soterrades en la consciència humana, sinó que escorcolla relacions de superfícies, materials, que de tant trobar-se en la superfície, en lloc de ser visibles han esdevingut invisibles –i per tant profundes per a nosaltres–.

Així doncs, emprendre la tasca arqueològica és escorcollar en els discursos-arxius totes aqueixes condicions –*arkhé*– que els han fet possibles, és, en definitiva, reconstituir un *camp històric* en la seua *totalitat* i en la seua *singularitat* amb l’objectiu de saber que és el que nosaltres som *avui*, i sense perdre de vista que l’arxiu sempre és un conjunt en continu funcionament, que es transforma perpètuament –l’arqueologia per exemple va a contribuir a això– i que dóna i donarà possibilitats a l’aparició de nous discursos, d’altres arxius.¹⁴ De manera que la mateixa forma que les excavacions arqueològiques de les runes d’èpoques anteriors d’una ciutat ens expliquen no sols com era abans la ciutat, sinó què és allò que ha fet que aquesta ciutat siga ara com és i no siga d’altra forma, també l’objectiu tant de l’*arqueologia* –com posteriorment de la *genealogia* i de l’*hermenèutica*– serà aquesta pregunta per la nostra *actualitat*, pel nostre *avui*, tal com més endavant veurem en el capítol V **MODERNITAT I ONTOLOGIA DEL PRESENT**.

2. ARQUEOLOGIES MÉS QUE “ARQUEOLOGIA”.

Parlar de la seua tasca en termes d’*arqueologia*, en singular, tal com ho venim fent-ho fins ara no és més que una forma de parlar, ja que amb això no estem indicant que aquesta esdevinga una nova teoria *globalitzant*, donat que precisament és açò el que ell vol combatre. L’*arqueologia* no és, com ell indica, un *projecte de cobertura total*, ni pretén tampoc arqueologitzar absolutament tots els camps del coneixements, totes les ciències o disciplines; no es tracta en definitiva, d’elaborar cap *arqueologia general* que ens oferisca una *radiografia*

L’arxiu és segons el nostre autor aquella massa d’allò dit per una cultura que s’han conservat, que han estat valorat, utilitzats, transformats... (DÉ, I. Text 68, pàg. 786-787).

¹⁴ DÉ, III. Text 221, pàg. 468-469; DÉ, I. Text 66, pàg. 772. Aquesta interessant idea de fer visible allò que de tant visible ha esdevingut invisible, que com veiem està ja en els inicis de la seua arqueologia, acaba essent un aspecte central per a entendre tot el transcurs filosòfic Foucaultí. Videre el que sobre la moral de la incomoditat i sobre el no acomodar-nos a les nostres evidències s’indica en la pàgina 303 d’aquest treball.

dels valors profunds de tota la cultura i el saber occidental, no es tracta, per tant de resoldre definitivament el *problema* del saber.¹⁵ L'arqueologia no és cap mètode *automàtic* aplicable a tot camp, ni cap sistema teòric global per descriure una època donada en tots els seus aspectes, sinó que és més bé un *tipus d'aproximació* a determinats sabers, sabers –com la psiquiatria, la medicina, les ciències humanes, les tecnologies disciplinàries...–, que tenen efectes de poder i polítics en la nostra *actualitat*, en el nostre *present*. Per això, no hem de parlar tant d'arqueologia, en singular, com, d'*arqueologies* en plural, atés que l'arqueòleg *opera de manera diferent en cada àmbit d'anàlisi*.¹⁶ L'arqueologia, o com dèiem, millor les arqueologies són diferents intents, parcials, no globalitzants, d'anar desenterrant, d'anar fent aflorar els substrat ocult que dóna fermesa al sòl –actual i concret– que trepitgem habitualment quan transitem per determinades qüestions –la follia, la medicina, les ciències humanes...–. Les arqueologies no són més que unes anàlisis, del nostre *propri subsòl*.¹⁷

És per açò que tal com més endavant aprofundirem, l'arqueologia no serà per tant ni concebuda com a un *mètode estàndard* ni com a cap teoria *sistèmica*. Recordem que hem establert com a punt de partida d'aquest treball no la impossibilitat, sinó la resistència absoluta per part de Foucault a quedar-se satisfet elaborant un sistema. Així doncs, si l'arqueologia no apunta cap a aquesta direcció, cap a on apunta? En tant que apuntava cap a les pràctiques discursives de determinades ciències –imperfectes–, tot i que no ho feia ni com una història ni com una epistemologia, llavors l'arqueologia se situava a un nivell previ que hem designat com a l'àmbit de *saber*, però del qual, i perdó per la redundància, tampoc sabem molt. Caldrà per tant que ens animem a explicar la peculiaritat d'aquest àmbit, d'aquest nivell en el qual Foucault està disposat a bellugar-se.

La peculiaritat és que aquest nivell cap al qual Foucault apunta amb les fletxes arqueològiques, és el nivell que *fa possible l'existència en qualsevol època de mètodes i teories, de paraules i coses, d'objectes i de subjectes*.

Així doncs, als seus tres primers llibres Foucault realitza tres arqueologies de les ciències humanes bellugant-se en tots tres al mateix nivell d'anàlisi però sense un mètode

¹⁵ DÉ, II. Text 163, pàg. 808, DÉ, III. Text 169, pàg. 29-30 i DÉ, II. Text 119, pàg. 405-406. Aquesta afirmació cobra plenament el seu sentit quan la perspectiva arqueològica dels saber estiga completada per la genealògica i la seua preocupació entre els sabers i les relacions de poder. Com més endavant veurem en la pàgina 149 en parlar del concepte d'*episteme*, l'arqueòleg no és un amic de la *Weltanschauung*.

¹⁶ MACHADO, Roberto: *Archéologie et épistémologie* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 30. Aquesta ponència precisament consisteix en mostrar les modificacions de l'arqueologia en cada escrit foucaultí.

¹⁷ DÉ, I. Text 34, pàg. 500.

estàndard. De fet, és obligatori destacar com en la tercera obra l'enfocament és substancialment diferent. Ja no es tracta d'escorcollar i confrontar l'home "normal", a l'home "positiu" amb allò Altre, amb la seua alteritat, amb l'experiència de la mort i la malaltia. Aquest plantejament, de base heideggeriana, varia en aquesta ocasió d'entrada perquè no es tracta d'analitzar verticalment els canvis d'episteme d'un domini, sinó pel contrari d'analitzar horitzontalment tres dominis d'una mateixa episteme, i es tracta de fer-ho no confrontant la Raó amb la seua alteritat, sinó anant al seu centre, a l'experiència de l'ordre (l'ordre lingüístic, l'ordre natural i l'ordre material), de manera que podem qualificar amb Foucault "Les Mots et les Choses" com un llibre sobre *la història de l'ordre*, de la semblança, del mateix, de la identitat, tal com al prefaci i altres escrits fa.¹⁸ Així doncs, si als dos seus llibres anteriors –"Histoire de la folie à l'âge classique" i "Naissance de la clinique"– havia utilitzat l'arqueologia per tal de mostrar de què no depenia una pràctica discursiva –que com veurem del que no depèn és dels seus antecedents ni el que ella possibilita serà l'evolució posterior dels coneixements–, ara el que vol mostrar és com ella amb el que està en relació és amb l'espai col·lateral que la fa possible, és a dir, amb les diferents disciplines d'una època –"Les Mots et les choses"–. Donada doncs la diferència de plantejaments Foucault adopta també una diferència de procediments, de manera que es pot apreciar clarament com en l'arqueologia són possibles dos eixos descriptius perpendiculars, un horitzontal, entre pràctiques discursives simultànies –"Les Mots et les choses"–, i altre vertical entre pràctiques discursives i no discursives –les obres precedents–.¹⁹ Possiblement perquè aqueix eix horitzontal de l'arqueologia sols es dona en aquest llibre, és possiblement el motiu que fa que ell el qualifique com a un *llibre marginal* en relació al que ell li interessa, és la causa per la qual indica que aquest, el llibre que el fa popular, no és el *seu vertader llibre* sinó tan sols un *excursus*. Per això no deixa de resultar paradoxal que aquell llibre *marginal*, adreçat a un públic minoritari –historiadors de les ciències–, siga el que l'haja donat a conèixer al gran públic.²⁰

Però per què en un moment donat Foucault amb un llibre *marginal* dona aqueix salt a la popularitat? Per què de sobte es percebut aquest llibre, així com els anteriors i posteriors, com a un llibre interessant per a un públic obert i variat? Serà que en realitat aquests llibres no són una *història de les ciències* –i per tant de públic reduït–, sinó més bé són una mena de llibres

¹⁸ MC, pàg. 15 i DÉ, I, Text 34, pàg. 498. Videre sobre aquest aspecte també VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: Foucault. *La historia como crítica de la razón*, pàg. 69-71.

¹⁹ DÉ, I, Text 48, pàg. 590; semblantment en DÉ, I, Text 54, pàg. 656-657.

²⁰ DÉ, IV, Text 281, pàg. 66-67 i DÉ, III, Text 175, pàg. 88.

provocadors i per tant de *divulgació històrica*? La veritat és que semblar-ho no ho semblen, però al capdavant el fet que calga parlar d'*arqueologies* i que d'alguna manera cada tema siga tractat de manera diferent, *a la carta*, no allunya, malgrat el que ell fins i tot havia pensat, la seua investigació del públic especialitat i l'apropa al gran públic? Serà doncs que aquestes *arqueologies*, per tenir present el que hem dit, no són tant història de la ciència com descobriem en l'apartat anterior, com història general, història tradicional de major rang i abast que la de les ciències? Vegem-ho.

3.ÉS L'ARQUEOLOGIA HISTÒRIA?

No resulta fàcil donar una resposta clara a aquesta pregunta, pregunta que no serà l'única vegada que ens la fem. Si atenem a les opinions que sobre la qüestió s'han formulat, opinions que més endavant veurem amb detall, no obtindrem cap conclusió. A manera d'avanç, podem dir que el nostre autor serà qualificat tant com a prototip de l'historiador com al veritable representant de l'*antihistoriador* –acusació no acceptada mai per ell–.²¹ El ben cert però, és que l'arqueologia –i posteriorment la genealogia– no deixa de ser la seua proposta, més que mètode global, per a abordar la història, proposta que va a oposar-se radicalment a la forma imperant de fer història a França en aquells moments –la història de les idees– i a tots els seus pressupòsits –*continuitat, subjecte, progrés...*–.

Així, preguntat el 1968, –any que podem considerar que és el cim d'aquest període–, sobre el que havia intentat fer, Foucault respon:

"Mireu allò que jo he intentat fer, després d'una desena d'anys... Determinar, en les seues dimensions diverses, allò que ha configurat a Europa, des del segle XVII, el mode d'existència dels discursos, especialment dels discursos científics (llurs regles de formació, amb llurs condicions, llurs dependències, llurs condicions, llurs transformacions), perquè es constituïska el saber que és el nostre avui i d'una manera més precisa el saber que s'ha donat per domini aqueix curiós objecte que és l'home."²²

Remarcar per tant que, si examina i es pregunta pel passat, **és per l'interés que té pel present i no perquè estiguem fent en si història**; i que sí fa el mateix sobre la ciència, no és perquè li interesse aquesta com a tal, sinó perquè allò que vol abordar és el *subjecte* que la fa,

²¹ Videre l'ample tractament que sobre aquesta qüestió farem al capítol IV apartat 1 LA GENEALOGIA: UNA HISTÒRIA MÉS ENLLÀ DE LES PRÀCTIQUES DISCURSIVES.

²² **DÉ, I. Text 58**, pàg. 693-694.

ja que construint aquests discursos més que realitzar o formar aquestes ciències el que veritablement està construint-se és al mateix, a aqueix "*curiós objecte que és l'home*", objecte del qual ens cansarem de parlar més endavant. Foucault escull per tant aquest atípic nom d'arqueologia per a batejar el seu mètode, perquè vol deixar ben clar que el que ell fa no és una història; no es tracta de veure l'evolució de les idees, ni l'evolució dels objectes –parlar en termes d'evolució significa acceptar molts pressupòsits que precisament ell posa en qüestió–; fer arqueologia és realitzar una anàlisi, indica Foucault, desplaçada no en el temps, sinó en el nivell: es tracta de veure per sota de les idees, per sota dels *objectes* que apareixen –per exemple, l'home–, allò que ha fet possible tal gènesi.²³ Des d'aquesta perspectiva la història a l'ús serà una forma diguem-ne bastant *fàcil*, de realitzar la història, en tant que es recolza en aspectes molt qüestionables com el de la continuïtat teleològica, la noció de progrés, la concepció sobirana del subjecte... Així per exemple, i tal com posteriorment veurem, Foucault en la seua anàlisi sobre la follia mostra com aquesta no ha estat un fenomen uniforme a l'època clàssica; simplificar doncs seria perillós donat que dissortadament *les coses són prou més complicades*.²⁴ Per això, realitzar una arqueologia no és fer una història tradicional, sinó que és analitzar en la seua materialitat els discursos que fan possible els objectes de coneixement, és, com indicava Deleuze, estudiar l'*arxiu*.

Però si les arqueologies foucaultianes són difícils d'enquadrar dintre de la categoria d'història –tradicional– sobretot per la manera que tenen de qüestionar, deconstruir o *arrabassar* amb les categories antropocèntriques, no és menys cert que aquestes arqueologies tampoc podran ser incloses dintre d'una forma més novedosa de fer història, la *història de les idees*, la qual tampoc deixa d'ésser una història antropocèntrica basada en la noció, fortament qüestionada per Foucault, de subjecte. Així doncs, de cap manera la seua arqueologia, tot i algunes vacil·lacions inicials, pot ser confosa amb aquest tipus d'història. Si llegim, per exemple una obra seua com "*Histoire de la folie*", tot i que sembla estar fent-nos un relat de la *idea de follia*, fa tot el contrari. Com ell mateix adverteix:

"Però la descripció arqueològica és precisament l'abandó de la història de les idees, refús sistemàtic dels seus postulats i dels seus procediments, temptativa de fer tota una altra història del que els homes han dit."²⁵

²³ **DÉ**, IV, Text 330, pàg. 443.

²⁴ **HF**, pàg. 132. *Videre* el que sobre aquesta qüestió s'indica en la pàgina 165 i següents.

²⁵ **AS**, pàg. 181. Sobre la diferència entre el mètode arqueològic i la història de les idees *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 214-220.

És per això, que no podem confondre la tasca arqueològica amb la *història de les idees* que prenia força en aqueixos anys; més bé és el contrari, ja que a qui s'està enfrontant per exemple "*L'archéologie du savoir*" és als partidaris d'aquest tipus d'història totalment antropocèntrica. En definitiva, la seua forma de concebre la història no substitueix un subjecte individual per una mena de *nosaltres* preexistent i soterrat, un inconscient col·lectiu que fa possible una època.²⁶ La història que ell realitza és d'altre tipus molt diferent, que ell anomena una *història crítica del pensament*; en què consistiria aquesta? Doncs en posar de manifest les diverses relacions possibles entre un subjecte i un objecte:

"...una història crítica del pensament seria una anàlisi de les condicions a partir de les quals són formades o modificades certes relacions de subjecte amb l'objecte, en la mesura en què aquestes són constitutives d'un saber possible."²⁷

És més, l'objectivització i la subjectivització s'impliquen mútuament i no són pas independents; veure aquest *joc* —que seria el joc que anomenaríem *joc de veritat*— seria adonar-se tant que *un objecte no és quelcom universal i immutable*, de la mateixa manera en què *el subjecte de coneixement tampoc*. És més, hi ha, una voluntat de fer el contrari en aquest tipus d'història de les idees fonamentada, ella sí, en una subjectivitat de caire universal, hi ha per tant una voluntat de fer una història *no antropocèntrica*. Es tracta pel contrari de desenvolupar una arqueologia que vaja a aquest *espai d'emergència dels discursos, punt d'emergència tant de l'objecte com del subjecte*.

4. EL SUBJECTE: FONT DE SENTIT?

Arribats a aquest punt caldria que ens aturàrem una mica i que no ens deixàrem arrossegat per la dinàmica foucaultiana. Fins ara, sense saber massa bé què és això de l'arqueologia, estem descobrint què no és. Sabem que, més que analitzar les ciències el que vol és esbrinar allò que fa possibles les seues pràctiques discursives, que el que pretén és analitzar les condicions efectives que fan possible la seua naixença, o si preferim el seu interès és l'anàlisi del que hem anomenat *arxiu* o conjunt de regles, d'una època històrica

²⁶ Foucault manifesta manta vegades el que l'arqueologia no consisteix en una història de les idees n en, com diem ací, descobrir cap inconscient col·lectiu, tot i que en determinades ocasions es contradiu a si mateix indicant que el que ell fa és tornar visible l'inconscient cultural (DÉ, II Text 89, pàg. 189; semblantment en DÉ, I Text 54, pàg. 656).

²⁷ DÉ, IV. Text 345, pàg. 632. Cal dir però que aquesta distinció Foucault la té clara en articles com aquest de la seua darrera època, però que en d'altres més primerencs, i fins i tot no tan primerencs, ell manifesta voler apicar una perspectiva una poc etnològica a la *història de les Idees* (DÉ, III. Text 222, pàg. 480).

donada que esdevenen les condicions d'existència de la ciència. Ara bé, en cap moment hem nomenat a qui fa la ciència, enlloc hem parlat del subjecte que al capdavant *hauria d'ésser* l'autèntic, sinó únic, protagonista. Per què estarem d'acord en el fet que el subjecte ha d'ésser la principal condició de possibilitat de la ciència? No és al capdavant, ell la *font de sentit* dels discursos?

És clar que qualsevol atent lector recordant allò que havíem insinuat sobre el *subjecte-autor*, sobre l'arxiu com a *arkhé*, o sobre l'*antropocentrisme* de la història i de la història de les idees, pot adonar-se com el terrible Foucault *arrabassador* no pensa fer pivotar la seua arqueologia sobre el subjecte, sinó que en tot cas *contra* el Subjecte. En conseqüència podem afirmar que la primera víctima de l'arqueòleg és el *Subjecte*, és aquell que suposadament les fa possibles i que habitualment hem considerat quelcom previ i originari. Aquesta història externa de les ciències mostrarà especial interès en desfer-se del *subjecte creador* (?) de tal activitat, i en cegar la *font* (?) de sentit dels discursos.

Qüestionament per tant inicial i radical de les funcions habituals del subjecte, que descobrirem més endavant com va acompanyat per un no menys insistent interès en marcar les discontinuïtats dels *objectes* de les ciències. Per això hem de començar a assimilar, que quan diem *discursos* aquests no són entesos com el lloc d'irrupció d'una subjectivitat pura clàssica;²⁸ no és doncs *l'home*, el subjecte pensant de la modernitat, qui els construeix, i qui hom pot després a posteriori reconèixer-lo a través de la seua construcció. De fet, l'interès que Foucault mostra pels discursos no és tant per allò que ells diuen, per allò que ells palesen en la seua exterioritat o per les regles o lleis que de manera clara i conscient se segueixen per tal de construir-los, sinó que més bé el seu interès pels discursos, com deia ell mateix, és pel que podríem anomenar les seues *condicions d'existència*, és a dir, per tota l'estructura soterrada –tant teòrica com practicopolítica– que fa que es puguem constituir. Aquest plantejament seu farà que sovint qualificat com a estructuralista ens oposar-se a la caduca *recerca del sentit* –que té per exemple com a model la intenció de Sartre–; i és que enfront del sentit –que no és més que una il·lusió– tenim més bé el *sistema* tal com s'entén en l'estructuralisme; la noció de “*sentit*” al voltant de la qual s'estructurava la filosofia francesa de la primera meitat del segle es trenca quan:

“Lévi-Strauss per a les societats i Lacan per l'inconscient ens han mostrat que el *sentit* no era probablement que una mena d'efecte superficial, un miratge, una escuma, i que allò que

²⁸ DÉ, I. Text 37, pàg. 514.

ens travessa profundament, allò que era abans que nosaltres, allò que ens sosté en el temps i l'espai, era el *sistema*.²⁹

D'aquesta manera, seguint més o menys les passes d'aquest autors, la seua tàctica consisteix no en referir el discurs a l'àmbit del subjecte constructor i vessador de *sentit*, sinó a un sistema anònim, en el qual el qui parla no és més que una peça del *sistema*.³⁰ Però ell va més enllà, ja que no sols entén que aquest sistema està conformat per un camp lingüístic o de significats, sinó que també hi ha un camp pràctic i polític en el qual aquest es desplega; de manera que serà el propi subjecte qui haurà d'ésser entés i explicat des d'aquest àmbit de la discursivitat més que a l'inrevés. La *veritat* no serà doncs descoberta pel subjecte epistemològic omnipotent, sinó que serà *produïda* històricament per allò que en aquesta primera etapa anomenarem *episteme*. Per això el seu interès pels discursos, per exemple el de la medicina, no és per *allò que diuen*, sinó més bé per la seua *materialitat* –l'interès es l'interès per l'enunciat com quelcom no mediat ni ideal–. I és que per a Foucault *discurs* i *subjecte* són termes oposats i incompatibles; la *creació d'un subjecte fonamentador*, indica Foucault, és una forma d'*eludir la realitat del discurs*.³¹

El subjecte doncs com a *font de sentit* ha estat el que nosaltres hem designat com a la *primera víctima* de l'arqueologia. En aquesta apartat ens hem limitat sols a presentar un avanç d'aquest atac al subjecte limitant-nos únicament a les conseqüències de la seua desaparició pel que fa a la interpretació dels textos, caldrà per tant que analitzem en quina incòmoda situació queda la concepció hermenèutica tradicional. Ara mateix veurem doncs en quin lloc queda l'operació hermenèutica. Abans d'explicar-ho hem d'indicar que Foucault s'aferrissa en aquest atac contra el subjecte donat que no sols és contra el subjecte hermenèutic creador i lector de discursos contra qui ataca, sinó contra el Subjecte amb majúscula, contra el Subjecte com a consciència sobirana, contra el Subjecte que sustenta la història, contra el Subjecte de la filosofia moderna. Ho veurem en el capítol III l'apartat **3 FOUCAULT ARRABASSA AMB EL SUBJECTE**.

²⁹ **DÉ, I. Text 55**, pàg. 665. No obstant cal que aquesta cita la posem entre parèntesi, ja que sembla que el que estem dient encasella Foucault en l'estructuralisme o el postestructuralisme. Però el que ara volem és més bé diferenciar-lo de l'hermenèutica. Sobre la seua problemàtica relació amb l'estructuralisme veure l'apartat **8** d'aquest mateix capítol **I ALMENYS, NO SERÀ L'ARQUEOLOGIA UN ESTRUCTURALISME?**

³⁰ Recordem el que hem dit per exemple de la pròpia figura de l'autor, que no era més que un efecte del text, i mai el productor. Videre la nota 20 de la pàgina 45.

³¹ **OD**, pàg. 49.

4.1. L'ARQUEOLOGIA NO ÉS UNA NOVA HERMENÈUTICA.

Donat doncs per assumit que l'arqueologia s'oposa a la forma *tradicional* i *caduca* de recerca del sentit consistent en referir el discurs al *subjecte-font*, hem de començar admetent, no ja qüestionant-nos, que evidentment l'arqueologia no serà una forma de fer hermenèutica, tot i que en Foucault les afirmacions o negacions no poden ésser mai categòriques. Foucault, de fet, marca en tot moment distàncies envers aqueix tipus d'hermenèutica regnant a França que era l'existencialisme fenomenològic de Sartre; però no sols envers aquest, sinó que també voldrà marcar distàncies, tot i que ja veurem si ho aconseguirà, respecte el referent d'aquest i també seu Heidegger –hermenèutica existencial–, filòsof essencial en la seua formació intel·lectual. En general l'hermenèutica –per exemple tal com la presenta Gadamer– no és concebible des del mètode arqueològic, ja que com hem dit, els textos no tenen cap sentit ocult, primigeni que calga descobrir. En aquest sentit, tot i que l'hermenèutica gadameriana realitza, en part, una operació semblant a la de Foucault en deslliurar també el sentit del text de la tutela que significava l'autor, no gensmenys continuava existint quelcom profund en el text, el sentit, que de cap manera seria reductible a la seua materialitat. Més bé l'operació que volen realitzar els hermeneutes seria tot el contrari del que vol fer Foucault amb la seua arqueologia:

"Interpretar és una manera de reaccionar a la pobresa enunciativa i de compensar-la per la multiplicació del sentit; una manera de parlar a partir d'ella i malgrat ella."³²

Foucault es nega a admetre el pressupòsit que subjau en l'exegesi, en el comentari: *l'excés del significat sobre el significant*. Per això, ell no vol realitzar interpretacions, no vol comentar els textos, és a dir, tractar el significat com a contingut per explorar, per pensar. No hi ha res primari que interpretar, no hi ha cap pensament *veritable* de l'autor a descobrir. Cal desfer-se del que designa com a la gran *malfiança al·legòrica*, cal:

"...davant un text, no preguntar-se de cap manera sobre allò que aquest text diu *veritablement* per sotà d'allò que ell diu *realment*. Sens dubte és aquesta l'herència d'una antiga tradició exegètica: davant tot allò dit, nosaltres suposem que altra cosa s'ha dit."³³

³² AS, pàg. 158. Videre el que sobre el comentari com a procediment intern del discurs per a controlar l'esdeveniment i l'atzar explica a OD, pàg. 23 i següents. És pot veure l'oposició de l'arqueologia a la interpretació en DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 25 i següents.

³³ DÉ, I. Text 48, pàg. 592.

Així doncs, no hi ha res primari ni originari, no hi ha res soterrat sota el discurs. Tot el contrari, l'únic que hi ha és el text amb la seua materialitat, l'únic que hi ha per tant és el propi text, el propi discurs. Però si no hi ha res primigeni a interpretar el que podem concloure és, precisament tot el contrari, que *tot és en si interpretació*, que el discurs ha d'ésser lliure i alliberar-se del que abans assenyalàvem coma la *tirania del autor*:

"Aspirar a un discurso libre en sentido radical, un discurso que se autodisuelva de su propia autoridad, un discurso que abra un "silencio" en el que sólo existen "cosas" en su irreductible diferencia, resistiéndose a todos los impulsos por hallar una identidad que los una en un orden cualquiera."³⁴

Per això podem dir que, enfront de la pretensió hermenèutica tradicional de fondre discurs i subjecte, en Foucault el que hi ha és l'intent d'eliminar el subjecte en favor de l'existència d'aquest *discurs lliure*. Queda per tant vedat realitzar una –"la"– *interpretació* que faça aparèixer del discurs un sentit secret que l'anima, sinó que el que pretén és analitzar el seu funcionament material, analitzar la singularitat dels seus enunciats, les seues especificitats, les seues transformacions... És doncs a nivell del que Foucault anomena *enunciat* que ell es belluga. La seua arqueologia no és una anàlisi de les *proposicions*, és a dir, d'allò que es susceptible d'ésser vertader o fals; la seua arqueologia és per contra, i tal com reiteradament veurem, l'analítica dels enunciats –siguen proposicions, frases, conceptes...– preses en el nivell de la seua *existència material*.³⁵ Així doncs, podem adonar-nos com l'anàlisi arqueològica dels textos, davant de l'anàlisi hermenèutica tradicional sorgeix del següent interrogant:

"No és pas possible fer una anàlisi dels discursos que escape a la fatalitat del comentari i no suppose cap resta, cap excés en allò que ha estat dit, sinó únicament el fet de la seua aparició històrica?... El sentit d'un enunciat no estarà pas definit pel tresor d'intencions que el contindria, revelant-lo i reservant-lo a la vegada, sinó per la diferència que l'articula sobre els altres enunciats reals i possibles, que li són contemporanis..."³⁶

³⁴ WHITE, Hayden: **El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica**, pàg. 127. Videre el que sobre aquesta qüestió s'indica en **DÉ, II. Text 84**, pàg. 145-146 i **DÉ, I. Text 46**, pàg. 571. Com veurem més endavant Nietzsche trenca la dualitat *món aparent-món vertader*, en tant que la nostra anàlisi ja no ha d'anar de l'engany del nostre món, al vertader, en tant que no hi ha ni origen ni res que cercar darrere del discurs; així, l'únic que ens resta són una cadena infinita de signes remetent-se els uns als altres. Com ara mateix a la pàgina 91 veurem serà Nietzsche qui obrija la possibilitat d'una *hermenèutica* no lligada a la semiòtica, una hermenèutica circular i especular on tot és interpretació.

³⁵ **DÉ, I. Text 66**, pàg. 778.

³⁶ **NC**, pàg. XIII. Enfront d'aquesta riquesa del significat en què es basa l'hermenèutica, l'arqueologia parteix

La proposta de l'arqueologia és doncs, no situar-nos al nivell de la interioritat –que per a ell no existeix–, sinó al nivell de la materialitat del discurs. L'arqueologia, no partint de cap entitat primigènia subjacent al discurs, no fa més que abandonar el *gran mite de la interioritat i partir del discurs tal i com és*; en lloc de jugar a cercar *tresors amagats* el que es cerca és fer aparèixer noves relacions fins ara no considerades.³⁷ Així, l'anàlisi arqueològica no anirà dirigida al significat del discurs, sinó al significant com a existència material –tot i que l'abordarà de forma diferent a l'estructuralisme–. Michel Foucault, sempre tan hàbil, ha variat les regles del joc:

“El problema ya no es tanto si dicho discurso precisar ser interpretado sino si puede serlo. Quizás su materialidad nos imponga simplemente hablar i escribir de él.”³⁸

És important adonar-nos que l'arqueologia no vol fer el que tradicionalment enteníem que feia la filosofia o la història, *comentar*, aclarir un discurs, sinó que en lloc de tractar-lo com a text, Foucault indica que el tracta com a *monument*. Ell manlleva de Canguilhem el concepte de *monument* per substituir el concepte tradicional de *document*.³⁹ La seua arqueologia fa que prenga els discursos no com a documents –que amaguen el sentit d'un autor o d'una època que cal interpretar– sinó com a *monuments* que cal seccionar, estratificar, en una paraula *arqueologitzar*.⁴⁰ El concepte monument va a remetre els enunciatos no a una consciència sinó al camp pràctic que l'ha engegat, és a dir, a l'*arxiu*. En definitiva Foucault a diferència dels hermeneutes, no va a acudir a cap concepció interpretativa del discurs, sinó que va a agafar aquest com a la literalitat d'allò dit:

“... prisioneros como estamos de las reglas definidoras de nuestra *episteme*, y separados por una profunda falla de la *episteme* anterior, el pensamiento de las épocas pasadas, el

contràriament de la raresa i del *dèficit* dels enunciatos (AS, pàg. 156-158).

³⁷ DÉ, III. Text 221, pàg. 465 i DÉ, I. Text 48, pàg. 592.

³⁸ GABILONDO, Ángel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 23.

³⁹ El nostre autor es reconeix en aquesta qüestió profundament deutor de Canguilhem, que analitzava els conceptes seguint el seu rastre entre sabers, és a dir de forma *transversal*. Que siga el discurs un *monument* significa que allò que li interessa, no és el que diu, no és el seu sentit, sinó també les seues condicions d'existència. Canguilhem concentra doncs la seua atenció en les condicions d'aparició dels conceptes; l'anàlisi epistemològica de les ciències adopta en aquest autor la direcció que va dels conceptes a les teories. Les teories sols vénen després del naixement dels conceptes; les ciències no són el punt de partença, sinó més ve el resultat d'un procés de transformacions, lluites i combats. Així doncs, Foucault segueix clarament Canguilhem quan afirma que la història de les ciències no és ja la memòria dels errors del passat sinó aquesta anàlisi de les condicions de la seua existència, funcionament i transformacions, és a dir, la seua arqueologia (DÉ, I. Text 62, pàg. 754).

⁴⁰ AS, pàg. 13-15.

sentido de sus discursos, no es asimilable por nosotros, de suerte que tan sólo nos es posible objetivar, como el etnólogo estructuralista, el sistema o reglas de construcción subyacentes."⁴¹

L'arqueologia, enfront del que fa l'hermenèutica i la fenomenologia, es dirigeix cap a l'*exterioritat* del discursos, no cap a la seua *falsa* interioritat. En aquest sentit aquesta arqueologia segueix la *quarta* regla establerta per ell en "*L'ordre du discours*", la regla de l'*exterioritat*: no anar del discurs cap al seu *interior*, sinó que anirà, tal com explicarem, del discurs, caps a *les seues condicions externes*, que el fan precisament un esdeveniment.⁴² Però ja veurem més endavant com aquesta arqueologia necessitarà continuar la seua marxa cap a l'exterior amb una genealogia, però això és un altre tema. El que a nosaltres ens interessa ara és veure com la proposta de Foucault pel que fa al tractament del discurs i al problema de la subjectivitat és ben clara; per a ell no hi ha cap consciència sota d'ell, ni cap objecte en si sobre el qual tractar; més bé, cal abordar el discurs com a un camp de dispersió d'enunciats, cal abordar-lo com a *monument*:

"El discurs, així concebut, no és pas la manifestació, majestuosament desenvolupada, d'un subjecte que pensa, que coneix, i que ho diu: és al contrari, un conjunt on poden determinar-se la dispersió del subjecte i la seua discontinuïtat amb ell mateix."⁴³

Des d'aquesta perspectiva la seua arqueologia inverteix el que podríem anomenar la relació subjecte creador-context sociomental. Així la història tradicional de les ciències s'elabora emfasitzant el paper creador i original de l'inventor, del descobridor que a partir de la seua *genialitat* venceria els llastres de la *cosmovisió* arcaica, de l'element col·lectiu que és vist com a ombra, com a quelcom que impedeix l'aparició de la veritat i que el subjecte ha de superar; es tracta d'una història entesa com a manifestació de la sobirania del subjecte cognoscent i com a constatació de la veritat. L'arqueologia, per contra, es basarà, tal i com anirem explicant, en la negació de tots el pressupòsits anteriors; l'arqueologia el que desenterra precisament és l'element col·lectiu, el que pretén és descobrir com la capacitat de producció del coneixement no és el resultat de la creativitat l'originalitat d'un individu, sinó que és per contra una producció resultat d'una pràctica col·lectiva, de la transformació d'unes regles, d'unes pràctiques, d'uns enunciats realitzada anònimament, conjuntament.⁴⁴

⁴¹ HURTADO VALERO, Pedro H.: **Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)**, pàg. 31.

⁴² OD, pàg. 55.

⁴³ AS, pàg. 74.

⁴⁴ DÉ, II. Text 132, pàg. 480-482. Foucault considera en el debat que manté amb Chomsky que, pel tipus de discurs que es fa en la història de les ciències el que cal fer és apel·lar al paper d'aquestes transformacions col·lectives d'aquestes regles, enunciats i pràctiques anònimes en el joc de la coneixença individual; ara bé,

Centrem-nos en un exemple. Per al nostre autor a finals dels segles XVIII i principis del XIX es produeixen una sèrie de mutacions radicals en el discurs de la medicina, cosa que fa que en un període de 40 o 50 anys es done tota una fractura d'una discontinuïtat en els discurs mèdic i en el seu objecte, de manera que un metge de principis del XIX veu com a estrany un llibre de medicina de meitat del segle anterior. Doncs bé, per al nostre autor aquestes transformacions, que no evolucionen, no es deuen a la *genialitat*, a la creativitat d'un autor sinó que es tracta d'una transformació col·lectiva i impersonal de la forma de comprendre les regles i les pràctiques científiques:

"Els esdeveniments d'índole personal no tenen pràcticament res a fer ací."⁴⁵

Caldria doncs, i així ho fa ell en diversos articles, saber en què consisteix això de la *individualitat* nomenable d'una obra científica, en tant que, com apuntàvem en abordar la qüestió de l'autoria, és impossible tractar el nom d'un autor com una *descripció definida*, com quelcom aïllat, és a dir, és impossible tractar-lo simplement com un nom propi ordinari.⁴⁶

Però siga el que siga l'autoria, per al nostre autor mai la genialitat aïllada d'un individu, per molta que fos, no és la que transforma cap discurs, sinó que és en la pròpia pràctica discursiva, on de manera anònima es donen aquest canvis bruscos, de manera que podem afirmar que *cap individu* es irremplaçable en cap camp discursiu.⁴⁷ Per al nostre autor, i per concretar bastant més, són els dominis i discursos científics com el de la medicina, la psiquiatria, la biologia o l'economia on millor es manifesten aquestes *brusquedats anònimes* més clarament. De manera que l'elecció com a camp de treball d'aquestes ciències *imperfectes* –psicologia– o *flotants* –medicina–, ciències però fortes pel que fa al context social i econòmic pels seus efectes institucionals.⁴⁸

Però no pensem que Foucault veu *la palla en l'ull aliè i no la biga en el propi*. Ell mateix no deixa d'admetre que fins i tot quan ell considera, erròniament, haver dit quelcom nou, en realitat en el seu enunciat es pot trobar un conjunt de regles, un sistema d'enunciats que no són novedosos, i que caracteritzen el saber contemporani.⁴⁹

considera que en el cas de Chomsky, que s'enfronta a una disciplina lingüística fonamentada precisament ja en estructures anònimes, és lògic que la seua estratègia siga reintroduir la qüestió del subjecte individual creador.

⁴⁵ DÉ, II. Text 132, pàg. 490; veure també op. cit. pàg. 481-482, 489-490.

⁴⁶ DÉ, I. Text 69, pàg. 789.

⁴⁷ DÉ, I. Text 54, pàg. 652. Veure també DÉ, I. Text 48, pàg. 594.

⁴⁸ DÉ, II. Text 85, pàg. 157, 159 i DÉ, I. Text 66, pàg. 777-778 i DÉ, III. Text 192, pàg. 143.

⁴⁹ DÉ, II. Text 132, pàg. 484-485. Recordem el que sobre la qüestió de l'autoria hem dit al subapartat 2.1 FOUCAULT: AUTOR? del capítol I, i especialment la cita que en aquest sentit es feia a la pàgina 45 corresponent a la

El problema però serà saber si aquest *saber contemporani* de Foucault és encara el mateix que el de la generació intel·lectual anterior, o pel contrari s'han donat ja una sèrie de transformacions i mutacions. Pel que sembla certes transformacions poden estar donant-se, en tant ell freqüentment posa com a exemple paradigmàtic de la concepció majestàtica del subjecte a Sartre. Per a aquest, contràriament al que considera correcte Foucault, el *subjecte dóna sentit al món*; és perquè hi ha subjecte creador el motiu pel qual l'existencialisme considera que podem *atribuir significació* als discursos. Però el nostre autor pensa que més bé cal realitzar un *gir copernicà* a la qüestió i considera que en el discurs no podem parlar per tant de *subjectes*, sinó de *posicions de subjecte*, com a un espai resultant del discurs, que pot ser adoptat per diferents individus.⁵⁰

Des d'aquesta perspectiva no és doncs exagerat considerar, tal i com Barret-Kriegel fa, que si Foucault enllesteix el seu peculiar mètode és a causa d'haver constatat *la misèria de la fenomenologia*, misèria que primerament el farà elaborar un mètode per a estudiar el discurs des de la seua exterioritat, l'arqueologia, i que posteriorment l'impel·lirà a realitzar una genealogia com a *anàlisi de l'exterioritat exterior a l'exterioritat del discurs*.⁵¹ Així doncs, l'arqueologia i la posterior genealogia no són més que la sortida que agafa Foucault per evitar l'atzucac en què s'havia convertit la fenomenologia en general i l'existencialisme francès en particular, tot i que no serà exagerat considerar que Foucault per *trencar* amb aquesta, haja fet un ús molt *sui generis* de la pròpia fenomenologia.⁵² No es tracta com dèiem d'anar en direcció a cap interioritat, envers cap consciència, no és tracta d'anar copsant essències com si fos un col·leccionista d'aquesta, sinó tot el contrari. Aquest autor expressa la diferència de plantejaments entre la fenomenologia i el mètode arqueogenealògic foucaultià d'aquesta forma:

"Es diu de vegades, precipitadament, que Foucault és aquell que ha estudiat els bojos, els malalts i els presoners. Ho hauria fet si hagués estat fenomenòleg. Però ell ha escrit *Naissance de la clinique, Histoire de la folie, Surveiller et punir*. No ha recollit les queixes dels pacients, ni ha escoltat la confessió dels captius, ni ha enxampat les accions dels folls, sinó que ell ha estudiat màquines de curar i màquines de castigar. S'ha girat envers les institucions, ha

nota número 22.

⁵⁰ AS, pàg. 123. Sobre la crítica a Sartre al voltant de la qüestió del subjecte *videre* DÉ, IV. Text 281, pàg. 49.

⁵¹ BARRET-KRIEDEL, Blandine: *Michel Foucault et l'État de police* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 223.

⁵² LEBRUN, Gérard: *Note sur la phénoménologie dans "Les Mots et les Choses"* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 33; sobre si "Les Mots et les Choses" és simplement una *ruptura* i sobre les possibles afinitats entre l'arqueologia i la fenomenologia *videre op. cit.* pàg. 47-51.

assenyalat els seus edificis i els seus equipaments, ha sondejat les seues doctrines i disciplines, ha enumerat i catalogat les seues pràctiques, ha fet públiques les seues tecnologies."⁵³

Materialitat, exterioritat, pràctiques, dispositius, entre d'altres molts termes a enumerar, és allò que ell, poc fenomenològicament ha escorcollat. Front a l'*essència l'esdeveniment*. Però curiosament aquest concepte d'esdeveniment, que més endavant haurem d'abordar en tota la seua profunditat, és també anomenat pel filòsof de Poitiers com a *esdeveniment-sentit*. Ara bé, si ho designa així no és perquè l'esdeveniment el puguem trobar en el que ell qualifica com a un *nucli noemàtic* al que calga arribar, sinó que contràriament, podem parlar d'*esdeveniment-sentit* perquè ens situem, segons ell, precisament en el límit, en la superfície de les coses i les paraules o el que és el mateix en el *punt extrem de la singularitat*.⁵⁴ És per això que no ens ha d'estranyar que De la Higuera arribe a parlar d'una *epokhé arqueològica* com a subversió de la *fenomenològica* –com a resposta, podríem dir, a aqueixa *misèria*–:

"...la *epojé arqueològica* subvierte en gran medida el sentido de la *epojé fenomenológica*: no pretende poner entre paréntesis sino, al contrario, hacer aparecer la existencia exterior de los discursos, su contingencia y eventualidad irreductibles..."⁵⁵

Des d'aquesta perspectiva, caldria que ens replantejàrem l'inici d'aquest apartat. Conforme indicàvem en encetar-lo i tal com el títol ratifica, en aquesta ocasió no llençàvem un interrogant sobre si l'arqueologia era o no una nova hermenèutica sinó que ens semblava clar que hauríem de començar negant tal possibilitat; i tot el que fins el moment hem indicat ens dóna la raó. Nogensmenys, i assumint com d'arriscat és en l'estudi de Foucault brandir posicionaments tant tallants, ens acuitàvem a indicar que en el cas d'aquest autor mai les respostes podien ésser categòriques. La nostra precaució estava més que justificada. Malgrat les abundants i sobrades raons que aquest autor ofereix per negar la possibilitat i la conveniència de l'exercici hermenèutic, acaba essent el propi Foucault el que en allò *dit* i

⁵³ BARRET-KRIEDEL, Blandine: *Michel Foucault et l'État de police* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 223.

⁵⁴ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 82-83. El concepte cabdal d'"esdeveniment" el podem trobar analitzat i explicat al capítol IV, apartat 1.2 LA HISTÒRIA EFECTIVA I L'"ESDEVENIMENT".

⁵⁵ DE LA HIGUERA, Javier: **Michel Foucault: La filosofía como crítica**, pàg. 22. Semblantment en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 264-265 es parla d'una *epokhé genealògica*, anàloga a l'*arqueològica*, però entenent aquesta com a una renúncia a certs temes o estratègies.

També en LEBRUN, Gérard: *Note sur la phénoménologie dans "Les Mots et les Choses"* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 50-51 trobem una reflexió sobre la relació entre la fenomenologia i l'arqueologia; segons aquest autor Foucault per acomiadar a la fenomenologia recorre a la fenomenologia, però de manera no essencialista en remuntar-se fins a les *determinacions primeres però externes*—que no cap interioritat, sinó sols l'atzar constitueixen—, a determinacions no eternes per les quals un pensament epocal fixa allò que és veritat per a ell.

escrit ens dona també no menys importants arguments a favor de la possibilitat d'una hermenèutica. També en aquesta qüestió, com en quasi totes, enmig d'aqueix Foucault *arrabassador* que sembla acabar amb tot allò existent, sorgeix el Foucault *pacificador*, el Foucault *recol·lector*.

Pel que fa al tema que ara ocupa la nostra ment, descobrim que és la bastant coneguda conferència "*Nietzsche, Freud, Marx*" on es centra en mostrar la importància d'aquest tres autors –però més especialment la de Nietzsche–, en l'obertura de noves vies d'interpretació que facen possible una "*hermenèutica*" diferent, una hermenèutica que –especialment en Nietzsche– "*interpreta*" els signes apel·lant, escorcollant la seua profunditat, profunditat que no és pas la seua interioritat, sinó l'exterioritat, el plec de la superfície.⁵⁶ Planteja doncs la possibilitat d'una hermenèutica no lligada a la semiologia sinó una hermenèutica circular –perpetu joc d'espills–, girada envers si mateix, una hermenèutica on la tasca interpretativa és infinita en tant que no hi ha res primigeni, res absolut que interpretar, on tot és interpretació.⁵⁷

Caldrà doncs, després d'aquest nou *cop d'efecte* de Foucault, que reorientem una mica l'evolució d'aquest apartat. No sembla tant que l'arqueologia vaja contra tota possibilitat d'hermenèutica, sinó contra la forma imperant, dominant de l'hermenèutica, aqueixa lligada a la semiologia. Però, està Foucault oposant-se en concret contra algun tipus especial d'hermenèutica? Al nostre parer els dards del nostre autor contra qui són llençats és contra la fenomenologia francesa, que és la filosofia imperant a França quan Foucault comença. És sobretot aquesta, en tant que hermenèutica peculiar qui *redueix* les coses al *sentit* d'aquestes a

⁵⁶ **DÉ, I. Text 46**, pàg. 566-568. Videre sobre el que sobre la renovació hermenèutica d'aquest tres autor resumeix MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 160-163. Per entendre la possibilitat d'aquesta nova hermenèutica, que al capdavall més que l'arqueologia, que també, és sobre tot la seua genealogia d'arrel nietzschiana videre, al capítol IV, l'apartat 3 NIETZSCHE: EL GRAN GENEÀLEG. En ell s'abordarà la qüestió de l'"origen", de l'"essència" i de la "causalitat", nocions que queden eliminades per la genealogia foucaultiana.

⁵⁷ **DÉ, I. Text 46**, pàg. 566-574. Aquest tres autors són els que per a Foucault fan possible que la filosofia del subjecte comence a desfer-se davant nostre (**DÉ, I. Text 66**, pàg. 775).

Però la importància d'aquest autor no acaba ací, sinó que rau també en el fet que ells són "*fundadors de discursivitats*". Què significa açò? Doncs que tant Marx com Freud no sols han escrit els seus llibres sinó que han instaurat règims nous de discursivitats –no ciències–, és a dir, han generat nous àmbits i noves regles –que contenen en si les pròpies possibilitats de modificacions– que han obert una possibilitat infinita de discursos, discursos que, i pensem en la psicoanàlisi o l'economia política, remetent sempre a la seua obra. Així mentre que una ciència, per exemple la física, no remet de cap manera a la individualitat fundadora –l'aparició d'un text desconegut de Galileu o Newton no modificarà el funcionament de la física–, en el cas d'aquest camps discursius la relació amb l'autor esdevé fonamental en tant que l'aparició de nous textos –recordem el que significà l'aparició dels *Manuscrits* de Marx– redefineix tot el camp (**DÉ, I. Text 69**, pàg. 804-809). Al nostre parer, tot i que Foucault s'està referint principalment a Freud i Marx podem extrapolar també la qualificació a Nietzsche i considerar-lo "*fundador de discursivitats*", en tant que ha fet possible no sols les seues obres, sinó també, com no, la de Foucault entre d'altres.

la consciència, al subjecte parlant.⁵⁸ La consciència humana no és altra cosa que el pol constituent del coneixement. Tant l'estructuralisme en general, com l'arqueologia foucaultiana en particular, no són altra cosa que un intent per poder escapar a aquest *antropocentrisme* que significa la *creació* d'un sentit fonamentat en la consciència. A partir de la segona meitat del segle XX la qüestió del sentit a França no vindrà ja explicada per una consciència transcendental, sinó que aquest s'entendrà que hi apareix com a resultat d'uns elements formals, com a resultat d'un sistema o estructura que genera com a efecte el *sentit*. Però i que passa amb l'hermenèutica existencial heideggeriana, és també *blanc* de la seua crítica?

4.1.1 L'HERMENÈUTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA: NI AMB HEIDEGGER NI SENSE HEIDEGGER.

Com ja ve essent habitual, Heidegger tampoc podia deixar d'ésser centre de les crítiques de Foucault, del Foucault guerrejador, i malgrat haver estat aquest filòsof central en la seua formació no per això no es percep una discrepància radical envers el plantejament heideggerià de la filosofia. L'arqueologia seria allò totalment contrari al *Andenken*, a la rememoració heideggeriana, a aqueix *pensar no metafísic*, a aqueix pensament *poetitzant* i *no calculant*. En Heidegger hi ha tot un intent de pensar des de fora de la metafísica –des de fora de l'àmbit de *l'ens*–; per fer açò, caldria no retornar, sinó rememorar els textos originaris de la metafísica –els presocràtics– per tornar a pensar *allò no pensat* en el que ha estat pensat en l'origen: *la pregunta radical per l'ésser*; aquella pregunta present en l'origen, però present precisament com a absent:

"Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar."⁵⁹

Açò, que no és altra cosa que el que Heidegger entén per *Andenken*, es troba molt lluny, per la forma de procedir del propi Foucault. Per això sembla que aquest enunciat, referent al que pretén la seua *arqueologia*, vaja clarament dirigit a la filosofia heideggeriana:

⁵⁸ DÉ, III. Text 221, pàg. 465.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia*, pàg. 97. El mateix indica en HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre l'"Humanisme"*, en *Fites*, especialment en la pàg. 165.

"Posar en qüestió el tema de l'origen indefinidament projectat en el passat, i la idea que, en el domini del pensament el paper de la història és el de despertar els oblits, destapar les ocultacions, suprimir –o posar de nou– els obstacles."⁶⁰

Però encara més directament dirigit contra Heidegger sembla és el següent text, que ve a continuació d'altre en què es critica l'hermenèutica:

"A aquest tema es relliga un altre segons el qual tot discurs palesat reposaria secretament sobre un "ja dit", i que açò "ja dit" no serà pas simplement una frase ja pronunciada, un text ja escrit, sinó un "mai dit", un discurs sense cos... Se suposa així que tot el que arriba a formular el discurs es troba ja articulat en aquest semisilenci que li és previ."⁶¹

Foucault es nega a entrar en el mateix joc que Heidegger o que els hermeneutes. L'apel·lació a una *experiència originària* no és mes que una excusa per defugir de la realitat del discurs. Foucault entén que no cal retornar el discurs a cap presència suposadament llunyana, a cap *origen*; no hi ha, diu Foucault, cap no dit *volant pel món*, l'únic que hi ha són els discursos entesos com a pràctiques; cal, com dèiem i com no ens cansarem d'insistir, abordar els discursos en la seua materialitat, en la seua instància. *Cal acollir cada moment del discurs en la seua irrupció d'esdeveniment.*⁶² Però, el que Foucault veu és que aquesta materialitat ha estat sovint desdenyada en l'anàlisi dels discursos, per part d'aquell que com els hermeneutes, tant d'interés han mostrat pel discurs, o millor dit pel text, que no és el mateix.

⁶⁰ **DÉ, I. Text 58**, pàg. 684. Ja des de quasi els seus primers escrits Foucault, quan encara no ha elaborat plenament ni la pròpia noció d'arqueologia, i ell mateix parla d'un retorn entès com a interrogació per l'ésser del límit, el nostre autor es troba incòmode amb aquest recurs hermenèutic a l'origen:

"Però aquest retorn no cal entendre'l com la promesa d'una terra d'origen, d'un sol primer on naixerien, és a dir, on es resoldrien per a nosaltres, totes les oposicions."

DÉ, I. Text 13, pàg. 239.

Així doncs, quan el nostre autor en els seus primers escrits defensa un pensament que va cap allò impensat, no està doncs referint-se a cap sòl primigeni, a cap *objecte fosc encara per conèixer*. Allò impensat és l'obertura mateix del pensament, l'obertura a un llenguatge del pensament, de la distància (**DÉ, I. Text 14**, pàg. 267-268).

⁶¹ **AS**, pàg. 36. No obstant, el propi Foucault va ser en principi captiu per aquesta concepció. Habermas senyala com en el *Folie et Dérison*., pròleg de la primera edició de "*Histoire de la folie*", persisteix encara un *motiu romàntic* que vol descriure encara la *veritat* de la follia, l'origen impensat de la separació de raó i follia. (Videre HABERMAS, Jürgen: **El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)**, pàg. 288-289. Aquest pròleg serà eliminat en properes edicions, on es renuncia a aquesta hermenèutica de l'origen, per abraçar la materialitat dels discursos en la seua arqueologia.

⁶² **DÉ, I. Text 59**, pàg. 705. Videre també **OD**, pàg. 54-55 i **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 280 on considera que el tipus d'història que ell fa, adreçada a la crítica del present, ens prevé contra el que anomena la "*ideologia del retorn*".

Però sembla que la separació que hem establert entre el projecte hermenèutic de Heidegger i l'arqueologia de Foucault no és, de nou una vegada més, tan estricta com suposàvem:

"El que compta en les coses dites pels homes, no és tant allò que ells haurien pensat ençà o enllà d'elles, sinó allò que des de l'inici del joc les sistematitza i les torna per a la resta del temps, indefinidament accessibles a un nou discurs i obertes a la tasca de transformar-les."⁶³

Fortes ressonàncies tenen aquestes paraules a la proposta heideggeriana de pensar allò impensat. I què diríem si de la ploma del nostre autor ixen expressions com "*experiència originària*", "*experiència de la partició*" o "*grau zero*" de la follia?⁶⁴ Doncs no podem més que admetre que els primers llibres del nostre autor, en concret els tres primers i més especial el primer de tots, estan escrits encara sota una clara influència heideggeriana. No oblidem que és precisament en el prefaci a aquest llibre on apareix clarament aqueixes expressions tant heideggerianes, on parla no sols de trobar aqueixa *partició originària*, aqueix *punt de separació* entre follia i raó, aqueixa *follia mateix*, sinó on considera molt heideggerianament que la raó colonitzadora occidental traça no sols aquesta partició, sinó moltes altres que estan per fer.⁶⁵ Per la nostra part, pensem que és possible interpretar tant d'una manera heideggeriana i antiheideggeriana el propòsit i les orientacions de Foucault. Podem dir que Foucault està fent ací el mateix que Heidegger, *pensar allò pensat des de allò no-pensat en aqueix pensament*. Però no hem vist que Foucault atacava explícitament tal possibilitat? És clar que l'ataca, però no és també una forma de *pensar allò no-pensat* analitzar les *epistemes*, és a dir, les condicions de possibilitat històriques que per definició no han estat pensades per aquells que les vivien? Gabilondo ho entén també així:

⁶³ NC, pàg. XV.

⁶⁴ HF, pàg. 96 i DÉ, I. Text 4, pàg. 159 (aquest text és el prefaci a la primera edició d'"*Histoire de la folie à l'âge classique*", prefaci que desapareix a partir de la segona edició de 1972).

⁶⁵ DÉ, I. Text 4, pàg. 161-162. Gran part dels seus escrits primerencs giren al voltant de la temàtica de l'*experiència límit de la partició*, de la partició constitutiva d'occident, de l'oposició El Mateix/Allò Altre. Així, no és d'estranyar que el seu llibre sobre la follia siga considerat per ell no sols com a una *història de la diferència*, sinó també com a una *història de la partició*, història que tota societat es troba obligada a fer; per contra, front a aquest llibre, "*Les Mots et les Choses*" representarà la història de les semblances, de l'ordre (DÉ, I. Text 34, pàg. 498; MC, pàg. 15).

"... no se trata tampoco sin más de obsesionarse pretendiendo decir lo no dicho sino de crear el espacio y subrayar las condiciones para que de hecho sea –siquiera como no dicho– legible y soportable."⁶⁶

Igualment podríem dir del seu projecte posterior genealògic, perquè no estarà *pensat allò no-pensat* quan analitze la microfísica del poder? Cal ser conscient que Heidegger no estava referint-se a aquestes coses quan afirmava això, però per què cal que Foucault tinga present el que *pensava* Heidegger? Que existeix algun autor que siga *Heidegger*?

Malgrat tot el que acabem de dir, crec que no podem acabar aquesta breu ressenya sense palesar, que si bé els procediments i les metodologies utilitzades per Heidegger i Foucault no són sols diferents, sinó fins i tot antagòniques en molts aspectes, tot i que com dèiem als escrits inicials es donen grans paral·lelismes, hi ha una coincidència entre ambdós pel que fa als objectius. És curiós, per exemple, que tots dos realitzen una crítica a l'*humanisme*, per ser quelcom abstracte; també podem trobar en els dos –encara que de forma diametralment oposada– reflexions sobre la noció d'esdeveniment (*Ereignis*⁶⁷ en Heidegger). Igualment que en Foucault, hi ha també en Heidegger tot un qüestionament del present, de les ciències, de la noció de veritat, de la noció de raó, la preeminència del llenguatge... Possiblement aquests *paral·lelismes* siguen més que superficials. És més, queda molt per dir sobre el veritable abast de la influència en l'obra de Foucault de la filosofia heideggeriana. Així per exemple, capítols de "*Les Mots et les Choses*" com "*El cogito i l'impensat*" o "*El discurs i l'ésser de l'home*" tenen ja en el mateix títol un inesborrable record heideggerià. El mateix record ens porta la lectura de "*Naissance de la clinique*", quan parla de la *mort com a principi d'individualització*.⁶⁸ Per veure quina ha estat la influència de Heidegger en Foucault, més de la que hom puga detectar a primera vista, és molt revelador llegir l'article que un gran

⁶⁶ GABILONDO, Ángel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 8.

⁶⁷ Videre HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia* on aquest aborda el concepte d'esdeveniment-apropiador de l'ésser, com a aqueix lliurament recíproc de l'ésser i l'home, com aqueix salt (*Sprung*) a l'altre costat de l'abisme metafísic.

⁶⁸ NC, pàg. 202; videre també 143-149. Igualment no ha passat desapercebut el fet que la concepció de l'episteme clàssica siga concebuda pel nostre autor com aquella època en què el món es vist com a representació del món, no és més que la traducció en termes d'episteme del diagnòstic heideggerià de la modernitat com a època de la imatge del món. Dreyfus aprecia doncs una correlació entre l'anàlisi Heidegger de "L'època de les concepcions del món" i per exemple les anàlisis de "*Les Mots et les Choses*", essent això sí Foucault molt més concret que l'autor alemany (videre l'anàlisi comparativa que es realitza sobre aquesta qüestió a DREYFUS, Hubert L.: *De la mise en ordre des choses. L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 107-113.

coneixedor de l'obra de Foucault com és Dreyfus elabora comparant la noció d'*Ésser* de Heidegger, amb la de *Poder* de Foucault.⁶⁹

És més, el propi Foucault reconeix la sorpresa que significa per a ell que aquest autor –Dreyfus–, en la seua obra conjunta amb Rabinow, veïés una clara influència de Heidegger en la seua obra, influència però que ningú abans a França havia subratllat.⁷⁰ I possiblement si ningú ho havia destacat abans, és perquè la influència més evident i més visible de Nietzsche ha ocultat la de Heidegger. O millor dit, si la influència de Heidegger no és visible a primera vista és precisament perquè aquest autor ha pres sentit per Foucault en tant que ha estat la seua clau d'accés per a Nietzsche. Foucault admet que ell no coneix ben bé a Heidegger, que coneix millor a Nietzsche, però que precisament coneix millor a aquest en tant que ha accedit a ell a través de Heidegger; Nietzsche sols no té cap interès per ell. Però curiosament malgrat admetre aquesta coneixement deficient de Heidegger, el nostre autor no té cap problema en admetre que:

“... Heidegger ha estat sempre per a mi el filòsof essencial... Tot el meu esdevenir filosòfic ha estat determinat per la meua lectura de Heidegger. Però reconec que és la lectura de Nietzsche la que ha imperat.”⁷¹

Podem dir doncs, amb Foucault, que **tots dos junts, Nietzsche i Heidegger són un xoc filosòfic.**

Concloent doncs aquest apartat, i avançant-nos al que després explicarem, per a Foucault, Heidegger –d'igual manera que altres autors– serà un autor que ell *coneix* però del qual no parla, del qual no *cita*; és aquest un autor que ell ha llegit, que ell ha utilitzat com a eina de treball, instrument de pensament per a elaborar la seua activitat.⁷²

I és que Foucault, malgrat que no ho faça explícit, realitzarà també una analítica del *dasein* una *anàlisi existencial del ser-hi* que és l'*home* –o seria millor dir l'*invent home*–, però

⁶⁹ DREYFUS, Hubert L.: De la mise en ordre des choses. L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**. En aquesta conferència s'afirma que:

“Sens dubte l'objectiu cap al que apunten Heidegger i Foucault, a través d'aquestes estranyes nocions és el de animar-nos a prestar atenció a allò que subsisteix de diferent, de local i recalitrant en les nostres pràctiques actuals.”

Op. Cit. pàg. 118.

⁷⁰ **DÉ, IV. Text 362**, pàg. 780.

⁷¹ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 703. Sobre la influència de Nietzsche *videre* més endavant la pàgina 253 i següents d'aquest treball.

⁷² *Videre* el que sobre aquesta qüestió s'indica en la nota número **66** de la pàgina 585.

un *ser-hi* terriblement concret, material; ara bé, la seua *analítica existencial* no és però gens metafísica; en definitiva, aquesta *analítica existencial* esdevé en Foucault una *ontologia del present*, en el sentit que més endavant explicarem, la qual podrem entendre precisament com a la continuació de l'analítica existencial, sempre que tinguem ben clar com aquesta, a l'igual que l'obra de Foucault, no fa més que deconstruir o invertir el metafísic cogito:

"Se comprende así que la analítica existencial heideggeriana lleve a cabo indirectamente la destrucción de la metafísica cartesiana del *cogito*. A Descartes le reprocha Heidegger haber dejado "por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentado tan originariamente como el *cogito*..." (*Sein und Zeit*, § 10). La apertura o el estar abierto (*Erscholessnessheit*), no hay que buscarla en el orden intencional del *cogito* o pensamiento tético reflexivo, sino en el existencial del *sum* o modo de ser del *Dasein*."⁷³

I això no és altra cosa el que Foucault decideix emprendre, una *croada* contra el *cogito* cartesià –contra el subjecte sobirà– en forma d'arqueologia primer, de genealogia després, i fins i tot, com veurem també una *hermenèutica del subjecte*, que van analitzant aqueixa existència del *dasein*, la seua facticitat en relació a experiències com la follia, el poder, la sexualitat...

Però com ja havíem apuntat abans, abans que l'analítica existencial esdevingués ontologia del present, el jove Foucault, el Foucault anterior al seu *primer llibre* havia *militat* claríssimament en les files fenomenològiques, no sols amb "*Maladie mental et Personnalité*" sinó amb no pocs articles d'orientació heideggeriana i fenomenològica. Que inicialment Foucault, com al capdavant és normal en l'evolució intel·lectual de tot filòsof o filòsofa, no era Foucault sinó que sobretot era un petit heideggerià queda clar en el que és realment el seu primer escrit, la introducció al llibre de Binswanger "*Traum und Existenz*", una obra de psiquiatria existencial, que és aplaudida per Foucault per haver aconseguit fer del seu objecte d'anàlisi, el *Menschsein*, l'ésser-home el contingut efectiu i concret de l'estructura transcendental que l'ontologia heideggeriana denominava com a *Da-sein*.⁷⁴

⁷³ CEREZO GALAN, Pedro: *De la subjetividad trascendental al "a priori" corporal*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MILOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 74. Sauquillo afirma que el projecte del nostre autor no fa més que invertir el *cogito* cartesià desconfiat del seu doble, per un *cogito* modern –postmodern dirien alguns, no massa encertadament– on el pensament és concebut com a un acte perillós (SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, pàg. 68). Potser no siga una mala definició per tal de fer-nos veure com, malgrat el que ací qualifiquem com a *croada* contra el *cogito* cartesià, l'obra de Foucault no és més que la d'un *il·lustrat radical*.

⁷⁴ DÉ, I. Text 1, pàg. 65-69. Aquest primer text, és una mostra de tot el que després intenta qüestionar, de tot allò del que intenta desprendre's. En ell podem llegir textos tant poc foucaultians com aquest:

Podem dir doncs que en els anys d'aprenentatge de Foucault, dominats en la filosofia francesa per la figura de Heidegger, aquest ha tingut la seua importància, tot i que:

"...aunque esta aventura ontológica posea un carácter heideggeriano la singularidad de la propuesta filosófica de Foucault reside en evitar el posible misticismo de la "angustia" y del "pensamiento poético" heideggeriano, y en hacer del coraje político la experiencia fundamental."⁷⁵

5. L'ARQUEOLOGIA I L'ANÀLISI DELS ENUNCIATS.

Així doncs i malgrat la peculiar relació que manté Foucault envers Heidegger i la seua hermenèutica existencial, podem afirmar, tot i que amb totes les matisacions que vulguem, que l'arqueologia es troba doncs a les antípodes de l'hermenèutica siga del tipus que siga. Si hem posat en suspens les unitats anomenades *autor, obra, text, subjectes...* com serà possible fer cap *interpretació*? Interpretar què? A qui?. Foucault doncs, el Foucault *arrabassador*, malgrat la possibilitat hermenèutica que troba en Nietzsche, ens impedeix aquestes operacions que fins ara no eren problemàtiques.

Però adonem-nos com fins ara la nostra aproximació a l'arqueologia ha estat principalment per via negativa, contraposant-la i marcant les diferències amb altres camps d'anàlisi i treball (la història, la història de les ciències, la fenomenologia, l'hermenèutica...). Sembla ser hora que intentem una aproximació una mica més *en positiu*, tot i que tornarem més endavant a fer alguna aproximació negativa. Intentem doncs aquesta aproximació *en*

"...intentarem de mostrar, seguint la inflexió de la fenomenologia cap a l'antropologia, quins fonaments han estat proposats a la reflexió concreta sobre l'home."

Op. cit. pàg. 65

Semblarà mentida, sobretot tenint present el que després direm sobre l'*humanisme* i la *mort de l'home*, que aquell que més endavant considerarà que és el *cor humà* abstracte i la seua arqueologia concreta (*videre* la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 157 de la pàgina 206), comence considerant com a *viu real* de l'antropologia aquesta *reflexió concreta sobre l'home*; però no sols açò, sinó que també aquell que posteriorment desconfiarà de la psicologia també considerarà inicialment que l'única psicologia possible serà aquella que reprenga allò més *humà* en l'home, aquella que analitze les condicions d'existència de l'home, la seua història (**DÉ, I. Text 2**, pàg. 137; *videre* sobre la *vertadera psicologia* i sobre aquests primers escrits clarament psicològics MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 29-36).

⁷⁵ SAUQUILLO, Julián: **Michel Foucault: una filosofia de la acció**, pàg. 85. És molt interessant veure la nota 101 de la pàgina 65 d'aquest llibre. Ens remetem també a la pàgina 120 d'aquest treball corresponent al capítol II, apartat 7 **AL LÍMIT DEL DISCURS: VISIBILITAT I ENUNCIABILITAT**. Allí exposem com el fet que l'arqueologia s'adrece a aqueix límit de les pràctiques discursives, allà on s'hi dona tan allò visible com enunciable implica superar la misèria de l'hermenèutica, convertir-la en arqueologia.

positiu, explicant en què es basa Foucault per abordar la qüestió dels discursos i fer-ho, com insistentment hem indicat, des de la seua *materialitat*. Avancem la resposta. És la concepció que ell sosté de l'*enunciat* allò que fa possible aquest tractament peculiar. Podem doncs dir, que és la concepció que ell defensa del que és el discurs i l'*enunciat*, allò que fa problemàtics els anteriors conceptes esmentats i l'operació hermenèutica que a partir d'ells fem.

La idiosincràsia del plantejament de Foucault partirà del fet de reconèixer altres unitats enunciatives diferents a aquestes tradicionals. Allò que siga un discurs no serà tal text, o l'obra d'aquest autor, o el conjunt d'obres d'una ciència. Ell estableix altres criteris particulars –que anul·len els anteriors– per tal d'establir espais discursius.⁷⁶ Aquesta variació de què és un discurs, o una pràctica discursiva, provoca, és evident, prou confusions. Certament ell mateix admet que en un principi el seu propi ús del vocable *discurs* havia resultat poc clarificador.⁷⁷ D'ací que cal doncs que especifiquem clarament que entén ell per discurs; el discurs queda així definit en Foucault a partir dels *enunciats* com:

"...conjunt d'enunciats que depenen d'un mateix sistema de formació..."⁷⁸

Igualment, conjuntament amb aquesta qüestió, l'anàlisi arqueològica, a diferència de la lingüística, es pregunta també per qüestions relacionades amb l'existència material –no

⁷⁶ Videre en **DÉ, I. Text 59**, l'apartat "*Les formations discursives et les positivités*", pàg. 710-719, on explica els quatre nivells que conformen la *positivitat* d'un discurs, nivells que estan en joc a l'hora d'establir les esmentades unitats discursives. En resum, el que podem dir és que un conjunt d'enunciats no constitueixen una totalitat ni pel seu significat, ni per allò que diuen o expressen, sinó pel conjunt de relacions exteriors, per la seua *dispersió*. Trencades les unitats tradicionals dels discursos, aquesta vindria definida per la *positivitat* d'aquests, entés aquest concepte com:

"...un camp on poden eventualment desplegar-se unes identitats formals, unes continuïtats temàtiques, uns translacions de conceptes, uns jocs polèmics."

AS, pàg. 167.

És sols en aquest sentit com Foucault, pensador radicalment *antipositivista* admetria ser qualificat com a un *positivista afortunat* (op. cit. pàg. 164-165). Sobre l'arqueologia com a una anàlisi de la *positivitat* d'un discurs i sobre aquesta com l'*a priori* històric dels discursos videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 209-214.

⁷⁷

"En fi, en lloc de concretar poc a poc la significació tan fluctuant de la paraula "discurs", crec haver multiplicat el sentit."

AS, pàg. 106.

En MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 195-197 podem trobar les diferències existents entre "*discurs*", "*formació discursiva*" i "*pràctica discursiva*", sempre tenint present que cadascú d'aquells nivells pivoten sobre l'existència de les unitats bàsiques materials que són els *enunciats*. Aquestes pàgines són un resum del que Foucault indica en **AS**, pàg. 152-154.

⁷⁸ **AS**, pàg. 141. Un estudi i una presentació sistemàtica del que entén l'autor francès per la *funció*

purament formal— de l'enunciat, però que resten fora de l'àmbit d'anàlisi de la lingüística. Així la visió del subjecte-autor com a una funció derivada de l'enunciat, la qüestió de l'apropiació dels discursos, els efectes de poder dels discursos... són qüestions fonamentals en el nostre autor, però alienes a la pràctica lingüística tradicional; podem afirmar per tant que l'arqueologia foucaultiana és presenta com a una **anàlisi política dels discursos**.

Cal, per això, tenir present des de primera hora, que el que estem dient i el que anem a dir, no és simplement una qüestió de lingüística o de *filosofia analítica del llenguatge*, la qual, tot i semblar-li una bona manera d'abordar certes qüestions, no deixa de parèixer-li limitada per *frívola*, per excessivament *intel·lectual*:

"Allò que em sembla un poc limitat en l'anàlisi de Searle, de Strawson, etc... és que les anàlisis de l'estratègia d'un discurs que es fan al voltant d'una tassa de té, en un saló d'Oxford, no copen jocs estratègics que són interessants, però que em semblen profundament limitats. El problema seria saber si no podríem pas estudiar l'estratègia del discurs en un context històric més real, o en l'interior de pràctiques que són d'una espècie diferent d'aquelles de conversacions de saló."⁷⁹

Per què s'expressa així? Perquè com hem vist ell pren com a element bàsic del discurs **l'enunciat**.⁸⁰ L'enunciat és l'element últim, l'*àtom del discurs*, tot i que compte en com entenem aquesta afirmació. Foucault el qualifica com a *àtom* però sols *a primera vista*. Així, si és cert que és allò irreductible, allò últim del discurs, no cal entendre-ho a l'estil de l'*atomisme lògic*, ja que a partir d'ell no es construeixen enunciats més complexos. És *àtom* en el sentit de singularitat irreductible, però no com a entitat que té valor d'intel·ligibilitat per se, independent:

enunciativa i de l'enunciat com a *singularitat* el podem trobar en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 190-194.

⁷⁹ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 631-632; semblantment en **DÉ, III. Text 234**, pàg. 584. No estariem tampoc exagerant si diguéssim que Foucault d'alguna manera és continuador de certes anàlisis del llenguatge, encara que hauriem de dir de seguida, que anant a la veritable materialitat d'aquest (**AS**, pàg. 135-136). Sobre les diferències existents entre l'arqueologia i l'anàlisi lingüístic en relació a les conseqüències formalistes i fonamentalistes *videre* al capítol II l'apartat **6 L'ARQUEOLOGIA TAMPOC ÉS UNA LINGÜÍSTICA**. Sobre els paral·lelismes amb l'anàlisi del discurs com a estratègia de Wittgenstein *videre* d'ací poc en aquest mateix capítol el subapartat **5.1 WITTGENSTEIN O L'ABSÈNCIA D'UNA TRADICIÓ**.

⁸⁰ El que a continuació anem a exposar són principalment les idees més rellevants de la part tercera de "L'archéologie du savoir" (**AS**, "L'énoncé et l'archive";); ens basem també ací en les aportacions que sobre aquest tema introdueix Deleuze en l'article El nou arxiver recollit al seu llibre "Foucault".

"L'enunciat, lluny d'ésser el principi d'individualització dels conjunts significants (l'"àtom" significatiu, el mínim a partir del qual hi ha sentit), és allò que situa aqueixes unitats significatives en un espai on elles es multipliquen i acumulen."⁸¹

Podem descobrir com al capdavant la concepció foucaultiana de l'enunciat-àtom, malgrat que ens ho puga recordar, no és una nova edició de l'*atomisme lògic*. Tampoc aquesta concepció d'enunciat és de cap manera sinònim de *proposició*, de *frase* i ni tan sols de *mot*, així com tampoc d'*acte de parla*.⁸² El problema a abordar no és el problema de la formació de l'enunciat i les seues condicions de veritat o de verificació –o falsació–, sinó que és altre diferent. *No és doncs possible descriure l'enunciat amb les categories tradicionals de la gramàtica, ja que aquestes més bé són possible gràcies a l'enunciat*. I malgrat que l'enunciat és, com dèiem, l'*àtom* del discurs, cal abordar-lo, indica l'autor francès de manera més amplia –però no per això menys rigorosa– en tant que l'enunciat no és ara entès per ell com a una estructura o unitat subjacent per sota les categories gramaticals, sinó que és el que anomena una *funció* –que pertany al signe–; *l'enunciat serà la cruïlla -espaciotemporal- per on travessen un domini d'estructures i d'unitats possibles*.⁸³ O dit d'altra manera, l'enunciat és en realitat l'autèntic esdeveniment discursiu, allò que mercè aquesta cruïlla espaciotemporal posseeix una existència no *substantiva* ni *mental*, sinó *plenament material*.

Que el nostre autor pose l'èmfasi en la materialitat enunciativa implica que, a diferència de l'anàlisi lingüística, no vol saber com es construeixen de manera correcta els enunciats, sinó que la seua pregunta, la pregunta de l'arqueologia, és ben diferent:

"...què ha passat perquè tal enunciat haja aparegut, i no cap altre en el seu lloc?"⁸⁴

Aquesta és la gran pregunta que el nostre autor es formula al voltant de l'existència dels discursos i dels enunciats, pregunta fonamental, tot i que hem d'admetre que fins ara, sembla

⁸¹ AS, pàg. 131. Veure l'explicació que sobre el camp enunciatiu es dona en la pàg. 105 d'aquest treball, així com també op. cit. pàg. 129-138.

⁸² Recordem un ja famós exemple d'enunciat, realment l'únic que posa Foucault d'enunciat; la successió serial Q W E R T –l'ordre de les tecles– no és per a nosaltres cap mot, cap frase, cap acte de parla ni res semblant, però sí que seria un enunciat en un manual d'exercicis mecanogràfics (AS, pàg. 114).

⁸³ AS, pàg. 114-115. En aquesta cruïlla el lloc del subjecte seria un lloc buit; de cap manera el subjecte seria el creador de tal enunciat. Op. cit. pàg. 121-126; 160.

Per un altra banda, Deleuze qualifica a l'enunciat com a *transversal* –ni lateral, ni vertical–:

"... com a una funció que creua les diverses unitats i traça una diagonal més pròxima a la música que no pas a un sistema significant."

DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 66.

⁸⁴ DÉ, I. Text 59, pàg. 706. Semblantment en DÉ, I. Text 68, pàg. 787.

que no hem aportat cap novetat, i que el que entenem per enunciat, no siga més que un joc manyós de paraules. On rau la diferència de què és un enunciat envers la resta de categories gramaticals? Deleuze dirà que en la seua *rarsa*.⁸⁵ Per tot el que hem dit, podem concloure que l'enunciat no és una proposició, una frase o un mot que faça referència o es *corresponga* amb una estat de coses, amb un objecte o objectes, sinó que més bé:

"Està lligat sobretot a un "referencial" que no està constituït per "coses", per "fets", per "realitats", o per "éssers", sinó per lleis de possibilitats, per regles d'existència per als objectes que es troben nomenats, designats o descrits, per les relacions que s'hi troben afirmades o negades. El referencial de l'enunciat forma el lloc, la condició, el camp d'emergència, la instància de diferenciació dels individus i objectes..."⁸⁶

Així doncs, l'enunciat és singular perquè és irrepetible, o dit d'altra manera perquè posseeix una *emergència* irreductible, ja que l'enunciat inclou:

"...com a "derivats" seus les funcions de subjecte, les funcions d'objectes i les funcions de concepte. Precisament, subjecte, objecte i concepte no són sinó funcions derivades de la primitiva, és a dir, de l'"enunciat."⁸⁷

En definitiva, com ell molt bé sap, per al nostre autor **els enunciats són formadors de mots i d'objectes**.⁸⁸ Es troba per tant situat en aqueixa regió intermèdia entre el llenguatge i el pensament. Foucault amb el seu concepte de *discurs* analitza aqueix petit espai, aqueixa estretor existent entre pensament i llenguatge. I ací és on apareix precisament l'enunciat com a *singularitat* i *especificitat*.⁸⁹ L'enunciat, indica el nostre autor, no és altra cosa que un *esdeveniment*, i l'únic tractament que cap d'aquest és una *filosofia de l'esdeveniment*; però l'enunciat no és un *esdeveniment*, entenent aquesta paraula tal com tradicionalment ho ha entés la filosofia; que siga un *esdeveniment* no significa ací altra cosa que:

⁸⁵ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 12-13.

⁸⁶ **AS**, pàg. 120-121.

⁸⁷ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 19.

"Les coordenades i l'estatus material de l'enunciat formen part dels seus caràcters intrínsecs."

AS, pàg. 132.

⁸⁸ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 23.

⁸⁹ **DÉ, I. Text 59**, pàg. 706 i següents.

"...té el seu lloc i consisteix en la relació, la coexistència, la dispersió, la intersecció, l'acumulació, la selecció d'elements materials; no és ni un acte ni la propietat d'un cos; es produeix com a efecte de i dintre una dispersió material."⁹⁰

L'enunciat és entès per tant com a esdeveniment perquè inclou com a resultat seu, allò que en la gramàtica tradicional feia possibles les frases o proposicions (objecte, subjecte...). De fet, recordem que hem anunciat en les pàgines anteriors com Foucault posava en suspensió totes les unitats tradicionals del discurs –*autor, obra, disciplina, continuïtat...*–; la pregunta és saber què resta si açò ho obviem. Evidentment sols l'enunciat, o millor dit, un grup d'enunciats o una formació discursiva, però compte:

"... el análisis de Foucault comienza por poner entre paréntesis las unidades tradicionales, según las cuales se enjuicia un discurso; una formación discursiva no puede ser identificada ni con un conjunto de enunciados referidos a un solo y mismo objeto, ni por una identidad de forma y encadenamiento, ni por el sistema permanente y coherente de sus conceptos, ni por la identidad y persistencia de los temas."⁹¹

Ens trobem doncs per tant en una unitat o formació discursiva, com recorda Morey, que ha d'ésser entesa com a una dispersió d'elements. I aquests elements que són els *enunciats* apareixen com quelcom singular: *no hi ha cap altra cosa a part d'ells*. Perquè no oblidem que allò amb què un enunciat està en relació no és amb significats noemàtics, o actes de parla, ni tampoc amb cap estructura; res d'això, l'enunciat és una funció d'existència, un esdeveniment material i singular.⁹²

Igualment, la seua singularitat fa que aquest siga *irrepetible*, ja que espaciotemporalment no es tornarà a produir en les mateixes funcions que el fan possible.⁹³ Ara bé, tot i açò, no podem reduir l'enunciat a aqueix esdeveniment puntual i sensible, d'ací que Foucault sí parle que *en certa forma* podem reconèixer certes generalitats que fan que,

⁹⁰ OD, pàg. 59.

⁹¹ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 207.

⁹² AS, pàg. 115.

⁹³

"La frase "els somnis realitzen els desigs" pot molt bé ésser repetida a través dels segles, però no és el mateix enunciat en Plató que en Freud."

AS, pàg. 136.

Aquest tal volta és el gran problema fins ara oblidat, considerar que el que Foucault en algun moment designa com a *isomorfisme conceptual* estableix una certa continuïtat teòrica. Per a ell, més bé aquest isomorfisme el que fa és encobrir unes ruptures arqueològiques a nivell de formació dels objectes i de la seua relació amb les paraules, amb els enunciats. Analitzar la singularitat de l'enunciat en relació a les regles de constitució d'aquest i de formació dels objectes és el que farà l'arqueologia (DÉ, I. Text 77, pàg. 59).

malgrat tot, puguem parlar del mateix enunciat; per això sí que es reconeix certa *materialitat repetible*.⁹⁴

Per què? Perquè Foucault indica que fer aparèixer la puresa de l'enunciat no és establir un tall, sinó que, malgrat que agafem, com hem dit abans, l'enunciat en la seua materialitat, aquest no existeix sol, per si mateix, sinó que la seua existència com a enunciat singular és possible sols pel que Foucault anomena *camp associat o enunciatiu*:

"De manera general, es pot dir que una seqüència d'elements lingüístics no és un enunciat més que si es troba immersa en un camp enunciatiu on ella apareix llavors com a element singular."⁹⁵

És a dir, tot enunciat ho és mercé al fet que coexisteix en un camp amb d'altres enunciats amb els que estableix tota una xarxa de **relacions**; relacions que no són però, un *no dit* del discurs, sinó *l'arxiu* on s'inscriu. La funció enunciativa s'executa sempre al si d'un camp discursiu, i de cap manera es pot realitzar amb l'emissió d'un únic enunciat o proposició. Cada enunciat està sotmés a les condicions que li imposen la resta d'enunciats que pertanyen al seu domini o sistema de formació –que de cap manera funciona com a un *context*–; està sotmés al que ell anomenarà *camp d'estabilitat* i el *camp d'utilització*.⁹⁶

5.1. WITTGENSTEIN O L'ABSÈNCIA D'UNA TRADICIÓ.

Sens dubte, aquesta èmfasi foucaultiana de defugir, a través de Nietzsche i els epistemòlegs francesos, de l'*"encanteri de la consciència"* i de realitzar per tant una

94

"L'enunciació és un esdeveniment que no es repeteix pas; ella té un singularitat situada i datada que no es pot pas reduir. Aquesta singularitat per tant deixa passar un cert nombre de constants: gramaticals, semàntiques, lògiques, per les qual es pot, neutralitzant el moment de l'enunciació i les coordenades que la individualitzen... El temps i el lloc de l'enunciació, el suport material que ella utilitza esdevé aleshores indiferent almenys en una gran part... Però l'enunciat, ell mateix, no pot ésser reduït a aquest pur esdeveniment de l'enunciació, car malgrat la seua materialitat, pot ser repetit..."

AS, pàg. 133-134.

Com veiem Foucault marca una diferència entre l'enunciació que pot ser re-evocada i el que seria l'enunciat que *pot ser repetit però sols en condicions estrictes* (op. cit. pàg. 138). Videre aquestes condicions en DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 21.

⁹⁵ AS, pàg. 130.

⁹⁶ AS, pàg. 136-137. Per al nostre autor la funció enunciativa sols es pot exercir a partir de l'existència d'un domini associat (op. cit. 136); podem trobar una bona descripció de les característiques i els espais –adjacent, correlatiu i no-discursiu o complementari– que configuren aquest domini associat en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco:

arqueologia i no una hermenèutica, transcorre paral·lel al novedós caminàr del Wittgenstein de les "*Investigacions filosòfiques*" i el seu intent de separar-se tant, de la concepció especular del llenguatge de l'autor del "*Tractatus*",⁹⁷ com d'aquella altra que defensa que entendre una proposició és entendre el significat psíquic o l'estat mental.⁹⁸ No podem més que sorprendre'ns davant el fet que les referències de l'autor francès envers el segon Wittgenstein siguin escasses –tres en els volums de "*Dit et écrit*" i totalment superficials. No hi ha dubte que tal circumstància, que es tornarà a repetir, tal com veurem, en relació a l'obra dels *pragmatistes*,⁹⁹ sols s'explica pel desconeixement del nostre autor de la tradició filosòfica anglosaxona. Per això, un camp d'investigació encara per explorar seria establir connexions i paral·lelismes –i diferències, com no– entre aquesta primera etapa arqueològica foucaultiana centrada en les pràctiques discursives, i subratllem especialment això de "*pràctiques*", i la investigació filosòfica, i mai millor dit, wittgensteniana d'un llenguatge concebut no com a representació sinó com a un "*joc*" –estratègic–:

"L'expressió "*joc de llenguatge*" ha de subratllar aquí que parlar el llenguatge és una part d'una activitat o d'una forma de vida."¹⁰⁰

De manera que, en Wittgenstein, a l'igual que en Foucault, hi ha una preocupació per descriure, que no per fonamentar, aqueix llenguatge inesgotable, canviant i ric que és el llenguatge en el qual nosaltres ja estem jugant –és la nostra forma de vida, o voldria dir Wittgenstein *episteme*?–, llenguatge que configura i és configurat a través dels nostres costums, institucions, usos, accions...¹⁰¹ Però també es dóna en el filòsof autriacobritànic, a l'igual que en Foucault, una aversió cap al recurs a la consciència i al significat; al capdavant aquesta aversió és l'altra cara de la moneda d'aquells que aposten per tractar *la materialitat* del discurs, segons Foucault, o si ho preferim els *usos del llenguatge*, segons Wittgenstein:

Foucault. *La historia como crítica de la razón*, pàg. 100-105.

97

"-És interessant comparar la multiplicitat de les eines del llenguatge i de les seves formes d'utilització, la multiplicitat dels tipus de paraules i de proposicions, amb allò que els lògics han dit sobre l'estructura del llenguatge. (I també l'autor del *Tractat lògico-filosòfic*.)"

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, § 23.

98 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, § 652.

99 Les coincidències de Foucault amb la concepció pragmatista de la veritat, coincidències que ell tampoc assenyala, són abordades en el capítol VIII en l'apartat 4.1 LA CONCEPCIÓ PRAGMÀTICA DE LA VERITAT: ALTRA ABSÈNCIA NOTABLE.

100 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, § 23; semblantment en § 7.

101 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, § 199.

"Es diu: no és pas la paraula allò que importa, sinó el seu significat; i en dir-ho, es pensa en el significat com en una cosa del tipus de la paraula, tot i que diferent de la paraula: Aquí hi ha la paraula, aquí el significat. Els diners i la vaca que es pot comprar amb ells. (D'altra banda, però: els diners i la seva utilitat.)"¹⁰²

Per això que Foucault, francès *postfenomenològic*, de segur que pot fer perfectament seua l'estranyesa wittgensteniana enfront de tal plantejament i preguntar-se, també, *com és possible tal cosa, si el significat és l'ús de la paraula*.¹⁰³ Ara bé, malgrat que puguen establir-se determinades analogies i coincidències, cosa que donaria per si mateix, com no, per a tot un treball d'investigació independent, no per això el projecte foucaultià no deixa de tenir les seues peculiaritats irreductibles en l'anàlisi dels jocs del llenguatge que fa Wittgenstein. Això serà evident quan el nostre autor, en la posterior etapa genealògica, veja la necessitat de relacionar saber i poder, pràctiques discursives i pràctiques no-discursives; de fet, recordem que fa poc en la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 79 de la pàgina 101 li pareixia en certa manera frívol el plantejament anglosaxó sobre el llenguatge.

Ara bé, tot i la posterior novetat que envers el discurs implicarà l'aparició de la temàtica del poder, la qüestió no sols rau en el fet que Foucault desplace el seu interès del llenguatge al poder, sinó que tampoc podem deixar d'admetre que la forma que té aquest autor d'abordar el fet lingüístic des de la seua *materialitat*, és a dir, centrant-se tant en el que ell designa com a *l'arxiu d'una època*, com en el que qualifica com a *l'enunciat-esdeveniment* –allò singular i específic– i perseguint realitzar una anàlisi política dels discursos fa que per molts paral·lelismes que establím, cadascun d'aquests dos filòsofs, tot i tenir en comú el fet d'oposar-se a l'atomisme lògic, desenvolupen una línia d'investigació netament diferenciada. Nosaltres doncs, havent destacat mínimament aqueixes coincidències, hem de continuar incidint en les peculiaritats i particularitats de la filosofia foucaultiana al respecte, i ho hem de fer explicant el que ell entén per discurs. O tal volta *discurs* no siga la paraula escaient?

5.2. DISCURSOS O PRÀCTIQUES DISCURSIVES?

En definitiva el que descobrim al si del discurs són enunciats, però no com quelcom atòmic, sinó en un camp enunciatiu –que inclouen les seues condicions d'aparició, canvi...–. D'ací que ell assenyalé que els enunciats són a la vegada no ocults i invisibles,¹⁰⁴ donat que es troben, com hem dit, al *límits del llenguatge*. I això és el que ell ha decidit investigar, els

¹⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, § 120.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigacions filosòfiques*, pàg. 361.

¹⁰⁴ AS, pàg. 147.

discursos –els enunciats que depenen de la mateixa formació discursiva– o com venim dient, les *pràctiques discursives*:

"...un conjunt de regles anònimes, històriques, sempre determinades en el temps i l'espai que han definit en una època donada, i per a una àrea social, econòmica, geogràfica o lingüística donada, les condicions d'exercici de la funció enunciativa."¹⁰⁵

I açò no és altra cosa que el que definíem abans a la pàgina 76, en començar aquest capítol II, com a *arqueologia*, com la *descripció d'un arxiu*.¹⁰⁶ En definitiva, i tal volta siga aquesta la definició més clara i millor de practica, aquestes cal entendre-les com a:

"...formes d'obrar i de pensar a la vegada que donen la clau d'intel·ligibilitat per a la constitució correlativa de subjecte i objecte."¹⁰⁷

El concepte de *pràctica* implica aqueix camp en el que, com apunta el nom d'una obra central seua, unim les *paraules* amb les *coses*, és aqueix domini del pensament i de l'*acció* on no sols constituïm l'*objecte* de coneixement, sinó també el subjecte que coneix; el que Foucault anomena *pràctica* és en definitiva allò que permet tant constituir allò real en cada època (les *coses*) com la descripció d'allò real (les *paraules*), sense oblidar pas que el subjecte que coneix en cada època depèn també d'aquestes *pràctiques*, d'aquestes *paraules* i aquestes *coses*. O tal com el nostre autor explica clarament:

"Les *pràctiques discursives* es caracteritzen per la retallada d'un camps d'objectes, per la definició d'una perspectiva legítima per al subjecte de coneixement, per la fixació de normes per l'elaboració de conceptes i teories."¹⁰⁸

De nou una diferència entre Foucault i els lingüistes. Mentre que aquests s'ocupen més bé d'analitzar els discursos –de caire merament lingüístic–, l'interés de Foucault no és pròpiament pel que habitualment s'entén per discursos, sinó per allò que estem assenyalant com a *pràctiques discursives*, per allò que permet l'aparició tant dels *discursos* –paraules– com dels *objectes* –coses–. Però recapitem un poc; sembla que hem retornat al punt d'eixida. Havíem dit que Foucault definia el discurs com a conjunt d'enunciats; després hem

¹⁰⁵ AS, pàg. 153-154.

¹⁰⁶ Com en aquelles pàgines indicàvem:

"L'arqueologia descriu els discursos com a *pràctiques* especificades en l'element de l'arxiu"

AS, pàg. 173.

¹⁰⁷ DÉ, IV. Text 345, pàg. 634.

¹⁰⁸ DÉ, II. Text 101, pàg. 240.

definit què era un enunciat; hem definit la seua materialitat i aquesta ens ha menat a altres enunciats, és a dir, a l'existència d'un camp discursiu, de les pràctiques discursives. No és açò un cercle? Doncs més bé no; la novetat que aporta Foucault a l'anàlisi de les pràctiques discursives,¹⁰⁹ és que, d'aquesta manera, en fer dependre la noció de *discurs* de la d'enunciat, i en posar l'èmfasi en la materialitat d'aquest, **pot precisar la naturalesa del discurs no com a quelcom simbòlic, intencional –manifestació d'una subjectivitat–, sinó com a un esdeveniment**,¹¹⁰ és a dir, com quelcom material. Per això per a Foucault les pràctiques discursives no són més ni menys que els sistemes de *relacions* materials que estructuren i constitueixen l'àmbit del que es pot enunciar.

En definitiva, el discurs és entès necessàriament com a una pràctica, la qual cosa significa que hem guanyat un camp *material*, el de les *pràctiques*. El discurs ja no és doncs *sentit, significat*, és un sistema de relacions materials que el constitueixen, que ens mena a l'acció, sistema que a diferència del lingüístic, és susceptible d'una anàlisi arqueològica. La sistematicitat d'ara endavant de les pràctiques discursives no serà doncs ni de caire lògic, ni lingüístic sinó com indicàvem de caire material.¹¹¹

És per això que abordar la qüestió del saber i de l'enunciació des de l'òptica de les pràctiques discursives tal i com Foucault les entén, significa doncs abordar aquestes qüestions sense la necessitat de remetre el discurs a cap subjecte de coneixement, significa apostar per una *voluntat de saber* no subjectivada ni individual sinó més bé, tal i com ell destaca, *anònima i polimòrfica*.¹¹² Per això les relacions discursives, en tant que no són internes al discurs, no estan referides a cap subjecte o origen font; ara bé, no considerem tampoc que aquestes relacions són purament externes, són una mena d'*infraestructura* a la marxista. L'anàlisi arqueològica de les pràctiques discursives es dirigeix a aqueix límit entre allò *discursiu* i *no discursiu*. L'arqueologia, tot i que aborde l'arxiu, es mou sempre en el límit del discurs –el discurs que sempre és pràctica, és també sempre límit, pur contorn que no delimita realment cap interior– de manera que se les ha de veure necessàriament amb les pràctiques no

¹⁰⁹ Videre LECOURT, Dominique: **Para una crítica de la epistemología**, pàg. 91.

¹¹⁰ **DÉ, I. Text 59**, pàg. 70.

¹¹¹ **DÉ, II. Text 101**, pàg. 240.

¹¹² **DÉ, II. Text 101**, pàg. 241. En aquest Foucault considera en general poc elaborada la reflexió filosòfica sobre la noció de *voluntat de saber*, i afirma que en realitat sols existeixen suficientment elaborats dos model que resulten incompatibles entre si, el d'Aristòtil i el de Nietzsche. Ni que dir que evidentment ell s'apunta al model del filòsof alemany. Enfront d'Aristòtil, que fa pivotar la seua anàlisi sobre el desig de saber al voltant de la relació entre coneixement, plaer i veritat, Nietzsche, entenen que el coneixement no és més que una "invenció", deslliga el desig de conèixer del tema del plaer i la veritat i el situa en el camp de la lluita i l'enfrontament, en el camp dels instints, de les pulsions i de la voluntat d'apropiació (op. cit. pàg. 243-244).

discursives –institucionals, polítiques...–,¹¹³ l'arqueologia dels discursos que cerca les condicions d'existència i funcionament d'aquests sols és possible si se situa en aqueixa exterioritat, en aqueix *limit del discurs*, en aqueix discurs com a pràctica. I és que del discurs no forma part, per tant, sols allò que ell conté, o allò que ell enuncia i explica, sinó tot el conjunt de **regles**, de condicions i a priori –contingents– que fan falta i que nosaltres sempre tenim present quan enunciem qualsevol cosa; la unitat del discurs ve donada, no pel seu objecte –objecte que ja veurem que no existeix amb anterioritat–, ni tampoc pel subjecte –que ja sabem que no és el *productor*–, sinó per aquestes regles que defineixen l'especificitat d'un discurs.

Açò significa que per al nostre autor el discurs no és possible sols a la seua vessant teòrica o ideal, sinó que és únicament possible com a *pràctica discursiva*.¹¹⁴ De fet no es corregeix per a Foucault veure una separació entre *discurs* i *pràctica* donat que les pràctiques discursives no són, segons Foucault, *simples modes de fabricació de discursos*, ja que al capdavall **les pràctiques discursives no sols fan possible l'existència de determinats arxius sinó que prenen cos també en institucions materials, en tècniques procedimentals, en esquemes de comportaments...**¹¹⁵ D'ací que la crítica següent de Habermas al pensament de Foucault, denote més bé una incorrecta incomprensió de la seua teoria:

"Queda, empero, sin aclarar el problema de cómo los discursos, los científicos y los no científicos, se relacionan con las prácticas."¹¹⁶

Tot discurs, per a Foucault, és sempre una pràctica. Així, per posar un exemple, el discurs de la física no és sols possible gràcies a tot un conjunt de lleis i sistemes simbòlics, sinó també al fet que en un moment determinat de la història, i en un tipus de societat concreta, és possible i té sentit l'existència i la praxi d'uns individus que es dediquen a realitzar un sèrie de càlculs i mesures; i tot açò serà, com no, discurs. De manera que *un discurs*, o millor dir l'emergència i sentit seu, *ve també marcadament determinat per tota una praxi política, cultural i social*, de forma que de nou ens vegem obligats a insistir, una vegada més, en el fet que és millor parlar de *pràctiques discursives*, o saber que si parlem de "discursos" aquests *comprenen tant l'àmbit merament enunciatiu i teòric com l'àmbit pràctic de constitució*. Discurs designa doncs la *materialitat*, de manera que l'àmbit pràctic cal

¹¹³ DÉ, I. Text 48, pàg. 590 i DÉ, I. Text 59, pàg. 707.

¹¹⁴ Videre AS, pàg. 215.

¹¹⁵ DÉ, II. Text 101, pàg. 241.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 291.

entendre'l, per tant, conformat per totes les condicions de possibilitats que el fan possible, donat que un discurs que freturés d'aquesta dimensió no tindria cap sentit. Per això, la crítica anterior de Habermas, o millor dit el problema que veu Habermas en el discurs de Foucault, no és tal, és un *pseudoproblema*. El problema no es planteja doncs en aquest termes –relació discurs i pràctica–; el vertader obstacle que troba Foucault, és relacionar les pràctiques discursives amb allò que són les pràctiques *no* discursives –el que després designarem com a *poder*–, en tant que per fer açò li caldrà prèviament realitzar prèviament no una teoria, sinó una analítica del poder que no realitzarà fins al que s'ha vingut en anomenar l'etapa genealògica. Aquesta manca de ferramentes teòriques per a abordar els aspectes no discursius pregonada per ell és el que provoca, al nostre parer, una incomprensió que distorsiona tota la comprensió de Foucault per part de Habermas, el qual erròniament i simplistament atribueix a l'arqueologia l'anàlisi dels discursos, i a la genealogia l'estudi de les pràctiques.¹¹⁷ Cal doncs més bé considerar que en les primeres obres, i sens dubte per tot el clima estructuralista que es respirava, Foucault malgrat assenyalar i ser conscient d'aqueixa imbricació mútua entre practiques discursives i no discursives (pensem en el discurs/institució sobre la follia, o en el discurs/pràctica de la medicina), atorga clarament primacia a les primeres.¹¹⁸ Més endavant, el Foucault atent a la seua actualitat i al seu avui, el Foucault que d'alguna forma s'havia avançat al maig del 68 amb les seues anàlisis potenciarà doncs l'estudi de les pràctiques no discursives. Els conceptes i la metodologia que hem explicat i que continuarem explicat seran en gran part *abandonats* no tant perquè siguen erronis o invàlids, sinó més bé perquè considera que són limitats; els conceptes que ara ens ocupen seran doncs concebuts com una mena de casos *concrets* i *particularitzats* d'aquests últims de molt més abast.

Tot i que no ens anem a ocupar encara del període genealògic i per tal de tenir una aproximació correcta a la filosofia de Foucault, cal que recordem, tal com ja indicàvem en la presentació, que el Foucault *recol·lector* no ens deixa veure aquestes dues etapes de forma diferenciada, ni veure la segona simplement com una simple *superació* de la primera; més bé seguint la tendència d'altres investigadors de Foucault –Morey, Hurtado o Sauquillo per exemple– no els considerarem mètodes i/o períodes independents, sinó que entendrem que en cadascun d'aquests períodes i mètodes ha primat, efectivament, una dimensió diferent; però també entendrem que es troba igualment present l'altra –tot i que no siga la principal–; més bé

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 288-297-8). La qüestió és prou més complexa del que Habermas dibuixa.

¹¹⁸ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*, pàg. 105-113.

en cada etapa es prima o s'accentua un aspecte que posteriorment és atenuat en favor de l'altre.¹¹⁹

6.L'ARQUEOLOGIA TAMPOC ÉS UNA LINGÜÍSTICA.

Confessem que hem fracassat, o almenys que no hem triomfat. Ens havíem proposat fa unes pàgines realitzar per fi una aproximació *en positiu*; i considerem que no hem deixat de realitzar-la. Però no podem obviar que se'ns ha escolat manta vegades característiques en negatiu. Tot i que hem descrit com Foucault entén les pràctiques discursives i l'enunciat no hem pogut fer-ho sense haver de conjurar el fantasma de l'anàlisi lingüística. Tal volta seria millor que a l'igual que abans l'arqueologia i l'hermenèutica, també ara veiem necessari abordar explícitament i directament les diferències entre el que seria l'anàlisi foucaultiana dels discursos i el que es fa en la lingüística, a la qual també hem fet referència, donat que no ens hem pogut desfer de la seua ombra.

No anem però a repetir allò que ja hem dit sobre aquestes qüestions. En aquesta ocasió ens interessa més bé escorcollar les possibles raons per les qual una anàlisi dels enunciats que es considera material no estableix cap correlació, quan semblaria tan fàcil fer-ho, amb les anàlisis lingüístiques. Tal volta per entendre-ho puguem fer ús de les reflexions de Fish, d'un filòleg anglès que ha abordar la qüestió de la retòrica, la teoria literària i la filosofia del llenguatge contraposant el que ell anomena *formalisme* i *antiformalisme*. Cal dir que l'anàlisi que fa aquest autor de l'antiformalisme –en el que ell mateix s'inscriu–, no està referint-lo a l'anàlisi arqueològica, encara que la figura de l'*antiformalista*, pot ser perfectament exemplificada per l'obra del nostre autor.

La discussió aquest autor l'estableix precisament amb els lingüistes, és a dir, amb aquells que volen construir un model teòric de llenguatge en què el significat de les oracions no depèn del context, ni del tàndem parlant-oient, sinó de les parts constituents de l'oració i del sistema formal lingüístic. El punt de vista del lingüista esdevé doncs el punt de vista *formalista* –i per a Fish també *fonamentalista*– que considera possible i escaient l'existència del que Fish anomena un *significat literal, clar i transparent*. Per contra, i aquest és el posicionament de l'autor, l'antiformalisme seria la negació de tal possibilitat. (Segons el que acabem de dir l'hermenèutica amb el que Foucault anomena l'*excés de significat* podria ser considerat en certa manera una de les possibles formes d'*antiformalisme*; no gensmenys, per

¹¹⁹ Explicarem més profundament aquesta qüestió en el capítol VI subapartat 1.1.

tot el que hem exposat abans, i perquè al capdavant l'apel·lació a les intencions últimes, a la consciència sobirana de l'emissor pot esdevenir també un formalisme, si no *literal*, almenys sí *intencional*, d'ací que Fish no es plantege l'hermenèutica com un dels possibles *antiformalismes*.) Però per què negar el formalisme? O millor dit, per què si volem evitar com hem dit abans, l'*excés de significat*, si volem alliberar-nos del fàcil recurs a la *consciència*, no abracem simplement alguna forma de formalisme com podria ser l'estructuralisme lingüístic saussurià o la també famosa *gramàtica generativa* chomskyana? Doncs per una raó molt senzilla que Fish sap evidenciar perfectament: perquè el formalisme és molt més que una *teoria lingüística*, perquè el formalisme implica tota una concepció filosòficopolítica concreta. O el que és el mateix, perquè existeix una *relació íntima* entre:

"... el formalismo, como tesis de la filosofía del lenguaje, y el fundamentalismo como tesis acerca de los constituyentes nucleares de la vida humana... El formalismo, como observa correctamente Unger, no es simplemente una doctrina lingüística, sino que además de una teoría del lenguaje, implica una teoría del individuo, de la comunidad, de la racionalidad, de la práctica y de la política."¹²⁰

Així doncs, acceptant aquesta *íntima* connexió entre *formalisme* i *fonamentalisme*, podem doncs entendre perfectament el perquè l'oposició de Foucault a l'hermenèutica no el mena a adoptar cap posició formalista. Doncs perquè allò a què el nostre autor vol oposar-se no és tant a una teoria lingüística concreta, sinó al fonamentalisme que es puga amagar sota l'hermenèutica o sota la lingüística. Açò s'evidencia perfectament amb l'interessant debat "*Human Nature: Justice versus Power*",¹²¹ que el nostre autor manté amb Chomsky, on s'aprecia perfectament com precisament el lingüista americà no sols defensa un formalisme de caire lingüístic, sinó també un *fonamentalisme* sobre nocions –*marcadors epistemològics*– com justícia, naturalesa humana, universalitat... aspectes que Foucault no comparteix. De fet Fish en la seua anàlisi estableix fins a setze punts que un formalista assumeix *obligatòriament*, obligacions que essent inicialment internes a la teoria lingüística –la primera que ell enumera és l'existència de *significats clars* de les oracions– acaben comportant determinats posicionaments sobre altres aspectes filosòfics i polítics; en concret, determina Fish el formalista accepta les següents premisses al voltant del concepte de *racionalitat*:

"... 12) que la racionalidad, como el significado, es un sistema abstracto independiente de los contextos en que su criterio debe ser consultado; 13) que el criterio de racionalidad se

¹²⁰ FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 16.

¹²¹ DÉ, II. Text 132.

emplea para dirimir las disputas entre agentes situados en contextos diferentes; 14) que la característica de una comunidad civilizada (legal, de derecho) es el reconocimiento de ese criterio como árbitro o juez; 15) que las comunidades cuyos miembros deja de reconocer tal criterio son, por definición, irracionales, y 16) que la irracionalidad es el estado de gobernarse por el deseo y la fuerza –es decir, por la persuasión– en lugar de serlo por una norma que refleje los deseos de ninguno y en cambio protege los deseos de todos."¹²²

I són precisament aquest tipus de qüestions, d'*obligacions*, de premisses, d'evidències les que l'arqueologia foucaultiana vol combatre, vol trencar, vol qüestionar. D'ací que aquesta anàlisi que es troba enfocada a la materialitat de l'enunciat i a la seua exterioritat no conceba tal materialitat com a purament formal, sinó com a una materialitat que emergeix d'una contingència política-epistèmica-cultural que és la que cal abordar.

Així doncs si la tasca que considera necessària emprendre Foucault és l'arqueològica i no l'hermenèutica, o l'anàlisi del llenguatge, ni fins i tot la lingüística és precisament perquè opta per analitzar aqueix fins ara borrós camp de l'exterioritat del discurs, o del discurs com a exterioritat i pràctica.

7.AL LÍMIT DEL DISCURS: VISIBILITAT I ENUNCIABILITAT.

Si el nostre autor no situa la seua anàlisi al costat de la lingüística és, a més perquè no pot admetre el fonamentalisme que com hem dit sol anar associat al formalisme, perquè decideix situar-se en aqueix camp límit del discurs que no sembla que fins ara cap disciplina haja reclamat. Foucault es proposa no caminar cap el formalisme, sinó tot el contrari descobrir precisament la contingència dels límits del discurs, en tant que el límit d'allò discursiu varia i és variat en funció d'allò no tant discursiu. I és que tal com assenyala magníficament, conjuntament a la qüestió d'allò enunciable està també el tema d'allò visible, o millor dit, del joc i distribució d'allò enunciable i visible.¹²³ Aquesta relació és el centre i tema "*Naissance*

¹²² FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 17. Per evitar açò aquest autor advoca per *baixar el camí de l'antiformalisme* i desdramatitza la caiguda del formalisme-fonamentalisme-universalisme; no existeix per a ell cap *teoria* que tinga en si, com a sistema, cap valor suprem, sinó que té sols el valor que com a pràctica discursiva –com a perspectiva possible, com a forma de persuasió se li atorga–; no existeix la possibilitat de situar-se en un punt *apèrspectiu* (o *perspectiva universal*) entre d'altres coses perquè mai ningú ha estat en aquest punt. Si el formalisme és fermament defensat pels seus partidaris, indica enquesta autor; no és per altra cosa que perquè realment ningú mai ha estat situat en aquest privilegiat punt. Si el formalisme ha estat acceptat per alguns o per molts no és perquè se situen en una perspectiva universal –objectiva–, sinó perquè ha resultat al capdavall una *perspectiva interpretativa* que ha aconseguit *derrotar* a les competidores, és a dir, persuadir més i provocar més conseqüències pràctiques (op. cit. pàg. 18-28).

¹²³ Videre sobre aquesta qüestió les reflexions de Deleuze en l'article [Els estrats o formacions històriques: El](#)

de la clinique” –que per subtítol duu *una arqueologia de la mirada mèdica*–; però no està tractat aquest tema sols en aquesta obra, sinó que el problema de la visibilitat el podem trobar plasmat al llarg de tota la seua obra, atés que és present d’una forma o altra en obres com “*Histoire de la folie*”, de “*Les Mots et les Choses*” o de “*Surveiller et punir*”. La temàtica de la visibilitat no és per tant secundària en Foucault, sinó més bé central o transversal i va indissolublement unida a la seua arqueologia dels discursos.¹²⁴

En cada època, ens mostra Foucault, es dóna una relació diferent entre allò enunciable i allò visible, i aquesta conjunció de mirada i enunciació no és altra cosa que el *saber* d’una època. Així, per a Foucault la relació entre allò vist i allò llegit (semblança), la cruïlla entre les paraules i les coses del segle XVI es trenca i serà diferent aquesta relació en l’època clàssica (representació) o en l’època moderna (significació).¹²⁵ Igualment Foucault entén en “*Naissance de la clinique*” que, el discurs –en aquest cas el mèdic–, canvia quan aquesta distribució de les *paraules* i les *coses* ha variat. El naixement de la clínica –camp comú de la mirada i la cosa vista– es deu a la separació de l’isomorfisme entre la paraula i la mirada, es fonamenta ara sobre una mirada privilegiada –l’observació–, que tindrà problemes en tornar a connectar amb el llenguatge.¹²⁶ Aquesta relació entre les paraules i les coses que ell detecta en aquest llibre tindrà continuació també com a tema transversal en les seues posteriors investigacions, però de manera diferent, ja que ara aquest tema s’aborda des d’una anàlisi de processos de classificacions, de realitzar taules, taxonomies...¹²⁷

Un problema anàleg havia estat anteriorment copsat per Foucault en “*Histoire de la folie*”, el problema de l’aparició de la follia com a objecte *positiu*, com a estructura perceptiva; com molt bé indica Foucault la nostra percepció escandalosa de l’internat com a una *sensibilitat indiferenciada* entre follia i delinqüència no té res a veure amb la percepció

visible i l’enunciable (saber) en DELEUZE, Gilles: **Foucault**.

¹²⁴ La temàtica de la visió que esdevé la qüestió de les paraules i les coses, és així el fil conductor de les seues tres primeres produccions i com no també en la següent de “*L’Archéologie du savoir*”. En la següent etapa genealògica el problema de la mirada, no en relació a les paraules i les coses sinó en relació al poder serà central en “*Surveiller et punir*” (videre en aquest treball al capítol VI l’apartat 10 QUI MIRA?).

¹²⁵ MC, pàg. 49-59; videre també DÉ, I. Text 46, pàg. 565-566. Sobre la “semblança” al segle XVI videre l’explicació que es fa a MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 124-126; sobre la “representació” op. cit. pàg. 135-137, 139-142; pel que fa l’abandó de la representació a favor de l’home, i per tant de la significació, videre op. cit. pàg. 163-166.

¹²⁶ NC, pàg. VII-VIII. Videre també op. cit. pàg. 54, 107 i següents. Una resum de la qüestió de la mirada mèdica en aquest llibre el trobem en GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 154-157.

¹²⁷ DÉ, IV. Text 281, pàg. 66-67.

per part de l'home clàssic d'aquesta de manera *clara i articulada*.¹²⁸ Semblantment, la mirada fascinada renaixentista sobre la follia com a espectacle còsmic és substituïda per l'escàndol i la vergonya que experimenta l'home clàssic, i finalment és vençuda per la mirada positiva moderna.¹²⁹

Però compte, no mal interpretem el que ací estem dient. No es tracta que el llenguatge, que allò enunciable canvie ell sol en cada època. No és que cada època designe amb un vocabulari diferent la malaltia somàtica, o la psíquica o designe de forma diferent el regne de la vida. No. *No és que sols allò que es diu canvia d'una època a d'altra, sinó que també allò que és possible veure també canvia; les formes de visibilitat canvien*. A més a més, i referint-nos per exemple a la percepció de la follia, aquesta no sols varia, no sols no és la mateixa en cada *episteme*, sinó que tampoc és possible percebre cap continuïtat ni tampoc, com és molt habitual, és possible jutjar la mirada d'una *episteme* amb el criteris d'altra.

Així, per continuar amb la qüestió de la follia i la malaltia mental, hem de destacar l'insistent missatge de Foucault sobre com la percepció clàssica –*ètica*– de la follia és diferent a la visió moderna d'aquesta –*moral*, positiva i medicalitzada–, donant *com a resultat que cada concepció resulta fins i tot per l'altra extravagant*; en el cas de la concepció clàssica de la follia podem adonar-nos com sota aquest nom es designava un conjunt perceptiu de malalts veneris, homosexuals, llibertins, alienats... que eren vistos i tractats tots ells de la mateixa manera, com a folls, és a dir, com a representants de la desraó; molt diferent doncs d'aquesta percepció és la percepció moderna que acaba identificant a la follia com a *malaltia mental*, i que comença per denunciar aqueixa percepció indiferenciada de la follia. Ara bé, si Foucault, com hem dit insisteix en aquesta anàlisi no és perquè pense, com habitualment es creu, que en l'època clàssica es desconega la follia com a *malaltia mental*, sinó simplement perquè destaca que la follia és percebuda en aquesta època d'altra manera en tant que la categoria –i per tant en realitat l'*objecte*– *malaltia mental* és relativament nova.¹³⁰ És per això que és un error

¹²⁸ HF, pàg. 66-67; 152.

¹²⁹ HF, pàg. 36-37; 162-163. Sobre el pas de la mirada renaixentista de la follia a la consciència positiva decimonònica videre MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 52-73.

¹³⁰ Sobre el que acabem d'indicar videre HF, pàg. 106; 116 i següents; 125; 223. *DÉ, III. Text 212*, pàg. 379-380. Ell però, no afirma tampoc que l'experiència moderna de la malaltia mental acaba totalment amb l'experiència tràgica i clàssica de la follia. Aquesta queda encoberta, i silenciada per l'episteme moderna; aquest encobriment, aquesta implicació d'aquestes dues configuracions que, s'havien reunit i confundit des de fa temps, comença, segons Foucault a deslligar-se; està produïnt-se aquest *desenllaç* –i mai millor dit– al mateix temps que s'està produïnt un *enllaç* entre follia i literatura (*DÉ, I. Text 25*, pàg. 415; 420), ja que, tal com direm en la pàgina 217 i següents, reapareix mercè a la nova experiència no dialèctica del llenguatge que s'inicia a les darreries del segle XIX (videre especialment la nota a peu de pàgina número 191 d'aqueixa pàgina).

creure que la percepció suposadament *indiferenciada* d'individus *folls* –insensats– i *sense raó* –llibertins, homosexuals...– és efecte de la *ignorància*; el que cal no és analitzar les causes d'aquest “*error*”, sinó arqueologitzar el perquè en aquesta època s'ha donat aquesta percepció; únicament amb el transcurs del temps, amb el canvi d'*episteme* podrà la follia trencar aquesta *sensibilitat uniforme*, fer sorgir els *múltiples rostres* d'aquesta i conquerir el seu *propi llenguatge*.¹³¹

De la mateixa manera que passa amb la *follia*, tampoc la mirada de les *plantes*, per exemple, no és la mateixa en l'època clàssica que després en l'època moderna; en l'època clàssica la planta és vista, per dir-ho així, com quelcom estructurat, com a una part d'un *continuum* que hem de nomenar amb una taxonomia, mentre que ja en l'època moderna el que es veu és la planta com a *ser viu*, es veu la *vida* i apareix la *biologia*, ja que *abans no existia* –existia la *història natural* com a taxonomia–.¹³² Semblantment també respecte al fenomen de la *mirada mèdica* ja abordat, Foucault demostra l'existència d'un canvi d'*episteme* –del XVIII al XIX– per part dels metges, que en un moment determinat ha passat de veure malalties –que anul·len l'existència del *pacient*–, a veure pacients com quelcom individual.¹³³ En la mirada mèdica sobre la follia es dona també una fenomen semblant, en tant que al segle XVIII se sap reconèixer el boig però no se sap percebre la follia –que és pura *negativitat*–; evidentment aquesta percepció varia, com hem dit, amb l'aparició d'una nova *episteme*, amb una nova configuració del saber, la moderna, que positiva i ordena la follia.¹³⁴

Així doncs, del tot el que acabem d'exposar podem extreure la conclusió que per molt que busquem continuïtat, *la nostra mirada sobre el món, sobre les coses, no és la mateixa que la que han tingut els avantpassats*. El tipus de relació existent entre allò visible i enunciable vindrà determinat per allò que sovint designa com a l'*episteme* i que esdevindrà un *a priori* històric i concret.¹³⁵ O, si parlem en termes de “*La archéologie du savoir*” –on abandonarà el concepte d'*episteme*–, la relació entre les paraules i les coses depèn d'aqueix camp *preconceptual i preobjectual* que són les *pràctiques discursives*:

¹³¹ HF, pàg 96, 409-414.

¹³² MC, pàg. 139; 170-176.

¹³³ NC, pàg. 6 i següents.

¹³⁴ HF, pàg. 196-203; 208.

¹³⁵ Videre la cita de “*Les Mots et les Choses*” corresponent a la nota 21 de la pàgina 153 d'aquest treball.

"... voldria mostrar que els "discursos", tal com se'ls pot entendre, tal com se'ls pot llegir en la seua forma de textos, no són, com es podria esperar, un pur i simple entrecruament de coses i paraules..."¹³⁶

Les pràctiques discursives relacionen aquest camp de coses i objectes, i quan es dona un canvi de regles i per tant de pràctica es genera un canvi tant d'enunciats com de coses, camp sobre el qual calia reflexionar. Així doncs aquesta obra, al nostre entendre peculiar envers la resta de producció literària de Foucault, neix, tal com confessa el propi autor i com ja havíem apuntant abans, com a una mena de necessitat metodològica exigida per les seues obres anteriors:

"També he intentat d'indicar a mi mateix com els meus treballs retornaven tots al voltant d'un conjunt de problemes del mateix ordre, a saber, com ha estat possible d'analitzar aquests objectes particulars que són les pràctiques discursives en llurs regles internes i en llurs condicions d'aparició. *L'Archéologie du savoir* es nascuda així."¹³⁷

I la primera qüestió que podríem plantejar-nos al voltant de les pràctiques discursives, al voltant d'aquest complex *ball* entre les *paraules* i les *coses* seria saber quin dels dos membres de la parella marca el pas. Existeix la preeminència d'un d'ells que en canviar o alterar-se fa canviar sempre a l'altre, o en el ball de les paraules i les coses ambdós elements marquen indistintament el pas? No hi ha en Foucault, una determinació d'allò enunciable sobre allò visible, ni a l'inrevés, sinó que més bé són, tal com diu Foucault, irreductibles;¹³⁸ tan irreductibles que Deleuze parla de la relació entre ambdues *mònades*, entre el *hi ha llenguatge* i el *hi ha llum*, més bé com una *no-relació*, com una disjunció:

"Hi ha una disjunció entre parlar i veure, entre el visible i l'enunciable: "*allò que es veu no s'ajusta a allò que es diu.*" i a l'inrevés."¹³⁹

Ens trobem doncs situats en el joc problemàtic i misteriós, entre el mots i les coses (que serien, de manera molt simplista els dos pols del saber), que per a l'època clàssica Foucault ha

¹³⁶ AS, pàg. 66.

¹³⁷ DÉ, IV. Text 281, pàg. 73.

¹³⁸ MC, pàg. 25. A propòsit d'aquesta irreductibilitat entre ambdós elements, que malgrat que no poden eliminar-se l'un a l'altre, es donen necessàriament alhora, Deleuze estableix en el seu llibre un paral·lelisme entre aquest aspecte en Foucault i la relació en Kant entre les facultats de la sensibilitat i l'enteniment. Videre DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 83-84.

¹³⁹ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 79. Tot i que no són irreductibles, sí que per la seua diferent naturalesa hi ha una mena de *primacia* de l'enunciat sobre la mirada. En aquest sentit allò visible, –com a pràctica no discursiva– sols ha estat designat negativament, ja que si ho fóra positivament, hauria estat reduït a l'enunciat. Videre op. cit. pàg. 82-3.

descriu en el llibre homònim "*Les Mots et les Choses*".¹⁴⁰ La descripció doncs de les pràctiques discursives que esdevenen intermediàries entre els mots i les coses, d'aqueixes pràctiques que fan possible que una configuració epistèmica determinada apareguen unes *coses* –unes, no *les*– i puguem utilitzar unes paraules –unes no *les*– és el que ha pretés en aquest llibre de títol irònic.¹⁴¹ Però cal tenir clar que quan parlem de visibilitat no parlem d'element visual, sinó d'unes *pràctiques no discursives* que es donen sempre amb les discursives; la visibilitat és allò que determina el que en una època concreta es pot veure o no; és per això que aquestes pràctiques no poden dependre d'un subjecte, ja que són més bé elles les que possibiliten al subjecte la visió. En aquest sentit, Deleuze estableix un suggeridor paral·lelisme entre el murmuri anònim de la llengua –del que parlarem a l'apartat 6 del següent capítol–, i el que ell anomena un "*hi ha*" de la llum:

"De manera que les visibilitats no són ni els actes d'un subjecte vident, ni les dades d'un sentit visual... Les visibilitats no es defineixen mitjançant la vista, sinó que són complexos d'accions i de passions, d'accions i reaccions, complexos multisensorials, que surten a la llum."¹⁴²

És més, Deleuze es planteja fins i tot si aquesta *llum primera*, no estarà relacionada –malgrat les diferències– amb la *Lichtung* heideggeriana. Encara més, a partir d'aquesta *diferència* entre allò visible i enunciable, podem trobar altre paral·lelisme entre ambdós autors. I és que de la mateixa manera que en Heidegger la *veritat* no era equiparable a la *veritas* entesa com a correspondència, sinó més bé a l'*aletheia entesa com a il·latència*, tampoc en Foucault la veritat seria una correspondència entre allò visible i allò enunciable, ja que és impossible, com hem vist, establir cap tipus de conformitat o correspondència, la veritat, com veurem –un exemple d'aquesta impossibilitat seria la seua obra "*Ceci n'est pas une pipe*"–; és entesa ací no tant en un sentit heideggerià, però si en un sentit més nietzschia, com a un *joc*, com la història de la seua elaboració.

Arribats a aquest punt seria convenient, per a percebre quina és la peculiaritat de l'anàlisi foucaultiana, que ens fixarem en quin ha estat el desenvolupament d'aquest apartat. Recordem que, després d'haver marcat distància envers l'hermenèutica i la lingüística, el que

¹⁴⁰ Així, a tall d'exemple podem indicar com en l'època clàssica Foucault indica que *la història natural troba el seu lloc en aquesta distància, oberta entre les coses i les paraules.* (MC, pàg. 141-142). La història natural troba la seua condició de possibilitat en el terreny comú de la diferència i separació de les coses i les paraules (representació); és la denominació, la filtració d'allò visible a través del llenguatge. (Op. cit. pàg. 144; 173.)

¹⁴¹ DÉ, I. Text 66, pàg. 776-777. Irònic perquè com ell diu no fa tant una anàlisi a partir de les coses ni de les paraules, no parla tant de paraules i coses com de les pràctiques discursives que fan possible aquestes.

¹⁴² DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 73.

hem fet en aquesta apartat és exposar la forma en què l'arqueologia abordava el *límit* de pràctiques discursives, és a dir, la relació entre allò visible i allò enunciablable. I aborda aquest límit de les pràctiques discursives en la línia que havíem explicat també anteriorment, és a dir, des de la materialitat d'aquestes pràctiques, des de la singularitat esdevenimental dels enunciats, la qual cosa ens recorda, una vegada més que l'arqueologia adreça la seua anàlisi a allò que veníem a anomenar un *arxiu*, però de cap manera a cap camp de significat ni a cap consciència. Però en dir tot açò no hem aturat la nostra reflexió, sinó que en aquest mateix apartat on havíem de parlar dels discursos i del seu *límit*, ens hem vist abocats a parlar també de les coses, de la mirada, de la visió... Per què? Doncs precisament perquè Foucault vol situar-se en aqueix subtil punt de contacte de les pràctiques discursives i les no discursives. Doncs aquest incòmode i difícil espai en què entren en contacte paraules i coses, coses i paraules, serà al qual farem referència com a *episteme*, un *espai de dispersió*, de *distància* irreductible entre el veure i el parlar. Situant-se precisament en aqueixa dimensió del saber Foucault aconsegueix convertir la fenomenologia en *arqueologia*, aconsegueix trencar amb aqueixa *fenomenologia vulgar* de la intencionalitat, que volia *posar entre parèntesi* els mots i les coses però que el que feia era referir mots i coses a una consciència. Foucault per contra supera els fenomenòlegs i hermeneutes (tant els *vulgars* com els que considera que com Heidegger i Merleau-Ponty no ho són però que es fonamenten en una dimensió originària com la *Lichtung*),¹⁴³ en aconseguir anar de les paraules als *enunciats*, de les coses a la *visibilitat*. La tasca doncs de Foucault se situa per tant, com indica el títol d'aquesta secció en el terreny dels discursos, en el terreny de la materialitat dels discursos, d'una materialitat que pot prescindir del subjecte –aquest esdevé una funció seua– però que troba en la materialitat de la visibilitat una no-relació insuperable que conforma el saber:

"Perquè veure i parlar és saber, però no es veu allò de què es parla, i no es parla d'allò que es veu...no hi ha res abans del saber, ni davall el saber. Però el saber és irreductiblement doble, parlar i veure, llenguatge i llum, i aquesta és la raó per la qual no hi ha intencionalitat."¹⁴⁴

¹⁴³ Sobre la transformació històrica que sofreix la fenomenologia des del Husserl de la *Krisis*, passant per l'analítica existencial de Heidegger i la fenomenologia de la percepció de Merleau-Ponty, és a dir, sobre la crítica al cogito, a la consciència reflexiva i la crisi del transcendentalisme videre CEREZO GALAN, Pedro: *De la subjetividad trascendental al "a priori" corporal*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MILOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 59-74.

¹⁴⁴ DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 128.

En definitiva, l'anàlisi arqueològica centrada en els discursos, o millor dit, en les pràctiques discursives, en els enunciats i els arxius, en aqueix espai existent entre ell **llenguatge** i el **pensament**, en el saber, és una anàlisi del llenguatge –i de la *llum*–, una arqueologia que prescindeix del subjecte, de la consciència, de la intencionalitat.¹⁴⁵ Però és açò alguna novetat? No feia açò ja l'estructuralisme?

8.I ALMENYS, NO SERÀ L'ARQUEOLOGIA UN ESTRUCTURALISME?

De nou una vegada més ens veiem abocats a encetar la drecera de la contraposició *negativa*, després de no haver tingut gaire èxit en el primer intent en positiu de descriure l'arqueologia. I tal volta siga en aquesta ocasió on més dificultat ens puguem trobar per a contraposar –si és que ho aconseguim– l'arqueologia amb l'estructuralisme, donades les gran afinitats de plantejaments que des dels seus inicis es van establir. D'entrada no oblidem que el plantejament estructuralista ja no era, tal com Foucault desitjava, un plantejament centrat en la figura del subjecte sinó en la d'un sistema anònim. Aquest mètode ja havia pogut enderrocar la *monarquia del subjecte* en àmbits com la lingüística, la teoria literària, l'antropologia, la psicoanàlisi i fins i tot en certes orientacions de la filosofia marxista. Tal volta menats per aquesta inèrcia alguns van veure en l'anàlisi arqueològica simplement un intent d'introduir l'estructuralisme en el camp de la història. Per això al voltant de les seues primeres obres, que són de les quals ara ens ocupem, es crea una important polèmica sobre la seua filiació o no a l'estructuralisme, problemàtica de la qual ara volem fer-nos ressò.

Per abordar-la, és interessant d'entrada, fixar-nos en l'entrevista amb Jean-Pierre El Kabbach on queda clarament reflectit que ell no es considera estructuralista,¹⁴⁶ en tant que no sap realment quines són les característiques de l'estructuralisme:

¹⁴⁵ Sobre la *Partició*, primera i constitutiva, sobre la bifurcació en què estem atrapats entre pensament i llenguatge *videre* **DÉ, I. Text 17**, pàg. 284-285. Precisament el problema del pensament i el llenguatge és per a Foucault el problema de la filosofia actual –i també aquell que palesa en la literatura actual–, situar-se en l'espai d'aquesta *insignificant* conjunció (**DÉ, I. Text 22**, pàg. 340).

¹⁴⁶ No sols en aquesta entrevista, sinó que són nombrosos els articles i entrevistes on nega fer o ser estructuralista. *Videre* **DÉ, II. Text 139**, pàg. 554, **DÉ, IV. Text 295**, pàg. 170, **DÉ, III. Text 216**, pàg. 399, **DÉ, III. Text 174**, pàg. 80, **DÉ, II. Text 109**, pàg. 373-374, **DÉ, II. Text 96**, pàg. 209, **DÉ, II. Text 72**, pàg. 13 i **DÉ, III. Text 222**, pàg. 493 (*videre* especialment el que es comenta sobre el contingut d'aquest darrer article en la pàgina número 135, on s'acosta extremament a l'estructuralisme palesant que ell realitza una anàlisi de l'*status etnològic de la follia*). En la cita que a continuació farem fa referència al grup de suposats estructuralistes, o millor qualificar-los de postestructuralistes, francesos que serien a més del propi Foucault, Lacan, Lévi-Strauss i Althusser; però el nostre autor ens recorda que al capdavall l'estructuralisme francès no és més que això un *post*, en tant que l'origen de l'estructuralisme cal situar-lo

"L'estructuralisme és una categoria que existeix per als altres, per a aquells que no ho són. És des de l'exterior que es pot dir tal i tal són estructuralistes. És a Sartre a qui cal preguntar què és l'estructuralisme, en tant que considera que els estructuralistes constitueixen un grup coherent (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan i jo), un grup que constitueix una espècie d'unitat, però aquesta unitat, com diu vostè molt bé, nosaltres no la percebem."¹⁴⁷

És més, el nostre autor considera que aquest apel·latiu, que aquesta *etiqueta* sols té un significat clar i precís precisament en aquells àmbits on sorgeixen, on s'ha *descobert*, però fora d'aquests –com la lingüística o l'antropologia– és difícil saber en què consistiria.¹⁴⁸ I certament l'observació de Foucault té raó de ser; no és fàcil definir de manera unívoca l'estructuralisme,¹⁴⁹ més bé caldria indicar què és l'estructuralisme per a Lévi-Strauss, per a Althusser, per a Barthes... i de segur que trobem les discrepàncies. Però no per això deixa d'ésser cert que en la dècada dels seixanta principalment es pot parlar d'una febre o *moda estructuralista*,¹⁵⁰ en la que vulguem o no podem inserir Foucault, entre altres raons, perquè com hem indicat al principi, i com continuarem veient més endavant Foucault no es presta a deixar-se *etiquetar* així com així. Ara bé, deixem per ara aquesta qüestió i preguntem-nos millor el perquè d'aquesta *moda*. Si al capdavant l'estructuralisme, siga qui siga estructuralista esdevé central a partir de la segona meitat del segle XX, no és per altra raó que per la situació pròpia de recerca de noves alternatives d'aquests anys:

"... en quina mesura es pot constituir unes formes de reflexió i d'anàlisi que no siguin pas irracionals, que no siguin pas de dretes i que no siguin pas per tant inserides a l'interior

a l'antiga URSS i a Europa central durant els anys vint, tot i que aviat l'estructuralisme fou la *gran víctima cultural de l'estalinisme* (DÉ, IV. Text 281, pàg. 62-65).

¹⁴⁷ DÉ, I. Text 55, pàg. 665. I és que a l'octubre de 1966 Sartre aprofita el número de la revista *L'Arc* dedicat a ell per atacar l'estructuralisme de Foucault i Althusser que privilegia les estructures sobre la història –altres autors significatius com Garaudy, Lefebvre se sumarien a aquest atac sartrià contra l'arqueologia–. Foucault però no vol encetar una polèmica amb Sartre, al qual no deixa professar-li un gran respecte. Sols divuit mesos després i en una entrevista no "revisada" ni "aprovada" per Foucault es produeix una contestació no buscada per Foucault (videre el que sobre l'entrevista anterior indica en DÉ, I. Text 56). No obstant cal dir en honor a la veritat que no és estrany que a l'octubre del 66 Sartre digués això del nostre autor, tenint en compte que uns mesos abans, al juny aquest havia afirmat que l'obra de Sartre "*Critique de la raison dialectique*" era l'esforç magnífic i patètic d'un home del segle XIX per pensar el segle XX, era l'esforç del darrer hegel·lià i marxista (DÉ, I. Text 39, pàg. 541-542). Nogensmenys en altres ocasions el nostre autor es mostra molt més diplomàtic amb Sartre, amb aquell que sabé donar bones i conseqüents respostes als problemes pràctics amb els quals s'enfrontava (DÉ, I. Text 54, pàg. 657).

Però no és sols amb aquest autor amb qui és mostra dur, sinó que ho és també, tot i que més puntualment, amb Piaget; en DÉ, II Text 105, pàg. 296 indica que és per culpa de Piaget –al qual qualifica d'idiota i ingenu–, que se'l considera estructuralista.

¹⁴⁸ DÉ, IV. Text 330, pàg. 431. Semblantment en DÉ, III. Text 234, pàg. 579.

¹⁴⁹ Videre JAEGGI, Urs: *Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método*, pàg. 45 i següents.

¹⁵⁰ Videre sobre açò l'obra de JAEGGI, Urs: *Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método*.

del dogma marxista? És aquesta problemàtica que ha estat denunciada per aquells que la temen, amb el terme global, assimilador i confusionista d'“estructuralisme”.¹⁵¹

I és precisament amb el que podríem anomenar el *leitmotiv* de l'existència de l'estructuralisme, amb allò que sí combrega el nostre autor, de manera que, tot i que en la majoria d'articles subratlle la diferència entre el seu mètode i el mètode estructuralista, el que no pot negar, i manllevem-li al propi Foucault el seu vocabulari, és que almenys sembla que tant ell com els estructuralistes es troben inserits en una mateixa *episteme*.¹⁵² No obstant l'estructuralisme operarà de forma diferent, donat que se centrarà en l'estudi de les regles que hom segueix a l'hora de construir un discurs, obviant altres tipus de condicions històriques, socials i pràctiques; i allò en què l'estructuralisme no es fixa serà precisament en allò que centra l'interés de Foucault:

"L'estructuralisme consisteix en prendre conjunts de discursos i tractar-los solament com enunciats, cercant les lleis de passatge, de transformació, els isomorfismes entre conjunts d'enunciats. Açò no és pas el que m'interessa."¹⁵³

¹⁵¹ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 65. En realitat, no oblidem que l'estructuralisme no era més que una rebel·lió contra la forma imperant de fer filosofia:

"De este modo, el estructuralismo viene a responder a aquella "ingenuidad" e "ilusión" del enunciado por limitarse a manifestar, mostrar y "dejar ser" a la cosa misma. Ello cede ante la consideración de que tal vez esté constituido en razón de las "violencias" inherentes al discurso filosófico"

GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 50.

¹⁵² I certament no ho nega, ja que admet que ell, menys que ningú, pot afirmar que el seu discurs siga totalment independent d'unes regles i condicions –de les quals ell no és conscient– comunes als seus treballs i al dels altres. Però malgrat açò, continua considerant que l'etiqueta d'*estructuralista* li és inadequada (**DÉ, II. Text 72**, pàg. 13). Siga com siga, el ben cert és que ell considera que el posar en relació la figura del que fins ara es venia nomenant l'*home* amb diferents estructures sembla una de les característiques del pensament contemporani (**DÉ, I. Text 50**, pàg. 608).

¹⁵³ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 636. En **DÉ, II. Text 139**, pàg. 635-636 indica també les seues semblances amb Dumézil –que qualifica com a un *estructuralista avant-la-lettre*–, el qual si bé cercava estructures discursives *reubica la pràctica dels discurs al si de les pràctiques socials*, essent aquesta la gran diferència entre aquest i Lévi-Strauss. És més, en la primera entrevista que se li fa a propòsit del seu llibre sobre la follia, ell no té dubte en indicar que la major influència l'ha rebuda de Dumézil, en tant que ell ha intentat fer el mateix en aqueix camp que aquell envers els mites i la història de les religions (**DÉ, I. Text 5**, pàg. 168). I és que veu en les anàlisis d'aquest "*estructuralista*" peculiar, la perfecta conjunció i complementarització d'una anàlisi estructural sobre una anàlisi històrica (**DÉ, II. Text 103**, pàg. 273-276), intenció que al capdavall és també la seua en part, donat que el que vol aconseguir amb la seua arqueologia és el mateix, tot i que no aquesta no siga, segons insisteix, la simple translació de l'estructuralisme al camp de la història. També mostra el seu deute amb Dumézil en **OD**, pàg. 73. Sobre l'obra i la influència d'aquest autor *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 39-43.

Foucault insistentment repeteix que a ell no li interessien les possibilitats formals del llenguatge, donat que la llengua és evidentment un conjunt d'estructures, però no sols ja que és prou més complexa. Per contra, tornem a insistir, la seua arqueologia per allò que s'interessa són per les condicions i pel context de sorgiment del discurs –és a dir, per les pràctiques discursives–, s'interessa per les de modificació, per les d'interrupcions, pels trencament que es produeix l'*arxiu*.¹⁵⁴ Com molt bé Gabilondo ha resumit, la qüestió la diferència amb l'estructuralisme no seria altra que:

"...el estructuralismo se preocupa por las condiciones de la aparición del sentido, Michel Foucault se muestra interesado más bien por las condiciones formales para el surgimiento de un objeto en un contexto de sentido."¹⁵⁵

En definitiva, mentre que l'estructuralisme estaria més interessat en establir una sèrie de lleis sobre la construcció dels discursos, lleis al voltant del significat que generarien l'efecte superficial del sentit, Foucault estaria més interessat en trobar les condicions d'existència d'aquest, en realitzar l'arqueologia del límit de les pràctiques discursives que en altra cosa. Açò significa que el seu interès és per allò que qualifica com l'*a priori històric* o "*joc de rarificació imposada*". Per contra del que poguérem suposar i esperar, el seu interès no és caure en una "*monarquia del significat*"; com ell lacònicament indica, sols els qui tenen *llacunes* de vocabulari afirmen que això és estructuralisme. Però en realitat, el que ell cerca és tot el contrari, *llevar la sobirania del significat*.¹⁵⁶ Així, el que ell pretén és quelcom ben diferent, el que ell pretén és:

"...restituir a l'enunciat la seua singularitat d'esdeveniment: no és considerat simplement ni com la posada en joc d'una estructura lingüística, ni com la manifestació episòdica d'una significació més profunda que ell..."¹⁵⁷

Foucault ens barra així les dues gran possibilitats per tal d'abordar un text. Ja havíem vist com el que ell fa no és una hermenèutica, almenys tal i com habitualment l'entenem; res doncs de *significacions profundes*. Però tampoc opta per allò contrari, per aqueixa *monarquia del significat*. Per al nostre autor, l'estructuralisme no és més que una forma del *formalisme*

¹⁵⁴ *DÉ, I. Text 48*, pàg. 595 i *DÉ, I. Text 50*, pàg. 603.

¹⁵⁵ GABILONDO, Àngel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 51.

¹⁵⁶ *Videre OD*, pàg. 53, 72.

¹⁵⁷ *DÉ, I. Text 59*, pàg. 706.

que segons ell ha travessat tot el segle XX,¹⁵⁸ i ja hem parlat abans en comentar de la diferència entre l'arqueologia i la lingüística de les implicacions del *formalisme*.

De manera que, si bé és cert que com hem vist, autors com Levi Strauss, Barthes, Lacan i Althusser se'ls catalogava conjuntament amb Foucault, caldria diferenciar la metodologia dels primers de l'arqueologia del nostre autor. Així mentre que la noció de sistema és cabdal i central en l'estructuralisme, en tant que aquesta acaba amb l'omnipotència del subjecte, l'arqueologia va més enllà, i tal com fa en les seues primeres obres, no sols vol acabar amb el poder del subjecte, sinó que ens vol mostrar com ha estat possible i d'on ha sorgit aquest *concepte* de subjecte. Com indica doncs explícitament ell, si hi ha algun punt en comú entre aquests quatre autors típicament i tòpicament batejats com a estructuralistes, és precisament aquesta *certa urgència* –que unes quantes pàgines més avall abordarem– de suscitar la qüestió del subjecte, de la qual ja hem parlat i de la qual tornarem a parlar, per alliberar-se del que ell anomena un *postulat fonamental* de la filosofia francesa després de Descartes.¹⁵⁹ I si en aquest sentit podríem tolerar designar de forma *metafòrica* Foucault com a estructuralista per l'interés que té d'acabar amb la noció de *subjecte*, estem també obligats a indicar que al mateix temps ell superava aquest estructuralisme en *no substituir la noció de subjecte per la de sistema*; aquesta operació estructuralista allò que aconsegueix és descobrir unes lleis anònimes de construccions; Foucault és més radical i no pensa en trobar açò, sinó que sols *busca descriure les condicions materials* –no les *lleis*– que fan possible els enunciat:

"De cap manera el problema era per a mi estructuralitzar-la –la història– aplicant a l'esdevenir del saber o a la gènesi de les ciències unes categories que s'havien provat en el domini de la llengua. Es tractava d'analitzar aquesta història, en una discontinuïtat que cap teleologia reduiria a la bestreta."¹⁶⁰

No es cerca, per tant, trobar unes causes anònimes o una legalitat impersonal que expliquen, o millor dit, que es mantinguen al llarg de la història, sinó que del que es tracta –i del que es tractarà encara més en la *genealogia*– és de descriure les condicions singulars, atzaroses i materials que fan possible les pràctiques discursives al llarg de la història i al subjecte d'aquestes. En aquest sentit, el nostre propi autor entén que aquesta anàlisi

¹⁵⁸ **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 431. Foucault posa com a exemple del seu no-estructuralisme el seu interès pel tabú de l'incest no com a regla d'un sistema *formal*, sinó com a instrument efectiu de coerció sobre les consciències i els cossos (**DÉ, II. Text 152**, pàg. 722-723).

¹⁵⁹ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 52. Semblantment en **DÉ, III. Text 234**, pàg. 590 i en **DÉ, I. Text 54**, pàg. 653.

¹⁶⁰ **AS**, pàg. 264. Les limitacions de l'estratègia estructuralista es poden veure també en la referència que fa a **DÉ, II. Text 139**, pàg. 539, on apunta a la riquesa que pot tenir per a les seues anàlisis dels discursos la teoria wittgensteiniana dels jocs del llenguatge.

arqueològica sols és possible realitzar-la seguint una sèrie de regles, diferents a les estructuralistes; la primera seria interrogar i fugir del que anomena els *universals antropològics*; cal també, en segon lloc, i tal com ja hem explicat en el seu moment no cercar ni arribar a un *subjecte constituent*, sinó contràriament *descendir* a aqueixes condicions atzaroses, singulars i materials, que fan possible la seua constitució evitant el recurs filosòfic habitual al subjecte fundador però sense caure en un fals objectivisme en tant que l'objecte tampoc és universal; en definitiva, i aquesta seria la tercera regla del mètode arqueològic, allò que cal fer és analitzar són les *pràctiques*, allò que *es fa*.¹⁶¹ Per això, més que estructuralista, la seua tasca seria *desestructuralista* –o millor dit *arqueogenealògica*–, ja que no hi ha res fora de la pràctica i de l'enunciat concret, ni tan sols un sistema legifforme anònim. Cal dir però que, tot i que l'arqueologia no era estructuralisme mantenia inicialment poca distància envers aquest. Per això serà més bé quan aparega la genealogia quan realment podem considerar que Foucault esdevé un *desestructuralista*.

8.1. ESTRUCTURA I ESPACIALITAT EN L'ESTRUCTURALISME.

Tot i que com dèiem la plena desestructuralització de Foucault sols s'esdevé amb l'aparició de la genealogia, durant el període arqueològic podem establir, a més d'aqueixa comuna dessubjectivització operada tant per l'arqueologia i l'estructuralisme, dos punts de relació entre ells. Un primer punt, d'oposició, giraria al voltant del concepte d'estructura, mentre que un segon, d'afinitat, ho faria al voltant de la noció d'espai.

Envers a la primera qüestió, podem percebre clarament la discrepància radical del nostre autor amb l'estructuralisme. Com ell mateix indica, el mètode estructuralista el que busca clarament és situar qualsevol esdeveniment dintre del plànol de l'estructura, de forma que pròpiament l'*esdeveniment* com a singularitat queda en l'estructuralisme esborrat, quan el que Foucault pretén és precisament això, *esdevenimentalitzar* la història, no estructuralitzar-la:

"La noció d'estructura no té cap sentit per a mi."¹⁶²

¹⁶¹ **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 634.

¹⁶² **DÉ, III. Text 221**, pàg. 467. Videre també *op. cit.* pàg. 468. De fet segons indica ell, en el seu llibre més estructuralista "Les Mots et les Choses" no utilitza la paraula estructura en cap ocasió (**DÉ, III. Text 216**, pàg. 399; semblantment en **DÉ, I. Text 69**, pàg. 816). De manera similar en **DÉ, III. Text 175**, pàg. 89. En el subapartat 1.2 del capítol IV (pàgina 239 i següents) s'explica el concepte d'*esdevenimentalització*, esdevenimentalització que no estructuralitza la història, sinó que com allí explicarem permet la realització d'una història efectiva.

Els esdeveniments no poden ser copsats, no poden ser entesos des d'una estructura, ni des de unes lleis formals sinó que els esdeveniments, tal com després explicarem no són més que el resultat atzarós, que el resultat imprevisit d'un conjunt d'atzars.¹⁶³ De manera que, segons ell indica, tant la lògica de l'estructura com la del sentit (consciència), no són escaients per al tractament dels esdeveniments:

"Les nocions fonamentals que s'imposen ara no són més les de la consciència i de la continuïtat (amb els problemes que els són correlatius de la llibertat i de la casualitat), no són més aquelles del signe i l'estructura. Són les de l'esdeveniment i de la sèrie, amb el joc de nocions que hi estan lligades; regularitat, aleatorietat, discontinuïtat, dependència transformació..."¹⁶⁴

I és que concretament l'interés de Foucault present ja a les seues primeres obres arqueològiques, i potenciat després encara més en la genealogia en relacionar l'esdeveniment discursiu amb el polític o econòmic, és el de *tractar a cada esdeveniment en la seua peculiaritat*, en la seua gènesi particular, en la seua pràctica. El que li interessa del discurs no és, com als lingüistes, l'estructura d'aquest, sinó el que algú ha dit en un *moment donat*, de manera que no és estrany que Foucault afirme que:

"No veig qui pot ser més antiestructuralista que jo."¹⁶⁵

Foucault vol superar el que podria ser l'estructuralisme acadèmic superant el concepte de *sistema*, del qual també fa ús ell en les seues primeres obres:

"Què és aquest sistema anònim sense subjectes? Qui pensa? El "jo" ha explotat (mireu la literatura moderna), és el descobriment del "hi ha". Hi ha un *hom*."¹⁶⁶

Serà, però, la pròpia trajectòria de Foucault la que farà que vaja allunyant-se cada vegada més de l'estructuralisme. L'eixida de l'estructuralisme, com explicarem després, vindrà donada de la mà de Blanchot per l'atenció que ell posa al fet del llenguatge com a *murmuri anònim*.

En "*L'archéologie du savoir*" ens ho deixa ben clar; en la *conclusió* aborda les seues diferències amb el mètode estructuralista afirma clarament:

¹⁶³ Videre el que es diu sobre la relació entre esdeveniment i atzar a la pàgina 249 i següents i en la pàgina i 268 següents.

¹⁶⁴ OD, pàg. 58-59. Ídem en DÉ, III. Text 221, pàg. 468.

¹⁶⁵ DÉ, III. Text 192, pàg. 145.

¹⁶⁶ DÉ, I. Text 37, pàg. 515.

"... es tracta d'operar un descentrament que no deixa privilegi a cap centre."¹⁶⁷

Podem dir, que amb l'arqueologia es va un poc més enllà de l'operació estructuralista, soscavant fins i tot allò que configurava el propi estructuralisme, la noció d'*estructura*.

Però malgrat que possiblement Foucault no estiguera d'acord envers allò que tradicionalment diríem que és allò essencial de l'estructuralisme, hi ha però altre punt d'afinitat entre ambdós i pel qual són criticats i atacats els dos. En concret, ens estem referint al que ell valora i aprecia com a una novetat de l'estructuralisme respecte al tractament de la història i respecte al camp en que aquesta opera. Així, mentre que Foucault qualifica com a la gran *obsessió* decimonònica –i hegeliana– envers la història, la qüestió del **temps**, l'època actual és sobretot *l'època de l'espai*; l'estructuralisme, indica Foucault, si és que es pot parlar d'ell, és precisament l'esforç per establir relacions espacials –d'estructura– entre elements dispersos en el temps. O per dir-ho d'altra manera, el problema és que, segons el nostre autor, l'espai, ha estat massa temps descuidat; és ara quan comencem a prestar-li atenció, quan ens adonem que és en l'espai –entés afegiríem nosaltres com a *distància*– on el llenguatge es desplega.¹⁶⁸ Però, compte, avancem-nos a les crítiques; amb aquest prestar-li atenció a l'espai l'estructuralisme no ataca la *història*, sinó com veurem sols ataca cert historicisme, aquell que prima determinada concepció del temps centrada en el subjecte sobirà. De cap manera l'estructuralisme vol *negar o reduir la dimensió diacrònica*, vol negar el *canvi*, simplement és que l'aborda de manera diferent.¹⁶⁹

No hi ha però que extreure, el que podríem anomenar conseqüències *sensacionalistes*, en tant que tal com ell especifica, no es tracta de negar, d'eliminar el temps a favor de l'espai, sinó que es tracta d'abordar de manera diferent el temps i la història, és tracta com veurem més endavant de concebre la història i el pensament de forma més *geogràfica*. Per això podem afirmar que l'estructuralisme no és més que l'intent realitzat en determinats camps per alliberar-se, per desplaçar el *privilegi hegelian de la història*; amb l'estructuralisme no és tant que s'elimine per complet la noció de temps –això seria absurd pensar-ho–, sinó simplement es fa aparèixer una mena *diferent* de temps diferent a aqueix temps concebut com a un *gran flux* que va desenvolupant-se, a aqueixa temporalitat de la consciència –*antropològica*–. La

¹⁶⁷ AS, pàg. 268.

¹⁶⁸ Sobre l'estructuralisme i el seu tractament de la relació temps-espai *videre* DÉ, I. Text 24, pàg. 407, DÉ, IV. Text 360, pàg. 752 i DÉ, III. Text 234, pàg. 576-577. En la seua anàlisi de la cultura postmoderna també Jameson considera que aquesta abandona el privilegi del temps a favor de les categories espacials, donant peu al que ell anomena un *hiperespai postmodern* essencialment *antiantropomòrfic* (JAMESON, Fredric: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**, pàg. 40, 75-78, 87-100).

¹⁶⁹ *Videre* DÉ, I. Text 66, pàg. 773-775, DÉ, I. Text 70, pàg. 826-827 i DÉ, I. Text 50, pàg. 609.

mateixa *genealogia* de Foucault, serà també concebuda com a una *contramemòria* que intenta desenvolupar *una altra forma de temps*. La crítica a aquest concepció del temps històric com a un *gran flux* o corrent sols és possible des de la seua peculiar concepció, que explicarem més endavant, del que són els esdeveniments i del que és per tant la història.¹⁷⁰

Podem concloure doncs que precisament els qui acusen els estructuralistes d'oblidar el temps, no fan més que reduir la concepció del temps amb la seua pròpia concepció com a gran flux. Però aquesta concepció que Foucault considera biologicista del temps com a una durada única desplegant-se no és l'única possible, doncs existeix el que ell i determinats historiadors anomenen les *durades múltiples*, les durades dels *esdeveniments singulars* que se superposen i s'emboliquen.¹⁷¹ Aquesta alternativa a la concepció tradicional del temps passa per adoptar una concepció de l'espai com a *espai d'enfora*, per substituir a la concepció tradicional –i fenomenològica– de l'espai com a *espai d'endins*, que el feia dependre de la noció de temps. Sols des de la concepció de l'heterogeneïtat de l'espai –que Foucault designa *emplaçament*– és possible concebre el temps d'altra manera, com dèiem no ja com *flux* sinó com *un dels jocs de distribució possible dels elements espacials*;¹⁷² és a dir, el temps no tindria cap funció ontològica original sinó que ell seria una funció resultant d'aqueix embolic i superposició que parlàvem dels *esdeveniments singulars*.¹⁷³

Concloent doncs els punts que estem tractant podem veure com inicialment l'estructuralisme, en ubicar-se en plànol de l'estructura, es trobaria en l'antítesi de l'esdevimentalització i singularització que demana Foucault. Però al mateix temps, l'estructuralisme també se situarà en el pol oposat de la història tal i com habitualment l'entnem. I ho fa, com dèiem, no perquè l'estructuralisme elimine la noció de temps –i per

¹⁷⁰ **DÉ, II. Text 84**, pàg. 153. Sobre el perquè cal canviar el vocabulari i la metàfora temporal per l'espacial –en abordar la qüestió de les relacions de poder– videre el que diem a la pàgina 366 d'aquest treball.

¹⁷¹ **DÉ, III. Text 234**, pàg. 579-580 i **DÉ, II. Text 103**, pàg. 279-280.

¹⁷² El nostre autor manifesta que l'espai a Occident té una història; per a nosaltres l'espai és concebut com a **emplaçament**, mentre que en la modernitat era extensió o en l'època medieval *localització*. La peculiaritat de la nostra concepció és la de concebre no un espai homogeni sinó heterogeni, en tant que està format per *un conjunt de relacions de veïnatge entre punts o elements* (sèries, arbres...), relacions que constitueixen el que qualifica com al nostre "*espai d'enfora*" (**DÉ, IV. Text 360**, pàg. 753-775). Tot i que aquesta concepció de l'espai no és sols aplicable al llenguatge, i Foucault en aquest article posa exemples de demografia, d'urbanisme..., és precisament en la seua concepció del llenguatge com a un *llenguatge d'enfora* on millor es puga apreciar.

¹⁷³ Escapar a la lògica i al llenguatge hegelian, indica ell, implicarà també trobar substituïts no dialèctics per a la parella més dialèctica de la història de la filosofia, per a la parella espai/temps; "*distància*" (veure la nota 22 de la pàgina 154) i "*aspecte*" (joc més sobirà que el temps, repartiment el temps dels temps). Aquests són per a Foucault els conceptes que respectivament estan en la base dels anteriors i que fan possible un llenguatge no amarat de subjectivitat (**DÉ, I. Text 17**, pàg. 282-283).

tant no elimina la història—, sinó perquè com dèiem la reubica en altra perspectiva, adopta altra concepció. D'ací que el nostre autor indique que la primera formulació estructuralista no consistisca en una teoria *antihistòrica* sinó un mètode de recerca millor i més rigorós per a les investigacions històriques, mètode en el qual l'espai s'infiltra en el plànol del temps.¹⁷⁴ I aquesta primacia de l'espai que s'observa en l'estructuralisme es pot percebre, i posteriorment encara més, en el propi Foucault, que de nou torna a situar-se *colze a colze* amb l'estructuralisme.

És per això que aquesta peculiar forma geogràfica més que cronològica d'entendre la història i el temps li ha valgut sovint, —i injustament— l'acusació, a l'igual que a l'estructuralisme, de ser un pensador *antihistòric*.¹⁷⁵ Tal mena d'acusació sols poden ésser proferides precisament per aquells enfront dels quals l'estructuralisme i la pròpia arqueologia es revoltent, pels existencialistes i pels marxistes ortodoxos, per aquells que privilegien les *relacions evolutives* —i les igualen al concepte de *temps*— davant de les simultànies, o les relacions causals enfront les relacions lògiques, en definitiva aquestes objeccions adreçades tant als estructuralistes com al propi Foucault, són les objeccions d'aquells *fills de Hegel* que consideren que la història, que el temps, no és més que el desplegament, o bé d'una consciència sobirana, o bé d'una consciència de classe.¹⁷⁶

¹⁷⁴ **DÉ, II. Text 103**, pàg. 268-270. A més dels ja famosos estructuralistes o postestructuralistes com Lévi-Strauss, Althusser o Barthes, el nostre autor està pensant també en l'obra etnològica del no menys famós Boas o en les investigacions fonològiques menys conegudes pel públic no especialista de Troubetsoï. Així doncs, podem afirmar en relació a gran part de l'esforç estructuralista, que:

“...les diferents empreses estructuralistes... han estat sempre, en el seu inici, intents per aconseguir l'instrument d'una anàlisi històrica precisa.”

DÉ, II. Text 103, pàg. 270.

¹⁷⁵ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 399.

¹⁷⁶ **DÉ, II. Text 103**, pàg. 271-272. De la Higuera realitza en seu estudi sobre Foucault una anàlisi tant de la concepció dialèctica i presentista hegeliana de la història i de la noció de temps, com de l'anàlisi heideggeriana de la temporalitat i la seua relació amb l'ésser i la veritat (tant del primer com del segon Heidegger) que podem considerar encara com a una manifestació d'una *història filosòfica*. (videre DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofia como crítica**, pàg. 81-94, així com el que sobre la visió empobrida de la dialèctica hegeliana es diu al capítol IV, subapartat 1.3 UNA HISTÒRIA DESDIALECTITZADA.) A aquest privilegi que s'atorga al temps en dos sistemes filosòfics tan importants, Foucault oposa la seua genealogia basada en altra gran elaboració teòrica com és la filosofia de Nietzsche; és a partir d'ella com el nostre autor pot realitzar una anàlisi històrica no filosòfica, no metafísica, una anàlisi històrica no basada en definitiva en cap origen *pur* (videre el que sobre açò es diu, també al capítol IV, a l'apartat 3 NIETZSCHE: EL GRAN GENEALÒG.)

8.2. NO SERÀ EN REALITAT L'ESTRUCTURALISME HISTÒRIC?

Com venim insistint des de fa unes pàgines una de les característiques definitòries de l'estructuralisme seria el tractament que aquest fa de les relacions espacials com a relacions estructurals on no hi ha un centre. Així, tot i que aquest subjecte-centre de control i consciència sobirana del món havia desaparegut de la mà d'estructuralistes de disciplines com l'antropologia, la psicoanàlisi, la lingüística...,¹⁷⁷ quedava per esborrar totalment el paper del subjecte en el camp de la història;¹⁷⁸ i és que fins ara aqueixa forma tradicional de concebre la història de caire continuista era el complement necessari per a la concepció moderna del subjecte, de manera que podem afirmar doncs que aqueixa història contínua:

"... seria per a la sobirania de la consciència un abric privilegiat. La història contínua, és el correlat indispensable per a la funció fundadora del subjecte: la garantia que tot el que se li ha escapat podrà ser-li retornat."¹⁷⁹

Precisament l'atac a aquesta "garantia" és el que serà la seua *ontologia històrica*: el subjecte ja no explica els esdeveniments –com l'aparició de la folia, de la mirada clínica o fins i tot de les pròpies ciències humanes–. Recordem que ja havíem proclamat fa unes quantes pàgines com la primera víctima de l'arqueologia era el subjecte. Cal que ara matisem; la primera víctima de l'arqueologia, efectivament sí que és el subjecte, però que conste que Foucault no és però el primer que l'ataca, sinó més bé el darrer, qui el remata; la seua arqueologia fa desaparèixer el subjecte del seu *últim reducte*.¹⁸⁰ De fet, a aquest objectiu ja havien apuntat altres historiadors i filòsofs en privilegiar i donar-li un nou status epistemològic a la vella noció d'*esdeveniment* –en lloc de a la de temps–, noció que en el seu

177

"... car la lingüística no parla pas més de l'home mateix que la psicoanàlisi o l'etnologia."

MC, pàg. 393.

Aquestes disciplines són anomenades per Foucault com "ciències subversives", ja que no interroguen a l'home com a tal, a l'home de les ciències humanes, sinó que a partir d'una posició crítica investiguen les fronteres d'aquest, aquella regió que fa possible el saber sobre l'home, cap a l'*a priori* històric de totes les ciències humanes. Malgrat el que acabem d'indicar, la relació més problemàtica i variant de Foucault amb aquestes *anticiències humanes* l'estableix amb la psicoanàlisi que igualment és vista com a açò, com a subversiva, que com a un simple desplaçament dintre de l'episteme moderna. Sobre la psicoanàlisi i Freud *videre* el que s'indica en el capítol VII subapartat 2.1.1 LA PSICOANÀLISI, DE CIÈNCIA SUBVERSIVA A "CONFESSIÓ LAICA".

¹⁷⁸ DÉ, IV. Text 349, pàg. 667.¹⁷⁹ AS, pàg. 21-22.¹⁸⁰ *Videre* HURTADO VALERO, Pedro H.: Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica), pàg. 31-32.

moment abordarem.¹⁸¹ Però per a aconseguir-ho Foucault no va a calcar simplement, a *transferir a la història el mètode estructuralista*.¹⁸² O almenys això diu per ara. Ho dirà sempre?

8.3. FOUCAULT: UN ESTRUCTURALISTA POLÍTIC.

Coincidència en l'objectiu, però no pas en el mètode a utilitzar. El descentrament del subjecte, la *mort de l'home* per la qual Foucault s'ha fet famós no és però patrimoni exclusiu seu, ja que d'altres autors en altres camps –començant pel mateix Lévi-Strauss– havien realitzat la mateixa operació, encara que, tal volta la diferència –com apunta Jaeggi– és que Foucault destaca, no pel rigor del seu mètode, sinó per la passió i brillantor dels seus escrits. Això converteix a Foucault en una mena d'estructuralista lliure, més *ideològic* i *doctrinari*, que no pas metodològic.¹⁸³

En aquest aspecte sí que podem dir que Foucault, si bé sovint refusa que la seua metodologia siga estructuralista, és, si més no, estructuralista pel que fa a la *intenció*; i és que al nostre parer és pot parlar d'una doctrina, gairebé d'un estructuralisme com a *filosofia* on dintre, ací sí, Foucault troba el seu lloc.

El problema doncs per a ell, i tal com ja hem explicat es plantejava doncs en el terreny del mètode, més que en el nivell pròpiament *polític*. De nou ens anem a trobar amb un Foucault doblat –i tal volta triplicat–, però en aquesta ocasió la contrapart del Foucault *recol·lector* del Foucault que intentarà *recol·lectar* en un mateix espai la seua arqueologia i l'estructuralisme, no és un Foucault *arrabassador* amb l'estructuralisme en tant que en

¹⁸¹ **DÉ, II. Text 103**, pàg. 273. Recordem que hem dit que aquesta noció serà abordada al capítol IV, en concret al subapartat 1.2 LA HISTÒRIA EFECTIVA I L'“ESDEVENIMENT”. Així, Foucault, atacant la noció biologicista habitual del *temps-flux* considera possible finiquitar altres nocions com la del *subjecte-consciència* i la d'*Història*, tot i que és conscient de no ser l'únic. Al capdavall a l'igual que ell, tant els estructuralistes com determinats historiadors que realitzen una *història serial* tenen com a punt en comú i de contacte aquest atac a aqueixa noció del *temps* i la prohibició d'interpretar o buscar en els esdeveniments cap sentit ocult o primigeni emanat d'una consciència (op. cit. pàg. 280-281).

¹⁸² **AS**, pàg. 25-26. En **DÉ, I. Text 47**, pàg. 583-584 sembla contradir-se i expressant aparentment el contrari, expressant que el que ell fa és introduir anàlisis d'estil estructuralista allí on encara no es feien com és el camp de la història del coneixements; però compte, açò no és incompatible, en tant que com aviat s'encarrega d'aclarir no hi ha cap *teoria general*, cap *manual*, la qual cosa implica que com indicàvem pròpiament no hi ha una transferència, una mimesi d'un mètode diguem-ne preestablert. Sobre la no-existència d'un domini exclusiu de l'anàlisi estructuralista, ni d'un mètode *a priori videre* **DÉ, I. Text 66**, pàg. 779.

¹⁸³ *Videre* JAEGLI, Urs: **Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método**, pàg. 128; 132; 209. També coincideix en aquesta anàlisi GARAUDY, Roger: *Estructuralismo y "muerte del hombre"* en **Estructuralismo y marxismo**, pàg. 173. El mateix Foucault, distingint l'estructuralisme metodològic del *polític*, dóna peu a aquesta interpretació.

aquesta ocasió més que *arrasar* amb l'estructuralisme, el que fa és mantenir les distàncies; contràriament al que es podria esperar la contrapart és més bé un Foucault *enlluernat* per l'estructuralisme. Perquè al capdavant tot i les distàncies palesades envers l'estructuralisme, distàncies marcades en aquesta ocasió de manera poc virulenta, sorgeix aquest Foucault bastant estructuralista, tal volta més del que ell en altres ocasions reconeix. Una vegada més les afirmacions *de i envers* Foucault no poden ésser, com dèiem categòriques; escorcollant l'*arxiu* Foucault és difícil saber amb quina carta quedar-se, és difícil decidir-nos sobre l'adscripció o no de Foucault a l'estructuralisme, ja que no es pot establir una postura taxativa.¹⁸⁴

Comencem doncs per parlar d'aqueix Foucault recol·lector, aqueix que en aquesta ocasió intenta mitjançar entre el Foucault poc, però quelcom sí, *arrabassador* amb l'estructuralisme que ja hem vist i el Foucault un poc, tampoc molt, *enlluernat* per aquest. Aquest Foucault és un Foucault que tot i no autoconsiderar-se, *stricto sensu*, com a integrant d'aquesta moda *estructuralista pel que fa al mètode*, no té cap problema en presentar-se com a estructuralista almenys pel que fa a la *motivació* que l'empeny a buscar una filosofia peculiar; o el que és el mateix, estem referint-nos a un Foucault que no seria *metodològicament* parlant estructuralista, però si *políticament* parlant, en tant que ell considera que a més del metodològic, a més de l'estructuralisme desenvolupat pels especialistes –lingüístics, etnològics, filosòfics– **hi ha un *estructuralisme general*, entés com a *activitat filosòfica*, estructuralisme que consistiria en diagnosticar, a l'igual que ell també vol fer, l'*avui* que vivim, el conjunt de la nostra cultura.**¹⁸⁵

Des d'aquesta perspectiva, des d'aquesta concepció de l'estructuralisme com a activitat filosòfica és evidentment que l'arqueologia, que encara hem d'explicar amb profunditat, és *una arqueologia sorgida al caliu del mètode estructuralista però no feta amb aquest mètode*. El mateix Foucault semblava tenir aquest aspecte prou clar en "*L'archéologie du savoir*", llibre en el qual exposa les diferències que el separen de l'estructuralisme. Ara bé, tampoc ens hem de deixar arrossegar per les paraules del propi Foucault i no hem de deixar de reconèixer que quan tant interès té una autor per mostrar la seua separació de quelcom, és que aquesta separació no és ni molt menys evident, és que aquest corrent –en aquest cas l'estructuralisme– és troba massa proper al que ell fa. Així doncs endinsem-nos en el

¹⁸⁴ Per a una classificació de les diferents opinions sobre la relació entre Foucault i l'estructuralisme videre GABILONDO, Àngel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 54-56.

¹⁸⁵ **DÉ, I. Text 47**, pàg. 580-582. En aquest mateix text indica que s'ha vist menat a analitzar en termes d'estructura la pròpia naixença de l'estructuralisme, de manera que considera que ell manté una relació de

coneixement d'aqueix Foucault *enlluernat* per l'estructuralisme. De fet, la distinció anterior entre *estructuralisme* com a mètode i com a activitat no deixa de ser una subtil distinció que afavoreix el fet de no saber massa bé de quin costat s'està, que afavoreix no saber amb quin Foucault quedar-nos. I és que ell mateix emet de vegades missatges contradictoris. Si acabem de veure que en un moment determinat insisteix en ser un estructuralista *general* o *polític*, ja que com ja havíem dit abans no sabia qui podia ésser més *antiestructuralista* que ell, anem a descobrir ara com tampoc no és massa difícil trobar exemples contraris, exemples de marcat caire estructuralista.

I és que ho vulga o no, i malgrat tot el que hem vist, el seu estructuralisme va més enllà del que fins ara ell ha admès. Podem observar que és sobretot en les primeres obres de Foucault on hi ha una continuïtat, no sols amb l'operació començada per l'estructuralisme envers la dissolució del subjecte, sinó també un ressó d'aquest en la seua metodologia, ja que com hem vist sovint també ell posa cert èmfasi en la noció d'*estructura* o *sistema*, donat que allò és el que vol descobrir per sota del discurs habitual:

"...però al mateix temps és permetre's percebre, en la seua forma general, les grans estructures de la desraó, aquelles que dormiten en la cultura occidental, un poc per sota del temps dels historiadors."¹⁸⁶

Però la qüestió no queda ací, no es tracta d'un *lapsus*, d'una treta de l'inconscient. És el propi Foucault qui comença una conferència pronunciada el 1970 a Kyoto –no és doncs un text primerenc– afirmant haver volgut aplicar ell també, tal com fa Lévi-Strauss en etnologia, la trama de les *caselles* a l'estudi de la història del pensament en relació a la exclusió. I conclou el paràgraf de presentació amb aquesta lapidària frase:

"M'he acontentat amb utilitzar un mètode de treball que ha estat ja reconegut en etnologia."¹⁸⁷

distància i redoblament envers l'estructuralisme (*op. cit.* pàg. 583).

¹⁸⁶ HF, pàg. 364. El nostre autor utilitza sovint el terme *estructura* donant per suposat que per sota de les manifestacions aparent hi ha unes *estructures soterrades de l'experiència* (*op. cit.* pàg. 439), estructures que com a quelcom soterrat, quelcom amagat, necessiten d'una *arqueologia* per ésser descobertes (*op. cit.* pàg. 232). Però encara més ens pot confondre les afirmacions que realitza en el prefaci original, i després eliminat, d'aquesta obra, on no té cap problema en dir que fer la història de la follia és fer un *estudi estructural* del conjunt històric, dels diferents elements per descobrir el moment de la partició follia/raó (DÉ, I. Text 4, pàg. 164).

¹⁸⁷ DÉ, II. Text 83, pàg. 128. En DÉ, III. Text 222, pàg. 480 diu el mateix, ja que es tracta de la versió íntegra de la mateixa conferència.

No es per tant d'estranyar que molts hagen vist en aquesta afirmació i en altres de semblants, una empremta visible de la *moda* estructuralista, tot i que, a la fi de la seua conferència *suavitze* aquesta expressió indicant que malgrat tot, ell no és *absolutament estructuralista*.¹⁸⁸ En aquest sentit sí que poden tenir raó les primeres insinuacions que se li feien a Foucault i que el caracteritzaven d'estructuralista, ja que a més de la cita que acabem de realitzar, no és tampoc estrany que ell entre més a fons en la qüestió arribant fins i tot a expressar que el seu objectiu és el de trobar estructures i també *lleis anònimes o inconscients* vigents en el camp de la ciència:

"Hi ha per sota d'allò que la ciència coneix d'ella mateixa quelcom que ella no coneix pas; i la seua història, el seu esdevenir, els seus episodis, els seus accidents obeeixen a un cert nombre de lleis i determinacions. Aquestes lleis i aquestes determinacions són les que jo he intentat de treure a la llum."¹⁸⁹

Però Foucault no sols arriba a indicar de manera explícita que ell intenta en la història fer el mateix que Lévi-Strauss en l'etnologia, sinó que fins i tot no té inconvenient en admetre que les modificacions que ell ha establert envers l'estatus del foll es podrien anomenar *l'estatus etnològic general de la follia*.¹⁹⁰ I és que Foucault en el seu primer període que ara estem analitzant insisteix varies vegades en que no hi ha *societat sense sistema o àmbits d'exclusions* que són quatre: producció, família, ús de la paraula i àmbit lúdic, dels quals el foll –en les societats primitives i elementals– seria aquell que està exclòs sempre. Doncs bé, a la societat moderna o capitalista malgrat desaparèixer la figura del foll i aparèixer el que nosaltres anomenem *malalt mental* continua la mateixa *invariant estructural* d'estar aquest personatge exclòs –tot i que des d'altra perspectiva– del quàdruple sistema d'exclusió. Així doncs, i tal, com explícitament admet durant els primers anys del seu transcurs filosòfic, podem considerar que inicialment el nostre autor entenia que l'estructura de la segregació, l'exclusió social és una estructura fonamental de tota cultura.¹⁹¹ Que aquesta proximitat a l'estructuralisme és doncs una característica dels seus primers anys de treball ho veiem

¹⁸⁸ DÉ, II. Text 83, pàg. 133.

¹⁸⁹ DÉ, I. Text 55, pàg. 666. Videre també AS, pàg. 153-154 (és la cita corresponent a la nota 105 de la pàgina 108 d'aquest treball). Tanmateix Lecourt pensa que el concepte d'*episteme* implicava l'existència d'aquestes configuracions dels sabers que obeeixen a una mena de lleis estructurals, tot i que aquestes lleis eren pensades des de la discontinuïtat, els trencaments... La causa de l'abandonament, més bé aviat, d'aquest concepte són precisament aquestes ressonàncies estructuralistes. (LECOURT, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, pàg. 91).

¹⁹⁰ DÉ, III. Text 222, pàg. 482.

¹⁹¹ DÉ, I. Text 5, pàg. 168 i DÉ, I. Text 23, pàg. 398. Videre també DÉ, III. Text 222, pàg. 483-484 sobre els quàdruple sistema d'exclusió (versió abreujada en DÉ, II Text 83, pàg. 129-130).

clarament en el fet que el mateix any de la publicació del seu llibre sobre la folia, en la primera entrevista que li fan admet que:

"A l'igual com Dumézil ho ha fet per als mites, jo he intentat descobrir les formes estructurades d'experiència de les quals l'esquema pugua tornar a trobar-se, amb modificacions, en diferents nivells..."¹⁹²

Però tot i que aquesta proximitat a tal moviment metodològic és va suavitzant i fins i tot esdevé negació explícita, no deixa d'estar, al nostre parer, sempre present aquesta empremta estructuralista durant tot el seu esdevenir intel·lectual. De fet, la major mostra d'açò és el fet que en Foucault la gran part dels seus treballs -a excepció dels dos darrers volums d'"*Histoire de la sexualité*"- es mantinguin sempre quatre estadis: Renaixement, l'època clàssica, el segle XIX, i la nostra època. Aquests sempre i en totes les temàtiques que ell analitza, -bé siga el tema de la folia, de la mirada mèdica, de la disciplina, de la sexualitat...- mantenen una mena de joc estructural invariable. Per exemple, al segle XIX hi podem trobar sempre un *positivisme*, bé siga referent a la medicina, al llenguatge, a la sexualitat...; igualment en tots els temes tractats el final del segle XVIII i el principi de XIX són una època de transició, de convivència d'*epistemes*, i de canvis ràpids, el segle XVI sempre és quelcom totalment distant i diferent a l'època clàssica...¹⁹³ És més aquest *sabor* a estructuralisme és encara més intens quan en "*Histoire de la folie*" on intenta explicar la relació entre raó i folia a través de quatre formes diferents de consciència de la folia,¹⁹⁴ quatre formes que:

"Després que amb el Renaixement haja desaparegut l'experiència tràgica de l'insensat, cada figura històrica implica la simultaneïtat d'aqueixes quatre formes de consciència -a la vegada llur conflicte obscur i llur unitat sense cessar despullada-; en cada instant es fa i es desfà l'equilibri d'allò que en l'experiència de la folia revela una consciència dialèctica..."¹⁹⁵

¹⁹² **DÉ, I. Text 5**, pàg. 168.

¹⁹³ *Videre* el que al respecte diu en **DÉ, I. Text 48**, pàg. 598-599. Es pot apreciar perfectament com durant totes les obres arqueològiques i genealògiques la divisió epocal és, poc dalt o baix la mateixa a través dels magnífics esquemes cronològics que de cada obra de Foucault trobem en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 50, 82, 124, 271.

¹⁹⁴ Sobre les quatre formes modernes de consciència de la folia irreductibles entre si -consciència crítica, pràctica, enunciativa i analítica- *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 50-52. *Videre* també sobre aquestes formes de consciència de la folia VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 51-57 que a més d'aquestes quatre modernes explica també la consciència tràgica medieval.

¹⁹⁵ **HF**, pàg. 187. *Videre* en general la *Introducció a la Segona Part*. Aquesta relació entre folia i raó és també la relació entre folia i veritat que va variant. La desaparició de l'experiència tràgica de l'insensat és també la desaparició de la figura del foll com a aquell que recorda a cadascú la veritat que sols ell sap percebre. A l'època clàssica i moderna, tot i que de manera diferent, folia i veritat són conceptes separats -l'experiència tràgica de la

Així doncs, i malgrat el pocs coneixements que puguem tenir sobre l'estructuralisme, aquest paràgraf revela clarament l'existència, almenys en aquesta obra de Foucault, de l'assumpció, com dèiem, de certs trets estructuralistes, sobretot si completem l'anterior cites amb altres declaracions d'intencions que ell realitza al voltant d'aquesta obra.

I és que no podem tampoc oblidar el que senyala Paul Veyne: que el fet que les seues primeres obres foren escrites en ple domini de l'estructuralisme ha menat a aquesta confusió o problema; tant els lectors i lectores com el propi Foucault han entés i utilitzat conceptes característics de Foucault amb ressonàncies estructuralistes –Veyne cita com a exemple el concepte de *discurs*–.¹⁹⁶ És més, un símptoma evident del seu *coqueteig* amb l'estructuralisme és el fet que una de les seues primeres obres, “*Naissance de la Clinique*” de 1963 sofrís canvis significatius pel que fa al vocabulari inicial, excessivament estructuralitzat. Així doncs té plenament raó Merquior quan afirma que fou precisament “*Naissance de la clinique*” l'obra que acostia el nostre autor cap a l'estructuralisme.¹⁹⁷ És a partir de finals dels anys seixanta, i en especial a partir del seu llibre sobre el mètode arqueològic quan més intenta marcar diferències. El fet per exemple que siga precisament a “*L'archéologie du savoir*” quan abandone un concepte tan important com el d'*episteme*, ve se'ns dubte motivat per la voluntat de trencar amb tot allò que tingués ressonància estructuralista. És més, ell en aquesta obra seua admet que en “*Les Mots et les Choses*” on aquest concepte és central, podia semblar, per la manca d'una metodologia escaient, una anàlisi en *termes de totalitat cultural*, és a dir, una anàlisi estructural.¹⁹⁸

Però és la influència de Nietzsche i de la seua genealogia –centrada en la noció de *poder*–, allò que definitivament l'allunyarà –si és que és pertinent aquest concepte– de l'estructuralisme i de la primacia que en la seua arqueologia s'atorgava a la noció de sistema, com a punt central de les seues explicacions sobre les pràctiques discursives. És més Foucault és rotund en aquest aspecte:



folia és reduïda al silenci. És amb l'experiència literària del segle XIX i amb la psicoanàlisi, indica Foucault, quan de nou es veu aparèixer en la folia la possibilitat de manifestar la veritat (DÉ, II Text 82, pàg. 112;) Videre per una explicació més detallada de la relació entre folia i veritat HF, pàg. 24-55).

¹⁹⁶ Videre VEYNE Paul: *Foucault revoluciona la història en Como se escribe la historia | Foucault revoluciona la historia*, pàg. 199.

¹⁹⁷ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 35. Videre sobre el suposat o aparent estructuralisme d'aquesta obra VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*, pàg. 64-66.

¹⁹⁸ AS, pàg. 27.

"... sense dubte, que la meua arqueologia deu més a la genealogia nietzschiana que a l'estructuralisme pròpiament dit."¹⁹⁹

Ho veurem més endavant quan ens ocupem ja de la seua etapa genealògica. Veiem ara no ja què no és l'arqueologia, sinó què és.

¹⁹⁹ DÉ, I, Text 48, pàg. 599.

"El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo."

JORGE LUIS BORGES.

(En "El Aleph").

**III L'ARQUEOLOGIA, UNA ANÀLISI
ARRABASSADORA.**

Sembla mentida, però per fi ha arribat el moment no ja de contraposar negativament l'arqueologia a res, sinó d'abordar *en positiu* aquesta època començant pel concepte més conegut i personal d'ella, el d'*episteme*. Però no sols ens anem a limitar a aquest concepte, sinó que en aquest capítol pensem escorcollar quins són els conceptes, les categories filosòfiques, el vocabulari propi d'aquest nivell d'anàlisi. Ara bé, el que la nostra presentació siga en positiu no implica que l'arqueologia siga sols una anàlisi que actue *en positiu*. I és que si bé anem en les pàgines que segueixen a parlar de l'arqueologia *en positiu*, en tant que ja no caldrà que vertebrem el nostre discurs marcant diferències amb altres disciplines, no per això anem a abandonar la vessant *arrabassadora* de tal metodologia foucaultiana, sinó que més bé tot el contrari; al capdavant si l'arqueologia és problemàtica és precisament perquè és una anàlisi *en negatiu*, una anàlisi que va a arrabassar, que va a destruir totes aquelles categories sobre les quals s'ha construït el pensament filosòfic, històric, científic i fins i tot comú del nostre segle. Així doncs, l'arqueologia s'atreveix a acabar amb nocions tan valorades com la de continuïtat, progrés, evolució, subjecte, home, objecte... No és doncs d'estranyar l'airada reacció en contra, que tal anàlisi arrabassadora suscità per part de la gent benpensant.

Nogensmenys i per començar, com dèiem, de la manera més positiva possible, començarem presentant un concepte propi, peculiar i que tothom identifica amb l'arqueologia com és el d'*episteme*. Després ja veurem la crítica al subjecte, a la concepció habitual dels objectes o la seua concepció del llenguatge.

1. EL CONCEPTE D'EPISTEME.

Aquest concepte d'*episteme*, com ja hem indicat assenyalava aqueix límit entre allò visible i enunciable que, sense ser sinònims, també hem designat com a *saber* o com a *pràctica discursiva*. És per això que en la primera aproximació sistemàtica que volem fer

envers aquest concepte, podríem començar indicant que aquesta seria la separació, la distància entre els múltiples discursos d'una època:

"Quan jo parle d'episteme, jo entenc totes les relacions que han existit en una certa època entre els diferents dominis de la ciència."¹

O dit d'altra manera, el conjunt de relacions laterals existents entre diferents **pràctiques discursives** que conformen una mena d'*espai de dispersió*, un espai de simultaneïtat epistemològica cridaner que fa possible que en cada època disciplines diferents i allunyades entre si sofrisquen transformacions similars.² I és aquest espai difós –propi com dèiem de cada època–, aquesta "*organització*" discursiva –no dirigida, clar–, el que tota xarxa de coneixements i disciplines necessiten per ser possibles, espai que venim en anomenar *episteme* –única en cada època–, i que pot manifestar-se explícitament tant com, pel contrari, restar implícita³:

"L'episteme no és una forma de coneixement o un tipus de racionalitat que, travessant les ciències més diverses, manifestaria la unitat sobirana d'un subjecte, d'un esperit o d'una època; és el conjunt de les relacions que es poden descobrir, per a una època donada, entre les ciències quan se les analitza al nivell de les regularitats discursives."⁴

El que hem anomenat arqueologia, aquesta suposada metodologia o forma d'abordar els discursos, serà l'encarregada d'analitzar aquesta episteme. Però per entendre el que el nostre autor està designant amb aquest concepte, hem de recordar i aprofundir en la distinció entre *saber* i *coneixement* que ja havíem fet, i que era l'àmbit en què situàvem l'arqueologia. Doncs bé, si les epistemes, indica Foucault, no són *formes de coneixement* sinó que cal entendre-les com a *conjunt de relacions d'una època*, entenent aquest conjunt no de manera homogènia sinó com a un espai de dispersió, caldrà per tant concebre-les com *allò que nosaltres podem determinar i esbrinar d'aqueix àmbit que abans hem vingut en anomenar saber*.

Les diferents epistemes que assenyala Foucault, com a concrecions històriques del saber, indiquen tota aquella sèrie de processos, o millor seria dir d'experiències límits, a través de les quals apareix allò visible i allò enunciable, i que, com veurem en els apartats posteriors, és també l'espai on es constitueixen al mateix temps l'objecte i el propi subjecte (Foucault posa l'exemple de la constitució del subjecte "*raonable*" en conèixer la follia).

¹ DÉ, II. Text 109, pàg. 371.

² DÉ, II. Text 85, pàg. 160.

³ MC, pàg. 179.

⁴ AS, pàg. 250.

Quelcom diferent seria el *coneixement* del qual hem parlat, ja que amb *coneixement* anem a designar, partint de la *immobilitat del subjecte*, la tasca de multiplicar els objectes de coneixement i comprendre llur racionalitat. Realitzar doncs una arqueologia d'aqueixes *relacions laterals* de les pràctiques discursives d'una època, és la forma concreta que té el nostre autor d'abordar aqueixa esfera del *saber*. I malgrat que la distinció saber/coneixement aparentment complica la visió que nosaltres tenim de la història, i en concret de la història de les ciències o de l'epistemologia, no obstant sols ella és la que fa possible la tasca de l'arqueologia i la que dóna sentit al singular i particular concepte foucaultia d'*episteme*. És per això que com hem dit, l'arqueologia no és precisament això, una *història de les ciències a l'ús*, en tant que a partir d'ara hem d'assumir i diferenciar el *saber com a experiència en la qual no sols es constitueix l'objecte, sinó que també es transforma el subjecte* del qual és el *coneixement*, que seria el treball de multiplicar els objectes des d'un subjecte fix. I és que sols si fem aquesta distinció podem entendre el sentit d'una de les seues obres; perquè malgrat que el títol d'un dels seus llibres siga el de "*L'Archéologie du savoir*", en realitat, i tal com expressa ell mateix, l'arqueologia treballa precisament en *recuperar la constitució d'un coneixement* en el sentit precís explicat de multiplicació d'*objectes*.⁵ O si volem dir-ho tal i com ho havíem dit abans, l'arqueologia s'ocupa de l'estudi d'una *episteme*, en el cas de Foucault la que ell qualifica com a l'*episteme clàssica*, entesa com a un *espai de dispersió* de les pràctiques discursives multiplicadores d'objectes.

Així doncs, parlar en termes d'*episteme* i entendre-la aquesta com a *espai de dispersió del saber* d'una època, implica assumir que una pràctica discursiva no depèn dels seus antecedents ni possibilita l'evolució posterior dels coneixements, sinó assumir més bé que la seua historicitat i el seu discurs depèn de les diferents disciplines d'una època. Aquest pressupòsit de treball, o millor seria dir aquesta opció de política filosòfica es pot veure perfectament en qualsevol dels eixos dels quals s'ocupa Foucault, i en qualsevol de les temàtiques i disciplines que aborda. No sols pel que fa al voltant de la gènesi de la psiquiatria i la malaltia mental, que és en el que més ens estem centrant en aquestes pàgines, sinó que també es pot veure perfectament al voltant d'altres ciències no tant *humanes* i prou més naturals com és la medicina o fins i tot les ciències naturals. En aquestes últimes, autors del

⁵ DÉ, IV. Text 281, pàg. 57; la mateixa distinció, junt amb altres, realitza en DÉ, II. Text 101, pàg. 242-244.

Certament tot i que aquesta distinció, com veurem, ens serveix perfectament per abordar la qüestió del canvi d'epistemes, hem de palesar el poc grau de fervor que ens ha suscitat, ja que afirmar que l'arqueologia aborda el camp del coneixement generat per un subjecte fix, malgrat no ser incorrecte, és tal volta un recurs estilístic per donar una visió molt tancada del que seria l'etapa arqueològica, i així poder destacar l'ampliació d'horitzons que representen les etapes posteriors, i en especial la darrera.

segle XVIII tradicionalment considerats com *proto o quasievolucionistes* com Bonnet o Maupertuis no ho són de cap manera. L'aparent *evolucionisme* il·lustrat no és la *llavor per germinar* de l'evolucionisme decimonònic. Aquest pseudoevolucionisme no és més que una de les formes possibles de la taxonomia clàssica, però que a diferència del "*fixisme*" implica, a més, el temps. Així, analitzar, o millor dit, arqueologitzar el que avui dia anomenem com a biologia, implica adonar-se com *la història natural de l'època clàssica no és de cap manera la causa, l'anticipació de la moderna biologia*:

"Esta mutación del saber dará lugar a la *Filología*, la *Biología* y la *Economía Política*. A pesar de los paralelismos evidentes, debe evitarse superponerse estos tres dominios a los del Clasicismo: Gramática General, Historia Natural y Análisis de las Riquezas..."⁶

No hi ha continuïtat entre aquestes, el que hi ha sols són *capes arqueològiques* que es van suposant. Si volem abordar la biologia moderna o la història natural clàssica amb allò que ho hem de posar en relació és amb la seua "*capa arqueològica*", és amb l'espai de dispersió que els és propi, amb la seua *episteme*. Voler realitzar una història de la biologia —o de qualsevol altra disciplina— teleològica i continuïsta, no és més que una il·lusió provocada per una peculiar i també extensa forma d'entendre la història:

"El quasievolucisme del segle XVIII sembla presagiar tan la variació espontània del caràcter, tal com la trobem en Darwin, com l'acció positiva del medi tal com la descriurà Lamarck. Però ço és una il·lusió retrospectiva..."⁷

Així doncs *no ens és lícit*, segons la forma que té Foucault d'entendre l'anàlisi arqueològica, *aplicar categories d'una episteme a les anteriors*. Com indica en relació a aquest *quasievolucionisme*, no hi ha ni pot hi haver cap sospita d'evolucionisme en el pensament clàssic.

Si no podem aplicar doncs les categories d'una disciplina envers els seus "*antecedents*" —i disculpeu el terme—, què podem fer? Doncs el que ja havíem apuntat, realitzar una anàlisi d'aquells *àmbits o discursos col·laterals* de l'època o una excavació arqueològica de les capes més immediates. Enfront d'una analítica temporal i causalista merament en *vertical* el nostre autor ens proposa o bé una *arqueologia en horitzontal*, de manera que hem d'entendre que allò que s'enuncia en una disciplina concreta d'una època, també concreta, no és possible més que en funció de la resta de coneixements amb qui es relaciona i interactua a través de

⁶ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 146; aquestes disciplines *videre op. cit.* pàg. 142-157.

⁷ MC, pàg. 166. Sobre el quasievolucionisme *videre op. cit.* pàg. 163-170.

l'existència del que Foucault qualifica com a *episteme*, o bé una *arqueologia en vertical* dels sediments discursius anteriors i posteriors, sediments de diferents *epistemes*.

L'*episteme* és per tant el camp on les disciplines enfonsen les seues positivitats, és, en definitiva, la condició de possibilitat d'aquestes.⁸ Aquesta no és de cap manera el conjunt de coneixements que subjauen en una ciència i que després progressen o evolucionen. Tampoc és el conjunt positiu de coneixements d'una època. Com deia Canguilhem, **l'*episteme* és allò que tots els llibres d'una època contienien, però que no era objecte de cap llibre.**⁹

Amb aquest concepte, però, no s'està expressant de cap manera allò que seria l'*essència* d'una època, sinó que en tant que espai de *dispersió* dels enunciats, l'*episteme* és allò que està *ocult* per ser el més a la *vista*, per ser simple i pura exterioritat del discurs. No cal entendre-la per tant com a una mena de *cosmovisió* (*Weltanschauung*), com a l'esperit subjacent a una època, perquè precisament el que marquem, el que busquem ací no és sòl comú, un principi o teoria unitària que acoste allò divers, sinó més bé un espai de desnivells, de dispersions, que trenque les falses continuïtats. En definitiva, l'*episteme* és allò contrari als estadis generals de la raó:

"Les relacions que jo he descrit valen per a definir un configuració particular; no són signes per a descriure en la seua totalitat el semblant d'una cultura. Els amics de la *Weltanschauung* han d'estar decebuts."¹⁰

Certament, Foucault nega en molts dels seus escrits que la seua pretensió siga descriure una *cosmovisió* –ja que en aquesta el que estariem descrivint són una sèrie de continguts, d'enunciats amb sentit–. Recordem que en tot cas no és en el costat dels *amics de la Weltanschauung* on cal buscar les seues afinitats, sinó que aquestes *epistemes* allò a què aproximem Foucault és, com ja havíem vist, al moviment *estructuralista*. Les *epistemes* per a ell no deixen d'ésser una mena de *sistema*, són com el *sistema* –peculiar– imperant en una època:

"En totes les èpoques, la forma en la qual la gent reflexiona, escriu, juga... tota la seua conducta es conduïda per una estructura teòrica, un *sistema*, que canvia amb els anys i les societats, però que es present en totes les èpoques i en totes les societats."¹¹

⁸ MC, pàg. 13.

⁹ CANGUILHEM, Georges: *¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?* en *Análisis de Michel Foucault*, pàg. 136.

¹⁰ AS, pàg. 207. Semblantment en *DÉ, I. Text 58*, pàg. 676-677, *DÉ, I. Text 71*, pàg. 846 i *DÉ, II. Text 72*, pàg. 8.

¹¹ *DÉ, I. Text 37*, pàg. 515. Ja hem indicat que una de les obres, o tal volta la millor, on més bé es pot apreciar

Per consegüent, allò que hi tenen en comú aquelles gents –i en cada època totes les gents– no és un conjunt d'idees explícites, un contingut cultural conscient i comú sinó que curiosament allò que tenen en comú és el que anomenariem un *espai epistemològic*, entenent per tal, com dèiem, no una certa *cosmovisió* sinó el que des d'un principi hem qualificat com a un *espai de dispersió* –paradoxal expressió–, que és el que al capdavant Foucault entén per *episteme*.

1.1. EL PROBLEMA DE LES SUCCESSIONS.

De seguida continuem aprofundint en aquesta, sens dubte, peculiar concepció de l'episteme com a espai de dispersió o distància, però no sense abans assenyalar que els problemes teòrics al voltant d'aquest concepte no li han vingut tant pel que fa a allò que designa, sinó més bé a com i perquè es produeixen les *successions* d'epistemes. Hem dit que arqueologitzar una disciplina, o més en concret determinades *ciències humanes* –que és allò del que s'ha ocupat el nostre autor– implica, dèiem, assumir que aquesta pràctica discursiva depén d'aqueixa constel·lació d'altres disciplines sorgides de les mateixes condicions de possibilitat, dels mateixos *a priori històrics* anomenats *episteme*, i no dels seus propis antecedents. Però la qüestió que el propi Foucault *defuig* –o almenys d'això l'acusen–, és l'explicació de com es produeixen aquestes reestructuracions discursives d'una època a altra. Açò sí ens presenta un problema important a l'hora d'interpretar Foucault. Com es passa d'una episteme a altra en canviar d'època? Hi ha punts en comú entre elles?

Foucault sembla deixar deliberadament aquests problemes fora; i és que si en gran part l'arqueologia i el propi concepte de les ciències estaven concebuts, com ja explicàrem, com a una forma d'analitzar que evite la interpretació *evolucionista* i *teleològica* de les pràctiques discursives tan habitual en la història i filosofia de la ciència, el que no podem fer és reintroduir la continuïtat però en aquesta ocasió a gran escala. És per això pel que Foucault no està disposat a explicar aquestes transformacions amb els conceptes tradicionalment emprats fins ara (*influència, esperit del temps, canvis tecnològics, socials, crisi...*); aquests conceptes i explicacions li semblen més *màgiques* que efectives.¹²

què està entenent Foucault per *sistema* o estructura teòrica, serà el seu llibre "Les Mots et les Choses", que no és més que l'intent de veure com la gent d'una determinada època reflexiona sobre la llengua, la vida o l'economia, ho fa des de la mateixa estructura teòrica. Recorde també que ja hem dit que el concepte que ara ens ocupa i que és el concepte al voltant del qual pivota aquest llibre, és pràcticament abandonat en els següents.

¹² DÉ, II. Text 72, pàg. 11; semblantment en DÉ, I. Text 48, pàg. 588 i en DÉ, I. Text 70, pàg. 827.

No és doncs d'estranyar aquesta opinió en aquell que considera cada *episteme* diferent a l'altra, en aquell que considera que en cada època l'espai d'aqueixa dispersió és marcadament diferent. Són tant diferents aquestes epistemes que el canvi, el tall d'una altra, **la lògica que hem descobert i que funcionava en l'interior d'una episteme, ja no serveix per explicar ni la seua gènesi ni tampoc l'aparició d'altra posterior**. Recordem que estem abordant el camp ja no dels coneixements, sinó del saber, perquè ja no es tracta de les multiplicacions que puga generar una subjecte estàtic, l'home en el cas de l'episteme clàssica, sinó que ens estem referint a aqueixes experiències a partir de les quals es generen no sols objectes nous sinó principalment una nou model de subjecte. De fet no podem deixar de reproduir la principal objecció de Poster sobre aquest tema:

"En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, la episteme funcionaba como la llave maestra de todos los discursos, por más que Foucault no se lo propusiera, y la historia era una sucesión de epistemes. Cada época tenía su propia episteme, que era el fundamento de todas las enunciaciones. La episteme funcionaba como un concepto totalizador que dejaba a Foucault indefenso frente al hecho de que no podía explicar el cambio que lleva desde una episteme a la siguiente."¹³

Serà en el període genealògic quan amb la substitució del concepte *episteme* pel de *dispositiu*, Foucault puga superar aquest problema almenys parcialment. No obstant, en el període que ara ens ocupa Foucault tampoc ha defugit abordar aquesta qüestió, tot i que ell té clar que cal considerar el pas d'una a altra més bé com una sèrie de *mutacions, transformacions* –que no revolucions–,¹⁴ que no hem de veure pas en clau causalística; evitar doncs caure en el parany de la lògica de l'evolució de les epistemes implica concebre que se succeeixen una a altra *sense lògica interna que les unisca*. Merquior, però, molt crític en aquest aspecte, i en general amb tot el que diga Foucault, anomena aquesta característica de l'arqueologia foucaultiana *cesuralisme*, i és considerat per ell com a un dels tants dèficits o incorreccions de Foucault, la qual cosa implica que les *epistemes* acaben convertint-se en *monòlits*, en blocs unitaris.¹⁵ Semblantment Garaudy, considera que si bé amb l'arqueologia el subjecte i la seua voluntat han desaparegut, ara ens trobem però amb quelcom que ocupa el seu lloc, l'*episteme* que és una mena de subjecte omnipotent, ja que canvia quan vol i com

¹³ POSTER, Mark: **Foucault, marxisme e historia**, pàg. 126.

¹⁴ **DÉ, II. Text 77**, pàg. 59-61.

¹⁵ Sobre açò videre MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 45-46, 56-57, 69-70. Aquesta objecció, la de no indicar o explicar el perquè del pas d'una *episteme* a d'altra la recull ell d'una entrevista amb Sartre apareguda en la revista *L'arc* (Citat per GARAUDY, Roger: Estructuralismo y "muerte del hombre", en **Estructuralismo y marxismo**, pàg. 183).

vol. Aquest autor, molt irònicament es refereix a la substitució del paper del subjecte pel d'*episteme* com el *Misteri de la Immaculada Concepció*:

"Las estructuras caen verdaderamente del cielo y uno se pregunta cómo han podido ser engendradas"¹⁶

Però aquesta acusació de *cesuralisme* dogmàtic no és tampoc massa encertada, donat que si des de Freud no podem exigir-li al nostre *conscient* que siga clar i transparent per tal de donar raó i poder-nos explicar el nostre funcionament psíquic, Foucault té ben clar que igualment els canvis, les mutacions que es donaran d'una època a altra *no poden ésser explicades de cap manera a partir del propi sistema discursiu* ni tampoc des de *l'episteme anterior ni posterior*. En aquest sentit, el concepte d'*episteme* semblaria funcionar –i presentaria els mateixos problemes també– com el concepte de *paradigma* en Kuhn (tot i que aquest s'aplica a normes explícites -lleis- i dintre de l'àmbit de les ciències més formalitzades, i no qüestiona l'existència del subjecte).¹⁷ És més, hem de considerar que la intenció de Foucault en aquesta primera època es limita més bé a *constatar* les esmentades mutacions; l'arqueologia de les ciències humanes, l'arqueologia de les epistemes té sols un abast descriptiu, analitzat aquestes mutacions, aquests esdeveniments radicals, aquests trencaments sense que siga possible "*explicar-los*":

"A quin esdeveniment o quina llei obeeixen aquestes mutacions que fan que de sobte les coses no siguen ja percebudes, descrites, enunciades, caracteritzades, classificades i sabudes de la mateixa forma...? Per a una arqueologia del saber, aquesta obertura profunda en la capa de les continuïtats, si bé ha de ser analitzada, i minuciosament, no pot ésser "explicada" ni tampoc recollida en una única paraula. És un esdeveniment radical..."¹⁸

Aquest trencament o pas d'una *episteme* a d'altra, és qualificat per Foucault, com veiem, com a un *esdeveniment radical* del qual l'arqueologia no pot retre comptes; aquesta sols ha d'atenir-se al que els esdeveniments tenen de palés; entrar en una explicació causalista i determinista seria, al nostre parer, transgredir els propi supòsits del procedir foucaultià, seria, en definitiva, introduir continuïtat a través de la dualitat causa-efecte. Les *episteme* resten així com a una mena d'*invariables*, que escapen no sols a la voluntat humana, sinó també a

¹⁶ GARAUDY, Roger: *Estructuralismo y "muerte del hombre"*, en *Estructuralismo y marxismo*, pàg. 184.

¹⁷ Sobre les coincidències i discrepàncies d'aquest dos conceptes *videre* MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chair*, pàg. 39-41. Sobre el perquè no fa referència a "*Les Mots et le Choses*" en l'obra de Kuhn *videre* DÉ, II. *Text 100*, pàg. 239-240.

¹⁸ MC, pàg. 229.

l'explicació; però si bé aquestes servien almenys per mostrar el *sòl* comú del conjunt de coneixements d'una època, i en aquest sentit ens servia d'explicació. Sols una mutació no d'episteme, sinó de *modus operandi* de l'anàlisi de Foucault com és la genealogia podrà sinó explicar totalment aquest aspecte, si almenys enriquir l'anàlisi amb elements no discursius.

No obstant ens inclinem per considerar que el concepte foucaultia d'"*elecció original*" –"*choix originel*"– tot i que no ens pot explicar el perquè es produeixen els canvis d'epistemes, ja que açò aniria en contra dels propis principis metodològics de l'arqueologia, si que ens pot explicar, si més no, perquè no poden explicar-se causalment semblants canvis. I no poden explicar-se perquè **en cada època o moment es produeix una *elecció especulativa* que delimita, segons Foucault, tot el conjunt d'allò que hem anomenat saber, que no coneixement.** Aquesta "*elecció original*" que està a la base de cada cultura-època, que és diferent en cadascuna i que determina el que en cada moment i lloc històric es configura, es realitza per al nostre autor al si de la filosofia. Des d'aquesta perspectiva la seua arqueologia és una descripció no sols de l'arxiu d'una època, sinó també de l'*elecció original* que aquesta ha fet –sense que siga pertinent preguntar el perquè l'ha feta o perquè no n'ha fet altra–.¹⁹

Les crítiques però que sobre aquesta qüestió ha rebut el nostre autor, són possiblement les crítiques d'aquells que realment no han entés aspectes importants de la seua arqueologia, i en especial que no han entés, o tal volta que han entés incorrectament un concepte central en Foucault com és el de *discontinuitat*. Haurem d'esperar doncs fins que expliquem aquest aspecte per entendre el perquè el nostre autor no es presta a abordar *causalísticament* la qüestió de les successions: senzillament perquè com veurem no hi ha continuïtat sinó *discontinuitats* o si volem *continuïtats fosques*.²⁰

1.2. L'EPISTEME: UN A PRIORI MOLT PECULIAR.

Queda clar per tant que quan fem el mot *episteme*, no fem referència ni a cap cosmovisió ni tampoc a cap element transcendental de caire universal que serviria de fil conductor a través del temps. Les epistemes no són doncs *a priori*, o millor dit sí que ho són, són *a priori* en tant que són *condicions d'existència*, no en tant que els considerem com a *a priori* regulatius:

¹⁹ **DÉ, II Text 82**, pàg. 105-107.

²⁰ Explicarem aquestes qüestions en aquest mateix capítol en l'apartat **2 FOUCAULT: APOLOGISTA DE LA DISCONTINUITAT?**

"Aquest a priori, és allò que, en una època determinada, retalla a dintre de l'experiència un camp de saber possible, defineix el mode d'ésser dels objectes que hi apareixen, dóna a la mirada quotidiana poders teòrics i defineix les condicions en les quals es pot tenir sobre les coses un discurs reconegut com a veritable."²¹

Les *epistemes* són, i tornem a insistir una vegada més en la mateixa idea, aquest espai de dispersió i de relacions laterals i col·laterals entre els *objectes* i els *subjectes*, i, com també hem dit, entre les *paraules* i les *coses*. I aquest espai es configura en cada moment d'una *determinada manera*, sense evolució d'un estadi a altres perquè en cada època i cultura l'elecció de quin joc van a mantenir entre si les paraules i les coses és sempre *original*, és sempre diferent, la qual cosa ni implica que siga millor o pitjor, més racional o més irracional.

Ara bé, aquest espai que són les epistemes és un espai peculiar, en tant que és un espai al qual li podem aplicar perfectament la qualificació, que ell aplica al llenguatge de la literatura moderna, de ser *distància*; podem entendre-les com a un espai *diferenciant* comú a les paraules i a les coses, que lliga i deslliga a cada moment el que veiem i el que diem, un buit imperceptible on les coses es donen i defugen.²²

Són, en definitiva, el que podríem anomenar un *a priori arqueològic*; però són un *a priori* molt peculiar, perquè a diferència que en Kant, no seria, com dèiem, un *a priori universal*, ja que en el cas de l'arqueologia foucaultiana aquests a prioris, en tant que històrics, no són estructures generals i atemporals que expliquen *allò condicionat*. A diferència dels *a prioris* kantians que són formals, aquests *a prioris* no defugen de la pròpia historicitat, sinó que ells són pròpiament transformables, són purament empírics –*no són més generals que allò condicionat*–, o millor dit, són a prioris històrics d'una experiència possible; l'anàlisi doncs d'aquests *a prioris històrics* que lliguen objectes històrics amb subjectes històrics i les seues condicions d'emergència, és, al cap i a la fi, la tasca del que hem vingut en anomenar l'*arqueologia del saber*.²³ La tasca arqueològica podria ésser entesa com a una

²¹ MC, pàg. 171.

²² DÉ, I. Text 17, pàg. 275-276. Aquest concepte de *distància* com a espai, previ fins i tot a l'espai homogeni, és presentat en aquest article amb una funció constitutiva –no transcendental en tant que ell és pura exterioritat– de processos de subjectivitat i objectivitat, funció que es realitza en el llenguatge entés precisament com a buit, com a un exterior en un interior, com a un plegament d'enfora, és a dir, entés com a *etern murmuri*; això és doncs la *distància*, l'allunyament propi del llenguatge pel qual es dispersa. I per això, el llenguatge que parla d'ella i avança en, amb i per ella, indica Foucault és el llenguatge de ficció –*nervadura verbal del que no existeix, tal com és*– (op. cit. pàg. 280-284); semblantment en DÉ, I. Text 14, pàg. 264). Aquest inicial concepte de l'espai com a *distància*, que en aquest article aplica a la reflexió sobre la literatura i la creació, és al nostre entendre una primera aproximació per aquesta via a la reflexió posterior sobre aqueix espai de dispersió dels discursos d'una època que anomenarà posteriorment *episteme*.

²³ AS, pàg. 167-169 i en general tot el capítol, anomenat "L'a priori historique et l'archive". Semblantment es

forma diferent, inusual i peculiar de realitzar una “*història de les ciències*”, o millor dit, de determinades disciplines que prenem per ciències. I és peculiar en tant que a diferència de la forma habitual de realitzar tal història, el plantejament arqueològic defuig de plantejar tal història a partir del contingut (objecte?) d'aquesta, i opta per plantejar una història de la seua pròpia existència (com a discurs entre discursos i com a institució social amb efectes materials); en definitiva, cada pràctica científica té una emergència històrica que és independent del seu contingut,²⁴ d'ací que Foucault vinga a *topar-se* amb aqueix àmbit que excedeix a les ciències però que les fa possibles –per això són *a priori*–: les *epistemes*.

Ara bé, tot i que aquestes epistemes van a ser doncs l'*espai de dispersió* –històric– en el qual els sabers s'han cossificat, aquestes però, com *a priori* que són, no explicarien tots els enunciats i sabers possibles d'una època; sinó que sols funcionen com a les condicions d'existència d'una sèrie d'enunciats, els enunciats que de *facto* s'han donat i produït no tant en una època, sinó en una sèrie concretes de pràctiques discursives, és a dir, són sols *les condició d'existència d'una sèrie d'enunciats singulars i materials*; o dit d'altra manera seria una mena d'*a priori contingents*. Deleuze copsa perfectament aquest singular enfocament foucaultià dels *a priori històrics*, i se n'adona que no sols els hem de circumscriure a la qüestió dels sabers, sinó que també podem parlar d'ells quan abordem les dimensions del *poder* i de la *subjectivitat*. En totes tres dimensions Foucault assenyala uns peculiars *a priori*, unes condicions que segons Deleuze:

“... no són mai més generals que el condicionat, i són vàlides per la seua pròpia singularitat històrica. D'altra banda tampoc són “apodíctiques”, sinó problemàtiques. Puix que són condicions, no varien històricament, sinó que varien *amb* la història. Efectivament, el que presenten és la manera en què es planteja el problema en una determinada formació històrica...”²⁵

Així doncs, tan peculiars *a priori*, contingents i històrics, no són doncs ni “*marcs de pensaments*”, ni estadis dels coneixement, ni problemes constants transhistòrics que travessen les èpoques; són simplement (?) l'*espai de dispersió* que constitueix l'experiència possible. En aquest sentit les epistemes enteses com *a priori històrics* desenvolupen la mateixa funció

manifesta també en **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 632. La insistència de Foucault en l'existència d'aquests *a priori històrics* (empíric i transformable) serà el que farà possible entendre la seua filosofia com a un crítica, com a una actitud límit envers aqueixos límits contingents que sense deixar de ser límits són, com indicarem, *línies de fragilitat*. *Videre* el que sobre el concepte de crítica en Foucault i la seua filiació kantiana s'indica en la pàgina 291.

²⁴ **DÉ, II. Text 85**, pàg. 158

²⁵ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 105. Aquesta idea es troba també explicada de manera semblant en DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofia como crítica**, pàg. 64-65.

que els elements *a priori transcendentals kantians*, és a dir, són també condició de possibilitat de l'experiència, tot i que *el seu origen ja no és cap subjecte*. És palés doncs que tant per a Kant com per a Foucault, l'experiència té unes condicions, però en el cas d'aquest últim aquestes no cauen del costat del subjecte transcendental, sinó que paradoxalment cauen del costat d'allò històric –a posteriori– que és *l'arxiu*, que és *l'episteme*. Així, si en Kant era el subjecte transcendental aquell que feia possible el coneixement experiencial, el coneixement fenomènic, en Foucault van a ser les epistemes inicialment –i més endavant els dispositius– les que com a a prioris contingents no sols fan possible l'*objecte*, sinó fins i tot, com el propi Deleuze remarca en aquest mateix llibre, el *subjecte*. No es tracta per tant d'operar un descentrament que deixi les coses com estan; no es tracta per tant de substituir els a prioris transcendentals, i per tant invariables, del subjecte pels altres a prioris no menys transcendentals i invariables de caire estructural i que en el cas de Foucault podríem anomenar *epistemes*. Hem deixat ben clar, o millor dit el mateix Foucault ha deixat ben clar que, tot i els inicials *festeigs* amb l'estructuralisme, de cap manera el que ell entén per episteme vindria a ser la traducció al camp de la història i/o la filosofia del concepte lingüístic i etnològic d'estructura. I no pot ser-ho perquè si fóra així ens trobaríem que les *epistemes* ens podrien servir com a una mena fil conductor i rector de la Història –ens trobaríem amb una *cosmovisió* o fins i tot amb una nova versió d'un Esperit Absolut–, en contra del que ella anuncia.

Res més lluny que açò del propòsit de l'autor de Poitiers. No es tracta doncs de "reformar", d'elaborar una versió millorada del transcendentalisme, l'universalisme, de la lògica i història dialèctica. Es tracta més be d'atacar i qüestionar el model d'història propi de les ciències, que sempre fan una lectura teleològica i continuista del seu passat. La física, la medicina, la química o qualsevulla altra ciència del segle XX, quan gira la seua mirada cap a segles passats –cosa per certa ben poc habituals en les disciplines científiques–, únicament veuen i volen veure aquella "*lògica de la investigació científica*" que li permeta descobrir en els seus correligionaris d'uns segles enrera, la *llavor* del que ells fan avui. La història de la seua ciència, vista i contada pels propis científics esdevé una mena de "*fenomenologia de l'esperit científic*" que es va desenvolupant per etapes al llarg dels anys, i açò per a Foucault és incorrecte:

"...una reflexió sobre allò històric d'un saber no pots pas accontentar-se amb seguir a través del transcórrer temporal el fil dels coneixements; aquests, en efecte, no són pas uns fenòmens d'herència i tradició... La història del saber no pot ésser feta més que a partir d'allò

que li ha estat contemporani, i no pas, certament, en termes d'influència recíproca, sinó en termes de condicions i d'a priori constituïts en el temps.²⁶

Atés doncs el que acabem de llegir, podem entendre que en aquesta qüestió no fa més que seguir el camí i continuar la reflexió que ja Canguilhem havia encetat en el camp de la història de les ciències franceses.²⁷ Així ell, en comentar l'obra d'aquest mestre seu, indica com Canguilhem era conscient que aquesta història no és pot fer ni des de la perspectiva del pur historiador, ni des de la perspectiva del savi científic, sinó que aquesta història sols es pot fer des l'especificitat del punt de vista de l'epistemòleg, punt de vista que en Foucault esdevé arqueologia. Realitzar aquesta història de les ciències des d'aquesta especificitat implica no caure en l'error de construir una història de la ciència *interpretant* el passat en funció de la teoria o paradigma teòric actual, ni tampoc pretendre elaborar una *teoria general* de tota ciència o enunciat científic. Per a Canguilhem la història de les ciències ha de buscar *la normativitat interna en les diferents activitats científiques*.²⁸

És per això que Foucault, tenint ben present aquests punts centrals de l'obra d'aquest historiador i filòsof, així com també la qüestió de la discontinuïtat també present en la seua obra, *nega doncs l'existència d'un procés evolutiu en les ciències*; Foucault, fent cas a aquestes indicacions tampoc va a pretendre, com ja hem vist realitzar, una *història general de les ciències humanes* des de la vessant interna –continuista–. Ara bé, tampoc se situarà, tal com veurem en parlar del marxisme, del costat d'aquells que consideren que les ciències són un simple reflex ideològic.²⁹ La seua arqueologia, com a història dels sabers, pretén abordar les ciències des de la seua *exterioritat discursiva* per mostrar que més que l'existència d'una continuïtat perfecta el que es dona és l'aparició d'una sèrie de *discontinuïtats* entre les diferents èpoques, entre les diferents *epistemes*. Matisar però, per no entendre grollerament

²⁶ MC, pàg. 221. Per a Merquior l'anàlisi de Foucault esdevé errònia per l'elecció de les ciències que escull, donat que escull àmbits on la matematització del món no és rellevant. En aquelles disciplines –que realment són la física, l'astronomia i la pròpia matemàtica– on aquest aspecte és important s'aprecia una continuïtat i progrés entre el pensament renaixentista i el clàssic (MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 65-69). Aquest posicionament més que qüestionable de Merquior, no continua l'argumentació i no aborda la qüestió de si hi ha també una continuïtat tan evident entre la física clàssica (Newton) i la moderna (Einstein). No obstant no oblidem que Foucault ja s'havia avançat a aquesta crítica, i era ben conscient del que feia. D'entrada ell no volia fer *història de les ciències* (que s'havien dedicat a privilegiar les ciències belles com física o matemàtica), sinó que ell volia fer *arqueologia* d'aquelles disciplines empíriques, empíriques pels seus efectes envers l'organització social (*medicina, psiquiatria, economia...*). Videre **DÉ, I. Text 66**, pàg. 777-778.

²⁷ Sobre la relació entre els historiadors de la ciència francesos, Kant, la teoria crítica alemany i el nostre autor videre la pàgina 300.

²⁸ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 771.

²⁹ Videre el que sobre la insuficiència de la parella ciència-ideologia es diu en el capítol VI el subapartat 3.3

l'obra de Foucault, que com veurem, açò no significa realitzar una *nova* lectura de la Història, no significa canviar el pressupòsit de la continuïtat per la discontinuïtat.

1.3. I L'EPISTEME DE FOUCAULT?

El concepte d'*episteme* tal i com l'exposa fins a "*Les Mots et les Choses*" i principalment en aquesta obra és no sols el concepte més conegut, sinó també el que venia a designar l'àmbit o el nivell cap al qual s'adreçava l'arqueologia; però també va ésser un concepte abandonat bastant aviat, tal volta perquè tal i com l'exposà recordava massa l'estructuralisme així com per altra qüestió que ara mateix abordarem.

De fet, en dues obres seues que pretenen sistematitzar aquest període, en concret en el seu article "*Reponse au ceclé d'epistémologie*" i en el llibre "*L'archéologie du savoir*" reflexiona sobre les seues obres anteriors sense utilitzar el concepte d'*episteme*. Així, aquest queda si no substituït, si almenys esborrat en favor de conceptes com els de *saber* i *positivitat*:

"L'anàlisi de les formacions discursives, les positivitats i del saber en llurs relacions amb les figures epistemològiques i les ciències és allò que s'ha anomenat, per distingir-la d'altres formes possibles d'història de les ciències, l'anàlisi de l'*episteme*."³⁰

És curiós per exemple que en l'article citat faça un resum de la seua obra "*Les Mots et les Choses*", i indique que el que allí ha descrit són les *positivitats* que regien els discursos científics, i elimine totalment el concepte d'*episteme*. En realitat, el que passà és que el concepte d'*episteme* es queda *curt* quan abordà no sols les pràctiques discursives sinó també les no discursives, i en especial quan descobreix que aquestes pràctiques no discursives no sols existeixen en la relació que un estableix amb els altres, sinó també en la relació que hom estableix amb si mateix. De fet, en els seus darrers anys el que ell manifesta haver analitzat en els seus llibres –com per exemple "*Histoire de la folie*"–, no és l'*episteme* clàssica sinó la *gènesi dels sistemes de pensament*.³¹

Però el problema d'aquest concepte no queda sols en el que acabem de dir, no queda sols en la seua curta durada, sinó que ens planteja d'altre no menys greu i que és el que ens interessa ara. De fet si alguna cosa d'aquest concepte quedava mitjanament clara a posteriori

LES LIMITACIONS DEL MARXISME...

³⁰ AS, pàg. 249. Cal dir però, que esporàdicament Foucault torna de vegades a utilitzar el concepte d'*episteme* tal com es pot veure en VS, pàg. 189. Sobre els termes *saber* i *positivitat* recordem el que ja s'ha dit en la pàgina 75 i següents d'aquest treball, i més especialment el que s'ha indicat en la nota número 76 de la pàgina 100.

³¹ DÉ, IV. Text 340, pàg. 581. Per al concepte de *pensament* i per a la història del pensament que Foucault diu realitzar cal acudir al capítol IV, apartat 2 FOUCAULT COM A HISTORIADOR DEL PENSAMENT.

de les seues interpretacions, és què era una *episteme*, què era allò que la conformava i quin era més o menys el període que comprenia cada episteme anterior a la nostra. Però el problema no es troba tant en aquelles epistemes anteriors, sinó sobretot en la que determina el moment històric del propi Foucault, ja que com havíem apuntat no és possible que aquesta mateixa operació de determinació que fa ell per a les anteriors, la pugua també realitzar un amb l'episteme que li permet relacionar *paraules* i *coses*. Així per exemple, en "*Les Mots et les Choses*" queden clares dues epistemes, la clàssica (aproximadament segles XVII i XVIII) i la moderna (segle XIX i primera meitat del XX); igualment també es fa referència en aquest llibre a altra anterior a la clàssica, a una *episteme* renaixentista (S XVI i part del XVII) però que no està tan explicitada.³² El problema es troba en l'*episteme* que li és pròpia a Foucault i a l'època que estem vivint. **On ens trobem?** Aquest és veritablement el gran problema al qual havia de fer front Foucault. I possiblement aquesta qüestió que ara ens disposem a fer front tinga també molt a veure amb la qüestió que acabem de subratllar, amb la qüestió de la curta vida del concepte *episteme*.

Foucault, recordem, estableix que no és possible que hom assenyale i analitze la pròpia *episteme* en la qual viu, els propis *a priori* històrics que el sustenten. Això en principi no és difícil d'assumir i en moltes disciplines es té assumit aquest punt. En aquest sentit no cabria recriminar res a Foucault. Però el dubte es presenta quan en la darrera pàgina de "*Les Mots et les Choses*" Foucault, després d'haver descrit l'episteme moderna caracteritzada per l'aparició de la figura de l'home escriu:

"L'home és un invenció de data recent que l'arqueologia del nostre pensament mostra fàcilment. I potser la seua fi pròxima."³³

Ha mort realment l'*home*? Aquesta polèmica frase de la qual més avall ens ocuparem, ens interessa ara, no tant pel seu contingut, sinó per la difícil situació en la qual deixa a qui la pronuncia per respondre a l'interrogant plantejat. La figura de l'home tal i com Foucault l'entén és una creació epistèmica moderna; ara bé a la llum d'aquest text no sembla que estiguem fora de tal episteme, ni ho sembla tampoc que a la llum d'altres textos en els quals indica que la forma actual de punició no ha acabat veritablement en la nostra societat –la qual cosa implicaria al seu entendre un canvi d'episteme–, encara que està a punt de concloure.³⁴

³² Un bon resum de les característiques de cadascuna d'aquestes episteme es troba realitzat en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: Foucault. **La historia como crítica de la razón**, pàg. 75-93.

³³ MC, pàg. 398. El mateix a *op. cit.* pàg. 15.

³⁴ Videre el que es diu en la nota número 301 de la pàgina 449 sobre la correlació entre canvi de societat i canvi de forma de càstig. Foucault en certes ocasions apunta cap a l'esgotament de l'episteme, apunta a la crisi

Però, aleshores ens trobem encara en l'època de l'home? Sembla que sí, que l'humanisme encara és vigent. Però vigent per a qui? Per a Foucault no –ni tampoc per exemple per a l'estructuralisme, o la psicoanàlisi–. Des d'on parla Foucault, i des de quina *episteme* està escrit “*Les Mots et les Choses*”?³⁵ Es troba Foucault ja en altra *episteme* mentre que la societat és en altra anterior? Sembla que sols si és així pot haver analitzat l'*episteme* moderna, ja que d'haver estat aquesta la seua no hagués pogut realitzar tal anàlisi. Significa per tant que Foucault és un intel·lectual que obri nous camins, que indica per on cal anar, en definitiva un *avantguardista*? Està *profetitzant* el futur? Però precisament açò és el que com veurem ell no creu que calga fer, aquest és el model d'intel·lectual que en les darreres pàgines diem que refusa. I no és que Foucault no tinga preparada una resposta a aquestes preguntes; la té:

“Si bé que, a la pregunta: des d'on preteneu doncs parlar, vós que voleu descriure –des de tan alt i de tan lluny– el discurs dels altres? respondria solament: m'he pensat que parlava des del mateix lloc que aquests discursos i que, en definir llur espai, situaria el meu propòsit; però he de reconèixer-ho: d'on he assenyalat que ells parlaven sense dir-ho, ja no puc jo mateix parlar sinó és a partir sols d'aquesta diferència, d'aquesta ínfima discontinuïtat que ja darrere d'ell ha deixat el meu discurs.”³⁶

Així doncs, i tot i les reiterades objeccions que ja havíem indicat en les primeres pàgines de no analitzar el sòl des d'on parla, tal volta ara puguem entendre el perquè d'açò.³⁷ Com ell afirma, analitza el lloc des d'on parla, però en tant que l'analitza, descobreix precisament que aquesta anàlisi pot fer que es produïska un –*ímfim*– desplaçament que fa que tal anàlisi no puga ésser possible, en tant que si parla és que ja no es troba trepitjant exactament el mateix sòl que els discursos dels quals parlar; o dit d'altra manera i avançant-nos al que ara aprofundirem: si ell pot parlar i analitzar tal com ho fa les ciències humanes és perquè no es troba exactament sobre el mateix sòl que aquestes, és tal volta, perquè s'ha desplaçat en relació a elles. Com diu Morey molt gràficament, Foucault no parla des de cap lloc del *plànol* –*episteme*–, sinó des de les seues *vores*, quasi fora d'ell.³⁸ El nostre autor

del pensament occidental –la crisi del marxisme senyalaria açò–, o el que és el mateix, ens assenyala *la fi de la filosofia occidental* (DÉ, III. Text 236, pàg. 622-623). Sobre la relació del que ara anem a abordar, el sòl des d'on parla, i la mort de l'home i vinguda d'un *ultrahome videre* el que diem en la pàgina 205.

³⁵ Videre JAEGGI, Urs: *Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método*, pàg. 194.

³⁶ DÉ, I. Text 59, pàg. 710.

³⁷ Recordem tant la cita corresponent en la nota a peu de pàgina número 52 de la pàgina 58 com el que es diu en la pròpia nota sobre aquest particular.

³⁸ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 22.

accepta conscientment aquesta arriscada ubicació i assumeix la dificultat, els equilibris malabars que suposa realitzar la seua *ontologia del present*. De manera que Foucault:

"Era consciente de la dificultad de dirigir una mirada así respecto de nosotros mismos, del problema de la autoreferencia, del obstáculo epistemológico de aquello que nos piensa. Si, no obstante, tal tarea podía emprenderse era acaso porque ese pensamiento que nos sustentaba había empezado a dejar de hacerlo, porque nuestra episteme empezaba a resquebrajarse y nuestras formas de experiencia empezaban a ser otras..."³⁹

Tal volta com apunta l'autor d'aquest text, si Foucault pot realitzar aquesta mirada arqueològica en el nostre subsòl, és perquè ell mira per aqueixa escletxa que comença a obrir-se en ell, o tal volta, com podríem deduir del que diu Deleuze serà perquè en tot sòl es produeixen no sols estrats, sinó també escletxes –i algunes esdevenen *falles*–.⁴⁰ Així doncs, si Foucault parla de les ciències humanes és perquè elles no van a ser exactament el sòl del seu discurs; però ara bé, quin siga aquest no és un coneixement que li siga possible percebre al propi analista.

Si ens adonem, el que acabem de dir implica que sols aquell que defensa l'existència d'una consciència sobirana i plenipotenciària pot creure possible que aquesta pugui il·lustrar-se a si mateixa, la qual cosa no és el cas de l'autor del qual ens ocupem. Però, si es nega l'existència substancial de tal consciència, què passa? Passa que, com dèiem, el que fem no és hermenèutica sinó arqueologia. I passa per tant que no acceptem el mite –perquè no és més que això– de creure que és possible il·lustrar-nos positivament a nosaltres mateixos. Si Foucault és *il·lustrat*, i nosaltres estem convençuts que tal qualificatiu li és perfectament aplicable, no és precisament en aquest sentit, ja que ningú ho seria. Més endavant ja determinarem quina serà la seua forma d'ésser il·lustrat. Acontentem-nos per ara en saber que la il·lustració absoluta, el que en una pròpia època es pugui descriure allò que està en tots els

³⁹ ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada**, pàg. 191-192. Ni que dir que ens sembla totalment desencertada la posició de Baudrillard, que suggereix que Foucault siga un gran dinosaure que opera en els límits d'una època – l'"era clàssica"– BAUDRILLARD, Jean: **Olvidar a Foucault**, pàg. 11. Així, aquest autor considera que la "teoria" del poder –i també la de la sexualitat– foucaultiana era magistral, però caduca donat que no es decideix a donar cap pas més enllà de la visió clàssica (op. cit. pàg. 19-20). Sols en el sentit ara mateix explicat d'estar arriscadament a les vores del plànol –actitud límit– es pot dir que Foucault opera en el límit, però mai de cap manera en el sentit que ho fa Baudrillard.

⁴⁰ Ens referim a la idea de Deleuze, ja explicitada en l'inici d'aquesta tesi, que sempre pertanyem a alguns dispositius –vocabulari genealògic, no arqueològic–, dispositiu en el qual podem distingir tant *línees de sedimentació* que dibuixen el que som, que dibuixen la nostra història, com *línees d'actualització i creativitat* que ens fan estar atents a allò desconegut que tenim davant nostre (DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 190-191).

llibres però del que no en parla cap –l'episteme–, no és pas possible i que Foucault, en relació a la seua pròpia episteme –agonitzant?– no podia ésser una excepció.

2.FOUCAULT: APOLOGISTA DE LA DISCONTINUÏTAT?

Foucault, com possiblement la majoria dels grans filòsofs, és un autor sobre el qual s'ha dit, s'ha parlat i s'ha atacat molt sense haver estat llegit atentament. Així i en relació a la qüestió de la discontinuïtat que ara volem abordar, el nostre autor es manifesta molest per les ximpleries que se li han atribuït. De fet ell no accepta de cap manera que se'l presente com al filòsof de la discontinuïtat, com havia fet per exemple el *Petit Larousse*:

“El meu problema no ha estat mai dir, visca la discontinuïtat, s'està en la discontinuïtat i hi restarem sempre; sinó el de presentar la següent qüestió: com pot ser que en certs moments i en certs ordres de saber aquests bruscos despenjaments, aquestes precipitacions d'evolució, aquestes transformacions que no responen pas a la imatge tranquil·la i continuïsta que hom es fa ordinàriament?”⁴¹

El seu interès no és afirmar la primacia de la discontinuïtat, sinó esbrinar a què es deuen les transformacions dels sistemes de saber, que de cap forma són explicades pel model *evolucionista suau*. Aquesta forma típica d'explicar la història i de construir els objectes –com el de la *folia*– sobre els quals ell treballa és, com ell indica, una forma que *simplifica* la història i que *agrada a la nostra sensibilitat*; però del que es tracta no és d'açò, no és acabar quan abans. El que l'arqueologia fa és precisament arqueologitzar, és a dir, anar extraient els substrats, les *ruptures*, les discontinuïtats que han fet que un objecte siga per a nosaltres el que és oblidat, el que ha estat abans.⁴²

Ara bé, certament el terme de *discontinuitat* utilitzat per Foucault per trencar aquesta història sua –*light* diríem tal volta ara–, ressona molt durament en les oïdes dels historiadors a l'ús. Però molt possiblement gran part de les reticències a acceptar la presència d'aquest terme

⁴¹ **DÉ, III. Text 192**, pàg. 143. Contra aquesta acusació simplista de ser el filòsof de la *discontinuitat*, també es defensa en **AS**, pàg. 225-226. Com indica en el seu llibre *Gabilondo* no es tracta ara de fer que la discontinuïtat jugue el paper que fins ara venia desenvolupant en la història la continuïtat (**GABILONDO**, Àngel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 127; sobre la qüestió de la continuïtat/discontinuitat *videre op. cit.* pàg. 114-128).

En general tot el que anem a dir ací sobre la discontinuïtat i sobre la noció del subjecte gravita al voltant de la qüestió de si la seua tasca és, o no, la tasca d'un historiador, o millor dit, sobre què és en realitat la *Història*. Totes aquestes qüestions les abordarem en general en el capítol IV, i més accentuadament en el seu apartat **1 LA GENEALOGIA: UNA HISTÒRIA MÉS ENLLÀ DE LES PRÀCTIQUES DISCURSIVES**.

⁴² **HF**, pàg. 415.

s'esborrarien per gran part d'aquests historiadors, si plantejàrem la tasca arqueològica més bé *en positiu*; si parlàrem de **continuïtats fosques** com fa de vegades:

"En aquest sentit, l'anàlisi arqueològica tindria, en primer lloc, la funció de descobrir aquestes continuïtats obscures assumides per nosaltres."⁴³

Sempre que entenguem per *continuïtats obscures* aqueixa xarxa oculta d'interessos i de poder. Però el millor per abordar aquesta problemàtica seria que veiérem què entén Foucault per aquest terme tan polèmic:

"M'esforce, al contrari, per mostrar que la discontinuïtat no és pas entre els esdeveniments un buit monòton i impensable, que caldria acuitar-se d'omplir amb la plenitud tètrica de la causa o amb l'àgil ball de l'esperit (dues solucions perfectament simètriques); més bé ella és un joc de transformacions especificades, diferenciades les unes de les altres (cadascuna amb les seues condicions, regles, nivells) i unides entre elles segons els esquemes de dependència. La història és l'anàlisi descriptiva i la teoria d'aquestes transformacions."⁴⁴

En definitiva, el seu atac va dirigit contra tota aquella sèrie de paranys –contra aqueixes *solucions simètriques*– que els historiadors i filòsofs utilitzen sovint en els seus discursos com les nocions de *progrés, evolució, finalitat, origen, esperit...*, de manera que des de la seua perspectiva:

"La història apareix aleshores no pas a com una gran continuïtat sota una discontinuïtat aparent, sinó com a un embolic de discontinuïtats superposades."⁴⁵

I això, diu ell, és el que intenta descriure, els canvis, les discontinuïtats superposades, les transformacions que s'han produït entre el discurs del segle XVIII i el del segle XIX sense apel·lar a la noció de *continuïtat*. L'arqueologia doncs es mou en un nivell *merament* descriptiu, mostra les discontinuïtats, les acull en el seu ordre empíric però no es proposa

⁴³ DÉ, II. Text 139, pàg. 643.. Un exemple de *continuïtats fosques* és la que ell analitza en "Histoire de la folie" al voltant de les experiències sobre la folia, on descobreix que en lloc d'aqueix desvetllar al llarg del temps de la veritat positiva d'aquesta el que apareix és com la psicologia i psiquiatria de la cultura moderna es caracteritza per:

"...haver fundat una ciència de l'home sobre la moralització d'allò que ha estat en altre temps, per a ella, sagrat."

HF, pàg. 138.

Curioses *obscures continuïtats*, ja que el nostre autor per trencar la típica projecció positivista de caire evolucionista –la història com a aparició gradual d'una *veritat oculta*– relata el canvi del que són tres epistemes – que recorden, paradoxalment, els tres estats evolutius de la filosofia de la història de Comte–.

⁴⁴ DÉ, I. Text 58, pàg. 680.

⁴⁵ DÉ, II. Text 103, pàg. 279.

encara plantejar el problema del seu status.⁴⁶ Ara bé, que no aborde la qüestió del perquè, que Foucault no adopte un plantejament causalista no implica que no parli de les transformacions, tot el contrari; per al nostre autor és incorrecta no sols l'etiqueta anterior de "*filòsof de la discontinuïtat*", sinó també l'etiqueta o acusació de limitar-se a descriure únicament diferents estats de sabers però no transformacions; tot el contrari, si ell fa alguna cosa és abordar i definir aquestes transformacions, sense cercar, però, la seua teleologia causalista.⁴⁷

És per això que la història en Foucault no és concebuda de cap manera com la manifestació triomfant de quelcom que puguem considerar com a *subjecte*, noció que havia estat víctima dels seus atacs. I és que Foucault coherentment amb la seua anàlisi, ni utilitzarà totes aquestes unitats, ni molt menys partirà de l'existència d'aquestes *quimeres*; ens trobem doncs davant d'un Foucault *arrabassador* en plena forma. Però que el nostre autor haja *arrasat* amb aquestes nocions no signifiqui optar doncs pel no-res històric, pel buit. Tot el contrari, allò fructífer per a la història és precisament negar la monòtona continuïtat, desemmascarar el que ell qualifica com a la lectura continuïsta –i nostàlgica del passat– de la història, lectura que és molt freqüent en l'àmbit de les ciències.⁴⁸ O dit d'altra manera, el que l'arqueologia vol trencar és aqueixa lectura de la història presidida pel que Foucault anomena el *prestigi de la identitat*, història en la qual en realitat la continuïtat és sols un efecte d'una *discontinuitat* que cal palesar; es tracta en definitiva amb l'arqueologia no de seguir la línia de la història sinó més bé la *trama*, la *xarxa* de les transformacions de les experiències.⁴⁹

El que ell cerca per tant, no serà altra cosa que mostrar la forma en què es relacionen els enunciats en els diferents sabers, les seues relacions, per tal de detectar els canvis que sovint solen passar desapercebuts; en altres paraules tractarà de veure el *règim polític interior de poder dels* enunciats.⁵⁰

La seua intenció no és tant eliminar les *continuïtats* i canviar-les per les *discontinuitats*; el que va a fer és més bé mostrar la *dispersió* existent en les tradicionals continuïtats, mostrar els diferents sistemes de *dispersió* dels enunciats;⁵¹ dispersió que apareixerà quan dissolguem el subjecte. Així l'arqueologia, a l'igual que també després la genealogia, es presenten en definitiva com allò contrari a tota forma de pensar categorial, siga metafísica, teleològica,

⁴⁶ MC, pàg. 64-65 i DÉ, I. Text 48, pàg. 588-589.

⁴⁷ DÉ, I. Text 66, pàg. 778.

⁴⁸ DÉ, IV. Text 325, pàg. 371.

⁴⁹ HF, pàg. 120-121.

⁵⁰ DÉ, III. Text 192, pàg. 143-144.

⁵¹ AS, pàg. 52-53.

antropològica, transcendental... L'arqueologia ens allibera de les *evidències naturals*, del *sentit comú*, i ens obliga a pensar la diferència que hi ha en l'origen.

Prenguem el cas de la percepció de la follia. L'arqueologia no pretén doncs introduir una discontinuïtat absoluta entre la visió clàssica de la follia i la moderna; una cosa és, com acusa Foucault a molts historiadors de la medicina, projectar una visió retrospectiva i continuïsta de la psiquiatria,⁵² cosa que Foucault com sabem prohibeix, i una altra cosa és detectar una continuïtat que ell anomena *fosca* entre aquestes dues visions. Com ja havíem indicat abans en diferenciar l'arqueologia de la història, possiblement la gran diferència estiga en el fet que per a la primera les coses eren bastant més complicades que per a la segona; l'arqueologia en qüestionar *conceptes sagrats* per a la història tradicional com el de subjecte, continuïtat, progrés..., dificulta, al ulls dels historiadors d'antiquari el que sempre havia estat clar com a punt de partida.

En el cas que ara estudiem no és possible des de l'arqueologia realitzar la lectura *fàcil* de l'"*objecte*" follia. Tota l'anàlisi de la follia que Foucault realitza és una anàlisi que no simplifica, sinó que assenyalava la complexa coexistència i entrecreuant d'una visió crítica de la follia amb una tràgica, d'una experiència mèdica amb altra ètica, d'una consciència jurídica de la follia amb altra consciència pràctica social, d'una interpretació passional de la follia vers una delirant, d'una concepció d'aquesta com a animalitat *versus* altra com a malaltia social, d'una hospitalització de la follia enfront d'una internament d'ella, i ens adverteix també com aquestes dualitats existents durant les diferents epistemes es van juntant, separant, entrecreuant...

I és que si bé la història de les ciències en general ha tendit a unificar les experiències diverses que en elles s'han donat, si han positivat els seus objectes, en el cas de la follia aquesta operació resulta més complexa de fer, i per tant la seua arqueologia paradoxalment en descobrir la complexitat de les pràctiques discursives de la follia és la manera més fàcil d'abordar-la, donat que la consciència de la follia no és de cap manera, un fet *compacte*, *homogeni*, sinó que aquesta consciència és una *constel·lació* de fets múltiples difícil d'objectivar.⁵³

⁵² HF, pàg. 131-132. En *op. cit.* pàg. 124-125 el nostre autor ens recorda com la història positivista –i continuïsta– d'aquesta disciplina considera com aquesta disciplina emergeix com a ciència quan aconsegueix alliberar-se del "desconeixement" del que és la follia en la seua *naturalesa*, quan aconsegueix desfer la ceguesa, la confusió anterior de la mirada psiquiàtrica.

⁵³ Sobre el que acabem de dir *videre* HF, pàg. 125, 132, 181-182.

On els altres veuen *continuitat, progrés i augment* del coneixement, Foucault veurà sobretot transformacions i divergències. És per això que afirma voler alliberar-nos de les *cronologies*, de tota perspectiva de *progrés* per deixar aparèixer, per mostrar *el disseny i les estructures d'aqueixa experiència de la follia*.⁵⁴ El problema però no es tant la seua anàlisi sinó les conseqüències immediates de la seua arqueologia en el camp *científic* arqueologitzat. Per què? Perquè per a les ciències esdevé un problema *suportar la seua pròpia història*, ja que precisament en l'època moderna un camp de saber sols esdevindrà *ciència* el dia que el seu passat no l'escandalitza pas, és a dir, el dia que haja aconseguit *suavitzar* la seua història, les seues discontinuïtats.⁵⁵ L'arqueologia doncs, a diferència de la història tradicional i positivista, no *homogeneïtza* l'objecte del qual s'ocupa ja que, no intenta encobrir les condicions d'emergència dels *objectes* analitzats.

Per això, l'arqueologia que realitza Foucault del saber mèdic positiu sobre la follia mostra, ben a les clares, com la visió positiva moderna d'aquesta *descansa* sobre una experiència clàssica que localitza la follia en l'internat, experiència que la *quasiobjectiva*, si bé no com a objecte mèdic, almenys sí com a elecció ètica; la follia esdevé objecte de coneixement en la modernitat en la mesura en què abans, diu Foucault, ha esdevingut objecte d'excomunió, perquè en definitiva tot i que no hi ha continuïtat evolucionista clara i diàfana, el que sí que és cert que el nostre coneixement científic sobre l'alienació sorgeix d'una experiència ètica de la desraó, que malgrat que fa possible l'evolució posterior, no obstant no és una estadi evolutiu anterior. Dit d'altra manera, l'internat no és un primer esforç conscient o inconscient d'hospitalització o medicalització; la seua naturalesa és diferent, —té una naturalesa de correcció ètica i social, de penediment—, però permet, malgrat la discontinuïtat existent amb la posterior percepció positiva de l'alienació, fer possible, de preparar l'aparició de la següent episteme:

"El factor principal de la transformació no ha estat la recerca d'una acció positiva de l'hospital sobre la malaltia o el malalt, sinó simplement l'anul·lació de efectes negatius de l'hospital. No es tractava en primer lloc de medicalitzar l'hospital, sinó de purificar-lo dels seues efectes nocius, del desordre que ell ocasionava."⁵⁶

⁵⁴ **DÉ, II. Text 132**, pàg. 486-487 i **HF**, pàg. 138-139.

⁵⁵ **DÉ, III. Text 202**, pàg. 271.

⁵⁶ **DÉ, III. Text 229**, pàg. 512-513; en aquest text ell aborda àmpliament tant la gènesi com les peculiaritats de l'hospital com a element terapèutic i de saber, gènesi que hem de situar en les darreries del segle XVIII i mai en els internats anteriors, en tant que l'internat abans d'aquesta època no ha estat de cap manera un *internat mèdic* (**DÉ, III. Text 222**, pàg. 495-496); i no ho ha estat fins i tot en la mesura que la imatge actual nostra de l'hospital com a un lloc de curació —potencial—, és completament desconeguda en el segle XVIII on s'ingressava en l'hospital per morir

El trànsit doncs, de l'episteme clàssica a la moderna pel que fa al saber mèdic i hospitalari, no és deu al fet que en un moment donat s'aborde la malaltia des d'un emergent pensament mèdic, sinó que es deu al fet que en l'espai d'allò fantàstic i imaginari de la desraó i l'internat es produeix un canvi en la manera d'abordar aquesta; presentar doncs aquesta història en termes de causalitat és falsejar el problema. La mirada crítica de Foucault centrada en aquesta ocasió en la qüestió de la follia ens desvetlla com allò que nosaltres consideràvem una simple evolució, un desplegar-se de la raó; no es tracta que la malaltia-objecte psiquiàtrica o somàtica, dormida en la nit dels temps, esperara el seu *príncep blau* –metge– que la despertés i manifestés la seua veritat. Dissortadament per a nosaltres açò no és més que una excessiva simplificació del nostre present, present que per tant hem d'arqueologitzar. Per això fer aquesta història arqueològica de la follia implica per a Foucault, tal com diu Morey:

“...negarse a la complicidad de una historia hecha sobre el registro del Progreso – historia que enmascara los horrores como errores...”⁵⁷

I això és el primer que fa l'esmentada arqueologia, començar per indicar que no hi ha quelcom que siga *progrés* i *evolucionisme*, i que ens hem d'acontentar establint *continuïtats fosques* o, si volem dir-ho de manera més paradoxal, *continuïtats discontinües*, en tant que com ell indica el que nosaltres anomenem progrés no és més que un *estrany retorn*.⁵⁸

L'arqueologia –i en general tota la seua filosofia– és presenta així com a un pensament de la dispersió i un pensament de la *diferència*, de manera que el que fa clarament l'anàlisi arqueològica és trencar les continuïtats habituals –principalment teleològica–, però sense entronitzar el concepte de discontinuïtat com a quelcom absolut; al bell mig, entre la continuïtat i la discontinuïtat l'arqueologia no pot més que mostrar la *dispersió*, la *diferència*:

(DÉ, III. Text 170, pàg. 47). Sobre la transició, no evolucionista, sinó més bé amb discontinuïtats i retrocessos de l'episteme clàssica a la moderna *videre HF*, pàg. 106; 117-121; 129;138; 358-359. Per a la qüestió més concreta de la *reestructuració* de l'internat en hospital per a bojos, la nova percepció moderna del confinament i el paper del metge en aquest *videre op. cit.* tercera par, capítol III “*Du bon usage de la liberté*”; és també interessant veure el capítol “*Naissance de l'asile*” (en especial *op. cit.* pàg. 423 i següents) per a tractar el que Foucault anomena l'apoteosi del **personatge** mèdic –*homo medicus*–, amb la creació de l'asil i l'aparició de la malaltia mental (la mateixa idea podem trobar en DÉ, III. Text 229, pàg. 519-520); una detallada anàlisi de l'aparició d'aquest personatge mèdic, tot i que retardant la data sobre el que considera Foucault, la podem trobar en POSTEL, Jacques | BING, François: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986). Introducción* en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**). Semblantment en el seu llibre sobre la clínica també hi ha un capítol dedicat a la *mitologia de l'origen de la clínica NC*, “*Veillesse de la clinique*”; *videre* el resum que d'açò es fa en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 86-88.

⁵⁷ MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 48.

⁵⁸ *Videre HF*, pàg. pàg. 377-378, 407; semblantment es manifesta en *op. cit.* pàg. 415-416.

"...som diferència, que la nostra raó és la diferència dels discursos, la nostra història la diferència dels temps, el nostre jo la diferència de les màscares. Que la diferència, lluny d'ésser origen oblidat i recobert, és aquesta dispersió que nosaltres som i que nosaltres fem."⁵⁹

L'arqueologia és el pensament d'allò altre, d'allò *ocult* en l'exterioritat, en tant que ens mostra la dispersió existent, la reunió accidental que hi ha en els discursos, mostra, en definitiva, el joc de les diferències en què vivim;⁶⁰ és a dir, l'arqueologia en seguir i perseguir aquest joc de diferència el que fa és fer-les possibles contínuament en una dinàmica sens fi. *Enfront del pensament categorial que oculten les diferències sota les continuïtats, Foucault oposa l'arqueologia com a anàlisi de les discontinuïtats.*⁶¹ No obstant, l'estatus epistemològic de la discontinuïtat és més que problemàtic ja que com ell mateix admet la discontinuïtat és una noció força paradoxal, sobretot tal i com ell la presenta. Així doncs, davant de la visió tradicional de la historiografia de la discontinuïtat com a l'obstacle a vèncer, el que el nostre autor ens proposa és precisament entendre-la com a tot el contrari, com a l'instrument que tenim en les nostres mans per analitzar la història:

"Noció que no deixa de ser bastant paradoxal: puix que ella és a la vegada instrument i objecte de recerca, puix que delimita el camp d'una anàlisi de la qual ella és l'efecte, puix que permet individualitzar els dominis... i puix que, a fi de comptes, no és simplement un concepte present en el discurs de l'historiador, sinó que aquest, en secret, la pressuposa: des d'on podria parlar, en efecte, sinó a partir d'aquesta ruptura que li ofereix com a objecte la història –i la seva pròpia història?"⁶²

I és que la noció de discontinuïtat o de ruptura no és per a ell en realitat una noció fonament prèvia, sinó que és més bé una *constatació* que hom pot fer a la història de les ciències.⁶³ No obstant, és obligatori que en aquesta qüestió ens remuntem a abans de Foucault i constatem que, tot i que és a ell a qui s'ha batejat com a el *filòsof de la discontinuïtat*, no ha estat ell qui realment es fixa per primera vegada en aquesta qüestió; així doncs el que podríem

⁵⁹ AS, pàg. 172-173.

⁶⁰ AS, pàg. 209-211.

⁶¹ En **DÉ, II. Text 109**, pàg. 371 Foucault en aquest text expressa que el concepte seu d'episteme no té res a veure amb el concepte kantian de categories, en tant que per a ell aquestes han estat creades en un moment històric determinat, tenen una gènesi concreta. No obstant ja hem vist en el subapartat 1.2 d'aquest mateix capítol, com tot i que siguem uns a priori històrics molt peculiars és possible establir paral·lelismes entre els seus a priori i els kantians.

⁶² **DÉ, I. Text 59**, pàg. 698. Per veure el que indica Foucault remetem a l'apartat 1 d'aquest article i a la introducció de **AS**, pàg. 16-17 on repeteix pràcticament el mateix.

⁶³ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 409-410. Foucault sols troba aquest tall bruscs en el domini dels discursos científics mentre que en altres –ell posa com a exemple el de la sexualitat–, hom troba una continuïtat remarcable.

anomenar l'aposta per la *discontinuitat*, no és pròpiament una invenció seua sinó que ens hem de remetre no sols al treball de l'*Escola dels Annals*, sinó també a les obres d'altres filòsofs i epistemòlegs francesos centrats en el problema de la història de les ciències tal com són Bachelard i Canguilhem, epistemòlegs que ja havien trencat amb el *pressupòsit de la continuïtat*. El nostre filòsof s'encarrega de recordar-nos com Bachelard s'havia preocupat pel pas d'un problema precientífic –al qual li són presents qüestions ideològiques– a un problema científic, i havia reflexionat sobre *el tall epistemològic*, encara per a ell l'anàlisi d'aquest és deficient per ésser antropologitzant. Més encertada li sembla l'orientació de Canguilhem, qui centra la seua atenció sobre la qüestió de la discontinuïtat, qüestió que per a ell no és ni un postulat ni un resultat sinó una "*forma de fer*".⁶⁴

Però a més a més, podem trobar una altra operació semblant de desantropologització en el camp que possiblement més es preste al contrari. Si ha existit en el segle XIX i XX un camp d'anàlisi que més s'haja prestat a una antropologització, i on més problemàtica resulta, és el camp de l'etnologia. L'etnocentrisme, d'una forma o altra ha esdevingut la condició de possibilitat de la mirada antropològica. El postestructuralisme etnològic inicialment (i posteriorment el que s'ha vingut anomenant l'antropologia postmoderna), ha qüestionat tant la projecció etnocèntrica com la relació saber-poder inherent a la disciplina antropològica. Com ja indicàvem en pàgines anteriors en abordar la semblança entre l'arqueologia i l'estructuralisme, es tractava doncs, com indica Morey, de realitzar el mateix gest anti-etnocèntric envers la nostra mirada continuïsta de la història:

"Así, podemos decir que, al igual que la etnología nos prohíbe todo etnocentrismo en nuestro acercamiento a las culturas espacialmente otras, el quehacer histórico, entendido como un suerte de etnología interna a la a cultura occidental, nos prohíbe toda *racionalización*

⁶⁴ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 769. És interessant per fer-se una composició de lloc de l'epistemologia francesa la lectura de l'obra de LECOURT, Dominique: **Para una crítica de la epistemología**. Per la nostra part, tot i que és evident que les aportacions d'aquests autors són importants per entendre la filosofia de Foucault, no anem però a estudiar-les per no ser açò el centre del nostre treball. Per a veure les influències en Foucault es pot consultar GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, capítol 2, *Una "escuela" para Foucault* i SAUQUILLO, Julián: **Michel Foucault: una filosofía de la acción**, apartat "*La epistemología histórica francesa, una historia sin leyenda*". En resum, podem dir que la crítica a la ciència i la seua història encetada amb Bachelard i Canguilhem esdevé amb Foucault una crítica de la racionalitat. El propi Foucault en parla també de la importància d'aquests autors, i en especial de la Canguilhem en el text referit abans, **DÉ, IV. Text 361**. Sobre aquests autors *videre* també la referència que fa a ells a **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 56-57. No obstant com s'indica en MACHADO, Roberto: **Archéologie et épistémologie** en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 15-17, 28-29 tot i els vincles de Foucault amb l'epistemologia francesa, la tasca arqueològica –dels sabers– es guia per principis diferents metodològics i implica desplaçaments envers el mètode epistemològic –de la ciència– a la qual però no anul·la.

retrospectiva en nuestro acercamiento a las culturas temporalmente otras, esto es, a nuestro pasado.⁶⁵

3.FOUCAULT ARRABASSA AMB EL SUBJECTE.

Acabem de referir-nos ara mateix a una qüestió *problemàtica*, i anteriorment ens hem referit a múltiples qüestions igualment *problemàtiques*. Però atenció, no son tan *problemàtiques* en el discurs de Foucault sinó sobretot *problemàtiques* d'acceptar pels altres. No és ja sols un problema el lloc des d'on ell pretén analitzar les seus anàlisis, sinó que tal volta igual o més *problemàtic* és també el contingut d'aquestes. Parlar de l'existència de discontinuïtats com acabem de fer, o negar el paper de l'autor i del subjecte com a font de sentit com també hem fet, és una cosa que molts contemporanis seus no estaven disposats a acceptar. Però el *pitjor*, per a ells, encara està per arribar. El concepte d'episteme –o de positivitat, o de saber ..., tant se val– encara no ens ha sorprés amb totes les seues conseqüències. Hem vist sobretot una que consistia en el fet que per a Foucault la discontinuïtat no és tampoc un *axioma* de l'arqueologia –ja que açò ens menaria sols a una *inversió* de *valors* metafísics sense justificació–.

No és però aquesta l'única. Cal que perseverem en altra qüestió que anteriorment havíem únicament avançat. Ens referim a aqueixa *primera víctima* de l'arqueologia que era el Subjecte. De fet la discontinuïtat de la qual hem parlat i la desaparició del subjecte són les dues cares d'una mateixa moneda. En tant que no hi ha subjectes desapareix allò que unificava el coneixement i la història, i a l'inrevés, una arqueologia que mostre les discontinuïtats enderroca qualsevol possibilitat de defensar el subjecte. Com indicàvem, l'atac de Foucault no es limita sols al subjecte hermeneuta sinó que és contra qualsevol tipus de subjecte. El seu mètode arqueològic descentra i elimina la noció de **Subjecte** en totes les seues manifestacions:

"Actualment, en efecte, tota aquesta filosofia que, després de Descartes, dóna al subjecte aquesta primacia, està ella camí de desfer-se sota els nostres ulls."⁶⁶

⁶⁵ MOREY, Miguel "Introducción" en FOUCAULT, Michel: **Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I**, pàg. 10-11. Que la història ha esdevingut una *etnologia interna de la nostra cultura* és una idea exposada pel propi Foucault en **DÉ, I. Text 48**, pàg. 598 i en **DÉ, I. Text 50**, pàg. 606. També apunta açò en **DÉ, I. Text 62**, pàg. 754 on palesa que aquesta mirada etnològica és la mirada adreçada a analitzar com es constitueixen els dominis científics, és a dir, els objectes i els conceptes.

⁶⁶ **DÉ, I. Text 66**, pàg. 775. Aquesta afirmació, que la realitza Foucault parlant al voltant de l'estructuralisme,

El problema no es circumscriu doncs sols a l'hermenèutica sinó que afectarà a tots els àmbits com la filosofia, la història, la ciència... L'anàlisi i descripció del funcionament o de les relacions d'una consciència sobirana, transcendental, hermenèutica..., amb els objectes, s'havia convertit des de l'estructuralisme en una qüestió candent; des de l'aparició d'aquest mètode havia estat possible explicar com en determinats àmbits i disciplines aquesta funciona, variava, sense necessitat de cap referència a cap element fonamentador, a cap subjecte, la qual cosa comportava que el coneixement podia ser analitzat sense partir del *cogito*.⁶⁷ De manera que la famosa "*mort de l'home*", encara per explicar, anunciada en "*Les Mots et les Choses*" i que per a alguns va ésser, i continua essent encara avui dia motiu d'escàndol, és al capdavant la mort del que la filosofia moderna havia consagrat des de Descartes i Kant com a centre del seu sistema, del:

"...Subjecte amb majúscula, del subjecte com a origen i fonament del Saber, de la Llibertat, del Llenguatge i de la Història"⁶⁸

Certament no és d'estranyar que tal òbit siga per alguns difícil d'acceptar, però, com ja havíem dit, el que no podem fer és atribuir a Foucault l'exclusivitat del *magnicidi*. De fet, i tal com ell mateix s'encarrega de recordar sovint, aquesta mort no deixa de ser també la *crònica d'una mort anunciada* en tant que la desaparició d'aqueix poder del Subjecte, quasi equivalent al de Déu, és una fet que es va consolidant en la segona meitat del segle XX en diversos àmbits –literari, lingüístic, etnològic, psicològic, epistemològic... Així, el problema de la desaparició del subjecte transcendental –que troba el seu cim en la parella Hegel/Marx que el substitueixen per altre tipus de *subjecte*– és present en autors filosòfics tan dispars com

ens ha de permetre adonar-nos que tal com dèiem abans, les primeres obres de Foucault continuen, almenys en la seua intenció, aquesta operació començada per l'estructuralisme de la dissolució del subjecte (op. cit. pàg. 779). Si aquest havia desaparegut de la mà d'estructuralistes de disciplines com l'antropologia, la psicoanàlisi, la lingüística... quedava però per esborrar el paper del subjecte en la història. I això és el que fa Foucault amb la seua *ontologia històrica*: el subjecte ja no explicarà més els esdeveniments –tal com l'aparició de la folia, de la mirada clínica o fins i tot de les pròpies ciències humanes–. Foucault amb la seua *arqueologia* com dèiem fa desaparèixer el subjecte del seu últim reducte (Videre HURTADO VALERO, Pedro H.: *Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)*, pàg. 31-32).

⁶⁷ *DÉ*, II. Text 85, pàg. 165 i *DÉ*, I. Text 50, pàg. 609-610. En general, podem dir que pensar la història i la societat ja no passa per la figura del subjecte ni de la consciència. És per això que considera que el darrer filòsof amb pretensions universalistes, aquell que ha volgut repensar el coneixement des d'un subjecte transcendental no és altre que Husserl; tal pretensió ja no és possible (*DÉ*, I. Text 50, pàg. 612).

⁶⁸ *DÉ*, I. Text 68, pàg. 788. Molt encertadament García Casanova resumeix que la novetat de la modernitat des de Descartes consisteix en el fet que la pregunta metafísica pel que hi ha més enllà d'allò físic és el subjecte (GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 2). Foucault expressa en aquesta cita la mateixa idea, però de

Heidegger, Althusser, Adorno, Marcuse, Derrida... El mateix passa en la història, o en altres camps com la sociologia o l'antropologia.

En aquest sentit no cal entendre que l'obra de Foucault per molt que siga d'original, no se sostrauria tampoc a una mena de *espai de dispersió* d'una època. De la mateixa forma que ell examina aqueix *camp epistèmic* que crea aqueixes *relacions laterals* entre diferent discursos, el seu tampoc va a ser un discurs en solitari. Com indicàvem, es poden advertir en aquest moments del segle XX grans coincidències respecte als temes tractats. Ja hem vist com malgrat la separació entre aquest i l'estructuralisme, sí que hi ha en ambdues parts elements coincidents; igualment passa amb altres àmbits:

"En este sentido, pensamiento, literatura e historiografía acabaron coincidiendo en la puesta de relieve de la discontinuidad histórica, la crisis del sujeto y el necesario estudio de las condiciones de existencia de la racionalidad."⁶⁹

Hi ha per tant tot un sòl comú al voltant de tota una sèrie de temes, no sols en la literatura, sinó entre moviment i corrents tan dispars com "*le nouveau roman*", en literatura, l'escola dels *Annals* en història, o el corrent crític de sociologia conegut com "*la nova esquerra*". Foucault no és doncs l'únic preocupat per aquestes qüestions.

Tal volta ell és qui amb la noció anteriorment explicada d'*episteme* i la seua anàlisi sobre les *discontinuitats*, ha fet possible la cristallització d'una filosofia i una història que no pivote sobre la noció de *subjecte*. Això però, no ens permet considerar que sols el *geni* Foucault siga l'únic i original artífex; és en una pluralitat d'àmbits on fa aparició tot un *nou món* on el subjecte, com indica ell, no és ni *un*, ni *sobirà*, ni *origen*, sinó que és *depenent*, *escindit* i resultat de *sistemes anònims*.⁷⁰ La mort del subjecte és més bé una característica –

forma molt més subtil.

⁶⁹ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofia de la acció*, pàg. 22. Per una altra part, tot i que ací hem citat Adorno i Marcuse, dos insignes representats de l'Escola de Frankfurt, com a autors que aborden la qüestió del subjecte, no hem de creure que aquests i en general tota la Teoria Crítica siguen els qui hagen sabut enfocar, al parer de Foucault, la qüestió; precisament malgrat les freqüents lloances a aquests autors i corrents alemanys Foucault apunta com a una clara limitació d'aquesta escola la seua concepció *bastant tradicional, de naturalesa filosòfica i impregnada d'humanisme marxista*, del subjecte; altra limitació dels filòsofs alemanys seria la seua relació amb la història, la qual segons Foucault, investiguen poc (*DÉ, IV. Text 281*, pàg. 74-76).

⁷⁰ *DÉ, I. Text 68*, pàg. 789. Ara bé, no cal dramatitzar aquest nou enfocament, tal com sovint la crítica ha fet. Foucault és ben clar al respecte:

"Jo no he negat, ni de lluny, la possibilitat de canviar el discurs, jo he retirat el dret exclusiu i instantani a la sobirania del subjecte."

AS, pàg. 272.

Com veurem més endavant la desaparició del subjecte no ens mena ni al quietisme, ni al pessimisme ni a res

epistèmica?— de la segona meitat del segle XX, que ja el 1966 Foucault s'atreveix a exposar amb tota la seua cruessa. Però què dir d'aquesta qüestió ara en els inicis d'un nou segle? Únicament que existeixen tota una sèrie de pensadors, tots ells grans coneixedors de Nietzsche i Heidegger, que desenvolupen la seua filosofia per aquesta línia:

"La *deconstrucción* derridiana, el *différend* de Lyotard o el *pensamiento débil* de Vattimo, no son sino particulares caminos que confirman la quiebra del sujeto moderno y la aparición del nihilismo como constatación suprema de la imposibilidad de un sujeto que salve las diferencias en la construcción de un universo sometido a leyes universales."⁷¹

Així doncs, la qüestió anterior de la discontinuïtat i la que ara estem tractant la de la desaparició del subjecte queden ací clarament lligades. En la mesura que les diferències, que les discontinuïtats són insalvables, no sols és impossible la construcció d'una imatge especular de la naturalesa sinó també és impossible sostenir l'existència unitària d'aquell que ha de crear-la. En els inicis del nou segle el subjecte no pot construir un univers sotmés a lleis universals, i en especial sotmés a lleis universals de caire pràctic i/o històric. No és doncs d'estranyar tal concatenació de temes en Foucault; si no existeix pròpiament cap discurs tampoc hi ha autor, i molt menys obra, i a l'inrevés, **si no hi ha una individualitat que es manifeste de forma privilegiada en els discursos, no hi ha tampoc cap possible continuïtat al si dels discursos.**

És per això que Foucault, havent doncs constatat la mort del subjecte, no pot més que veure's abocat a substituir la gran construcció legislativa que ell bateja com a *història global* —la història-relat feta sota el supòsit de la unitat i continuïtat— per la *història general* —com a desplegament de la dispersió—. ⁷²

semblant, tot el contrari (*Videre* el que sobre açò s'indica en la pàgina 431 i següents).

⁷¹ GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 10. Sobre la *descomposició del subjecte modern* i sobre el paper de Nietzsche i Heidegger com als primers que llencen els seus atacs contra aquest *videre op. cit.* pàg. 5-7.

La possibilitat sols apuntada per Foucault d'una nova episteme no bastida al voltant de la figura del subjecte, esdevé una tesi explícita per a Jameson, el qual defensa que la postmodernitat no és sols una ruptura estètica sinó que és la nova cultura, una nova pauta cultural corresponent al capitalisme tardà de la societat postindustrial (JAMESON, Fredric: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pàg. 13-14, 105-107).

⁷² AS, pàg. 17-19. En *DÉ, I. Text 55*, pàg. 666-667 contraposa també la seua concepció de la història com a *història general* a aquesta visió de la història per als filòsofs, a aquest "*mite de la història*" que ell vol assassinar (*videre* la cita corresponent en la nota a peu de pàgina número 33 de la pàgina 245).

Les conseqüències però d'aquest pas, d'eliminar el subjecte són més radicals del que puguen semblar a primera vista, ja que per exemple **eliminaria també la història feta pel marxisme**, en tant que no hi ha cap subjecte previ al qual se li imposa una ideologia sinó a l'inrevés. *Videre* *DÉ, II. Text 139*, pàg. 538-539; 552-553.

Però no pensem que aquest impuls dessubjectivitzador en Foucault és sols atribuïble a allò més evident i visible, és a dir, a la influència en la seua formació de Nietzsche per una banda i de l'estructuralisme per altra. Evidentment aquestes dues ascendències deixen la seua empremta en el nostre filòsof, però no són més importants que altra, o altres influències. I és que en aquesta qüestió, en aquest *magnicidi* es pot i s'ha de fer notar l'empremta de Canguilhem; ell, amb altres epistemòlegs francesos representa tota una filosofia de la *racionalitat*, del *saber* i del *concepte* enfront de tota aqueixa escola de la fenomenologia francesa –Sartre i Merleau-Ponty principalment– que realitzen una fenomenologia basada en el *subjecte*, en l'*experiència* i en el *sentit*;⁷³ aquesta fenomenologia francesa, refugiant-se en l'humanisme, intenta, siga com siga, mantenir ben ferm el subjecte i la seua consciència com a factor principal:

“...la consciència no deu pas perdre llurs drets sobirans.”⁷⁴

Tal defensa de la consciència no és característica de tota la filosofia francesa sinó d'una part de la filosofia; és més ni tan sols pot ser atribuïda a la totalitat de la fenomenologia. Perquè al capdavant ni el panorama intel·lectual francès, ni tan sols la pròpia fenomenologia, és un panorama monolític. Fins i tot dintre de la pròpia fenomenologia hi ha també un intent de fer quelcom semblant al que realitzen Bachelard o Canguilhem, tal és l'intent de Koyré; aquest vol des d'una perspectiva fenomenològica, és a dir, apel·lant encara a un subjecte fenomenològic, transcendental capaç de donar raó de tot, realitzar una història de la racionalitat.⁷⁵

I és que com hem dit, en la filosofia francesa del segle XX es pot apreciar una partició entre una filosofia de la *racionalitat* i altra del *subjecte* –partició que es remunta ja al segle XIX–. Tal partició secular es veu potenciada en aquest segle per la diferent forma de rebre a França la fenomenologia alemanya de Husserl; com indica Foucault en parlar de Canguilhem, hi ha dues formes oposades de *llegir les Meditacions cartesianes* husserlianes: una la que aprofundeix en una filosofia del subjecte –Sartre a França i Heidegger a Alemanya–, i l'altra aquella que va en la direcció de la relació entre racionalitat, il·lustració, progrés, ciència... –

⁷³ Videre **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 764.

⁷⁴ **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 667.

⁷⁵ Koyré representa per Foucault a l'altra *ala* de la fenomenologia, representaria una fenomenologia no existencialista que en lloc de presentar-se com a un posar en qüestió la ciència, els seus fonaments, la seua racionalitat o història, intenta, com acabem de dir, precisament tot el contrari (**DÉ, IV. Text 281**, pàg. 53). Sobre la influència de l'obra de Koyré i les diferències amb el plantejament de Foucault videre MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 44-46.

Canguilhem i Cavallès a França i el propi Husserl de la *Krisis* a Alemanya—. ⁷⁶ No és doncs d'estranyar que en alguna ocasió cite no sols Nietzsche, sinó també Husserl —el darrer Husserl podríem dir— com a aquells que aborden la *història de la veritat*. ⁷⁷ Ell n'és un doncs, contra el qual podríem sospitar, seguidor seu, almenys d'aquest *segon Husserl*.

Podem veure per tant, com el Foucault *recol·lector* una vegada més, i enmig d'aquest espinós temés, intenta establir ponts entre allò que se suposava que estava arrabassant i el que ell fa posant-ho tot en un mateix camp. Però té açò sentit, reconèixer-se d'alguna manera seguidor de Husserl i voler al mateix temps, com estem veient acabar amb el *subjecte*? Doncs sí, perquè no hem de perdre de vista una cosa. Allò que Foucault té en el seu punt de mira no és tant la fenomenologia en si —cosa que també— com la lectura francesa de la fenomenologia, l'*existencialisme*; per una altra banda, no oblidem tampoc que hem de distingir, tal i com estàvem fent, *dos* Husserl ben diferenciats. Per tot açò no ens ha de sorprendre l'al·lusió que fa en concret a aquesta darrera obra de Husserl, obra en la qual s'aprecia un clar gir, almenys respecte la seua metodologia; la disputa amb el racionalisme i el positivisme que en aquest article desenvolupa, fa que plantege —tot i que de forma ben diferent a Nietzsche— el que podríem batejar com el problema de *legitimació del sòl sobre el qual descansen les ciències*, i una prova d'aquest viratge és l'aparició del seu concepte de *món de la vida*. Per això aquesta reformulació d'aquest problema per part del Husserl de la *Krisis*, és percebuda pel nostre autor com una a "*genealogia*", ⁷⁸ d'ací que no considera cap inconvenient en veure's com a continuador del Husserl *genealòg*, del Husserl que aborda la *història de la veritat*, la *història de la racionalitat*.

⁷⁶ DÉ, IV. Text 361, pàg. 764-768. El Foucault *recol·lector* evidentment s'insereix en aquesta segona tradició, tot i que no deixa de confessar que malgrat tots els seus intents de desmarcar-se de la fenomenologia, al capdavall **ell tampoc s'ha allunyat massa d'aqueixa interrogació per les evidències fonamentals que és allò que defineix la fenomenologia** —almenys d'aqueixa fenomenologia original prèvia a aqueixa doble interpretació—. (DÉ, IV. Text 359, pàg. 750).

No obstant, en honor a la veritat cal dir que Foucault és una mica variable en fer la seua evolució del panorama filosòfic europeu i francès de pre i postguerra. Així, mentre que ara presenta l'epistemologia francesa com a una alternativa a la fenomenologia i la filosofia del subjecte, en un altre article considera que per a defugir de la filosofia del subjecte imperant entre guerres es donaven a la postguerra dues alternatives: o un positivisme lògic —una teoria del saber objectiu—, o aqueixa conjunció de lingüística, psicoanàlisi i antropologia que s'ha acabat anomenat *estructuralisme*. (També hi ha un alternativa a la fenomenologia existencialista, però que no deixa d'ésser també una filosofia captiva encara del paradigma del subjecte: es refereix al marxisme). Foucault però ni apostarà evidentment per una filosofia del subjecte, ni tampoc per aquestes dues vies alternatives —d'entrada perquè com d'ací poc veurem, la psicoanàlisi igual està *enfront* del subjecte com *amb* el subjecte—; ell n'elaborarà la seua pròpia alternativa: una genealogia del subjecte modern (DÉ, IV. Text 295, pàg. 169-170).

⁷⁷ Videre la cita de la nota a peu de pàgina número 118 de la pàgina 271.

⁷⁸ DÉ, I. Text 50, pàg. 613. Videre el que sobre Husserl i les dues possibles lectures de la seua obra indica en DÉ,

Foucault per tant, pretén el mateix de Canguilhem o el Husserl de la *Krisis*, realitzar una història de la racionalitat, de manera que el seu llibre "*Histoire de la folie*" no és tant una història de la follia com una peculiar història de la raó des d'una perspectiva diferent; perspectiva que sols és possible, que sols sorgeix després no sols de la lectura de Canguilhem, sinó d'aquell autor que ha influït en la perspectiva d'aquest historiador de la ciència: Nietzsche. Per a ell aquest autor alemany és qui representa una influència més visible; tal com ell ens relata, arriba a conèixer-lo a través de la lectura de Blanchot i de Bataille, i tal lectura comporta una fractura en la seua forma de pensar –en realitat en representarà dues–, donat que serà ell qui li permetrà plantejar-se realitzar *una història de la raó sense la necessitat de cap subjecte fundador*. Nietzsche és considerat pel nostre autor com a un dels primers atacs, i un dels més vigorosos, contra el subjecte, o millor dit contra la identificació de subjecte i consciència, contra el subjecte com a consciència i tot el que això representa.⁷⁹ I és que la discontinuïtat de la qual tant hem parlat, sols serà possible quan ens desfem del subjecte-consciència, del subjecte sobirà:

"...la lectura de Bataille i de Blanchot i, a través d'ells, de Nietzsche. Què és allò que ells han representat per a mi?

D'entrada una invitació a posar en qüestió la categoria de subjecte, la seua supremacia, la seua funció fundadora."⁸⁰

IV. Text 361, pàg. 764-767 que és una reformulació de **DÉ, III. Text 219**, pàg. 431-433.

⁷⁹ **DÉ, II. Text 109**, pàg. 372. En aquest mateix text Foucault destaca també com l'obra i el pensament de Sade, a cavall entre dues formes diferents de pensar el subjecte sobirà (la del pensament *more geometrico* del XVII i XVIII i la del pensament o filosofia de la voluntat del XIX), és també una contribució i una anticipació del qüestionament del subjecte característic del nostre temps, però fetes a partir del desig i a través de la sexualitat –mercé al caràcter orgiàstic i eròtic d'aquesta que escapa al control del subjecte– (*op. cit.* pàg. 376-377). És més, l'obra literària del propi Sade serà el *primer esquinç* on el pensament de l'enfora es farà clar per a nosaltres, serà en definitiva un exemple d'*obra sense persona darrere* (**DÉ, I. Text 54**, pàg. 660-661 i **DÉ, I. Text 38**, pàg. 521-522). És per això que les *eleccions originals* que trobem en Sade, són d'alguna manera les nostres –més que les del segle XIX– (**DÉ, II. Text 82**, pàg. 107).

⁸⁰ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 48. En la cita corresponent a la nota número 122 de la pàgina 272 indica com és aquest descobriment. Semblantment es manifesta en **DÉ, III. Text 234**, pàg. 590 on també indica com no sols Nietzsche, sinó també Schopenhauer o Wagner són aquells qui ja el segle passat posen en qüestió el subjecte cartesí (*op. cit.* pàg. 592). Vegem doncs la doble confluència en Foucault de dues perspectives que des de paràmetres molt diferents escorcollen aqueix gegant amb peus de fang que era el subjecte; aquest és qüestionat tant pels literats moderns, com per l'estructuralisme (**DÉ, I. Text 50**, pàg. 615), sense oblidar aqueix tercer llinatge, al qual ja hem fet referència, en el qual Foucault també veu una crítica al subjecte: l'epistemologia francesa (CHARTIER, Roger: **Foucault lector de Foucault**, pàg. 4-8). Tots tres però remeten a l'obra de Nietzsche com al primer desubjectivitzador.

Aquella *historia general* diferent a la *història relat*, aquella *història elaborada a partir d'aqueix paradoxal instrument* que és la discontinuïtat, no pot menar-nos més que a aquesta *paradoxal invitació de realitzar una història sense subjecte*. Tant Foucault com aquells historiadors i epistemòlegs francesos que han deixat la seua empremta en ell, han realitzat una història en la qual el paper fins ara protagonista de l'individu –l'heroi, el geni, el poderós...– ha desaparegut. Agafem qualsevol obra del nostre autor i fixem-nos com la seua història sobre la fol·lia, la clínica o les presons no són de cap manera una oda als grans personatges de cada disciplina, de la psiquiatria –o antipsiquiatria–, o de la medicina. Tot el contrari són, com ell insistirà reiteradament, una *història del pensament*, però no pas dels *pensadors*.

Però ben pensant, l'intent de *destronar* l'individu no és al capdavant un tret característic no ja de Foucault, que ja ho sabem, sinó tampoc de tots aquells en qui ell es basa. No serà doncs el marxisme el primer i gran intent? No podem oblidar que durant tot el segle XX ha vingut operant una anàlisi com la marxista que primava ja una infraestructura econòmica i material per sobre d'una supraestructura ideològica.

El nostre autor però considera que tampoc aquesta anàlisi és encertada, en realitat és substituir un subjecte –personal– per altre –col·lectiu–, en realitat, com se sols dir, Marx és Hegel invertit, i amb qui hem d'associar la paraula Subjecte, amb majúscula, sinó és a Hegel i a tots els seus descendents. Per consegüent, no sols cap defugir de la omnipresent fenomenologia –francesa– sinó del també no menys totpoderós marxisme –ortodox–. Però com? Doncs explica el propi Foucault que és precisament la seua lectura durant els anys cinquanta de Nietzsche com allò que va fer possible defugir d'aquesta dicotomia, d'aquesta doble tradició filosòfica –centrada en el subjecte– que imperava a França, és a dir, de l'elecció forçosa entre la fenomenologia i el marxisme. Però encara hem d'afegir una altra tradició, no exactament filosòfica, a batre, una tradició enredada amb les anteriors i que paradoxalment fou considerada en certa època com a un aliat: la psicoanàlisi. Per al nostre autor, és central lluitar contra la monopolització intel·lectual que dos autors com Marx i Freud han exercit sobre la filosofia francesa i europea, per això cal:

"Alliberar-se de Marx i de Freud com a punts de referència per a la resolució dels problemes tal com ells es presenten avui dia. Doncs ni Marx ni Freud són adequats per a la resolució d'aquest problemes, almenys tal i com es presenten a Europa."⁸¹

⁸¹ DÉ, II. Text 160, pàg. 779-780. I aquests autors, o més bé els corpus teòrics elaborats per ells i a partir d'ells no són vàlids perquè tot i no estar lligats directament amb la classe dirigent, sí que estan units segons Foucault als

I en aquest intent d'intentar defugir d'aquesta dicotomia, en la tasca de dessacralitzar aquests autors i aquests moviments –així com d'altres com podria ésser fins i tot l'estructuralisme–, és on té la gènesi la seua primera gran obra a la qual fèiem referència, la seua *història de la raó* feta des de la lectura de Nietzsche.⁸²

Foucault és doncs el que podríem dir la solució nietzschiana a la crisi, al cansament de l'omnipresent fenomenologia francesa que, juntament amb el marxisme, regnava des de la postguerra. I és que Foucault reconeix que la seua generació és aquella que comença el seu caminar intel·lectual precisament sota el signe de la fenomenologia i del marxisme, és aquella generació que començà preocupada pel problema de la significació i per les condicions històriques de l'existència individual, però que després de l'any 55 ja havia canviant de preocupació, ja adreçava la seua inquietud cap al reconeixement de les condicions formals en què apareix el "*sentit*".⁸³ És per tant com a reacció a aquesta forma tradicional i imperant –o millor a aquestes formes– de fer filosofia i història a França, com sorgeix l'obra de Foucault; per a ell, la nova història general de la qual parlàvem, ens va mostrar les pràctiques existents en una època determinada i que fan possible el discurs d'allò que pot ser dit o no en aqueix moment, sense la necessitat ni de cap subjecte fonamentador o creador, ni de cap raó substancial.

Ara bé, aquestes dues concepcions, de les quals ell intenta desmarcar-se, es fonamenten no sols en la qüestió que ara ens ocupa, l'existència o no d'un subjecte, sinó que prenen la seua força en un pressupòsit en el qual aprofundirem més endavant, el de l'existència d'una raó primigènia –*la raó*–, d'una *racionalitat original* que cal salvar o recuperar. Per a aquests enfocaments tal *racionalitat*, per determinades condicions socials i històriques entra en crisi. Fenomenologia i marxisme es presenten precisament com a les eixides i les solucions a tal

mecanismes de poder (DÉ, II. Text 152, pàg. 724). Més endavant però, veurem com Foucault sempre no ha considerat Freud i la psicoanàlisi com a una obstacle a vèncer; en l'època de "*Les Mots et les Choses*" –i amb anterioritat a ella també–, la psicoanàlisi és presentada com a exemple de contrarietat humana, com a antítesi d'una disciplina no antropològica (videre el que sobre açò s'indica en parlar del llenguatge i la mort de l'home en la pàgina 219). No obstant no ens ha d'estranyar aquest relació peculiar que estableix Foucault amb la psicoanàlisi, donat que la seua obra encara pertany, segons Derrida a l'edat de la psicoanàlisi (videre el que sobre aquesta qüestió i sobre l'anàlisi que en fa Derrida es diu a la fi de la nota número 62 de la pàgina 505).

⁸² DÉ, IV. Text 340, pàg. 581. DÉ, IV. Text 330, pàg. 436; 444. Hem remés fa poc el lector a la nota número 122 de la pàgina 272. En ella es palesa clarament com Nietzsche no apareix en l'etapa genealògica, sinó que és l'autor ja de l'etapa arqueològica.

Per al nostre autor, resulta paradoxal que ell i gran part de la seua fenomenologia haja evolucionat des de la fenomenologia fins a la història de la veritat –Nietzsche–, mentre que en Sartre s'haja donat l'evolució contrària, des d'un primer text juvenil nietzschia (*La légende de la vérité*) fins a la fenomenologia (DÉ, IV. Text 330, pàg. 444-445.)

⁸³ DÉ, I. Text 50, pàg. 601-602.

crisi, i com a les úniques teories que ens poden salvar –emancipar– de l'irracionalisme que guaita. Res més lluny però del plantejament foucaultià, per al qual no sols no existeix aqueix subjecte sobirà, tal com estem veient en aquest apartat, sinó per al qual tampoc existirà aqueix gènesi pura i transparent de la raó.⁸⁴

La seua arqueologia és per tant l'esforç d'evitar tota referència a cap subjecte transcendental ni a cap element transcendental, que fóra la condició de possibilitat del coneixement –encara que aquesta prenga la forma d'una *racionalitat original*–. De manera que la mena d'anàlisi per ell encetada evita situar-se en cap punt de vista que estiga per damunt o per sota de la pròpia història que s'està arqueologitzant; no es busca trobar les condicions transcendents que fan possible el coneixement, és a dir, allò que eliminant tots els factors i elements històrics i singulars restaria, sinó que el que pretén és assenyalar i desenterrar aqueixes condicions de caire històric.⁸⁵ És per això, que tal arqueologia realitzarà una anàlisi històrica dels discursos científics, que en lloc de sorgir d'una teoria del subjecte cognoscent partirà d'una teoria de les pràctiques discursives.⁸⁶

L'arqueologia es converteix en una anàlisi sense subjecte, que allò que més de peculiar té és atrevir-se a proclamar en veu altra allò que altres, en la literatura, en l'epistemologia o en les ciències humanes havien planejat molt en secret. I entre aquells que havien planejat tal "assassinat" estaran els psicoanalistes. Mes, no ha proclamat el nostre filòsof la necessitat d'alliberar-se de Freud? Sí, però a més del paper problemàtic i ambivalent que desenvolupa el propi Freud, i que ja destacarem més endavant, cal tenir també present que aquest *fundador de discursivitat* no ostenta tampoc la patent de la psicoanàlisi. De fet, quan el nostre autor està pensant en una psicoanàlisi *subversiva* està pensant principalment en l'obra de Lacan, el qual té molt a dir sobre la desaparició del subjecte.

I té molt a dir sobre aquest *magnicidi* que se li imputa al nostre autor, perquè és precisament ell qui ha assenyalat el fet que una teoria de l'inconscient i altra del subjecte esdevenien incompatibles, i que per tant calia abandonar la teoria del subjecte *modern* –Sartre optaria evidentment per abandonar l'altra, la de l'inconscient–⁸⁷. En concret, dues serien les concepcions tradicionals, ambdues simplista, del subjecte de les quals, després de l'anàlisi de Lacan ens hem d'alliberar, la primera és a la qual estem fent referència contínuament, la d'un subjecte *radicalment lliure*, la del subjecte sobirà; l'altra, anvers d'aquesta, però no per això

⁸⁴ Videre tant **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 441-442 com el que al respecte es diu en la pàgina 325 d'aquest treball.

⁸⁵ **DÉ, II. Text 109**, pàg. 373.

⁸⁶ **DÉ, II. Text 72**, pàg. 13.

⁸⁷ Sobre el refús de l'inconscient com a eix central de l'existencialisme videre **DÉ, I. Text 54**, pàg. 654.

menys equívoca, és la d'un subjecte *determinat per les condicions socials*.⁸⁸ El mèrit de Lacan no és altre que el de fer evident allò que ja Freud havia assenyalat, però que determinats pensadors no havien volgut assumir, és a dir, el seu mèrit és evidenciar que:

"El subjecte té una gènesi, el subjecte té una formació, el subjecte té una història; el subjecte no és pas originari."⁸⁹

Li deguem doncs principalment a Lacan –i sols en part a Freud– el fet de mostrar-nos com el subjecte no és allò que fonamenta, sinó que ell mateix sorgeix de certs processos que són d'altre ordre al de la subjectivitat tradicional. I si el subjecte és quelcom construït, i no pas res originari ni sobirà, la conseqüència a la qual arribem és clara: el discurs no té cap caràcter ideal, absolut, ni presenta cap veritat essencial i atemporal que es troba al si del subjecte o de l'objecte. Es tracta per tant d'invertir la situació habitual en la filosofia moderna; no s'escau explicar el món, l'enfora a partir del subjecte, sinó com molt bé ell indica, el que s'escau és abordar des de l'enfora el problema del jo.⁹⁰

En definitiva, del que Foucault està ací desfent-se és de la *res cogitans* cartesiana, de la raó com a facultat il·luminadora de la realitat, ja que, tal i com ell indica, des de Descartes fins a Sartre la noció de subjecte havia estat *intocable, inqüestionable*.⁹¹ Però Foucault ja en "*Histoire de la folie*" desconfia de la noció moderna de *ratio*, en tant que troba que sota aquesta aparença neutra s'amagava no un subjecte neutral –el científic–, sinó tota una sèrie de poders i d'operacions d'exclusió que es legitimaven sota la *metafísica de la raó*. En aquesta ocasió el *cogito* cartesià ja no és de cap forma el principi de fonamentació de la matèria, de la

⁸⁸ Sobre Lacan i la crítica d'aquesta a la noció del subjecte *videre* **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 52 i **DÉ, IV. Text 299**, pàg. 205.

⁸⁹ **DÉ, III. Text 234**, pàg. 590. Semblantment en **DÉ, II. Text 139**, pàg. 539.

⁹⁰ **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 667. Aquesta idea és la idea central del capítol "Els plegaments o el dins del pensament" del llibre de Deleuze sobre Foucault, en tant que per a aquest autor existeix al llarg de totes les seues obres una obsessió foucaultiana per analitzar un *dins que seria el ple d'un fora*, tot i que no seria un simple duplicat:

"Més exactament, però, el tema que sempre ha obsessionat Foucault ha estat el del doble. Però el doble no és mai una projecció de l'interior, sinó al contrari una interiorització del defora."

DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 114.

La seua anàlisi del poder i dels efectes de la disciplina com a tècniques de dominació, la seua mirada sobre les "*tècniques del govern dels altres*" acabaran mostrant-li com a partir dels grecs en Occident apareixerà aquest plec de l'enfora, de les forces d'enfora –*cura sui*–, que serà la dimensió subjectiva, la relació amb si mateix com a dimensió derivada però irreductible en el saber i en el poder (*op. cit.* pàg. 116-119).

⁹¹ **DÉ, III. Text 234** pàg. 590.

res extensa, sinó que és més la *res extensa* que és el discurs allò que va fer aparèixer en la funció d'un subjecte que més que interioritat pensant és sols exterioritat del propi discurs.⁹²

Nogensmenys Foucault no s'accontentarà sols en col·laborar amb tots aquells que poc a poc i premeditadament han anat acabant amb el *subjecte*, sinó que va més enllà, i com ell mateix anuncia, inverteix la relació *subjecte-saber*:

"El meu objectiu serà mostrar-vos com les pràctiques socials poden arribar a engendrar dominis de saber que no solament fan aparèixer nous objectes, nous conceptes, noves tècniques, sinó també fan nàixer formes totalment noves de subjectes i de subjectes de coneixement. El subjecte de coneixement té ell mateix una història, la relació dels subjectes amb l'objecte, o més clarament, la veritat ella mateix té una història."⁹³

En definitiva, el que Foucault està ací realitzat és la inversió dels supòsits tradicionals de la història i de la filosofia. No és pas el subjecte epistemològic qui cerca en la història la veritat, sinó que la *crua* realitat és més bé altra; *el subjecte que coneix és també quelcom constituït*, quelcom que es troba *dintre* de la pròpia història i no tranquil·lament fora. Per això, a aqueixa imperant filosofia del subjecte el nostre autor oposarà una *genealogia del subjecte modern*, on aquest no serà abordat com a una substància invariant, sinó com a un *realitat històrica i cultural*.⁹⁴ De manera que serà el conjunt de pràctiques socials donades les que el fonamenten, les que el constitueixen en cada moment, anul·lant la possibilitat inversa; d'aquesta manera *les formes de subjectivitat no són quelcom tancat o definitiu*, sinó que constantment estan apareixent *noves formes de subjectivitat*, noves formes de ser *subjectes* –la sexualitat i la delinqüència en serien algunes–:

"En primer lloc, pense efectivament que no hi ha pas un subjecte sobirà, fundador, una forma universal de subjecte que hom pugui trobar en tot lloc. Jo sóc molt escèptic i molt hostil envers aquesta concepció del subjecte. Pense, molt al contrari, que el subjecte es constitueix a través de les pràctiques de subjectivització..."⁹⁵

⁹² DÉ, IV. Text 357, pàg. 733.

⁹³ DÉ, II. Text 139, pàg. 538-539. Videre també op. cit. pàg. 552-553.

⁹⁴ DÉ, IV. Text 295, pàg. 170. Aquesta genealogia del subjecte, indica Foucault, es pot realitzar des de dues perspectives diferents: examinant les construccions teòriques modernes –el que ens ocupa en aquest capítol i que resumim sota el nom d'arqueologia–, i de forma més pràctica a partir de les institucions de saber i dominació –que es correspondrà més bé amb el que veurem en següents capítols i que anomenarem genealogia–. Cabria apuntar també una tercera possibilitat que el nostre autor considera autocríticament que li cal incorporar: l'examen de la intervenció del subjecte en la seua pròpia creació –o el que anomenarem més endavant com a les tecnologies del jo o hermenèutica del subjecte–.

⁹⁵ DÉ, IV. Text 357, pàg. 733. Videre en el capítol VII, l'apartat 7 **RETORNA EL SUBJECTE?** Sobre aquesta

Com veurem més endavant en la nostra exposició, si bé inicialment Foucault en aquest primer període arqueològic entén que la seua tasca és destruir el concepte de *subjecte* – sobirà– i el de l'*home*, posteriorment, i tal com el text citat ara mateix apunta, Foucault se n'adonarà que la suposada *universalitat* d'aquesta conceptualització del subjecte no és pas ni universal ni atemporal, ja que el subjecte, no pot ser concebut, tal com venim repetint incessantment, com quelcom *invariant*:

"Pot hom comprendre el jo com una mena d'invariant meta- o trans-històric?"⁹⁶

I com és evident, aquesta pregunta que fa Foucault no deixa de ser un bon exemple d'una pregunta *retòrica*, ja que per a ell no és cap interrogant. Ni tampoc, com ja havíem esmentat fa unes pàgines, per a tots els filòsofs postmoderns (Lyotard, Vattimo, Derrida) que participaven d'aquesta qüestió.

També Jameson en la seua anàlisi sobre la cultura postmoderna considera que l'aparició d'aquesta –com pauta cultural–, consisteix en un canvi en la disposició del subjecte, canvi que no és més que aquesta mort del subjecte, o com ell prefereix anomenar-ho la *fi de la monada* o *ego burgés*. En aquest sentit Foucault és evidentment postmodern; la crítica postestructuralista de l'hermenèutica, segons Jameson, és un símptoma de la cultura postmoderna, i implica la desaparició de la "*profunditat*" textual a favor de les pràctiques, discursos i jocs textuais. Així doncs, la característica central d'aquesta cultura enfront de la moderna seria:

"...el nacimiento de un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad, un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal, quizás el supremo rasgo formal de todos los posmodernismos..."⁹⁷

Però de cap manera, tot i que existisca coincidència al voltant de la desaparició de la *monada* sobirana, hi ha però acord en les conseqüències. Res més lluny de la filosofia foucaultiana que la generació d'una *insipidesa* o *superficialitat literal*. Recordem que la negació de la interioritat no implica la negació total del *sentit*, ni tan sols de l'*hermenèutica*; tot el contrari, és atènyer-nos a la superfície el que ens permet mercé aqueixa *hermenèutica circular*, aqueixa tasca *interpretativa infinita*, en la qual com dèiem, tot és interpretació donat

contradicció –destrucció del subjecte a les primeres obres versus la reintroducció del problema del subjecte a les darreres– veure el que Foucault expressa en **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 705-706.

⁹⁶ **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 667.

⁹⁷ JAMESON, Fredric: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**, pàg. 29. Sobre el que acabem de dir i especialment sobre la desaparició del subjecte a la postmodernitat videre *op. cit.* 23-40.

que no hi ha res *primigeni* que interpretar, doncs que no hi ha *interioritat* sinó sols plegament de l'enfora.⁹⁸

Però no sols és açò allò que el diferencia del que per a Jameson són les característiques identificadores de la postmodernitat, sinó que la mateixa concepció foucaultiana del subjecte com a plegament i de l'enfora resta molt lluny del que seria un subjecte també *insipid* postmodern. No es pot doncs simplificar la qüestió dient que en tant que signa l'acta de defunció del subjecte, ell és plenament postmodern. De nou tornem a insistir que no considerem pertinent tal etiqueta per al nostre autor, en especial si el motiu per a penjar-li-la és aquesta defunció. Perquè ell, malgrat haver començat a ésser conegut precisament per haver parlat de la mort de l'home i del subjecte, és al mateix temps l'autor que fa possible la seua resurrecció, qual *au fénix*, de les seues cendres, a partir de l'orientació de la seua darrera filosofia que, tal com explicarem, recupera de nou la figura del *subjecte*, però d'un subjecte *antagònic* al subjecte modern cartesià.⁹⁹ I és que per al nostre filòsof, refusar la concepció moderna del subjecte no implica la no-existència d'altres formes de concebre i de construir la subjectivitat, ni significa tampoc que la qüestió del subjecte, com mostrarem, pugui desaparèixer de les nostres preocupacions.

Nogensmenys ja tindrem temps d'analitzar amb profunditat aquesta qüestió. Ocupem-nos ara no del subjecte, sinó dels objectes, ocupem-nos de la seua ontologia a partir de la particular crítica que Foucault està realitzant en aquest període arqueològic.

4. LA PECULIAR ONTOLOGIA FOUCAULTIANA.

Hem parlat de Foucault i la noció de subjecte, que ell varia, o millor dit arrabassa amb la seua anàlisi i metodologia. Però ara ens queda parlar del que abans era considerat l'altre pol del coneixement, de l'*objecte*. Com era d'esperar, Foucault també va a introduir novetats envers aquesta qüestió.

Tenint present que com indicàvem la seua arqueologia està adreçada als discursos, i no sols als discursos en general, sinó que s'adreça als discursos científics d'una sèrie de ciències efectes amb practicosocial. Aquestes disciplines que sols anhelan precisament ser *ciències*, és a dir, poder desenvolupar-se en una camp de coneixement *positiu* sobre l'*objecte natural*

⁹⁸ Videre el que sobre açò s'ha dit anteriorment en la pàgina 92.

⁹⁹ **DÉ, IV. Text 357**, pàg. 733. Malgrat aquesta precisió i d'altres semblants, Merquior no dubta en qualificar aquesta reflexió filosòfica com a una "xerrameca contra el subjecte", donat que és impossible no realitzar anàlisis històriques basades en agents i interessos (MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 132-134).

respectiu, reben però també per part de l'arqueologia la seua radical crítica. Possiblement és en el camp de la psiquiatria i de la història de l'internat, el camp de coneixements amb fonament més febles dels quals arqueologitzà, on més brutal fou la crítica i on més conseqüències practicopolítiques tingué la seua anàlisi. És per això que serà en aquest terreny on principalment, tot i que no exclusivament, centrarem la nostra anàlisi. Però allò que més ens interessa no és tant els efectes de l'arqueologia en un camp o disciplina concret, com les conseqüències ontològiques i filosòfiques d'aquesta anàlisi.

I la primera conseqüència que hem de destacar és que Foucault, com moltes vegades ha passat en la filosofia, qüestiona la primacia ontològica que sovint se li atorga en l'àmbit de la ciència a l'objecte. I és que, per a ell, els *objectes* de les ciències, no són els *a priori de les ciències*, sinó que des la seua perspectiva són més bé el resultat. La follia com demostra Foucault en el seu llibre sobre aquest tema, no és *quelcom preexistent* que siga tractat de diferent forma en diferents èpoques:

"Però no és pas segur que la follia haja esperat, recollida en la seua immòbil identitat, l'acabament de la psiquiatria, per passar d'una existència obscura a la llum de la veritat."¹⁰⁰

Són per tant unes determinades *pràctiques*, mogudes per unes determinades *epistemes*, les que van creant una objecte anomenat *follia* que nosaltres, *-subjectes transcendentals-*, interpretem com a *quelcom invariable*; de cap manera, indica el nostre autor, preexisteix doncs l'objecte *-en tant que positivitat o en tant que cosa en si-* en coneixement disciplinari. Així ho destaca emfàticament Paul Veyne, un gran defensor en l'àmbit de la història de l'obra de Foucault:

"Foucault muestra, por el contrario, que las palabras nos engañan, que nos hacen creer en la existencia de cosas, de objetos naturales, gobernados o Estado, cuando esas cosas no

¹⁰⁰ HF, pàg. 93. És més, Foucault veu totalment absurd tal plantejament perquè en l'episteme clàssica la psicologia no existeix, i sols apareixerà, no com a veritat sobre la follia, sinó com a constatació de la desaparició de l'equiparació clàssica de follia i desraó (op. cit. pàg. 359-360; 382-383). Realitza a més a més, crítiques sobre la visió positivista i continuista de la història de la follia, que ell bateja i qualifica com a *ortogènesi*, basada en la promesa de poder accedir a la veritat total de la follia *-objecte pre-existent en la ciència, veritat ja present, tot i que de manera encoberta en els antecedents de l'aparició positiva de la ciència en op. cit. pàg. 174-175; 291-292; 480-482. Videre també el que diu sobre la mirada retrospectiva dels metges identificant sota els noms que cada època dóna la mateixa malaltia op. cit. pàg. 231-232, o com les classificacions -semblant en les vegetals- del segle XVIII, per molt que semble una avantguarda de la positivització que es donarà en el segle posterior és de naturalesa ben diferent (op. cit. pàg. 216; 378). Recordem el que abans sobre la qüestió de la discontinuïtat hem dit en l'apartat 2 d'aquest mateix capítol.*

son sino consecuencia de las prácticas correspondientes, pues la semántica es la encarnación de la ilusión idealista."¹⁰¹

Com molt bé indica De la Higuera, la peculiar *ontologia* foucaultiana no es basteix assumint existències positives eternes i universals, no sorgeix de la pregunta sobre *què és la follia* –el poder, o la sexualitat–, sinó que consisteix en analitzar *allò que nosaltres anomenem follia, malaltia, disciplina, sexualitat...*¹⁰² I aqueixos “allò”, aqueixos objectes que el nostre autor analitza, no són mai *objectes naturals*, no tenen cap ésser primigeni, sinó que com li agrada dir, i com insistirà en parlar també de l’“home”, són uns *invents recents* que tenen una història, també recent però soterrada i oblidada, que podem arqueologitzar –i més endavant genealogitzar–. O si volem deixar que el propi Foucault ens ho indique a propòsit del primer “*invent*”, que no objecte, que decideix arqueologitzar, podem acudir a la seua “*L’Archéologie du savoir*” on ens dóna un bon resum del que ha demostrat en el seu llibre anterior –i que és extrapolable, com no, a la resta de llibres i problemàtiques–:

"La unitat dels discursos sobre la follia no estaria pas fundada sobre l'existència de l'objecte "follia", o la constitució d'un horitzó únic d'objectivitat; seria el joc de les regles que fan possible durant un període donat l'aparició d'objectes..."¹⁰³

Ara bé, no ens equivoquem, al propi Foucault li ha costat assentar aquesta concepció sobre l'existència, o millor dit, sobre la inexistència d'objectes transcendents en les pràctiques discursives. De fet, tal com ja havíem indicat en aquest llibre ell mateix es veu obligat a desmarcar-se del seu llibre sobre la follia, a matisar determinades opcions intel·lectuals que allí es prenen. En concret, calia que aclarís què significava el constant ús a una suposada *experiència* tràgica de la follia –que d'alguna manera esclatava de nou en la literatura moderna–, o millor dit que no podia significar aquesta forma de parlar:

"No es buscava reconstituir el que pogués ésser la follia en si mateix, tal i com seria donada d'entrada en alguna experiència primitiva, fonamental, sorda, a penes articulada..."¹⁰⁴

¹⁰¹ VEYNE Paul: Foucault revoluciona la història, en **Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**, pàg. 211.

¹⁰² DE LA HIGUERA, Javier: **Michel Foucault: La filosofía como crítica**, pàg. 158. Aquesta abandó de la pregunta clàssica per l'ésser dóna com a conseqüència que Foucault qualifique paradoxalment la seua ontologia com a una *ontologia del present* –aontològica–, que explicarem en el capítol V **MODERNITAT I ONTOLOGIA DEL PRESENT**.

¹⁰³ AS, pàg. 46. *Ídem* en **DÉ, I. Text 59**, pàg. 711-712.

¹⁰⁴ AS, pàg. 64. Recordem que abans hem indicat com en **HF**, pàg. 96 parla d'aquesta experiència original i irreductible de la follia que nosaltres, moderns i positivistes, no podem escoltar; en el prefaci a aquest llibre igualment, i contràriament al que es veu obligat a matisar posteriorment, manifesta el voler fer una història de la

No es tracta doncs de neutralitzar, com ja hem dit insistentment, la materialitat del discurs a favor de determinades *experiències prediscursives*, –les coses–, sinó que pel contrari del que es tracta és de restar en aqueix terreny on encara no hi ha coses, ni tan sols paraules, sinó simplement, i complexament, pràctiques discursives.

Recordem que havíem dedicat un apartat a mostrar que l'arqueologia no era una *història de les ciències* a l'ús; ara sabem per què. Perquè aquesta història de les ciències es bastia, era concebuda, com a una història dels *objectes naturals* o *positius* que ell no admet. El que calia per tant era aqueixa història sobre l'existència de determinades i particulars pràctiques i discursos científics. Així doncs concretant-ho en el cas de la seua anàlisi sobre la follia podem dir que:

"No se trata de reconstruir la historia de los conceptos y teorías psiquiátricas, sino de describir cómo se ha constituido una experiencia social de la locura que identifica ésta con un enfermedad..."¹⁰⁵

Perquè, la veritat és que *abans de les pràctiques*¹⁰⁶ –és a dir, d'allò que fan les pròpies persones– *no existeix res*, i encara menys un objecte de la pràctica que siga quelcom natural i immutable que necessita del transcurs del temps per manifestar-se en la seua veritat.¹⁰⁷ Així doncs, si no existeixen objectes naturals, immutables com la follia, la malaltia, la vida... com fem la història? De què? Doncs del que tenim, i com dèiem el que tenim són les *pràctiques*. Precisament el problema per a una historiador com Veyne, que a l'igual que Foucault també considera que no hi ha en la història un objecte *natural* que roman inalterable i immutable al llarg de totes les èpoques, el problema en aquesta disciplina sorgeix quan no ens centrem en les pràctiques. El fet de no centrar-nos en aquestes provoca una falsa imatge, una il·lusió que per a ell distorsiona tota la tasca de la història, que d'aquesta manera està invertida:

follia mateix abans d'ésser *capturada* pel saber (DÉ, I. Text 4, pàg. 164). O millor dit, el que vol es copsar-la en aqueix instant zero, en aqueix grau zero, aqueix gest de partició on follia i raó, en la nostra cultura, estant separant-se sense estar encara separades, ja que no és possible de cap manera trobar la follia en estat salvatge, sense referència a cap cultura, societat o episteme perquè com resa el títol d'una entrevista "*la follia no existeix més que dintre d'una societat*" (DÉ, I. Text 5, pàg. 169). Sens dubte, com veiem Foucault en els seus primers escrits no es trobava tant lluny de la fenomenologia i l'existencialisme com es pensava. La influència de Heidegger, o almenys de determinada lectura de Heidegger, es deixa sentir en els primers escrits d'aquell que entén que un pensament, una "afirmació" de la partició, un designar el "*ser de la diferència*" és el que ell concep com a transgressió (DÉ, I. Text 13, pàg. 238).

¹⁰⁵ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: Foucault. *La historia como crítica de la razón*, pàg. 51.

¹⁰⁶ Una descripció àmplia del que cal entendre per *pràctica* i la novetat de l'anàlisi de Foucault respecte aquest concepte –envers Freud o Marx per exemple–, la trobarem en VEYNE Paul: *Foucault revoluciona la història*, en *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pàg. 209 i següents.

¹⁰⁷ HF, pàg. 93.

"En vez de asir el problema por su verdadero centro, que es la práctica partimos del extremo, que es el objeto, de forma que las prácticas sucesivas parecen reacciones ante un mismo objeto, "material" o racional, que preexistían. Ahí empiezan los falsos problemas dualistas, y los racionalistas."¹⁰⁸

El que estem explicant, com palesàvem en l'inici, no sols val per al tema de la psiquiatria sinó que el nostre autor manté aquest plantejament *ontològic* en tots els àmbits que aborda. Així, per exemple, el mateix Foucault remarca de forma clara i inequívoca aquesta peculiar *ontologia* al voltant d'altre objecte habitualment considerat més positiu, natural i transcendent que l'anterior, ens referim a la malaltia somàtica. Cal que destaquem la importància del canvi de l'exemple perquè hom podria sospitar que l'exemple de la follia és una exemple *ad hoc* per a la seua teoria; al capdavant no sembla que ni tan sols en l'època més positiva es pugui dir que sabem clarament què és aquesta, ni que la psiquiatria siga la ciència més positiva existent. Agafem per tant altre exemple menys sospitós de frau. Agafem l'objecte *natural* de la malaltia –què més natural?– i vegem com surt Foucault d'aquest envit. D'entrada, podem dir que surt més o menys per la mateixa porta. La seua *arqueologia de la mirada clínica*, que és la seua obra "*Naissance de la clinique*", coincideix amb la mirada anterior envers la follia, donat que també ací fa l'esforç de mostrar-nos com la forma habitual de la història de la medicina de concebre's com a una medicina positivista, que a la fi aconseguix desprendre's de tots els prejudicis anteriors i treure a la llum aqueix *objecte natural* que és la malaltia somàtica, és errònia. Res més desencertat que això. Tot el contrari:

"Cada cultura defineix d'una forma que li és particular el domini dels sofriments, de les anomalies... En definitiva, no hi ha un domini que pertanyi de ple dret i universalment a la medicina..."

La malaltia, en definitiva, és, en una època i societat donada, allò que es troba –pràcticament o teòricament– medicalitzada."¹⁰⁹

Com veiem, Foucault no se'n desdiu de l'anterior i continua defensant aqueixa *no-ontologia* pròpia. Cap objecte *natural*, cap objecte *prediscursiu*, ni tan sols aquell que consideràvem inevitable com és la malaltia. Tot el contrari, *relativisme ontològic*: cada cultura, cada societat genera en cada moment històric els seus mots i les seues coses. Si retornem a l'exemple inicial de la follia, podem veure com ja en la seua primera obra "*Histoire de la folie à l'âge classique*" ens deixa ben clar com l'*experiència* de la follia en el

¹⁰⁸ VEYNE Paul: *Foucault revoluciona la història*, en *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pàg. 215.

¹⁰⁹ DÉ, I. Text 62, pàg. 753. Semblantment en DÉ, I. Text 52, pàg. 624-625.

Renaixement, tràgica per una part i crítica per l'altra, és ben diferent a aquella que es té en l'època clàssica, percepció en clau ètica, que a la seua vegada és diferent en la percepció positiva –i moral– dels moderns.¹¹⁰ Així doncs, cada pràctica històrica d'una època origina un objecte diferent, o millor dit una experiència diferent. Així, allò que acabem de dir envers la malaltia és aplicable també envers la follia. Roudinesco ho deixa ben clar:

“Por lo tanto, la locura no es un hecho de la naturaleza sino de cultura, y su historia es la de las culturas que la llaman locura y que la persiguen.”¹¹¹

I encara que normalment se sol parlar d'aquest com el mateix al llarg de les diferents èpoques històriques, l'arqueologia de Foucault el que fa és excavar aquests diferents estrats d'interpretacions per mostrar la discontinuïtat existent; **l'arqueologia en definitiva, ens mostra els estrats tant diferents que han configurat avui dia els diferents “objectes naturals” que les nostres ciències creuen estudiar.** Cal doncs que interroguem més que als nostres sabers a les experiències mateixes sobre les quals aquests s'han configurat, cal que escorcollem les condicions de possibilitat (principalment discursives en aquest període) que hagueren de donar-se en el nostre passat per a “inventar” determinats objectes com la *follia*.¹¹² Ara bé, el que acabem de descobrir envers la no-existència d'aquests *objectes naturals*, o si volem dir-ho més canònicament la no-existència de cap *noümen* per sota del *fenòmens*, dels objectes que m'apareixen, és una raó més per ratificar aqueixa desaparició del subjecte. Si ara ja no és possible realitzar aqueixa distinció entre el *noümen* i el *fenomen*, això implica que no existeix cap subjecte fonament, transcendent, universal que estableixen les seues condicions de possibilitat dels objectes; i aquests objectes si apareixen, si són possible no ho són per mi, pel subjecte, en tant que *jo també sóc constructe d'un conjunt de regles, d'una episteme*, de manera que també acabe essent possible per aquest conjunt, per aquesta *episteme*. En resum, la forma d'existència dels objectes de coneixença de les ciències no es deu a cap essència o noümen que traspassa el temps, ni a cap subjecte transcendent, de manera que els objectes:

“...funcionen, es desenvolupen, es transformen, sense cap mena de referència a cap cosa que seria el fonament intuïtiu d'un subjecte.”¹¹³

¹¹⁰ HF, pàg. 90-91, 157-160.

¹¹¹ ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*, Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 16-17.

¹¹² HF, pàg. 96.

¹¹³ DÉ, II. Text 124, pàg. 424.

Per tant, la forma tradicional de fer filosofia ha quedat en Foucault invertida. No és ja aquesta la que vol trobar les essències dels diferents objectes –no hi ha cap essència–, sinó que com que aquests són allò secundari, allò creat, i no precisament per cap subjecte fonamentador, el que hem de fer és una filosofia –o història– de les *pràctiques*, que no és en definitiva altra cosa que la seua “*arqueologia*.” Cal per tant abordar el problema pel seu centre, per allò central –la pràctica– no pel que no és el problema, sinó el resultat –l’objecte–. I possiblement aquest plantejament arqueològic, siga el que haja generat el malestar amb el qual va ser rebuda l’obra en l’àmbit de la psiquiatria. Evidentment, atrevir-se a dir explícitament que no existeix un objecte natural anomenat “*follia*” sinó que aquest és una creació cultural, no és precisament el que més puga agradar als psiquiatres o als historiadors de la psiquiatria; però encara pitjor, encara generarà més malestar l’acusació subjacent envers la psiquiatria. No sols ella no genera un coneixement sobre un objecte natural, sinó que *és la psiquiatria, són les seues pràctiques les que generen el propi objecte*; la psiquiatria per tant ni genera saber ni és crítica envers la seua pròpia pràctica. I aquesta potser la crítica que des de l’àmbit de la psiquiatria no es puga admetre:

“La psiquiatria no cuestionaba la red de prácticas en las que estaba inmersa, convertía en *natural* lo que era histórico. La razón positiva era incapaz de traer a conciencia el hecho de que los mismos medios por los que extraía su saber “objetivo” formaba parte del engranaje reificante de la subjetividad del loco.”¹¹⁴

És doncs la pràctica, en totes les seues vessants la que cal criticar. L’arqueologia foucaultiana no es redueix sols a una epistemologia, ni tan sols a un nou nivell de reflexió merament teòric, sinó que va molt més enllà i es converteix, com Foucault indica en més d’una ocasió, en una activitat criticopolítica.¹¹⁵ Continuem ara desgranant les conseqüències de la peculiar *ontologia* foucaultiana, interroguem-nos sobre què significa, al capdavall afirmar, tal com fa Foucault i repeteix Veyne, que els objectes no existeixen. Significa que ens trobem de nou en l’idealisme? És la negació directa de Marx i el seu *materialisme*?

Totes aquestes qüestions són sens dubte importants i de complexa contestació. Evidentment la negació dels objectes, és sols la negació dels objectes com a objectes naturals, com a eterns i perdurables; no significa negar la seua existència fàctica, la seua existència entre nosaltres –no ens trobem de nou en el dubte cartesià–; és evident que existeixen folls, malalts, delinqüents... però és clar que és la nostra configuració socioepistèmica, la del final

¹¹⁴ ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, pàg. 85.

¹¹⁵ Videre la cita corresponent en la nota número 1 de la pàgina 561 sobre aquesta qüestió.

del segle XX, la qui diu qui es troba dintre d'aquestes categories i qui fora, de la mateixa manera que fa un segle, existint també folls, malalts, delinqüents..., la distribució era prou diferent. *Què és doncs allò que es nega?* Doncs més que l'objecte en el pla material o actitudinal, l'**objectivació**, és a dir incloure dintre d'una única categoria, per exemple la de follia, totes les existències històriques que les pràctiques socials han designat en cada època com a foll; es propugna doncs com hem dit *discontinuitats o continuïtats fosques*. Foucault creu escaient deixar de parlar de l'*objecte* de les ciències, ja que aquest és una construcció, i passar a anomenar **referencial** totes aqueixes experiències disperses però sovint agrupades en un únic objecte:

"...la "follia" no és pas l'objecte (o referent) comú a un grup de proposicions, sinó el referencial, o llei de dispersió de diferents objectes o referents posats en joc per un conjunt d'enunciats, la unitat dels quals es troba precisament definida per aquesta llei."¹¹⁶

És sempre la pràctica la que en una època crea un objecte concret, però açò no significa que aquesta pràctica siga l'objecte, ja que en cada època existeixen elements *prediscursius* –que no són un objecte natural– i que hi són presents. Aquests elements *prediscursius* sols esdevindran objecte amb posterioritat a una pràctica que el crearà:

"Substituir el tresor enigmàtic de les "coses" prèvies al discurs, la formació regular dels objectes que no es perfilen més en ell mateix. Definir aquests *objectes* sense referència als *fons de les coses*, sinó relacionant-les amb el conjunt de regles que permeten formar-los com a objectes d'un discurs i constitueixen així llurs condicions d'aparició històrica."¹¹⁷

Foucault entén que voler trobar la unitat dels discursos en l'existència d'un objecte no és possible, ja que aquest és un efecte; pel contrari, l'única via possible de trobar tal unitat seria referir els discursos a aquest *conjunt de regles*, referir els discursos al lloc d'emergència dels seus enunciats, al que ell anomena *règim de dispersió*.¹¹⁸ I és que tampoc cabia fundar la unitat dels discursos en un subjecte sobirà; objecte i subjecte són efectes del discurs, són resultat en cada moment històric d'un camp *d'experiència*, d'una pràctica o d'uns jocs de veritats diferents i particular en cada època; és per això que Foucault afirma que aquests jocs de veritat:

¹¹⁶ **DÉ, I. Text 59**, pàg. 712.

¹¹⁷ **AS**, pàg. 65. En tot el que ací indiquem cal recordar el que s'ha dit anteriorment sobre la visibilitat i l'enunciabilitat en el capítol II apartat 7 **AL LÍMIT DEL DISCURS: VISIBILITAT I ENUNCIABILITAT**.

¹¹⁸ **AS**, pàg. 49.

"...obren un camp d'experiència on el subjecte i l'objecte no són constitutius l'un en relació a l'altre més que sota determinades condicions simultànies, però on ells no cessen de modificar-se l'un en relació a l'altre, i per tant de modificar aquest mateix camp d'experiència."¹¹⁹

En definitiva, subjecte i objecte no són *realitats objectives*, universals i inalterables anteriors a l'existència dels discursos; tots dos són efectes l'un de l'altre i ambdós dels jocs de veritats, de les pràctiques o en definitiva de cada episteme. Així doncs podem apreciar el difícil equilibri filosòfic a qual es veu sotmés Foucault i com aconsegueix no sucumbir en l'intent. Si empès per la "*moda estructuralista*" hem vist com el nostre autor volia dissoldre –arrasar– també el subjecte sobirà, volia decretar la mort de l'home modern, el que no podia, com ell mateix indica unes poques línies abans de la cita anterior, és fer-ho realitzant una *abstracció en benefici d'una objectivitat pura*. Incórrer evidentment en un objectivisme ingenu, en un realisme medieval, en un positivisme a ultrança o com li vulguem anomenar, és, a aquestes altures del discurs filosòfic una simplificació inacceptable. Tal volta per això, una vegada suprimit aqueix subjecte transcendental no es podia tampoc recaure en aqueix *enigmàtic tresor de les coses*, sinó que cabia adoptar una altra solució, i quina millor que la que acabem de veure: subjecte i objecte no són més que constitucions d'una *episteme* (o com més endavant ampliarem d'un dispositiu o d'una experiència). Aquest plantejament que en Foucault apareix en les seues primeres obres i que perdura en tots els seus escrits és el que De la Higuera ha batejat molt encertadament, com a "*ontologia negativa*":

"...lo que llamamos real no existe propiamente, sino es el resultado eventual y contingente de una serie de acontecimientos históricos que lo marcan como real: la realidad es

¹¹⁹ **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 634. El concepte *d'experiència*, central per entendre aquesta cita és explicat, en parlar del llenguatge com a *distància*, com a *exterioritat*, com a *dispersió*, com a aqueix buit en el qual *no hi veritat ni falsedat, vigília ni somni, follia ni raó*; *experiència* és per tant per a Foucault, aqueix *mot neutre* que assenyalava no cap substrat original, sinó aquest espai de dispersió que unia –o separava– allò que es deia amb allò que es veia (**DÉ, I. Text 17**, pàg. 283). En la introducció de Morey de la traducció castellana de part de les seues primeres obres, aquest gran coneixedor de Foucault considera tal concepte com a una noció troncal, vertebradora, com al punt de fuita del pensament foucaultian arribant a entendre la seua obra com a una teoria política de l'experiència (MOREY, Miguel "Introducción" en FOUCAULT, Michel: **Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I**, pàg. 18-21).

Més endavant veurem com aquest concepte adquireix una major càrrega semàntica i sobrepassarà el d'*episteme* o el d'*arxiv*, en fer referència a les tres dimensions que aborda Foucault –saber, poder i subjectivitat– (videre el que es diu sobre ell en la pàgina 513 i següents, i en especial la definició que es dona en la nota a peu de pàgina número 92 corresponent a aquestes pàgines).

constituïda de manera no-trascendental a partir de una sèrie de pràctiques que articulen el llenguatge."¹²⁰

Concretant doncs les conseqüències d'aquesta particular *ontologia* en el camp de la psiquiatria, el que estem dient comporta per exemple que la *folia*, de la qual parlàvem abans, no és quelcom preexistent a res; per això és incorrecte a totes llums, diu Foucault parlar de l'existència de folls amb anterioritat a la gènesi del propi concepte de la folia. En definitiva, tot i que materialment els *folls* tingueren amb anterioritat elements prediscursius, *empírics* que **després** seran entesos com a manifestacions materials de la seua folia positiva, podem dir amb Foucault que:

"... no estar loco más que materialmente, es precisamente no estarlo todavía. Hace falta que un hombre sea objetivado como loco para que el referente prediscursivo aparezca retrospectivamente como materia *de la locura*;"¹²¹

D'ací que no hem de mostrar estranyesa pel fet que les variades manifestacions *psicosomàtiques* que durant els segles s'han anat produint, i que una visió positiva consideraria idèntica en un plànol material, hagen estat objectivades en cada època de manera diferent; i és que al capdavall no hi ha des de la perspectiva de Foucault, una *vertadera* objectivització dels diferents fenòmens. No existeixen per tant, ni objectes ni veritats **transhistòriques** subjacents oblidades en la història, de manera que també és una il·lusió, tal i com denuncia Veyne, el que fan els historiadors normalment, pensar que existeixen unes disciplines estables que es van desenvolupant i progressant al llarg dels segles, mantenint sempre el mateix objecte d'investigació.

Però posat a desconfiar de tan estranyes afirmacions hom podria adduir que els dos exemples fins ara agafats, el de la malaltia psíquica i el de la somàtica són al capdavall dos exemples *germans* i estranys. Certament aquest són dos camps bastant continus, però realment passa també en altres disciplines de la mateixa època, en altres dominis científics envers altres "*objectes de coneixement*" com és el llenguatge, l'economia o la biologia. Si agafem per exemple la suposada evolució d'aquesta darrera disciplina podem també adonar-nos com tampoc en aquest domini es va produint un descobriment *in crescendo* de la veritat d'un objecte essencial que seria la *vida*. Tot el contrari, semblantment al que ell indica

¹²⁰ DE LA HIGUERA, Javier: *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, pàg. XIII.

¹²¹ VEYNE Paul: *Foucault revoluciona la historia*, en *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pàg. 225. En general tot el que hem dit sobre aquest tema en els últims paràgrafs està recollit en aquest article ara citat.

d'aqueix *objecte* que és la follia indica també en "*Les Mots et les Choses*" que *la vida no existia* per a la biologia abans del segle XVIII, i que per tant és impossible fer una història de la biologia, ja que amb anterioritat amb aquest segle no existeix la *biologia* –en tant que la relació entre els mots i les coses era diferent–.

"Fins a la fi del segle XVIII, en efecte, la vida no existia pas. Solament els éssers vius...

...La vida no constitueix pas un llindar manifest a partir del qual unes formes de saber completament noves són requerides. Ella és una categoria de classificació, relativa com totes les altres... El naturalista, és l'home d'allò visible estructurat i de la denominació característica. No de la vida."¹²²

Així doncs en aquest camp de la vida, com en tots els anteriors el que ha variat és aqueixa relació entre les paraules i les coses, entre allò visible i allò enunciable.

I és que com hem indicat anteriorment, precisament en el domini de la història i dels discursos de les ciències es pot *constatar* l'existència de ruptures brusques o talls *epistèmics*, de manera que tal com havíem explicat, qualsevol metge que llegisca un llibre de medicina de 1750 no l'entendrà, pel canvi, no sols de vocabulari o de teoria, sinó d'*objecte* de què parla.¹²³ I no ho entendrà perquè no existeix tal *objecte positiu*:

"...la medicina "positiva" no és aquella que ha fet una elecció "objectual" arribant a la fi a l'objectivitat mateixa". Totes les potències d'un espai visionari... no han desaparegut; elles han estat desplaçades..."¹²⁴

L'arqueologia es presenta doncs com l'alternativa a aquesta història de caire lineal i evolutiva que tant es critica, com alternativa a una concepció de la història que considera massa simple; es planteja, com el seu mateix nom ens insinua, com a una mirada vertical que

¹²² MC, pàg. 173-174; semblantment en *op. cit.* pàg. 189. És per això que en **DÉ, II. Text 132**, pàg. 474 afirma que nocions com la de *vida* –o com la de *naturalesa humana*– no són de cap manera *conceptes científics* –en tant que no es refereixen a cap *objecte* en si– sinó que són **indicadors epistemològics** que classifiquen, diferència i tenen efectes sobre les discussions científiques, però res més.

¹²³ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 409. Recordem que el seu llibre sobre la mirada clínica comença precisament així, contrastant un text mèdic de 1769 amb altre text de 1825, per tal de mostrar que entre tots dos s'ha donat una mutació en la configuració del llenguatge i una nova configuració de la relació entre allò visible i allò enunciable (**NC**, pàg. V-VIII).

¹²⁴ **NC**, pàg. VI. *Videre* també el que Foucault indica en la "conclusió", on torna a repetir que no és que a partir de determinat moment s'haja aconseguit trobar l'*objecte* en la seua puresa, en la seua positivitat. El que s'ha produït és la transformació de les formes de la visibilitat que han generat una mirada positiva en aquest i altres camps (*op. cit.* pàg. 199-203). Sobre aquesta obra i l'arqueologia que realitza de la mirada clínica *videre* per exemple VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 59-71 i MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, "El cuerpo, la muerte y el lenguaje".

desenterra precisament tots aqueixos estrats i fa apareix allò ocult però que constitueix el marc de referència, o com ell diu, la *trama ombrívola però sòlida de la nostra experiència*.¹²⁵

Per això podem considerar que aqueixa arqueologia no està tant lluny de la filosofia de cert filòsof alemany. Veritablement aquest seu estudi dels “*objectes*” –no naturals– i d’aqueixes condicions –no transcendents– que els determinen s’acosta i fins i tot vessa, més del que a primera vista puga semblar, a la filosofia kantiana en tant que, en definitiva, la idea que està en la base de les anàlisis de Foucault no és més que una *subversió* de la filosofia kantiana, tot i que aquesta subversió la puguem valorar en part com a kantiana. És possible veure la postura de Foucault com a una radicalització del criticisme kantian que acaba, evidentment amb el propi plantejament del filòsof de Königsberg. Al capdavant, l’autor alemany elabora la seua epistemologia per tal d’eixir de l’atzucac que la controvèrsia dels empiristes i racionalistes havia dut a la filosofia del seu temps; per fer-ho necessita, a més, defugir de centrar la qüestió epistemològica en el problema de l’origen o fonament del coneixement i adoptar una perspectiva més ampla que incloga com a punts centrals de la reflexió epistemològica l’anàlisi de les condicions en què és possible el coneixement i el límit d’aquest. Com tots sabem, aquesta manera d’enfocar la qüestió comporta que Kant adopte com a solució final que permeta desbloquejar la filosofia l’idealisme transcendental: la realitat en si –noümen– resulta per a mi inaccessible a través de l’ús especulatiu de la meua raó, però almenys és possible un coneixement condicionat d’aquesta –fenomènic–, coneixement resultant de l’activitat transcendental d’un subjecte que es presenta com a universal i de cap manera històric.

Calia doncs qüestionar –Nietzsche ja ho havia fet– tal plantejament, calia en definitiva forçar un poc més el famós *gir*. No serà que més que investigar i jutjar –criticar– quines són les condicions transcendents que fan possible el coneixement, el que hem de fer és una arqueogenealogia que ens permeta en realitat descobrir quines són les *condicions històriques*, quin és el camp de dispersió que permet *emergir* tant els *objectes* com el *subjecte*? No es tractarà en definitiva de substituir tots els *a priori* transcendents per aquest *a priori històric* que hem vingut en anomenar *episteme*? No partir de cap *factum* sinó criticar radicalment qualsevol *factum* –siga epistemològic, polític o moral– serà la **radicalització crítica de la crítica kantiana**. L’arqueologia foucaultiana opera un descentrament enfront de la solució moderna del problema del coneixement, en tant que parteix del fet que no existeix cap *instància primigènia* que puguem qualificar de subjecte transcendental, ni tampoc va a existir,

¹²⁵ DÉ, I. Text 50, pàg. 607.

com dèiem, cap *fons de les coses* enigmàtic que nosaltres hàgem de desvetllar. Fins ara ens hem centrat precisament en assenyalar com les primeres obres del nostre autor, no fan més que mostrar com d'allò del qual nosaltres únicament poder partir no és més que l'existència d'aqueix camp que hem anomenat *saber*, és a dir, de les *epistemes* i d'allò que hem caracteritzat com a *pràctiques discursives*; (més endavant veurem com també existeix tot un camp importantíssim de *pràctiques no discursives*, el camp del *poder* així com també *els modes de subjectivització*). Però siga on siga que posem l'accent durant tota l'obra de Foucault, el punt que estem tractant roman inalterable: **subjecte i objecte no són realitats estàtiques que calga escorcollar, cercar o treure a la llum, ni són els factors que generen o dels que depenen la veritat**. Per contra, aquest binomi és sempre resultat de, fruit de *pràctiques discursives*, de les *relacions de poder* o de les *relacions amb si mateix*, no és mai una instància inalterable en si. Així doncs, la relació entre subjecte i l'objecte, entre el *subjecte* i la *realitat*, no pot ser vista des del plantejament de l'idealisme transcendent:

"La realidad no se define por su carácter de "enfrente" respecto al sujeto, lo cual no quiere decir que sea una sustancia autosubsistente, independiente del sujeto y de la historia. Al contrario, la realidad es para Foucault producida históricamente; aunque no existe en sí misma, llega a ser plenamente real."¹²⁶

I és per aquest motiu, pel qual podem considerar aquesta peculiar ontologia aparentment *antiontològica* foucaultiana com a una *subversió kantiana del kantisme*, en tant que si bé l'arqueologia de Foucault nega no sols l'existència de tot subjecte, sinó també i sobretot l'existència transhistòrica de cap subsòl noümènic de les coses. Però tot i que negue en definitiva l'idealisme transcendent, no és menys cert que dóna peu també a un *realisme epistèmic*, en el qual la realitat –incloent en ella la funció *subjecte*– ve donada per uns determinats *a priori històrics* com són les epistemes. *Realisme* però, molt peculiar –hem negat que estiga defensant una *objectivitat pura*–, perquè a diferència de Kant en el qual els objectes percebuts tenen darrere la *realitat en si* dels noúmens que és incognoscible, en el cas del nostre autor la "*realitat*", entenent per tal simplement allò "que ens envolta" –ho anomenem *episteme, dispositiu, experiència* o fins i tot *pensament*–, serà allò que, encara que

¹²⁶ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, pàg. 65. Sobre aquesta qüestió de l'ontologia foucaultiana *videre op. cit.* apartat "F. La inexistencia de la realidad"; en aquest apartat l'autor aprofundeix en el que ell anomena l'ontologia negativa de la *irrealitat del present*. Indicar però que aquesta ontologia foucaultiana ell mateix la situa molt pròxima del que ell qualifica la *fantamofísica*, que ell qualifica com a una *metafísica de l'esdeveniment corporal*, com una *metafísica de l'extraser* (*videre* el que sobre açò indiquem al voltant de la qüestió de la veritat en la pàgina 603 i especialment en la pàgina 608 d'aquest treball).

emergit i constituït historicoepistemològicament, existeix com a *objecte* –de saber, de poder, de desig...– sense necessitat de cap apel·lació a les coses.

En aquest sentit podem dir que els objectes existeixen per a mi, no pas les *coses en si*, sense que aqueix “per a mi” siga un subjecte transcendental previ. Objecte i subjecte són realitats històriques constituïdes i de cap manera cossificades, de manera que les coses, malgrat tenir existència prèvia, no esdevenen *objectes reals* en entrar a formar part, conjuntament amb mi mateix, amb el subjecte, d'aqueixa història *externa de la veritat*, de les *problematitzacions*.¹²⁷ Defugim el transcendentalisme, però també no caiguem en l'afirmació de la realitat com a pura *il·lusió buida*, ja que aquesta constitució de la parella epistèmica està sempre en funció de la materialitat d'un arxiu o d'un dispositiu, que de cap manera són pur il·lusionisme sinó que, com veurem al final, són ficció productiva.

Entenem també ací que aquest peculiar plantejament (a)ontològic foucaultià, manté també interessants paral·lelismes amb la filosofia de Heidegger. Caldrà doncs que determinem primerament, d'acord amb el que indica Jiménez quin és plantejament i orientació central en l'autor alemany:

“Para Heidegger, la existencia es el ente cuyo ser consiste en ser el “ahí” en que está y en el que se topa con las cosas.”¹²⁸

Però en Foucault, aquest *topar-se* amb les coses i fins i tot aquest *estar-hi* ve donat per aqueix espai de dispersió que hem vingut en anomenar *episteme*. Aquests peculiars *a priori* històrics possibiliten aquesta *antiontologia* foucaultiana que podríem considerar també en gran part, si no com a una simple continuació, sí com a una transformació o mutació personal de la reflexió heideggeriana sobre el *Dasein* com a ens que en la seua existència es topa amb si mateix i amb les coses, existència que tampoc en el cas del filòsof alemany implica mantenir-se en el que ell designa com l'“*esfera interior*” sinó que es caracteritza per la seua obertura;¹²⁹ en el cas de Foucault l'obertura a la qual ell apunta és l'espai de l'*episteme* que és allò que vol analitzar. I és que com indica Vattimo en el seu llibre sobre Heidegger, l'obertura del *Dasein* no és quelcom que puga aquest elegir, sinó que és quelcom que el

¹²⁷ Videre les cites corresponents a les notes a peu de pàgina números 89 i 128 de les pàgines 594 i 608 respectivament.

¹²⁸ JIMÉNEZ REDONDO; Manuel: *Epílogo del traductor* en HEIDEGGER, Martín: *Introducción a la filosofía*, pàg. 453.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martín: *Introducción a la filosofía*, pàg. 139.

constitueix. Podem parlar doncs d'una obertura originària del *Dasein* en el món, obertura que implica, i açò és el que a nosaltres més ens interessa, que:

"...el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible. Toda posibilidad nuestra de llegar al ente está condicionada por el hecho de disponer ya de ciertos instrumentos, de cierta lógica, de cierta moral, etcétera."¹³⁰

Que la nostra obertura al món siga possible, estiga condicionada per aqueix conjunt històric de *certs* instruments, de *certa* lògica, *certa* moral..., implica acceptar, en termes de Foucault, que són aquestes condicions de possibilitat històriques les que determinen tant els ens que tenim davant nostre com la nostra forma fàctica d'estar davant els ens. O el que és el mateix, són les *epistemes* –la certa lògica, els certs instruments, el conjunt històrics de normes, criteris...– les que van a constituir allò que va a configurar el que nosaltres trobem en la nostra obertura al món. L'arqueologia és la manera Foucaultiana d'abordar-les, situant-se així en una línia d'orientació en gran mesura heideggeriana.

Des d'aquesta perspectiva, anem a passar en el següent apartat a analitzar un dels objectes peculiar d'un tipus de ciències. I diguem que és peculiar perquè aquest objecte és al mateix temps també el subjecte. Ens estem referint al de les *ciències humanes*, és a dir, a l'*home*. Tal com dèiem abans, aquest objecte tampoc caldrà que el tractem com a natural o etern. La figura de l'*home* és una creació que es forma en aqueixa ruptura que Foucault estableix entre el segle XVIII i el XIX, entre el que ell bateja com l'*episteme* clàssica i l'*episteme* moderna, i que situa com a una figura entre dues èpoques centrades en dues formes d'ésser del llenguatge. Foucault aplicarà també –o millor dit, principalment– a aquest *objecte* de les ciències, l'*home*, el principi que hem enunciat: que no hi ha *objectes naturals*; en definitiva, el que ell farà serà retornar a la història, com a objectes creats, aquells que abans eren tractats com a naturals, aquells fragments de la *naturalesa humana*, que no ho són com: la follia, la sexualitat, la malaltia...¹³¹ Però al mateix temps la crítica d'aquest peculiar objecte és també la crítica de la noció del subjecte. Així doncs, si Foucault està disposat, tal com en aquest apartat hem vist, a desmentir l'existència d'*objectes positius en si*, i al mateix temps està disposat a arrabassar, com vèiem a l'apartat anterior, amb el subjecte sobirà que tot creu

¹³⁰ VATTIMO, Gianni: *Introducción a Heidegger*, pàg. 71-72.

¹³¹ HURTADO VALERO, Pedro H.: *Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)*, pàg. 36.

controlar-ho, com no ha d'estar disposat a decretar la mort de l'home, del qual ja Kant proclamava la seua doble vessant fenomènica i noümènica? Era necessari.

5. LA MORT DE L'“HOME” I LES CIÈNCIES HUMANES.

Podem considerar que allò que realment queda qüestionat i desmantellat amb la tasca arqueològica, és el que en definitiva està sota tota la història i la filosofia: el concepte d'*home* tant com a objecte d'estudi de les ciències humanes com a subjecte de llibertat i existència.¹³² Aquest concepte en Foucault paradoxalment no podem dir que siga un concepte delimitat sistemàticament, però no per això no deixa d'ésser, possiblement junt amb el ja explicat d'*episteme*, el concepte referent per tal d'entendre la seua arqueologia. El més habitual és que fem coincidir el camp semàntic d'aquest concepte d'*home* amb el de *subjecte*, tal i com la modernitat ens ha acostumat. Per això l'humanisme per a ell no és altra cosa que la teoria del *subjecte*, a la qual ja hem vist com ataca. Per a ell, aquesta visió humanista no és més que una invenció, de la qual com diria Nietzsche, hem oblidat el seu origen. És més, no és sols una invenció, sinó una *mala* invenció fruit de la *confusió* intel·lectual de la postguerra; i el sorgiment d'aquesta figura, l'aparició d'aquesta nova invenció és dolenta per al nostre autor, en tant que no creu possible pensar i analitzar la realitat a partir d'aquesta categoria.¹³³ La modernitat, i més després de determinats desastres, ha volgut i ha necessitat cercar una imatge idíl·lica de l'*home* i de la societat, una imatge que elimina o minora cap tipus de conflicte, i que reprimeix allò que realment existeix, el *desig de poder*; l'*humanisme* és la promesa que se'ns fa quan més *renunciem* al poder, quan més neutrals volem ésser envers el poder, quan se'ns promet obtenir la recompensa de la *sobirania*.¹³⁴

Aquest *modus operandi* dels filòsofs, aquesta construcció de la figura de l'home com a una *aeternas veritas*, com a element fix, com a mesura de totes les coses era el que ja Nietzsche assenyalava com al *pecat original dels filòsofs*:

¹³² DÉ, I. Text 55, pàg. 663-664.

"Y, desde luego, el Hombre es un falso objeto: esto no significa que las ciencias humanas sean imposibles, sino que tienen que cambiar de objeto, aventura que han vivido también las ciencias físicas."

VEYNE Paul: Foucault revoluciona la historia, en **Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**, pàg. 231.

¹³³ DÉ, IV. Text 349, pàg. 666-667. L'humanisme, la visió retrospectiva d'aquest més enllà del segle XIX, trobar trets humanistes en cultures no occidentals pertany sols a l'*ordre de la il·lusió*. L'humanisme no ha estat de cap manera la gran constant de la nostra cultura, sinó que és una noció moderna (DÉ, I. Text 39, pàg. 540-541).

¹³⁴ Videre DÉ, II. Text 98, pàg. 226-223.

"Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es, en el fondo más que un testimonio respecto al hombre de un espacio de tiempo *muy restringido*. La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; muchos toman, sin saberlo, la forma más reciente del hombre, tal como se produce bajo la influencia de religiones determinadas, incluso de acontecimientos políticos determinados, como la forma fija de la que se debe partir."¹³⁵

És Nietzsche qui indica clarament com la figura *aeterna* de l'home no és més que això, la creació històrica d'una època determinada –la moderna–, per la qual en un moment històric donat es varen **sedimentar** com a *essències humanes*, una sèrie de qualificacions i especificacions fruit d'aqueix moment històric –d'aqueixa episteme dirà el nostre autor–. I de l'home, a l'igual que de gran part dels invents, de gran part de les novetats, ja ens hem cansat, segons relata Nietzsche.¹³⁶ No molt lluny del que indica aquest famós alemany, ve a parar també la reflexió d'altre no menys conegut alemany, la reflexió de Heidegger envers l'"*humanisme*". També ell indica després d'apuntar diferents *essències humanes* al llarg de la història –per a Marx, per al cristianisme, per als romans...– com l'humanisme va variant, com;

"...la *humanitas* de l'*homo humanus* es determina des del punt de vista d'una interpretació ja fixada de la natura, de la història, del món, del fonament del món, és a dir, de l'ens en la seua totalitat.

Tot humanisme es fonamenta o en una metafísica o es fa ell mateix fonament d'una metafísica."¹³⁷

La crítica de Foucault al recurs a l'origen, a la consciència, al fonament, la crítica a l'humanisme que és doncs la crítica a la metafísica, té per tant un ascendent marcadament nietzschia i heideggeria. Possiblement si Foucault encara és recordat per haver executat l'home és, com se sol dir, per haver-ho dit més alt –per haver-ho dit en una època on frases lapidàries com les seues són buscades com a titulars de premsa–, però no més clar que aquests filòsofs alemanys. El propi autor francès reconeix que, una vegada Nietzsche havia *assassinat* altra figura fonamentadora, transcendental i transcendent com és Déu, l'home, estava

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich: **Humano, demasiado humano**, I, § 2, pàg. 42.

¹³⁶

"Des d'ara la visió de l'home cansa. En què consisteix actualment el nihilisme, si no és concretament això...? ens hem cansat de l'home..."

NIETZSCHE, Friedrich: **La genealogia de la moral**, pàg. 69.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin: Carta sobre el "humanisme" en **Fites**, pàg. 148. Enfront d'aquest senti habitual del mot "humanisme" Heidegger proposa un *humanisme d'espècie insòlita* –com a "*lucus a non lucendo*"–, un "humanisme", –s'ha de dir encara així? pregunta Heidegger–, que pensa historicoontològicament l'home com a

condemnat a *desaparèixer al mateix temps*.¹³⁸ Al capdavant Foucault el que va a fer doncs es rastrejar, és arqueologitzar, seguint el camí obert tant per Nietzsche com per Heidegger, com s'ha elaborat aquesta *essència* eternoepocal humana. L'idea expressada per Nietzsche i per Heidegger, és ara expressada amb més rotunditat per Foucault en "*Les Mots et les Choses*", on insistentment repeteix que l'home, si bé *ara* existeix abans no existia:

"Abans de la fi del segle XVIII, l'home no existeix pas. No més que el poder de la vida, la fecunditat del treball o l'espessor històric del llenguatge. Tot açò és una recent criatura que la demiúrgia del saber ha fabricat amb les seues mans fa menys de dos-cents anys: però tan ràpidament ha envellit que es pot imaginar fàcilment que estava a l'aguait en l'ombra durant mil·lenis el moment d'il·luminació on seria finalment conegut."¹³⁹

Per consegüent, per a Foucault ni la idea d'home ni la d'humanisme són *universals*, sinó que més bé són concepcions relatives a un context i una situació històrica concreta –occidental– en una època històrica també concreta; en aquest sentit, allò que té de perillós l'humanisme és que en lloc de possibilitar aqueixa llibertat que està a la base, més bé acaba empobrint i limitant altres possibilitats de llibertat. El propi Foucault no renunciarà, tot i que l'han acusat del contrari, a parlar de la llibertat, però d'una llibertat que no té res a veure amb cap essència, naturalesa o consciència humana.¹⁴⁰

Tot el contrari, cal superar aquest esgotat vocabulari, i cal fer-ho perquè tal com ho expressa Deleuze, fent referència a la darrera frase d'aquest llibre de Foucault, l'home està desdibuixant-se:

"Que l'home és una figura de sorra entre una baixada i una pujada de marea, cal entendre-ho literalment: és una composició que només apareix entre unes altres dues, la d'un passat clàssic que l'ignorava; i la d'un futur que ja no la coneixerà."¹⁴¹

I això és el que fa Foucault mostra i analitza a través de la seua arqueologia, allò miserable de la vida humana, les realitats concretes i palpables (la follia, la disciplina, els controls...). No es tracta sols, com ell indica en els darrers anys de la seua vida, d'indicar sols

pastor de l'ésser, que pensa el veïnatge de l'ésser i l'home (op. cit. pàg. 171-176).

¹³⁸ **DÉ, II. Text 124**, pàg. 423-424.

¹³⁹ **MC**, pàg. 319. Videre també **DÉ, II. Text 163**, pàg. 817. Els conceptes esmentats de vida, treball i llenguatge centrals en la nostra concepció de l'home no tenen cap lloc en la concepció clàssica del saber (**DÉ, I. Text 34**, pàg. 501).

¹⁴⁰ **DÉ, IV. Text 362**, pàg. 782. Videre el que sobre com la mort de l'home permet l'aparició de les pràctiques reflexives de llibertat i sobre la transformació del nostre paisatge familiar es diu en la pàgina 212 i següents.

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 105.

el moment de l'*aparició* de l'home, sinó de veure el conjunt de processos que fan que aquest aparega i els problemes i obstacles de la seua existència que encara ens arriben a nosaltres, que encara determinen el nostre present; es tracta, en definitiva, d'analitzar a través de l'arqueologia:

"...quins són els processos de subjectivització i d'objectivització que fan que el subjecte puga esdevenir, en tant que subjecte, objecte de coneixença."¹⁴²

I és que l'*home*, que apareix en l'època moderna no és quelcom que vinga d'abans; les *epistemes* anteriors no havien possibilitat tal creació; en aquest sentit la qüestió és veure què és allò que fa possible tal aparició. L'anomenat *humanisme grec* de l'època clàssica –que naix amb Sòcrates–, l'*humanisme* renaixentista, o l'*humanisme* de la filosofia clàssica –racionalista o empirista– només són, com indicàvem, falsos i il·lusoris humanismes, ja que si bé és cert que poden haver donat rellevància als humans, cap d'aquestes èpoques no ha fet possible pensar l'*home*.

Segons expressa ell, la seua gran sorpresa en analitzar l'època clàssica en "*Les Mots et les Choses*", fou adonar-se que l'home no existia en l'interior del saber clàssic.¹⁴³ L'home és una creació de l'època moderna que contraposa *naturalesa* i *naturalesa humana*; a diferència del que passa en l'època clàssica on aquestes dues vessants es relacionaven a través de la representació; el lloc de l'*home* de l'episteme moderna era ocupat pel *discurs* com -a lloc comú entre les *paraules* i les *coses*- a la clàssica:

"És que estem tant cegats per la recent evidència de l'home, que no tenim ni àdhuc guardat en la nostra memòria el temps, amb tot poc llunyà, on existien el món, el seu ordre, els éssers humans, però no pas l'home."¹⁴⁴

Foucault per tant no pressuposa que aquest ha existit al llarg de la història sinó tot el contrari; per això la seua anàlisi no és una anàlisi antropològica –que respon a la qüestió de l'essència de l'home– sinó més bé històrica, que respon a què ha fet possible l'aparició

¹⁴² **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 633. Semblantment es manifesta en **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 705. En **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 34 indica com aquesta anàlisi sobre l'objectivització d'objectes que els historiadors aborden *objectivament* esdevé un cercle, un embolic que ell aborda –que esdevé incòmode per als historiadors– i del qual no és fàcil sortir.

¹⁴³ **DÉ, I. Text 34**, pàg. 501.

¹⁴⁴ **MC**, pàg. 333. Així, en aquesta època on tot discurs no és més representació d'un ordre –l'ordre lingüístic, natural i material és el que arqueologitza Foucault–, no és doncs d'estranyar que aquell discurs clàssic destinat a nomenar l'ésser de tota representació, la filosofia entesa com a espai ontològic on el ser es presta diàfanament a la representació, esdevinga el discurs fonamentador dels tres que ha analitzat el nostre autor (**MC**, pàg. 135-136, 218-220).

d'aquesta nova figura, quins han estat en definitiva els *a priori* històrics que el fan sorgir, o el que és el mateix, quins són els jocs de veritat, quines són les regles de dir veritat o falsedat que fan possible l'aparició tant del subjecte i de l'objecte anomenat "home", perquè precisament aquesta és la peculiaritat d'aqueixa episteme moderna, aqueix duplicat objecte-subjecte, i millor dit aqueix duplicat empiricotranscendental:

"...l'home ha aparegut com a un objecte de ciències possible –les ciències de l'home– i al mateix temps com a l'ésser gràcies al qual tot coneixement és possible."¹⁴⁵

Però si tal duplicació de l'home –com a subjecte i com a objecte– és possible ha estat perquè el lloc que ocupaven el llenguatge i el discurs a l'època clàssica desapareix,¹⁴⁶ i d'aquesta desaparició ha sorgit la figura de l'home, entès aquest com a *finitud*¹⁴⁷ que pensa la pròpia *finitud* com a positiva, i que té com a resultat la tensió entre la dicotomia d'allò empíric versus allò transcendent:

"Car el llinar de la nostra modernitat no és pas situat en el moment on s'ha volgut aplicar a l'estudi de l'home uns mètodes objectius, sinó més bé en el dia on s'ha constituït un duplicat empiricotranscendental que s'ha anomenat l'home."¹⁴⁸

Que a l'episteme clàssica aquest duplicat no és possible queda, per al nostre autor perfectament explicat si donen un cop d'ull a "Las Meninas" de Velázquez. Aquest quadre, segons Foucault mostra perfectament quins són els límits de l'espai de dispersió que l'ha fet possible, l'episteme clàssica; en ella no és possible la figura d'un home que veu, que produeix (aspecte transcendent) i que és al mateix temps objecte de visió (aspecte empíric). Velázquez que és qui realitza el quadre, apareix en ell però no en l'acció de producció, no pintant sinó com a un personatge, com a un objecte més. Per contra, els qui contempen el quadre que a la seua vegada són l'objecte de representació d'un quadre que no veiem, les

¹⁴⁵ DÉ, I. Text 50, pàg. 608.

¹⁴⁶ DÉ, I. Text 34, pàg. 501-502. Sobre aquesta mutació *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 163-166.

¹⁴⁷ Aquesta nova visió de la *finitud* en el pensament modern és la que possibilita l'aparició tant d'una *analítica de la finitud* –Heidegger–, com una *analítica de l'existència* –Sartre–, que apunten cap a la fi de la metafísica (*Videre MC*, pàg. 323).

¹⁴⁸ MC, pàg. 329-330. Per altra part, és també en aquest doble joc, en aquest espai entre allò empíric i transcendent, en aquesta tensió on són possibles les ciències. **No és doncs l'home qui constitueix aquestes ciències, sinó que més bé l'episteme moderna possibilita tal duplicació** (*op. cit.* 354). És per això que les ciències humanes no són pas ciències –positives–, perquè no són una anàlisi de quelcom natural –l'home–, sinó una anàlisi que apareix per aquesta duplicitat empiricotranscendental d'allò que estudien i que estudia. (*Op. cit.* apartat "La forme des sciences humaines", pàg. 360 i següents.)

figures al voltant de les quals s'organitza tota l'escena –els reis–, no apareixen més que indirectament i borrosament a través del reflex en l'espill –i ho fan com a un objecte més–, de manera que els autèntics subjectes als voltants del que es constitueix tota l'escena –allò transcendental–, esdevenen quelcom alié a la pròpia escena, al quadre –allò empíric que veiem–, i sols un simple espill, indica ell, atrau a l'interior del quadre allò que li és estrany:

"Potser hi ha, en aquest quadre de Velázquez, una mena de representació de la representació clàssica, i la definició de l'espai que ella obri... Però allí, en aquesta dispersió que ella recull i escampa alhora, un buit essencial és imperiosament indicat a tot arreu: la desaparició necessària d'allò que la fonamenta..."¹⁴⁹

Si aquesta anàlisi constitueix el primer capítol del llibre és perquè serveix per a esbossar una presentació dels límits de l'episteme clàssica que va arqueologitzar, essent doncs un avanç en negatiu de la posterior episteme moderna. Semblantment el següent anàlisi d'aquest tipus que es realitza en el capítol III és el de l'obra més coneguda de la literatura castellana, i al mateix temps *la primera obra moderna*, l'anàlisi de "*El Quixot*", en tant que en aquesta obra podem veure també l'esbós negatiu de l'episteme renaixentista anterior. L'autèntica aventura del Quixot, com diu Foucault, és la de voler *desxifrar un món*, que dissortadament per a ell, i a diferència del que passa en el Renaixement, ja no té res a interpretar; el llenguatge, que en l'episteme renaixentista era la prosa del món, ha deixat de ser-ho:

"L'escriptura i les coses no se semblen més. Entre elles, En Quixot va errant a l'aventura".¹⁵⁰

L'experiència d'aquell que com el Quixot interpreta el món des de les novel·les de cavalleria (els molins com a gegant) en un món, però, que sols és idèntic a si mateix és

¹⁴⁹ MC, pàg. 31. L'anàlisi del quadre de Velázquez ocupa tot el primer capítol del llibre (*op. cit.* pàg. 19-31), tot i que té una gènesi diferenciada de la resta del llibre, ja que inicialment fou un article independent aparegut en "*Le Mercure de France*" –juliol/agost de 1965– (DÉ, I. Text 32). Una contraanàlisi de la interpretació Foucaultiana del quadre el podem tenir en MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 51-55, on realitza precisament la lectura contrària:

"Allò que expressen *Les Menines* no és tant l'ocultació d'un subjecte com el respecte per ell"

Op. cit. pàg. 84.

¹⁵⁰ MC, pàg. 62. L'anàlisi del Quixot el podem trobar en *op. cit.* pàg. 60-64; pel que fa a l'episteme renaixentista com a *prosa del món videre* el capítol segons de l'obra –*op. cit.* 32-59–, el qual a l'igual que el primer també havia estat publicat amb anterioritat en la revista *Diogène* –gener/març de 1966– (DÉ, I. Text 33). Pel que fa a la diferència entre la concepció del llenguatge en el Renaixement i en l'Època Clàssica, i sobre la figura del Quixot en l'obra de Foucault *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 128-134.

l'experiència delirant –apareix doncs el foll com visualitzem alteritat de l'ordre i la raó–, d'aquell que veu com el vell joc de les paraules i les coses, de la semblança, dóna peu a un llenguatge representatiu dels signes. Sols, diu Foucault, amb el que serà l'experiència moderna de la literatura aconseguirem trenar aquesta concepció clàssica del llenguatge.

Així doncs, acotada, diguem-ne, l'episteme clàssica pel seu límit inferior i superior, podem doncs percebre clarament com en aquesta la figura de l'"home" (compte que aquest substantiu seria totalment inapropiat) no pot ser, com en el quadre de l'autor sevillà, coneixement i font del coneixement. No oblidem que estem analitzant una episteme centrada en la qüestió de l'ordre i la representació –front a la renaixentista que *interpretava* el món–, en una episteme on les diferents disciplines estan obstinades en trobar l'ordre d'un món de representacions, i que per tant no tenen necessitat d'aquesta figura, no tenen necessitat d'uns *ciències humanes* per parlar de l'ordre i del discurs.¹⁵¹

Però tal episteme acaba desapareixent després de les transformacions ocorregudes en el darrer quart de segle XVIII i el primer del XIX i fa possible l'aparició d'una nova, l'*episteme* moderna que sembla ser que el nostre moment històric encara no ha sabut substituir aquesta episteme per una altra. Sols en ella és possible el naixement de la peculiar figura de l'home –ara ja podem llevar les cometes– com a duplicat empiricotrascendental; aquesta figura, a la qual sembla ser que encara estem lligats i determinats, és la que sustenta, la que permet que li donem sentit a nocions tan importants en la modernitat com la de *món, pensament, veritat*:

"Es creu que és paradoxal suposar, per un sol instant, allò que podria ésser el món, el pensament i la veritat si l'home no existís pas."¹⁵²

Significa doncs que assassinar la figura de l'home que les sustenta implica renunciar doncs a elles i a moltes altres? La mateixa formulació de l'autor ens aproxima a la resposta. Que hom ho crega, que comunament –"es creu" diu el text–, es considere paradoxal l'existència òrfena d'aquestes nocions no implica que no siga possible, sinó simplement que tal possibilitat representa el límit de l'episteme moderna. De la mateixa manera que abans era impossible aqueixa figura duplicada que posteriorment ha resultat ser possible, potser que a partir de la segona meitat del segle XX, estiguen produint-se una sèrie de mutacions i

¹⁵¹ DÉ, I. Text 34, pàg. 501. Alguns autors com Vázquez no deixen d'assenyalar com la concepció de l'episteme clàssica centrada en la qüestió de la representació, no és més que la peculiar forma que té Foucault de traduir la concepció heideggeriana sobre la modernitat com a l'època de la imatge del món (VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*, pàg. 76).

¹⁵² MC, pàg. 332-333.

transformacions que facen possible deslliurar-nos d'aqueixa figura sense renunciar a allò –aparentment– sustentat.

De fet Foucault en els seus primers escrits sembla estar convençut d'estar vivint en aqueix període de transformacions, de talls, de discontinuïtats, sembla creure's estar vivint les acaballes d'una episteme. És com si percebés que a meitat del segle XX s'estigués donant una època curta però intensa, com aquella que analitza en la majoria de les seues obres –el període 1760-1830/40–, una època de *saturació*, de col·lapse del saber existent, donat que afirma adreçar el seu discurs a aquells que *ja no seran nosaltres*, adreçar-lo a aquella *cultura futura que tal volta estiga ja pròxima*.¹⁵³ No podem deixar doncs de trobar fortes ressonàncies nietzschianes en aquest plantejament, ressonàncies que ell mateix s'encarrega de subratllar. I és que no estarà adreçant-se a aquells que sàpiguen superar la mort de Déu i sobretot de l'home? És a dir, no estarà ell adreçant-se i no estarà esperant, i mai millor dit, la vinguda del *superhome*. Així doncs la seua obra així com l'estructuralisme, la psicoanàlisi, la literatura..., semblen ser les creacions del que en terminologia nietzschiana serien *els darrers homes*.¹⁵⁴ No és per tant cap despropòsit veure tota l'obra del nostre autor com a un intent de propiciar l'arribada de l'*ultrahome*; aquesta seria la tasca dels *darrers homes*, mostrar com tal possibilitat és factible i no és de cap manera una paradoxa com molts pensàvem. Gràcies inicialment a l'arqueologia podrà ell doncs defugir aquesta problemàtica tasca, i realitzar l'operació d'instaurar una nova forma de pensament i d'història; més concretament, gràcies al concepte d'*episteme* Foucault pot realitzar una anàlisi de la figura de l'home sense pressuposar l'existència d'aquest, ni sense tractar-lo com quelcom a substancial, tot i que el problemàtic d'aquesta operació serà el lloc –episteme– des d'on es realitza.

Siga des d'on siga, el que la seua anàlisi constata és que la pròpia figura de l'home apareix precisament a requeriment de la pròpia *episteme* –de la mateixa forma que abans no es donava per impossibilitat de la pròpia *episteme*–, apareix doncs quan l'*episteme* pensa una finitud no com a negació d'allò infinit –més propi del període clàssic– sinó com a quelcom que no es dona en la pròpia representació, però que està suposat, que la fonamenta. De fet, aquesta és per al nostre autor la concepció de la filosofia com a analítica de la finitud que començant amb Kant arriba fins a Sartre. La forma resultat d'aqueixes duplicacions que en l'*episteme* moderna es donen al voltant de tres camps (treball, vida i llenguatge), no és altra

¹⁵³ **DÉ, I. Text 25**, pàg. 414, 419. Sempre ens quedarà el dubte si pensar que hi som en una nova configuració no és més que una il·lusió, que la darrera manifestació de la vella episteme (**DÉ, I. Text 54**, pàg. 662).

¹⁵⁴ **DÉ, I. Text 42**, pàg. 553.

que la figura de l'*home*;¹⁵⁵ home però, que apareix sempre acompanyat de la figura del seu Doble, (empíric-transcendental, finit-fonament, *cogito*-impensat, retrocés-retorn a l'origen).¹⁵⁶

Mes si tal naixement és a requeriment de la pròpia episteme, cap la possibilitat que les darreres alenades d'aquesta, o els primers planys d'una nova, requereixen de la mort d'aquesta figura. L'arqueologia a partir de tots aquest estudis sobre el moment d'aparició de l'*home*, el que vol aconseguir és ajudar-nos a comprendre quin és el present que vivim, quina és aqueixa *realitat -ficció-* anomenada **home**:

"És el "cor humà" qui és abstracte, i és la nostra recerca –que vol unir l'home amb la seua ciència, a les seues descobertes, al seu món–, qui és concreta."¹⁵⁷

I és que tal com Foucault insistentment repeteix en un debat que mantingué amb Chomsky no hi ha quelcom concret, etern, que puguem prendre com a la *naturalesa humana*; aquesta noció no designa cap objecte, ni és ella mateixa cap concepte científic, sinó que juga el que ell anomena un rol d'*indicador* epistemològic, indicador que, com altres semblants, es crea en un moment històric determinat, per posar en joc cert tipus de discursos científics. Però més enllà d'aquesta funció no hi ha res en si, no hi ha cap tipus de regularitat per sota o per sobre de la història que siga l'*home*, que siga una naturalesa humana.¹⁵⁸ Cal doncs que enderroquem la il·lusió que l'episteme moderna tan bé ha construït.

Per això, sols a partir d'una anàlisi que destruisca aquelles duplicitats de les quals hem parlat, sols a partir del camí encetat per Nietzsche, podem *despertar del somni antropològic*, despertar que ens comença a situar ja fora de l'època de l'*home i els seus dobles*, fora de l'*episteme* moderna.¹⁵⁹ De fet en el següent període de la seua obra, el període genealògic, on

¹⁵⁵ **DÉ, I. Text 34**, pàg. 501. No podem deixar de subratllar que aquestes tres esferes i ciències humanes sobre el treball, el llenguatge i la vida característiques de l'episteme moderna, no deixen de recordar els tres medis de socialització –treball, llenguatge i dominació–, que assenyala el jove i modern Habermas, on sorgeixen els interessos que guien el coneixement (HABERMAS, Jürgen: *Coneixement i interès* (1965) en **Assaigs filosòfics**, pàg. 98-99).

¹⁵⁶ Si l'episteme clàssica –neoclassicisme i barroc– és aquella que permet sorgir les ciències naturals, la moderna fa possible el sorgiment de les ciències humanes. Però el que acabem d'indicar és suficient per a entendre que les ciències encarregades d'anàlitzar aqueixa nova figura de l'*home* i el seu doble, és a dir, les ciències humanes, tenen una existència precària per la seua *familiaritat* amb la filosofia –l'home que elles volen analitzar no és més que aqueix duplicat empíricotranscendental que l'anàlítica de la finitud tematitza–, i pel suport que han d'agafar en altres dominis de saber –han de manllevar a les ciències naturals el seu mètode (MC, pàg. 359; sobre la peculiar situació d'aquestes en relació a la filosofia i les ciències empíriques op. cit. pàg. 355-366). Videre sobre la *triada del saber* decimonònica i la peculiar posició de les ciències humanes MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 166-168.

¹⁵⁷ **DÉ, I. Text 37**, pàg. 518.

¹⁵⁸ **DÉ, II. Text 132**, pàg. 473-474, 488-489.

¹⁵⁹ Videre MC, pàg. 351 i següents. "Le sommeil anthropologique". Semblantment en **DÉ, I. Text 13**, pàg. 239 on

la presència de Nietzsche és encara més important, o almenys més visible, és quan es realitzarà de nou una anàlisi històrica d'aqueix fals objecte –l'home– creat, però ara des d'una visió encara més concreta, des de dintre d'una xarxa de relacions de poder.

En definitiva, Foucault entén que davant de l'humanisme i la seua imatge coherent de la societat i principalment de l'home, el que cal fer és no fixar-se en aqueix objecte inventat, sinó descendir a les pràctiques socials quotidianes. Ressona per tant en l'empresa foucaultiana aqueixa invitació heideggeriana a superar precisament l'humanisme metafísic, aqueixa invitació heideggeriana al pensament –terme igualment important i emblemàtic en l'obra de Foucault–. No oblidem que, com havíem dit abans en la pàgina 97 d'aquest treball, la crítica de l'humanisme de Foucault no sols sorgeix de la seua lectura de Nietzsche, sinó també de la lectura del gran lector de Nietzsche que és Heidegger. Precisament és aquest autor qui primer, en el segle que acabem de superar, ha assenyalat insistentment com al capdavant el discurs humanista es trobava íntimament enredat amb els discurs metafísic occidental, amb una racionalitat excloent, universalista i reductora obstinada en eliminar tot allò que es desvia de la seua norma:

"El pensament supera la metafísica no pas perquè, ascendint encara més alt, la transcendeix i la subsumeix onsevilla, sinó perquè descendeix a la proximitat del més proper. La davallada, sobretot allò on l'home s'ha extraviat en la subjectivitat, és més difícil i més perillosa que l'ascensió. La davallada mena a la pobresa de l'ex-sistència de l'*homo humanus*."

160

Invitació que Foucault no dubta a acceptar. Davallar a la pobresa de l'ex-sistència de l'home, descendir a les profunditats és al capdavant el que fa un arqueòleg. Oposa doncs a l'humanista, al qual vol ascendir fins a allò, més elevat que hi ha en nosaltres, la imatge d'aquell que davalla al més prop, una imatge un tant burlesca:

"A tots aquells que volen encara parlar de l'home, del seu regne o del seu alliberament, a tots aquells que plantegen encara qüestions sobre allò que és l'home i la seua essència, a tots aquells que volen partir d'ell per tenir accés a la veritat..., a totes aquelles formes de reflexió desmaniyotades i torcejades no es pot més que oposar una rialla filosòfica –és a dir, en certa manera, silenciosa."¹⁶¹

torna a indicar que l'única manera de despertar-nos del somni antropològic i del somni dialèctic és l'obra de Nietzsche.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin: Carta sobre el "humanisme" en *Fites*, pàg. 182.

¹⁶¹ MC, pàg. 353-354.

I la rialla filosòfica que comença essent arqueologia es convertirà més endavant en una riallada quan ens adonem, mercè a la genealogia no sols que l'home és fruit de l'arxiu modern, d'una episteme concreta, que no hi ha cap essència atemporal, sinó que l'home és abstracte en tant que és normalitzat, en tant que és efecte no sols d'una distribució peculiar dels sabers sinó també del poder: l'home, en realitat l'individu modern, és efecte del poder, és individu normalitzat, disciplinat. Per això, realitzar una crítica al poder en nom de l'home autèntic, des de l'*humanisme*, que és el principal fruit del poder, implica passar de la simple rialla a la riallada més estrepitosa, ja que:

"Fer una crítica política en nom d'un humanisme significa reintroduir dins el camp de batalla aquesta cosa contra la qual nosaltres combatem."¹⁶²

La crítica a l'humanisme, la mort de l'home, la crítica a la Raó dialèctica, la desaparició dels objectes, de la noció d'història tal com la coneixem, etc., són doncs qüestions que en Foucault estan íntimament enllaçades.¹⁶³ És per això que tant l'anàlisi arqueològica que ara ens ocupa, com aqueixa anàlisi genealògica que posteriorment analitzarem, fan que d'ara endavant per a Foucault tant la pràctica històrica com la filosòfica sols puguen ésser possibles des d'una nova òptica que podríem anomenar descentrada, ja que aquell que fins ara havia estat el seu centre, l'home com a subjecte que la realitzava –i tot els al seu voltant giravolta–, està en vies de desaparició, i ho està perquè en l'actualitat suposar quelcom substancial com l'home, objecte i subjecte al mateix temps, és una hipòtesi poc fecunda, poc productiva.¹⁶⁴ És des d'aquesta perspectiva des d'on cal abordar la crítica a l'"humanisme" de Foucault, des d'una perspectiva productiva, transgressora, des del que en alguna ocasió qualifica com a *afirmació no positiva*. Si l'humanisme esdevé el centre de les seues crítiques, el blanc de les seues sagetes no és perquè s'opte hegelianament per l'antítesi d'aquest, sinó perquè cal *repensar el nostre avui* que fins ara era humanista. Podem posar perfectament en boca de Foucault aquestes paraules de Heidegger sobre l'oposició a l'humanisme:

¹⁶² **DÉ, II. Text 163**, pàg. 817. Per al nostre autor sovint l'humanisme s'ha utilitzat per a justificar moltes coses, sovint ha estat utilitzat indica ell, com a la *petita prostituta de tot el pensament*. Proposar-lo doncs com a model de virtut és per a ell una provocació (**DÉ, I. Text 50**, pàg. 615-616).

¹⁶³ En **DÉ, I. Text 39**, pàg. 541 no té cap problema en expressar que humanisme, antropologia i pensament dialèctic es troben relacionats. Videre especialment *op. cit.* pàg. 541-543 pel que fa a la seua anàlisi de relació entre l'humanisme i la dialèctica i l'aparició d'un pensament no dialèctic. Sobre com també altre filòsof com Lyotard considera que entre humanisme i història universal es dona una relació de *petitio principii videre* GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MILOVIC, Miroslav (Ed.): **Crítica y Autoridad**, pàg. 13.

¹⁶⁴ **DÉ, I. Text 50**, pàg. 608.

"Que el contrari del "humanisme" no implica de cap manera la defensa de l'inhumà, sinó que obre d'altres perspectives, és quelcom que s'hauria d'elucidar tot d'una".¹⁶⁵

No es tracta de defensar res ni de condemnar tampoc res; es tracta sols de realitzar una exercici crític del pensament. Es tracta, en definitiva de constatar com està desapareixent una determinada conceptualització de l'home modern i transcendental, sense que açò implique que la nostra anàlisi faça aparèixer la més absoluta *buidor*; tot el contrari, el que ens trobarem, en especial quan prestem atenció a l'etapa genealògica, és un subjecte travessat pel que serien les forces vitals com a forces singulars. O el que és el mateix, a partir de Nietzsche i de la seua genealogia el que descobrirem no és tant que el subjecte haja desaparegut, sinó més bé que ell és un *efecte*, una *creació*, una *ficció* de la pròpia història. Quin és doncs el subjecte que desapareix?:

"... aqueix subjecte de la representació coma punt d'origen a partir del qual el coneixement és possible i la veritat apareix".¹⁶⁶

L'arqueologia primerament, mostrant aquest subjecte modern com a una funció discursiva i com a una creació epistèmica particular, i posteriorment la genealogia, mostrant la gènesi innoble del subjecte i la voluntat de poder existent, s'encarregaran d'aixecar una doble acta de defunció d'una forma concreta d'entendre el subjecte. Per això l'anterior cita, extreta d'unes conferències centrals del període genealògic, continua seguidament explicant-nos quin és l'objectiu, en relació a la qüestió del subjecte, que és marca en aquesta segona etapa, objectiu que al capdavant acobla perfectament amb el de l'arqueologia:

"Seria interessant intentar veure com s'ha produït, a través de la història, la constitució d'un subjecte que no està donat definitivament, que no és allò a partir del qual la veritat arriba a la història, sinó d'un subjecte que es constitueix l'interior mateix de la història, i que en cada instant és fundat i refundat per la història."¹⁶⁷

De manera que si Foucault es dedica a decretar reiteradament la mort de l'home, que és el mateix que dir del subjecte modern, no és tant perquè abans aquest sí que servís i ara ja no, sinó més bé perquè com hem dit, aquest és una il·lusió, és quelcom creat per una pràctica (discursiva en l'arqueologia, també no-discursiva en la genealogia); fa poc indicàvem com

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el "humanisme"* en *Fites*, pàg. 178. Sobre les referències que acabem de fer a l'*afirmació no positiva* i al concepte de negació i transgressió que Foucault agafa *videre* el que s'explica en la nota número 50 de la pàgina 250.

¹⁶⁶ *DÉ, II. Text 139*, pàg. 540.

¹⁶⁷ *DÉ, II. Text 139*, pàg. 540.

molt kantianament el nostre autor ens pretén despertar del profund somni, somni en el qual el propi Kant ens havia sumit després de despertar-nos del somni dogmàtic; el nostre autor considera convenient, i per fer-ho recorre a Nietzsche, que despertem ja del *somni antropològic*. El *somni antropològic*, pensar que les tres preguntes kantianes es reduïen a la pregunta per l'essència de l'home, és per a Foucault una reedició del dogmatisme, reedició canonitzada pel qui semblava ésser més antidogmàtic. Kant vol però no pot, Kant ens *vacuna* contra el *monopoli de les escoles*, però ho fa amb una nova escola no menys dogmàtica, l'escola *antropològica*. Caldrà doncs que algú –Nietzsche inicialment i Foucault posteriorment– ens vacunen contra aqueixa vacuna que ha estat l'home, caldrà per tant:

"...posar fora de joc, a més del psicologisme i l'historicisme, totes les formes concretes de prejudici antropològic, es tracta de reinterrogar els límits del pensament i de reprendre així el projecte d'una crítica general de la raó."¹⁶⁸

L'autèntica actitud crítica és doncs estar alerta contra qualsevol forma que adopte el dogmatisme, tot i que aquest dogmatisme prenga ara forma antropològica. Si abans en parlar de la peculiar ontologia foucaultiana indicàvem com no existien objectes naturals –la follia, la malaltia, la vida...– ara podem dir que tampoc existirà una *realitat humana universal*, sobretot perquè el que no hi ha és cap regne *universal*; allò "*universal*", indica el nostre autor no és més que un *paisatge familiar*.¹⁶⁹ Però compte, tot paisatge és en si *variable, canviable*, sotmés incessantment a transformacions històriques. *La realitat d'un paisatge no és més que el paisatge pres com a realitat actual*. Igualment la realitat del nostre paisatge familiar anomenada *naturalesa humana* no és altra que aquesta "*naturalesa*" humana construïda històricament però pressa com a realitat absoluta.

Per això la tasca que d'ara endavant encomanem al pensament no serà, com després aprofundirem, aquella que habitualment se li venia encomanant, sinó una història crítica del pensament, de les problematitzacions com a única possibilitat d'anàlisi d'aquesta peculiar *realitat*.

¹⁶⁸ MC, pàg. 353. Que Kant siga presentat en aquesta obra pel Foucault *arrabassador* com a l'artífex o paladí d'aqueixa analítica de la finitud, d'aqueix duplicat empiricotrascendental, i per tant com a un nou dogmàtic no impedeix que el Foucault *pacificador* veja en la pròpia reflexió kantiana, no sobre la finitud humana, sinó sobre l'actitud il·lustrada, el tret més rellevant i important de l'autor alemany. Com veurem amb molta profusió en pàgines posteriors, Foucault entén que la seua filosofia consisteix en aqueixa actitud límit i crítica de preguntar-nos pel nostre present, per la nostra actualitat, pel nostre avui, és a dir, pels límits del pensament, límits fràgils i movibles. Videre el que es diu sobre l'article kantianista de l'*Aufklärung* i la preponderància que Foucault li atorga en el capítol V l'apartat 2 **LA SORPRESA KANTIANA: LA PREGUNTA PER L'AVUI**.

¹⁶⁹ Videre d'ací poc la cita corresponent en la nota a peu de pàgina número 174 de la pàgina 212.

Cal doncs, si volem ésser radicalment il·lustrats, desfer-nos del concepte de l'*home* que és el concepte de *subjecte sobirà, fonamentador, transcendental* o com li vulguem dir. La figura de l'*home* no ha estat més que una creació mítica, donat que en realitat no ha existit mai una essència humana fonamentadora de res:

"... aquest famós home, aquesta natura humana o aquesta essència humana o allò propi de l'home hom no ho ha trobat mai... I, en conseqüència, l'home es volatilitza en la mesura que és empaitat en les seues profunditats. Quan més lluny se n'anava, menys se'l trobava."¹⁷⁰

En definitiva per a Foucault des de l'aparició de l'estructuralisme, que per a ell el que fa és commoure amb el seu mètode novedós les ciències humanes, l'humanisme i la seua idea central no sols han entrat en crisi, sinó que més bé han quedat eliminats. I han quedat eliminats no tant perquè ja no serviren, sinó perquè de sempre la seua influència ha estat nefasta.¹⁷¹ I per què? Doncs perquè donada la relació existent –tot i que sovint no admesa entre saber i política– entre saber i poder, *aquest últim ha utilitzat aquesta teoria humanista per construir i justificar un model de societat concret*. És més Foucault, defensor –amb accions polítiques pràctiques– dels Drets Humans, ens adverteix clarament del paper justificador, del paper ideològic que aquests poden arribar a assolir en la nostra societat, ja que com ell ens adverteix hem d'anar amb compte en no reintroduir, sota el pretext d'una teoria dels Drets Humans, un pensament dominat –un *pensament únic* diríem avui dia–.¹⁷²

És per això que una tasca importat per a Foucault és finiquitar, eliminar la figura de l'*home*, de l'*home universal*, eliminar la conceptualització d'una naturalesa humana universal, perquè admetent-la correm el risc de practicar *imperialisme intel·lectual*, o més que un risc o una possibilitat, el ben cert és que aquesta extrapolació cultural és una realitat; és impossible parlar de cap naturalesa humana sense fer ús de termes de la nostra societat i civilització:

"...aquestes nocions de naturalesa humana, de justícia, de realització de l'essència humana són unes nocions i conceptes que han estat formats en l'interior de la nostra civilització, del nostre tipus de saber, en la nostra forma de filosofia..."¹⁷³

¹⁷⁰ DÉ, I. Text 55, pàg. 663-664.

¹⁷¹ Videre DÉ, I. Text 37, pàg. 516-517.

¹⁷² DÉ, IV. Text 321, pàg. 349.

¹⁷³ DÉ, II. Text 132, pàg. 506. En op. cit. pàg. 497-498 Foucault posa com a exemple d'açò l'antropologia marxista que al capdavant no és cap antropologia universal sinó totalment burgesa, totalment local. És més, precisament açò seria la causa de la gran decepció experimentada front al Partit Comunista de l'URRS i el seu model polític; els qui es presenten com a revolucionaris, com a contraris a la burgesia acaben acceptant la major parts de valors burgesos sobre l'art, la família, la sexualitat (DÉ, II. Text 89, pàg. 193). Un exemple més d'aquesta

No cap doncs més que desfer-nos de l'humanisme, acabar amb la recerca d'aqueixa naturalesa, perquè així no sols eliminarem aquesta possibilitat amagada, però real, d'imperialisme, sinó també perquè sols eliminant-lo a ell colpegem també la societat on aquest es dona, i així, a *martellades* anem fent possible el que vindrà a anomenar com a *pràctiques reflexives de llibertat*, com a *espais de llibertat*. I aquesta tasca, que com hem vist és ben clara en "*Les Mots et les Choses*", és també com manifesta en una de les seues darreres entrevistes, un dels objectius de tota la seua obra:

"Un dels meus objectius és mostrar a la gent que un gran nombre de les coses que formen part de llur paisatge familiar –que ells consideren com universals–, són el producte de certs canvis històrics molt precisos. Totes les meues anàlisis van contra la idea de necessitats universals en l'existència humana. Elles subratllen el caràcter arbitrari de les institucions i ens mostren de quin espai de llibertat disposem encara, quins són els canvis que poden encara efectuar-se."¹⁷⁴

Heus ací la qüestió que li preocupa a Foucault, mostrar quins són els factors –més que les causes– que han produït que la forma d'actuar i de pensar la gent front a la follia, el càstig, la malaltia, la sexualitat siga diferent d'una època –episteme?– a altra. I és precisament a partir d'aquesta mostra dels canvis, a partir de la constatació que amb anterioritat del que hom coneix com *habitual* quelcom ha fet que allò que no era així esdevingués per a nosaltres *necessari*; per això sols *després d'haver negat l'essència de l'humanisme ens adonem que encara tenim obert davant nostre tota una sèrie desconeguda de canvis*, podem assabentar-nos que és possible la llibertat, llibertat tant sovint s'acusa a Foucault de negar.¹⁷⁵ L'arqueologia –i posteriorment la genealogia– intenta així qüestionar aqueixes paraules *familiars*, aqueixos conceptes –com el d'home i humanitat– que ressonen encara en les nostres oïdes i que es confonen amb aquells que intentem construir; enfront d'aqueixos

assimilació dels valors burgesos per parts d'aquells que suposadament no ho són, la tenim amb el que indiquem en la pàgina 568 d'aquest treball sobre el debat que manté amb els maos sobre el concepte de justícia i de tribunal popular.

¹⁷⁴ **DÉ, IV. Text 362**, pàg. 778-9. Recordem, per entendre perquè lliga la qüestió de la llibertat amb el paisatge familiar el concepte de realitat –com a inexistent– que s'ha indicat en la pàgina 195 d'aquest treball. Com veurem més endavant en parlar de l'ontologia del present i del concepte de present que ell sosté, la defensa de la llibertat, o millor dit, dels *espais de llibertat*, és possible pel que apunta aquesta cita, per caràcter arbitrari no sols de les institucions, sinó de l'existència humana i del present. Perquè el nostre present, o més concretament, perquè tot present és un present *sense plenitud*, és un present *fofo*, és possible defensar la llibertat com a exercici pràctic i constant de *transformació*, de situar-se sempre en el límit (videre el que sobre aquesta qüestió s'explica en la pàgina 302 d'aquest treball).

¹⁷⁵ La concepció de la llibertat per a Foucault està explicada en la pàgina 420 d'aquest treball, on es posa en connexió els termes de relacions de poder, resistència i llibertat.

conceptes que ens encotillen, l'arqueologia esgrimeix el martell nietzschia per tal de desintegrar-los.¹⁷⁶

I és que no podem deixar d'apuntar que el mateix autor que en la seua primera època, qual forense, alça acta de la defunció de l'home com a forma de subjectivitat moderna, és també aquell que s'atreveix en els seus darrers escrits a *ressuscitar* el subjecte, tot i que un subjecte gens modern i sobirà. I certament aquesta operació ha produït una gran confusió al voltant de la figura de Foucault, en part possiblement buscada per ell, en tant que sovint frases o màximes tan cridaneres com aquesta sobre la *mort de l'home*, han impedit no sols una correcta comprensió del que s'estava dient, sinó també li ha impedit al propi autor el poder-ho pensar i expressar amb suficient claredat. Ell mateix és conscient d'haver estat el principal *impulsor* d'aquest error en haver confós i encreuat, sota aquesta *mort de l'home*, dues qüestions ben diferents les quals ja ens han anat apareixent. Per una part existeix el fenomen, que ell assenyala com a de *petita escala*, pel qual les modernes ciències humanes, que ens prometen de descobrir-nos l'home, *el redueixen a objecte de coneixement però no a compleixen la seua promesa*. Però aquesta constatació i denúncia, la mort de l'home sorgit de l'episteme moderna, que a través de les *ciències humanes* ens vol mostrar una essència que mai ha existit se sobreposa amb altre aspecte, que sens dubte Foucault no té suficientment present en aquesta primera etapa, malgrat no estar totalment absent. Aquest aspecte és el que permet el lligar la qüestió de l'home amb la darrera que hem encetat sobre la llibertat. En estem referint a la qüestió que esdevindrà central en parlar de la *cura sui* de l'ésser humà com a un subjecte en contínua transformació, com al *jo* que està desplaçant-se constantment, que està en eterna construcció. Aquest segon aspecte no suficientment diferenciat del primer en aquesta etapa, i que al nostre entendre és el que permet comprendre el fet que aquell que finiquita l'home siga el mateix que crida als quatre vents la necessitat de crear un nou subjecte, i ho fa perquè ha descobert que:

"Els homes s'empenyoren perpètuament en un procés en el qual, constituint uns objectes, el desplaça al mateix temps, el deforma, el transforma i el transfigura com a subjecte."¹⁷⁷

I aquesta sèrie, que ell qualifica com a infinita i múltiple, de subjectivitats diferents no tindran mai fi, de manera que *mai arribarem a quelcom que fóra l'home*. La il·lusió de

¹⁷⁶ DÉ, I. Text 48, pàg. 599.

¹⁷⁷ DÉ, IV. Text 281, pàg. 75. Sobre la relació existent entre aqueix exercici de llibertat, o millor dit, sobre la relació entre les *pràctiques reflexives de llibertat* com a treball incessant de construcció de la nostra subjectivitat -ètica- i el govern de si, *videre* el que es diu en la pàgina 527 i següents d'aquest treball.

l'episteme moderna de poder arribar a tocar, de poder copsar científicament l'home, no és més que una il·lusió. L'arqueologia –i posteriorment la genealogia–, són l'intent doncs de desemmascarar aquesta il·lusió, intent que a la vegada descansa, tal com al capdavant ha d'admetre ell mateix en una altra il·lusió: la de pensar que aquesta tasca seria fàcil.¹⁷⁸ Si Foucault es queixa d'alguna cosa en relació a la seua famosa afirmació de la mort de l'home és precisament d'haver-se equivocat no en si l'home existia o no, cosa de la qual no té cap dubte, sinó d'haver-se arribat a creure que amb la denúncia de la creació moderna de l'essència humana, bastaria per desmuntar tal creació; sembla que aqueixa figura de sorra sorgida entre una baixada i una pujada de mar de la qual parlava Deleuze, ha sorgit quan començava la marea baixa i que ningú sap massa bé quan ni com arriba la marea alta que l'esborre.

Però els problemes en relació a la mort decretada pel nostre autor d'aquesta il·lusió anomenada home no acaben ací, ja que la impossibilitat mateixa de poder trobar cap estabilitat atemporal, cap *essència* corresponent a la figura de l'home, no implica ni que puguem prescindir alegrement de totes totes no ja de l'essència humana, sinó del que seria el *subjecte* –entés, això sí, de manera molt diferent a l'actual–, ni que puguem prescindir tampoc dels *processos de subjectivització*. Tot el contrari conforme vaja ell aprofundint en l'estudi del nostre present, conforme anem realitzar aqueixa ontologia històrica, ens adonarem precisament de la necessitat de realitzar una anàlisi de la manera en què nosaltres ens constituïm i ens relacionem envers nosaltres mateixos. Per això, l'últim que acabem de dir sobre la mort de l'home i sobre l'infinit procés de subjectivització, trobarà continuïtat més endavant en les pàgines d'aquesta tesi que duen precisament per títol el de RETORNA EL SUBJECTE?

6. QUI PARLA? L'HOMME, NO.

Foucault, com veiem, acaba eliminant la noció de subjecte i decretant el fi de l'era de l'home. En definitiva, el que fa és destruir allò que fins ara era l'origen del discurs, del llenguatge. Significa açò que s'acaba la paraula? Significa que l'únic que resta és el silenci? Tot el contrari? El que importa és el llenguatge, un llenguatge anònim, impersonal, i és que com ell indica:

¹⁷⁸ DÉ, II. Text 163, pàg. 817.

""Què importa qui parla; algú ha dit: què importa qui parla.""¹⁷⁹

Foucault elimina el subjecte, elimina fins i tot la noció de sistema i estructura, i és mou en un camp, el camp que ens recorda molt la temàtica del *segon* Heidegger, el problema de l'èsser del llenguatge.¹⁸⁰ Aquesta qüestió, com ja indicàvem no sols és tractada per Foucault sinó que a més ocupa almenys durant el període arqueològic un punt crucial. Foucault, com indicàvem, escapa de l'estructuralisme més pur a través d'aquest *murmuri anònim*; com diu Deleuze:

"Foucault coincideix amb Blanchot, que denuncia qualsevol personologia lingüística, i situa les posicions del subjecte dins de l'espessiment d'un murmur anònim. Foucault voldrà encabir-se en aquest murmur sense començament ni fi, allò en els enunciats li assignen una posició."¹⁸¹

Assenyala aquest autor, com a Foucault, el que primer hi ha és un HOM PARLA. Recordem en aquest sentit les primeres pàgines de "*L'ordre du discours*", on indica que li hagués agradat que *en el moment de parlar li hagués precedit una veu sense nom*.¹⁸² Blanchot –el *darrer escriptor*– és, al parer de Foucault aquell que delimita, a la perfecció, el que el nostre autor considera un "*loc sense loc*", que és l'espai literari –anònim– irreductible en l'espai *real*.¹⁸³

¹⁷⁹ **DÉ, I. Text 58**, pàg. 695.

¹⁸⁰ Què dir doncs de l'ascendència heideggeriana d'un filòsof que s'atreveix a afirmar que la mort és sens dubte, l'accident més essencial del llenguatge, el seu límit i centre? Com qualificar un filòsof que considera que hi ha una pertinença essencial entre la mort i el plec del llenguatge? (**DÉ, I. Text 13**, pàg. 251-252). La mort i la follia –açò és una aportació foucaultiana–, és allò que segons el nostre autor domina el nostre llenguatge com a límit i com a fi (**DÉ, I. Text 14**, pàg. 267)

¹⁸¹ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 17-18. *Videre també op.; cit.* pàg. 69 i següents, així com **MC**, pàg. 394 i següents. Quan l'home desapareix, qui parla no és ja la consciència, és la *Paraula*. No oblidem que hem dit que per a Foucault la figura de l'home és un figura nascuda entre dues èpoques del llenguatge, per això molts anys després, arran de la mort de l'home, ens refoma la qüestió de l'èsser del llenguatge. Pel que fa a l'obra de Blanchot, a la qual concedeix tanta importància, *videre* **DÉ, II. Text 124**, pàg. 425.

¹⁸² **OD**, pàg. 7.

¹⁸³ **DÉ, I. Text 82**, pàg. 123-124. Per a Foucault aquest autor és el darrer escriptor en tant es troba constantment *fora de la literatura* i fa d'aquesta un *fora* nostre. Aquesta peculiaritat fa que considere al mateix temps Blanchot com al Hegel i a l'anti-Hegel de la literatura. Hegel en tant que s'ha adreçat a les grans obres de la literatura occidental per entretenir-les en la nostra llengua; però se situa en el pol oposat de l'autor alemany, en tant que no es tracta de realitzar una *síntesi interioritzada* –basada en l'anàmnesi platònica–, sinó de restar, com indicàvem exteriorment a elles parlant partint de l'oblit (*op. cit.* pàg. 124-125). La influència d'aquesta visió de la literatura de Blanchot es troba a la base del concepte d'*esdeveniment* i de *present* com a esdeveniment que abordarem en les pàgines 239 i 282 respectivament.

I és a través d'aquesta eixida a primera vista tant heideggeriana com escapa de l'estructuralisme, que en la seua vessant més metodològica, en lloc del *hom parla* foucaultià, estableix un *això parla*. La mort de l'home, la desaparició del subjecte es consuma a través de la seua desaparició del llenguatge:

"...el subjecte —el "jo" que parla— es trosseja, es dispersa i s'escampa fins a desaparèixer en aquest espai nu."¹⁸⁴

El discurs ja no és manifestació del sentit, ni manifestació de la voluntat de l'autor o de l'interpret, sinó espai buit, exterioritat; el discurs d'ara endavant no serà ja més representació, serà únicament el murmuri anònim del llenguatge.¹⁸⁵ En molts textos mostra la seua preocupació pel fet del llenguatge; és el llenguatge el que es desplega sobre si mateix, el que parla, és el llenguatge el que d'alguna manera ens determina allò que ens ve donat, és ell el que fa que es parle; és més, realment podem apreciar l'existència del llenguatge no quan copsem fenomenològicament a través seu la consciència de l'autor, o quan fusionem el nostres horitzons, sinó que *el llenguatge* es manifesta en tota la seua brillantor —que és la de ser sols *enfora*, sols llenguatge— quan *fa visible la desaparició de qui parla*.¹⁸⁶ Ens trobem doncs no front a una concepció filosòfica del llenguatge, sinó amb una experiència filosòfica *en* el llenguatge, experiència:

"...en la que el subjecte que parla, en lloc d'expressar-se, exposar-se, a l'encontre de la seua pròpia finitud i sota cada mot es troba reenviat a la seua pròpia mort."¹⁸⁷

La temàtica del llenguatge —i com dèiem, la seua relació amb la mort— és central per a comprendre el pensament de Foucault, ja que ell substitueix el tradicional problema epistemològic del pensament —encara totalment depenent de l'existència d'un subjecte— per la qüestió del llenguatge, d'un llenguatge anònim. Això explica el perquè els textos de Foucault estan plens de "*hom*", ja que en eliminar el subjecte, i aquest ser una construcció, romanem en un anonim permanent, de manera que no sols hi ha, com enuncia el títol de la secció un *hom parla*, sinó que també *hom mira*, *hom resisteix*, *hom combat*.. Així doncs, en l'escriptura,

¹⁸⁴ DÉ, I. Text 38, pàg. 519. Obres com les de Borges, Robbe-Grillet o Blanchot palesen aquesta desaparició de l'home a favor del llenguatge (DÉ, I. Text 39, pàg. 544).

¹⁸⁵ No ens ha d'estranyar açò pel que hem vist abans en parlar de la visió antagònica a la de Chomsky, que ell té en relació al tema del paper de la creativitat individual en el camp de les ciències; l'objectiu de l'arqueologia com hem vist és anul·lar aquest plantejament i destacar l'element col·lectiu, sistèmic en la producció del coneixement (videre el que hem dit en la pàgina 88).

¹⁸⁶ DÉ, I. Text 38, pàg. 537.

¹⁸⁷ DÉ, I. Text 13, pàg. 249.

indica Foucault, no hi ha subjecció del llenguatge a un subjecte, sinó al contrari l'escriptura és l'obertura d'un espai on el subjecte desapareix en una exterioritat desplegada.¹⁸⁸ L'home a l'igual que Déu, ha mort, i res queda d'ell, ni tan sols el llenguatge com a expressió de la seua voluntat, sinó sols aquest *murmuri anònim*, murmur que escoltem en la literatura moderna:

"La literatura és l'indret on l'home desapareix en profit del llenguatge. Allà on pareix la paraula, l'home cessa d'existir."¹⁸⁹

Al capdavant ens enfrontem a un autor que pensa que després de la *mort de l'home* es pot estar donant un nou adveniment del llenguatge; en les "*Mots et les choses*" detecta com a partir del segle XIX es dona en la literatura un ressorgiment del llenguatge en experiències com les de Nietzsche o Mallarmé per citar-ne alguns.¹⁹⁰ I aquestes experiències són importants perquè trenquen del tot amb les concepcions del llenguatge de les epistemes clàssica i moderna; ja no és possible la funció representativa de l'època clàssica—llenguatge com a instrument de representació—, ni tampoc és satisfactòria l'experiència dispersa i fragmentària del llenguatge sorgida precisament de la pèrdua de la funció representativa del llenguatge. I donat que en aquesta episteme moderna el llenguatge ja no és un simple instrument de transposició, de representació de les coses, donat que en l'experiència moderna el mateix llenguatge esdevé un objecte de coneixement, però en tant que experiència fragmentària i dispersa un àmbit de sospita i un àmbit de desraó són possible, no és doncs d'estranyar que autors com Nietzsche i Mallarmé, entre d'altres, *ens ofereixen un llenguatge no reductible a la filosofia, al pensament —dialèctic—*. Foucault confessa que li interessen aquells escriptors que se situen en els límits i les categories del pensament; així, a més dels ara mateix citats i de l'anteriorment també nomenat Blanchot són igualment grans referents per a ell Bataille, Artaud, Klossowski i Borges entre d'altres, els quals, ell no els veu com a literats, com a creadors institucionals de literatura, sinó com aquells que es mantenen en aqueix àmbit-límit de llenguatge i pensament. I és que allò que li interessa no és doncs aqueix ús del llenguatge basat en l'autor, en la persona, sinó com venim dient, el discurs anònim, el murmur que a través d'aquests escriptors-límits apareix.¹⁹¹

¹⁸⁸ **DÉ, I. Text 69**, pàg. 793.

¹⁸⁹ **DÉ, II. Text 124**, pàg. 425. Semblantment en **DÉ, I. Text 38**, pàg. 521.

¹⁹⁰ Videre en **MC**, capítol IX i l'apartat "*Le retourne du langage*" així com també la pàgina 394 i següents.

¹⁹¹ **DÉ, II. Text 119**, pàg. 410. A través d'aquesta nova experiència de la literatura és com el llenguatge desfà la unió entre malaltia mental i follia, i incorpora aquesta al seu domini; la literatura fa remuntar així a la paraula fins aquella regió en la qual no diu res, en la qual és l'absència d'obra; la follia doncs és absència d'obra en la mesura

Podem dir doncs que per al nostre autor la literatura actual es converteix així en una xarxa, en una relació amb si mateix, complexa, multilateral, simultània no sotmesa de cap manera a la llei de la successió en tant que en ella l'únic *a priori* és el llenguatge. Aquesta literatura com a llenguatge el que fa és reprendre i consumir qualsevol altre llenguatge, el que fa és configurar-se com a encavalcament fins l'infinit de llenguatges fragmentaris, com a un llenguatge lliurat a si mateix. La literatura, queda per això definida pel nostre autor com al:

"... "lloc comú", espai buit on venen a allotjar-se les obres."¹⁹²

És precisament per això pel que aquesta "*literatura*" moderna, aquesta experiència novedosa apunta possiblement cap el naixement d'una *nova episteme* en la qual troba el llenguatge la seua llibertat, llibertat que passa per la desaparició de l'*home*, d'aqueix duplicat *empiricotranscendental*-. En conseqüència, si aquest es creà precisament en l'*episteme moderna* sorgida després de l'ensorrament del Discurs representatiu, si aquest sorgí quan el llenguatge es dispersà i s'escorà al mateix temps cap al costat de la positivitat, no seria d'estranyar, i aquesta és la gran esperança del nostre autor, que l'*home* es dispersés, que s'esborrés, quan el llenguatge, quan aquesta nova *episteme* que ja sembla estar-hi en la literatura del XIX, es recomponga; l'*home* no ha estat més com dèiem que una figura entre una pujada i baixada del mar, perdó, del llenguatge:

"L'*home* hauria estat una figura entre dues formes d'ésser del llenguatge; ell no s'ha constituït més que en el temps en el qual el llenguatge, després d'haver estat allotjat en l'interior de la representació i dissolt en ella, no s'ha alliberat sinó dividint-se."¹⁹³

Es tracta doncs, com han fet aquests escriptors esmentats –i especialment com ha fet Nietzsche–, d'oblidar-se del sentit del pensament, de la monarquia del subjecte, i restar en el

en què no apunta, no assenyala res, cap obra, sinó el buit propi del llenguatge. (DÉ, I. Text 25, pàg. 419) Aquesta nova experiència de la follia en el llenguatge, en la literatura, el que mostra és l'absència que li és inherent al logos. (Recordem que en DÉ, I. Text 4, pàg. 162 –el prefaci a "*Histoire de la folie à l'âge classique*"– ens indicava que l'experiència –original– de la follia no podia ser altra precisament que la d'ésser absència d'obra).

¹⁹² DÉ, I. Text 48, pàg. 593. Sobre el que acabem d'indicar *videre* també DÉ, I. Text 17, pàg. 278-279. Pel que fa a la superació de la Retòrica pel que ell designa com la Biblioteca *videre* també DÉ, I. Text 14, pàg. 260-261.

¹⁹³ MC, pàg. 397. *Videre* la síntesi que fa en les darreres pàgines sobre la qüestió de l'ésser del llenguatge op. cit. 394-398. Un resum de la concepció del llenguatge en les diferents epistemes i la relació que aquest manté amb el món són les pàgines, ja abans citades de Vázquez, on es realitza una descripció de cada episteme (*videre* VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 75-93). Tanmateix el capítol quart de Gabilondo ofereix també una anàlisi del tractament del llenguatge de Foucault en les seues obres arqueològiques començant per la relació entre llenguatge i follia ("*Histoire de la folie*") i acabant pel seu article "*Nietzsche, Freud, Marx*" (GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, capítol 4 "El lenguaje y el

llenguatge, en la seua materialitat, en la seua exterioritat, en el seu anonimat, o millor dit en la seua plenitud; després d'una episteme en què la presència del llenguatge ha estat fragmentària s'albira aquesta nova (?) en què el llenguatge torna a aparèixer unificat, però no per la representació ni per cap consciència sobirana, sinó que apareix com a sistema (?) anònim de signes.

En aquest sentit la lingüística, l'etnologia i la psicoanàlisi, com a contraciències humanes no basades en el subjecte –recusen el duplicat empiricotrascendental modern–, ocupen un lloc privilegiat, diu Foucault, en tant que serien la punta de l'iceberg d'aquesta nova episteme que reunifica el llenguatge com a sistema semiòtic anònim i/o formal. Perquè si en algun lloc podem percebre el que Foucault designa com a la *mort de l'home* és precisament en aquest tres nous dominis que prescindeixen d'aqueixa vella, i a l'hora nova, figura de l'home a favor d'aqueixos sistemes anònims.¹⁹⁴

El destronament de la sobirania de la consciència i del subjecte i de l'aparició d'una nova experiència del llenguatge, o com dèiem d'una experiència filosòfica *en* el llenguatge no deixa doncs d'afectar la filosofia. Però compte, que es perda o que desaparega un llenguatge de la filosofia –dialèctic–, no significa que aqueixa experiència filosòfica en el llenguatge que es pot veure perfectament en la literatura moderna acabe amb la filosofia; res més lluny d'això. En tot cas el que acaba és amb una forma concreta d'entendre la filosofia que giravolta sobre la figura del filòsof com a forma sobirana del llenguatge filosòfic, com a figura que manté la unitat del discurs; tot el contrari, és la victòria antitètica a la qual des de Sòcrates se'ns prometia, la victòria *sobre* el subjecte filosofant per part d'un llenguatge filosòfic entès com a murmurí anònim allò que s'ha esdevingut. Ens trobem així davant el triomf d'un llenguatge circular que sols remetent-se a si mateix i expulsant el subjecte ens permet escapar de la dialèctica, ens permet el joc de la transgressió.¹⁹⁵ Per al nostre autor el rol de *límit*, de *contestació*, de *transgressió* que en el segle XIX havia desenvolupat una història d'orientació

discurso. Para una arqueología del saber).

¹⁹⁴ Videre **MC**, pàg. 385 i següents; semblantment en **DÉ, II. Text 85**, pàg. 169. Un resum sobre el paper d'aquestes peculiars ciències el podem trobar en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 173-176. Des d'una perspectiva molt diferent, i sense que siga exactament el mateix, hem d'indicar que també Habermas, bon coneixedor de la tradició marxista de la qual també beu, considera que la psicoanàlisi i la pròpia teoria crítica –*crítica de les ideologies*– tindrien una funció si no de contraciències –no fem que també ell mateix l'home–, sí almenys de *ciències socials crítiques*, ciències caracteritzades per l'*autoreflexió* i sorgides –a l'igual que la filosofia– d'un interès emancipador; es tractaria segons Habermas d'anar més enllà de l'orientació habitual de l'economia, la sociologia i la política –*les ciències de l'acció sistemàtiques*– que no resulten plenament satisfactòries per a ell (HABERMAS, Jürgen: Coneixement i interès [1965] en **Assaigs filosòfics**, pàg. 94-95).

¹⁹⁵ **DÉ, I. Text 13**, pàg. 242-244.

marxista, el desenvolupa ara el llenguatge tal i com ací el presentem. Amb això podem doncs adonar-nos que aquesta concepció del llenguatge que estem ací exposant ens situa, segons l'autor francès, en un nou espai que no és ja ni el de la filosofia, ni el de l'art, ni tan sols el de la literatura, tal com fins ara enteníem aquestes disciplines; estem per contra ara en una concepció del llenguatge com a *experiència*.¹⁹⁶

La importància per tant d'un llenguatge així no és altra que la possibilitat que obri de trencar el llenguatge dialèctic –reconciliat amb el pensament–, al qual Hegel ens ha condemnat en l'època moderna. I és que si Foucault valora i es troba plenament influenciat per l'experiència del llenguatge en la literatura moderna, és precisament perquè és a través d'aquesta literatura com podem trencar l'encanteri dialèctic. Podem doncs concretar la famosa afirmació foucaultiana sobre la mort de l'home especificant clarament quin és el tipus d'home que agonitza: *l'homo dialecticus* –aqueix animal que perd la seua veritat i la troba il·luminada–.¹⁹⁷ No és per tant d'estranyar que, en el context d'un *debat sobre la novel·la contemporània*, afirme que tant aquesta, com també la filosofia estan actualment en via de:

"...cercar allò que és el pensament sense aplicar les velles categories, assajant sobretot de sortir per fi d'aquesta dialèctica de l'esperit que fou una vegada definida per Hegel."¹⁹⁸

La pretensió de totalitat que des de Hegel queda assignada com a tasca de la filosofia no és més que una concepció històrica, una de les possibles formes d'entendre la filosofia, però no l'única. Així, no sols és possible que nosaltres bastim altre concepte de filosofia, sinó que si ens fixem abans de Hegel, descobrirem com aquesta pretensió no era essencial en els autors anteriors.¹⁹⁹ El llenguatge com a experiència o la literatura com a llenguatge fa possible trobar l'eixida del túnel dialèctic.

¹⁹⁶ **DÉ, I. Text 23**, pàg. 400 i **DÉ, I. Text 43**, 556. Per al nostre autor l'acte d'escriure, pel fet mateix de la seua existència, té un força de contestació, una funció subversiva, força que ha perdut la filosofia després del segle XVIII en reduir-se a l'àmbit institucional; no obstant cap la possibilitat que la forma d'escriure menys afectada pel sistema establert i més subversiva que era la literatura, comence també a perdre aquesta força –ha vençut la burgesia a la literatura?–, tot i que experiències literàries com les Blanchot la recuperen (Sobre el que acabem d'expressar **videre DÉ, I. Text 82**, pàg. 114-115, 118-119, 126-127).

¹⁹⁷ **DÉ, I. Text 25**, pàg. 414.

¹⁹⁸ **DÉ, I. Text 22**, pàg. 340.

¹⁹⁹ **DÉ, I. Text 50**, pàg. 611-612. Sortir d'aquesta mena de *sortilegi* és sens dubte difícil; *videre* el que sobre aquesta possibilitat/impossibilitat i sobre els descentraments operats per Hyppolite expressa en **OD**, pàg. 74-80, així com **DÉ, I. Text 67** per entendre la idiosincràsia i novetat de la filosofia d'aquest. No obstant, malgrat la dificultat, tal possibilitat comença a ésser possible amb Nietzsche i la seua *mort de Déu* –que és també la de l'home–, tot i que encara està sorgint tal possibilitat, sense manifestar-se de forma privilegiada en cap camp concret (**DÉ, I. Text 39**, pàg. 542). La crítica a la dialèctica com a lògica empobrida és tractada, en el capítol següent, en l'apartat **1.3**

De manera que per tot el que hem indicat fins ara podem concloure que malgrat l'anomenada “*mort de l'home*” –i en especial la del *filòsof*–, la desaparició del subjecte no deixa el llenguatge orfe, no instaura un gran buit, sinó tot el contrari, obri tota una nova possibilitat de pensament i de llenguatge no dialèctic. L'experiència del llenguatge que aquests autors ens ofereixen a finals del segle passat, és la d'un llenguatge no basat en la significació, sinó més bé en la seua *explosió* expressiva, explosió en la qual la *desraó*, que amb l'episteme clàssica havia quasi desaparegut, torna a sorgir com a crits enmig del silenci positivista modern. L'experiència tràgica de la follia, que supera *les promeses de la dialèctica* i que semblava aniquilada, ressorgeix amb aquest llenguatge no figuratiu.²⁰⁰ La follia que aflora en els escrits de Nietzsche, Sade o Artaud, en les obres de Goya o Van Gogh esdevé doncs la possibilitat *d'abolir l'home i el món* en tant que ella és el trencament d'obra; la irrupció de la follia en les seues obres esquinça el món, el culpabilitza i l'obliga a interrogar-se.²⁰¹

Com indica al darrer paràgraf de “*Histoire de la folie*” amb l'experiència tràgica de la follia d'aquests autors, s'esdevé que, el món modern, que a través de la psicologia pretenia positivament, conèixer i dominar la follia, ell ha de justificar-se davant ella. El llenguatge no serà ja més *representació de realitat*, sinó *ruptura* amb el que se'ns presenta. Per això la condició de l'aparició de l'enunciat, no és altra que l'existència del llenguatge, que *l'ésser del llenguatge*. Però compte, allò que produeix aquesta literatura no és res *intern* al llenguatge, res que pugui caure sota el domini de la representació, sinó simplement aquesta exterioritat, el *llenguatge mateix*. És per això que aquesta experiència del llenguatge en la literatura moderna no és de l'ordre de la representació ni del sentit; no és la del llenguatge aproximant-se a si per brillar en la seua presència, no és la d'un llenguatge en el qual vindria a reflectir-se el món; tot el contrari, és la d'un llenguatge allunyant-se de si mateix, fora de si, és la d'un llenguatge que genera, com indicàvem un pensament no dialèctic, un *pensament de l'enfora*,

UNA HISTÒRIA DESDIALECTITZADA.

²⁰⁰ No oblidem que tal com ja hem explicat abans a la pàgina 185 Foucault tot i començar apostant per descobrir aquesta experiència tràgica de la follia ha d'acabar reconeixent que açò no és més que una *forma de parlar* i que no existeix aqueix *grau zero* de la follia. Videre especialment el que s'indica a la nota 104 número d'aqueixes pàgines.

²⁰¹ Videre sobre el que acabem de dir HF, pàg. 549-557. Pel mateix motiu, per la presència de la follia en els seus escrits, també les obres de Blanchot i Roussel esdevenen per a ell importants influències (DE, I, Text 5, pàg. 168).

I és que per al nostre autor, aquesta experiència moderna de la literatura va a tornar a treure a la llum aqueix ésser en brut del llenguatge que en el segle XVI es manifestava, tot i que ara de manera molt diferent a aqueixa *paraula primera* i *primigènia*, sinó que ara, com indicàvem, com a *murmuri anònim*. (Videre MC, pàg. 57-59). Sobre el ser de la literatura i l'experiència de la follia al segle XIX videre MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 73-75.

un pensament on desapareix el subjecte i resta sols l'èsser nu del llenguatge; és l'experiència doncs del llenguatge com a *contramón* de mots, com a antimatèria que compensa el que consideràvem com a univers.²⁰²

En resum, l'èsser del llenguatge no és altra cosa que allò que havíem designat com a *distància*, com a *buit*, però no com a mancança. En tant el seu ésser no és més que la seua *exterioritat*, la seua pobresa d'interioritat que permetrà en cada moment *donar lloc* a una *realitat de coses diferent*. I és precisament per aquesta raó, perquè no existeix un món objectiu de les coses inalterable, sinó que el que existeix és un llenguatge-distància que en cada moment designa una *experiència* diferent, pel que Deleuze patentitza que tot i que aquest murmurí, tot i que aquest llenguatge siga anònim, és, però, *singular*:

"Per tant, la condició és històrica, l'*a priori* és històric: el gran murmurí, per altre nom l'èsser-llenguatge, o el "hi ha" llenguatge, varia en cada formació històrica i, encara que és anònim, no deixa de ser singular "ésser enigmàtic i precari", que hom no pot separar d'un mode determinat. Cada època té la seva manera d'agrupar el llenguatge, segons els seus corpus."²⁰³

I açò és el que ell estudia principalment en el seu llibre "*Les Mots et les Choses*" on mostra com camps dels sabers aparentment tant distants com la gramàtica general, la història natural i l'anàlisi de les riqueses són possibles per una única cosa, per la relació existent en aqueix moment entre les paraules i les coses.²⁰⁴

Foucault en el seu tractament del discurs es manté doncs en el nivell de la paraula com materialitat, a nivell del significat, o millor dit de l'enunciat, en tant que ell no té fòbia a la paraula ni al perill dels discursos²⁰⁵. Però aquest donar-se del llenguatge, aquesta materialitat, és històrica; la materialitat del camp discursiu depèn de l'*episteme* concreta. La superfície del llenguatge en cada moment, el llenguatge com a límit, és allò que aborda; la forma de funcionar el discurs, les seues condicions, els efectes que genera i que ell ha generat és allò que durant tot aquest període ha treballat. A aquestes altures de la secció que ens ocupa, ja se n'haurà adonat el lector que no podem confondre el plantejament foucaultià del llenguatge amb la visió estructuralista al respecte. Foucault vol deixar ben clar que allò que li interessa no és l'estructura lingüística entesa únicament com a aqueix tot que fa possible una sèrie

²⁰² DE, I. Text 38, pàg. 520, 539 i DE, I. Text 42, pàg. 555-556.

²⁰³ DELEUZE, Gilles: Foucault, pàg. 70.

²⁰⁴ En DE, I. Text 69, pàg. 791-792 reflexionant precisament al voltant d'aquest llibre aborda la problemàtica de per què i amb quina legitimitat un llibre que descriu les pràctiques discursives d'una època —el *hi ha* anònim— s'atreveix a utilitzar noms propis.

²⁰⁵ Videre AS, capítol III "L'énoncé et l'archive".

d'enunciats; com estem indicant ací el seu plantejament parteix del fet que som animals que *vivim en un món dintre del qual hi ha coses dites, en un món que està prenyat, constituït per discursos*, en un món on, com dèiem es dóna un joc, un ball entre *paraules i coses*:

"En aquesta mesura, hom no pot pas dissociar el món històric dintre del qual nosaltres vivim de tots els elements discursius que habiten aquest món i que el continuen habitant."²⁰⁶

És més no es sols que no es puga dissociar el món dels elements discursius que l'habituen, sinó que el món que nosaltres habitem i des del qual parlem és un món lingüístic, com tota la filosofia del segle XX ha vingut subratllant des de corrents molt diferents; així, si com hem vist en aquest capítol les coses positives no existeixen, si tampoc existeix el subjecte i l'únic que podem afirmar és un simple "*hi ha llenguatge*", no és doncs d'estranyar que Foucault coherentment afirme que *la realitat no existeix, sinó que sols existeix el llenguatge*.²⁰⁷ Però, estem segurs?

²⁰⁶ DÉ, IV. Text 343, pàg. 602.

²⁰⁷ DÉ, I. Text 22, pàg. 380.

"...No crec que la història obeïsca a un sistema, ni tan sols que les suposades "lleis" permeten deduir les formes socials futures, o tan sols presents. Crec més bé que fer-se conscient de la relativitat, i per tant d'allò arbitrari, d'un tret de la nostra cultura ja és desplaçar-lo una mica, i que la història -no la ciència, sinó el seu objecte- no és més que una sèrie de desplaçaments imperceptibles"

TZVETAN TODOROV.

(En "*La conquête de l'Amérique, la question de l'autre.*").



**IV LA GENEALOGIA, UNA FORMA
INTEMPESTIVA DE FER
HISTÒRIA.**

Quan ja semblava que amb la seua "*Archéologie du savoir*" havia assentat, metodològicament parlant el cap, l'evolució del caminar filosòfic de Foucault el mena, després de maig del 68, a variar o desplegar, més que a trencar, la trajectòria de les seues anàlisis. Així el seu primerenc *realisme epistèmic* de l'arqueologia segons el qual *objecte* i *subjecte* es constitueixen mútuament en les pràctiques discursives, tot i no ser ni negat, ni abandonat, ni superat, necessitarà aviat ser completat per una altra anàlisi que prenga també en consideració altres pràctiques no merament discursives, perquè al capdavall, és precisament en aquesta important i determinant qüestió del problema de l'aparició i configuració dels *objectes* de les ciències socials i/o humanes, on podem percebre millor com la pràctica política transforma o influeix en les pràctiques discursives:

"... la pràctica política ha transformat no el sentit ni la forma del discurs, sinó les seues condicions d'emergència, d'inserció i de funcionament."¹

Els seus escrits posteriors al període arqueològic dels que ens anem a ocupar d'ara endavant, estan adreçats doncs a analitzar aqueix camp encara indeterminat que designa com a *pràctica política* i que no veurem concretar-se en les qüestions del poder i de la biopolítica. La modernitat, que en el període arqueològic era focalitzada per Foucault des de la qüestió dels sabers la veurem abordada d'ara endavant, des de l'*altra cara de la moneda*, des del punt de vista de la microfísica del poder i de la biopolítica. El nostre ja familiar Foucault *recol·lector* ens presenta, com no, l'arqueologia, la genealogia i l'hermenèutica del subjecte no com a visions contradictòries sinó complementàries:

¹ DÈ, I. Text 58, pàg. 689-690.

"... hom no sabria aïllar, ho sabeu bé, l'aparició de les ciències socials del desenvolupament d'aquesta nova racionalitat política ni d'aquesta nova tecnologia política."²

L'aparició d'aqueixes ciències de la modernitat, d'aqueixa episteme de les ciències humanes no hagués estat possible sense una determinada pràctica política i a l'inrevés, tampoc aqueixes tecnologies polítiques modernes hagueren estat possibles sense aquestes. I per què són possibles aqueixes ciències i aqueixes tecnologies? Podríem dir que per l'espai de dispersió, pel saber—que no coneixement— de l'*episteme* moderna, o si volem dir-ho també, per l'*elecció original* d'una època. Aquesta *elecció original* possiblement no siga altra que l'aparició novedosa, per estrany que ens sembla, de la figura de l'"home" de la qual tant hem parlat ja:

"Si l'home —nosaltres, aqueix ésser de vida, de paraula i de treball— ha esdevingut un objecte per diverses ciències, cal cercar la raó, no pas en una ideologia, sinó en l'existència d'aquesta tecnologia política que nosaltres hem format al si de les nostres societats."³

Havent parlat ja més que suficient d'aqueixes ciències humanes, el nostre autor es veia obligat a abordar aquesta tecnologia política, empresa que requerirà un nou *modus operandi*. No obstant l'aparició de la genealogia no sols comporta una nova metodologia o instrumental, no sols significa l'adquisició d'una nova eina en la *caixa de ferramentes* foucaultiana, sinó que al nostre parer implica també un enriquiment i reorientació del que Foucault entenia per filosofia, i tota una reorientació *il·lustradaradical* de la qual ens anem a ocupar en aquest capítol.

1. LA GENEALOGIA: UNA HISTÒRIA MÉS ENLLÀ DE LES PRÀCTIQUES DISCURSIVES.

L'arqueologia foucaultiana, i sobretot la genealogia amb el tema del poder, vol mostrar com la influència de les pràctiques polítiques és dona en aquest terreny, en el de l'emergència i aparició dels objectes de les ciències de la modernitat que són les humanes, d'ací que com ja hem dit, aquest no siga quelcom etern. Com ell mateix ha destacat, i com molts intèrprets han

² **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 828.

³ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 828. Més endavant en endinsar-nos en la genealogia de Foucault analitzarem amb profunditat aquesta relació entre poder i saber entre pràctiques polítiques i ciències existents; més concretament veurem com una societat medieval-renaixentista basada en la *indagació* com a forma de control, donarà peu a unes ciències naturals-experimentals, mentre que a partir del segle XVIII, una societat moderna que basa el seu governament en l'*examen* fa possible l'aparició de les ciències humanes (*Videre* en el capítol VI el subapartat **2.2 LES DIFERENTS FORMES DE SABER-PODER: PROVA, INDAGACIÓ I EXAMEN.**)

subratllat, el tipus de ciències per ell escollit per tal d'analitzar les *practiques discursives* en la seua materialitat, havien necessàriament d'abocar-lo a descobrir que aquests tipus de discursos eren discursos inseparables dels seus efectes socials. Designar discursivament un grup d'individus com a bojos no sols era una qüestió pròpiament de pràctica discursiva, de designació *positiva* d'una *realitat*, sinó que era també inserir-los en tot un món pràctic no discursiu, en una àmbit polític i de *relacions de poder*. En el cas de les ciències humanes o millor dit, d'aquelles ciències la pràctica discursiva de les quals està implicada en l'estructura social, allò que les fa canviar no és doncs de cap manera l'epifania de l'*objecte natural* del qual s'ocupen i que teòricament podria concebre's com amagat, sinó l'aparició d'una nova positivitat d'un nou camp de *saber*, d'una nova distribució d'allò visible i allò enunciable que s'ha operat al voltant, com dèiem d'una *elecció original*. Més aquests canvis de distribucions, aquestes eleccions es troben profundament imbricats amb el camp no discursiu del poder. Per això no sols no caben doncs unes ciències humanes que copsen els *objectes* de les ciències immutables i fa falta una arqueologia que les analitze, que trenque les falses continuïtats, sinó que necessitem també una genealogia que ens mostre la no-existència del seu *origen*:

"Para Foucault, el interés de la historia no reside en la elaboración de invariantes, ya sean filosóficas o se organicen en ciencias humanas, sino en el empleo de las invariantes, cualesquiera que éstas sean, para disolver los racionalismos que reaparecen sin cesar. La historia es una genealogía nietzscheana."⁴

He de confrontar doncs de nou, aquests mètodes foucaultians amb les disciplines o divisions del saber clàssicament acceptades, i en especial amb la disciplina històrica per veure si tal possibilitat cobra o no sentit en aquesta nova orientació. No obstant, mal podem realitzar tal comparació sense saber què significa un dels termes. I aquest és el cas, si donem per sobreentès –que és molt– allò que és la història, del concepte de *genealogia*, perquè al capdavall, què significa o què es vol dir amb el concepte de *genealogia*? Una primera definició d'aquest concepte ens l'ofereix el propi Foucault:

"...genealogia, és a dir, una forma d'història que rendeix comptes de la constitució de saber, de discursos, de dominis d'objectes, etc., sense haver-se de referir a un subjecte que siga transcendent en relació a un camp d'esdeveniment, o que recorra amb la seua identitat buida el curs de la història."⁵

⁴ VEYNE Paul: Foucault revoluciona la història, en **Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**, pàg. 230.

⁵ **DÉ, III. Text 192**, pàg. 147. Aquest concepte el manleva Foucault, com no podia ser d'altra manera, de

Com veiem, en aquesta definició són enunciats gran part de les qüestions que ell tractarà, i podem adonar-nos igualment com aquesta definició no ens allunya massa del que hem vist que era l'arqueologia. Podem però, detectar dues dimensions o intencions en el paràgraf citat. Per una part, Foucault està definint-nos quin va a ésser l'objecte o objectes als quals es va a aplicar el mètode genealògic: els sabers, els discursos, els dominis d'objectes, o dit en una única expressió, els sistemes ontoepistemològics que ens constitueixen, ja no sols com a subjectes de saber i coneixement, sinó també com a subjectes de poder que es troben al bell mig de pràctiques no sols discursives. Per això podem considerar la genealogia, Foucault reprén, reinventa un camp d'anàlisi que malgrat que puguem considerar que és idèntic a l'arqueològic és totalment diferent, en tant que com dèiem ara té necessitat d'anar més enllà de les pràctiques discursives.

En definitiva, en aplicar el mètode genealògic el que pretén és continuar desfent-se tant de la noció de subjecte, d'aquell subjecte transcendent, conscient, organitzador i actuant com de la noció habitual d'Història. Però ara la novetat rau en el fet que es vol desfer de determinades nocions, fent desaparèixer concretament la pròpia noció d'*origen* i fixant la seua atenció en aquelles pràctiques no discursives sovint *desagradables* d'abordar. Per això, indica el nostre autor, desfer-se, no sols de la noció de subjecte, sinó també al mateix temps de la d'Història implica la prohibició d'*historitzar* el subjecte; no es tracta de parlar en termes d'un consciència historitzada vinguda a menys, sinó que es va a tractar d'elaborar la **genealogia** d'un subjecte sense *origen noble*, sinó constituït tant per les anteriors pràctiques discursives com per diferents pràctiques no discursives.

Foucault, seguint totalment la línia encetada per Nietzsche és revela com a un pensador totalment crític amb la metafísica, la història i la filosofia de la història construïdes al voltant de la recerca d'un sentit, d'un món ideal que done sentit al nostre món. La genealogia es defineix com a el mètode oposat a la teleologia o a la història, teleològica per dir-ho més acuradament, però no nega d'entrada –aspecte que en l'arqueologia era més clar–, la seua adscripció al camp de la història, simplement es presenta com a *una forma d'història*. Això fa que la pregunta que creïem que en parlar de l'arqueologia havíem contestat, la pregunta sobre si Foucault és, o no, un historiador, torne a sortir a primer pla.

Nietzsche, el qual l'utilitzava no per als sabers o disciplines científiques, sinó per a l'àmbit de la moral, dels valors. Per a Nietzsche la interpretació dels valors morals era una genealogia, ja que és a partir de la gènesi d'aquest valors –per exemple bo, pervers, dolent, noble...–, com es poden desemmascarar els esmentats valors; i és que si anem a la seua gènesi descobrim no una puresa verge del valor, sinó allò diferent a ell que no és altra cosa que *la voluntat de poder*.

Com a arqueòleg ja havíem vist com tal *denominació d'origen* no li satisfesia gens, i per tan havíem arribat en el capítol anterior a la conclusió que la metodologia que feia servir el nostre autor, la seua arqueologia, no era ni una història de les ciències ni un estructuralisme històric. En concret en les línies que hem dedicat llavors a aquesta espinosa qüestions, la línia argumental que hem seguit per no identificar l'arqueologia amb la Història ha estat la de destacar la impossibilitat d'identificar ambdós termes, pel fet que l'atac i la negació tant de la noció de subjecte com la d'objecte –amén de la de continuïtat– impedia tal identificació. Si això era així des de l'anàlisi que Foucault aborda de la materialitat discursiva, no hauria de ser més fàcil negar tal identificació des d'una anàlisi que ara va més enllà de les pràctiques discursives? Això semblava, però res en Foucault és com sembla i aquesta qüestió, òbviament, tampoc. Per això, tot i el que podríem haver esperat no anem a assistir sense més a una nova edició de l'esperable negació de la identificació entre genealogia i història. El tractament de la qüestió serà una mica més, o un prou més, complex del que creïem. Cal doncs que tornem a abordar la relació que manté Foucault amb la disciplina històrica, centrant-nos en aquesta ocasió en la recepció de l'obra genealògica entre la comunitat d'historiadors, i en la visió que el propi Foucault té tant de la seua obra com de què siga fer història –i/o filosofia–.

1.1. FOUCAULT PROTOTIPUS O ENFANT TERRIBLE PER ALS HISTORIADORS?

Per començar, cal reconèixer que l'adscripció o no de Foucault a la disciplina històrica ha estat i continua estant una qüestió més que problemàtica. Ara bé, és evident que el fet que acabem inscrivint o no el nostre autor entre les files dels historiadors va a dependre, com no, d'allò que entenguem per història. I allò que nosaltres amb Foucault puguem o no entendre per història, no deixarà d'estar relacionat precisament amb aqueixa metodologia de la qual per ara sols coneixem el nom, la *genealogia*. De manera que és a totes llums pertinent que en aquest nou capítol sobre la seua nova etapa, tornem a reformular-nos aquesta qüestió.

Tanmateix, tal reformulació no pot encetar-se més que constatant com l'obra de Foucault és normalment percebuda com una obra que es troba a cavall entre la filosofia i la història, en tant que moltes de les seues reflexions afecten no sols a les reflexions dels filòsofs, sinó també, o sobretot, els fonaments epistemològics i metodològics dels historiadors i historiadores. Però es trobe o no a cavall entre aquestes dues disciplines, el que no es pot negar és que el nostre autor –que per cert nosaltres sempre hem vingut designant com *al nostre filòsof* i mai com *al nostre historiador*–, no deixa indiferent el gremi dels historiadors. Com molt gràficament senyala Poster, Foucault és l'*enfant terrible* de la història:

"Foucault es un historiador antihistoriográfico, que al escribir la historia pone en riesgo todos y cada uno de los cánones del oficio."⁶

O seria millor dir que arrabassa amb els canons de l'ofici? Tan se val, la qüestió és que com ell assenyala, molts historiadors han rebut l'obra de Foucault, no com a una obra històrica, sinó més bé com a un atac a la història; i certament no es d'estranyar pel que hem vist, que la majoria d'historiadors professionals li neguen aquesta qualificació. Entre aquests, per exemple, podríem incloure el marxista Garaudy, que objecta a Foucault la *manipulació* que realitza al seu albir de les dades. Foucault, trenca, segons ell, els principis mínims de qualsevol historiador, en no citar esdeveniments importants o en invertir l'ordre cronològic de les dades per poder construir bé la seua *episteme*.⁷ Però no és ell l'únic, també Merquior en el seu llibre "*Foucault*" va per aquesta línia; la pregunta que aquest autor llença en les primeres pàgines sobre si la història de Foucault està o no ben feta –pregunta que de cap manera considera improcedent–, esdevé un dels eixos vertebrals de l'obra. Per a Merquior la resposta sols pot tenir una contestació negativa, a la vista de l'abundant recopilació d'informació que ell realitza per mostrar que Foucault en totes les temàtiques que ha tractat ha faltat al més mínim rigor històric:

"Foucault prefereix destacar el drama ideològic més que les contingències capricioses de la història real."⁸

⁶ POSTER, Mark: **Foucault, marxisme e historia**, pàg. 107. Per a Foucault el genealogista s'entreté en les meticulositats, introdueix l'atzar en el començament –enfront de l'origen, reconeix les sorpreses, els sotracs, els trencaments dels esdeveniments... (DÉ, II. Text 84, pàg. 140). És evident que aquesta no és la tasca que molts historiadors defensarien fer; la seua tasca seria sens dubte per a ells molt més grandiosa.

⁷ GARAUDY, Roger: *Estructuralismo y "muerte del hombre"* en **Estructuralismo y marxismo**, pàg. 182-183.

⁸ MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 114. Videre també op. cit. pàg. 41-42. Per a aquesta autor Foucault no mereix dur el nom d'historiador, ja que sols és un manipulador d'aquesta:

"Les dades històriques sobre les quals es recolza Foucault són massa selectives i massa deformades, les seues interpretacions massa generalistes i massa injustes."

Op. cit. pàg. 170.

Sobre els errors que Merquior constata que Foucault ha incorregut en "*Histoire de la folie a l'âge classique*" op. cit. pàg. 27-33; sobre els "anacronismes" i qüestions ignorades per ell en "*Les Mots et les Choses*" op. cit. pàg. 70-78; pel que fa als errors històrics de "*Surveiller et punir*" op. cit. pàg. 119-126; sobre el procediment quasi anecdòtic del primer volum d'"*Histoire de la sexualité*" op. cit. pàg. 145. Sols en els dos darrers volums, indica aquest autor, la qualitat historiogràfica és superior, ja que treballa amb millor material, amb material d'acadèmics i no amb abstrusos tractats del Renaixement o amb foscos codis disciplinaris decimonònics (op. cit. pàg. 160). No obstant en HADOT, Pierre: *Réflexions sur la notion de "culture de soi"* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe** podem trobar una relació dels errors de les deficiències i mancances de la interpretació de l'ètica grecoromana d'aquests volums.

El nostre autor no serà de cap manera un *historiador reflexiu*, un historiador que *il·lumine* el passat a partir de qüestions sorgides dels fets tractats, sinó que ell pertany a la categoria dels historiadors *doctrinaris*, d'aquells que encotillen els fets dintre de les preinterpretacions ideològiques.⁹ Aquest tipus d'acusacions les podem trobar en relació a totes les temàtiques que ell ha tractat, així un historiador que s'autoqualifica de neopositivista considera que *Foucault parla d'Història però no fa història*, i per demostrar-ho es dedica a enumerar els nombrosos errors en què per a ell incorre Foucault.¹⁰

No molt en desacord amb aquest estarien altres historiadors, com per exemple Vincent Labeyrie el qual realitza objeccions semblants, i molt detallades, sobre l'anàlisi que Foucault fa respecte del camp de la biologia i el concepte de vida en els segles XVII i XVIII. Espera aquest autor, en l'inici del seu article que Foucault justifiqui la seua investigació en aquest camp a partir d'una anàlisi rigorosa dels textos científics de l'època. Però evidentment aquest desig seu sap que no es va a veure satisfet. Entra permenoritzadament Labeyrie a rebatre diferents tesis i supòsits de la història de la biologia sustentades per Foucault, acudint ell també als textos de l'època. No anem a tercejear, com és obvi, en aquesta discussió, ja que els nostres coneixements de la biologia d'aquest segles no ens ho permetria, però valga, per a demostrar la poca consideració que molts historiadors tenen per Foucault, la conclusió a la qual s'arriba en aquest text Labeyrie –tal volta pensant ja en qui escriu aquestes línies–:

"Lo que demuestra la obra de Foucault, es el fracaso de tal empresa –*referint-se a l'arqueologia*–. Para argumentar, se ve obligado a tomarse tales libertades con los hechos que su imagen de las ciencias en el siglo XVIII resulta deformada hasta el punto de no poder engañar más que a lectores extraños a la biología."¹¹

⁹ MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 180.

¹⁰ QUÉTEL, Claude: ¿Hay que criticar a Foucault? en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 70. Aquest autor, tot i que considera que Foucault amb el seu llibre sobre la folia obre tot un àmbit d'estudi, considera també que mercé el seu estil brillant i talent persuasiu, el nostre autor planteja una sèrie d'axiomes que una vegada acceptats ens menaran cegament a través del llibre. Tota la seua conferència consisteix en anar desgranant aquests axiomes incorrectes per defensar una visió més medicalitzada, continuista i naturalista de la pràctica psiquiàtrica i de l'internat. Videre també en op. cit. pàg. 89-91 el resum del debat en el qual el propi Canguilhem reconeix que *fa trenta anys no va comprendre que Foucault no era un bon historiador*.

¹¹ LABEYRIE, Vincent: Observaciones sobre la evolución del concepto de biología en Estructuralismo y marxismo, pàg. 209. L'acusació de simplisme a l'hora d'elaborar les seues anàlisis històriques també és formulada per Habermas (Videre HABERMAS, Jürgen: **El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)**, pàg. 346 i següents, encara que com veurèm més endavant Janicaud inverteix el termes i acaba assenyalant Habermas com a aquell que simplifica l'elaboració foucaultiana.)

L'acusació d'aquests autors, i de molts altres, perd força quan es varia la concepció de la veritat que s'utilitza, i quan descobrim que l'objectiu dels seus llibres no és el de constatar les veritats històriques, sinó el de

Dir fins i tot, que la polèmica sobre l'ortodòxia de l'exactitud o no dels fets que utilitza i sobre la seua forma "literària" d'escriure els seus llibres, es remunta ja al seu primer llibre i àdhuc a la lectura de la seua tesi.¹²

No obstant, no ens hem de fer la idea que tots els historiadors mantenen aquest tipus d'opinió envers Foucault. És aquest el cas de Paul Veyne abans citat, fervent defensor de Foucault en el camp de la història, al qual qualifica com a l'*historiador complet*, com a un del grans historiadors.¹³ Tampoc ho és el d'altre important historiador de Jacques Le Goff, que en una obra seua sobre el propi discurs històric, cita a Foucault com a un historiador –al mateix temps que filòsof de la història–, dient d'ell:

"Michel Foucault ocupa en la historia de la historia un puesto excepcional por tres razones:

En primer lugar porque es uno de los grandes historiadores nuevos. Historiador de la locura, de la clínica, del mundo carcelario...

En segundo lugar, porque cumplió con el diagnóstico más perspicaz de esta renovación de la historia...

Por último, Foucault propone una filosofía original de la historia fuertemente vinculada con la práctica y la metodología de la disciplina histórica."¹⁴

Per a aquests dos autors, el programa genealògic de Foucault seria el programa global de la història en tant que integraria tots els aspectes possibles –economia, societat, sabers...– sempre des de la pràctica, en tant que és una *història general*, i no una història global –feta sota l'estigma de la unitat–, ni particular –especialitzada–.

Deixem però aquesta discussió en aquest punt, no ens decantem massa encara, tot i que no siga tampoc massa difícil d'endevinar quina serà la nostra opció, per cap de les dues alternatives. Indiquem simplement que per tal de poder pronunciar-nos al respecte de l'aportació foucaultiana envers el camp de la història cal abans que entenguem moltes altres

fabricar ficcions. Tal qüestió la tractarem al final d'aquesta investigació, en abordar precisament el tema de la veritat com a ficció en la pàgina 602 i següents.

¹² ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*. Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 17 i següents. En general aquest article és un magnífic resum de quina fou la rebuda d'aquest atrevit llibre de Foucault en l'àmbit de la psiquiatria i de les lectures que d'ell s'han anat fent.

¹³ VEYNE Paul: *Foucault revoluciona la historia* en **Como se escribe la historia | Foucault revoluciona la historia**, pàg. 200. Per a Merquior la necrològica de Veyne que afirma que Foucault és l'*esdeveniment del pensament més important del nostre segle* és una exagerada afirmació amb la qual no tothom estaria d'acord; ell el primer (MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 9).

¹⁴ LE GOFF, Jacques: **Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso**, pàg. 101-103.

qüestions, especialment la concepció de la "veritat" que ell manté.¹⁵ Com hem vist no hi ha una acceptació unànime de Foucault com a Historiador. Més bé les posicions són enfrontades, en tant que, o bé és considerat com a un dels millors historiadors, o tot el contrari, és considerat com a un fals historiador. La veritat però, és que açò ni li importava molt a Foucault, ni ha de preocupar-nos a nosaltres; l'important no és saber on ubicar la seua obra, sinó esbrinar allò de novedós i interessant que aquesta puga tenir. Per això, més endavant, en el capítol VI en lloc de preguntar-nos com és vist Foucault, ens anem a preguntar de què tracten realment les seues obres, si del passat o del present.

1.2. LA HISTÒRIA EFECTIVA I L'“ESDEVENIMENT”.

La genealogia amb independència de la seua acceptació o no pels historiadors acadèmics, no és altra cosa que l'*antihistòria tradicional*, ja que en definitiva *el que pretén és impedir que la Història siga el refugi privilegiat per a la consciència*. Aquesta esdevé l'oposició a la tasca que durant tant de temps tant els metafísics com els historiadors moderns han realitzat: la recerca d'un *origen pur* i d'una *finalitat noble*. Per una altra banda, la genealogia de Foucault també vol mostrar com la història tradicional no és de cap manera *positivisme*, no és ni molt menys una descripció o relat del que ha passat; més bé la *història-relat* forma part de la pròpia història en tant que el relat històric –com a saber que és– genera poders i efectes, i no és de cap forma una eina neutral.

Per tot això, enfront de la visió de la història com a continuïtat, on quelcom essencial es va realitzant i desenvolupant, història que ja havia atacat en la seua arqueologia dels discursos, Foucault ens mostra ara, vessant l'àmbit discursiu, una "*història efectiva*",¹⁶ una història en la qual *un esdeveniment no té sentit per trobar-se inserit dintre d'una història*, sinó que és tal contràriament per la seua *singularitat*, per ésser *únic, tallant*, o el que és el mateix, per estar fora de tota *finalitat monòtona*.¹⁷ L'esdeveniment ja no és un fet que cobra sentit, en tant que es dissol en una anàlisi causal i temporal de la història o en una model

¹⁵ Aquesta qüestió podrem abordar-la correctament al final de la nostra tesi, a partir de la pàgina 604 i següents, quan tractem en el darrer capítol la concepció foucaultiana de la veritat com a ficció en l'apartat 3 LA QÜESTIÓ DE LA VERITAT.

¹⁶ DÉ, II. Text 84, pàg. 147-148. La història que ell anomena ací efectiva, és aquella que en altres articles ha anomenat també com a "història serial", història feta per aquells historiadors que a partir dels anys 60 comencen, com Foucault, a donar-li un nou sentit a la noció d'esdeveniment, noció –en el seu nou sentit– que esdevindria l'objecte del seu estudi (DÉ, II. Text 103, pàg. 276).

¹⁷ DÉ, II. Text 84, pàg. 136. Semblantment, i a partir de la reflexió sobre la filosofia de Deleuze indica en DÉ, II. Text 80, pàg. 85, on destaca que pensar l'esdeveniment seria voler-lo indefinit, repetir-lo com a singularitat universal. Molt heideggerianament, l'esdeveniment de la singularitat universal de la mort –que no estar mort, que no és cap esdeveniment– és l'exemple escollit (op. cit. pàg. 82-83).

filosòfic de la representació o la imitació. No és tracta doncs d'inserir, siga com siga, allò particular, l'esdeveniment, en una visió teleològica –monòtona– que acaba abolint la singularitat de l'esdeveniment en una continuïtat històrica, en una corba lenta d'una evolució, evolució que, com destaca el nostre autor, seria allò que li confereix sentit i valor. Tot el contrari, d'allò que es tracta és d'apostar per aquesta altra forma més *efectiva* de fer història, que implica precisament multiplicar, no apaivagar, els esdeveniments en tant que singularitats.¹⁸ Aquesta *història efectiva* és l'alternativa que el mètode genealògic proposa a la forma tradicional de concebre-la, enfront de la *història efectual*, entesa principalment com a una cadena unívoca causa-efecte. L'alternativa genealògica tot i no negar l'existència de relacions causal, destaca la multiplicitat, complexitat i la polidireccionalitat de les relacions causals, cosa que faria impossible reduir la història i les seues continuïtats fosques a cap principi monocausal.

Prou doncs d'història monocolor, prou de voler premsar qualsevol esdeveniment dintre del *sentit* de la història, prou de voler construir identitat originàries; cal una història genealògica que ens permeta pensar, pel contrari, en aqueixa successió atzarosa i imprevisible d'esdeveniments, esdeveniments cadascun d'ells amb la seua pròpia i peculiar intensitat i idiosincràsia. Es tracta per tant d'abordar, no l'elaboració de les autèntiques *identitats*, sinó d'abordar aqueixa constant *mascarada* que és la història, aqueixa constant, divertida i gens ordenada successió de *màscares-esdeveniment*. O dit d'altra manera, el que es pretén és entendre que l'única història possible en tant que genealogia, és una *història entesa com a carnestoltes concertat*.¹⁹ No confonguem però aquesta *història efectiva* que Foucault oposa a la "*història real*", amb el que Jameson anomena la *moda "nostàlgia"* centrada en el *pastitx* –la repetició d'estils caducs que dona peu a "*simulacres*"–, i que identifica com a una característica central de la postmodernitat estètica. Res a veure aquest enfocament amb el de Foucault. Si bé es cert que Jameson també detecta camp per exemple en el camp de la novel·la anteriorment nomenada "històrica", també s'ha produït aquest abandó d'una producció, diu ell, basada en el subjecte monàdic, i això evidentment va en la línia de Foucault, en el que ja no hi ha coincidència és en aqueixa lògica de la postmodernitat que *colonitza* el present amb aqueix *pastitx estilístic estereoscòpic del passat*, el qual duu com a conseqüència que:

¹⁸ DÉ, II. Text 103, pàg. 278.

¹⁹ DÉ, II. Text 84, pàg. 153. Si no hi ha identitat autèntica, si no hi ha origen pur, si no hi ha cap telos per sota del flux temporal, evidentment l'únic que podem observar és un sempitern carnestoltes de màscares que se succeeixen unes a altres, màscares però que no oculten cap rostre. Cada esdeveniment és al capdavall una màscara que no ens oculta res, que no és allò a refusar sinó allò del qual s'ha d'ocupar la història genealògica.

"...somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente."²⁰

Res més lluny del plantejament de Foucault. Si precisament del que es tracta amb la genealogia com a forma idiosincràtica foucaultiana d'història és fer una *ontologia del present*, ontologia que passa necessàriament, com ara explicarem, no per acabar amb la història, sinó amb una forma de fer història. Al capdavall, la genealogia si pretén alguna cosa, és analitzar la nostra experiència del present, tot i que no establint una representació, una identitat sorgida d'un passat, sinó descobrint aqueixa mascarada, aqueix continu carnestoltes d'esdeveniments que configuren el que som, i que a la fi ens pot fer veure que podem ser altra cosa, que podem canviar de màscara. Cap postmodernisme de moda *retro* –que al capdavall desactiva la història–, sinó molta genealogia nietzschiana –*història efectiva*– en aquesta nova etapa foucaultiana.

Recapitulant un poc el que fins ara hem vingut desenvolupant en aquest capítol, és fàcil percebre com, tal i com fa poc insinuàvem, Foucault en el seu transcurs intel·lectual ha vingut a donar amb una nova preocupació molt diferent a la qual tenia inicialment –la qüestió dels discursos, del enunciat, dels arxius...–, i ha donant un pas més, ha encetat una nova preocupació al voltant de la qüestió de la història, dels esdeveniments i l'origen. Ara bé, tot i que aquesta preocupació puguem considerar-la peculiar i novedosa, no per això no queda entroncada amb els treballs anteriors. Com podrem després explicar, el període genealògic no deixar d'establir una certa línia de continuïtat amb l'arqueologia anterior. Quina? La que venim adduint.

I és que si és ben cert que en els seus primers escrits, allò que centra el seu interès era el que acabem d'enumerar, no deixa d'ésser també cert que tal interès venia marcat precisament, pel fet de voler parlar i abordar els enunciats en la seua *singularitat*, en el seu *plànol material*. Doncs bé, en aquest període, es tracta també de fer el mateix en l'àmbit de la història i dels esdeveniments històrics, és a dir, tractar-los doncs en la seua *singularitat –mascaralitat–*. Novetat doncs parcial al mateix temps que radical; radical perquè ara parlem d'esdeveniments –en general– no d'enunciats, però també parcial perquè continuem apel·lant a la seua materialitat i singularitat, singularitat que en aquesta ocasió implica o reclama treballar a favor d'una "*esdevenimentalització*", és a dir, treballar **trencant evidències**, trencant suposades universalitats sobre les quals s'assenta el nostre saber i la nostra autoconcepció. La

²⁰ JAMESON, Fredric: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**, pàg. 52. Sobre el que acabem de dir, *videre* el capítol II titulat "La modernidad y el pasado".

genealogia, aqueixa història *paròdica* i *bufonesca*, presenta el que abans eren *esdeveniments sagrats* i *necessaris* precisament com a tot el contrari, com a *singularitats* –rars i improbables–, o el que és el mateix, com a autèntics *esdeveniments* –categoria poc apreciada, indica ell, pels historiadors–, i quasi inexistent en la filosofia fins Nietzsche.²¹ No és doncs d'estranyar, que una gran part del *galliner* dels historiadors –i també del *galliner* veí dels filòsofs–, veja en Foucault l'*enfant terrible* que millor seria oblidar.

Seguidor doncs de Nietzsche, Foucault en el seus llibres no aborda altra cosa que *esdeveniments*, siguin del tipus enunciatiu o històric; però compte, que en boca seua aquesta paraula sovint utilitzada en el vocabulari històric per indicar que un segment de temps o un conjunt de fets tenen més alt grau d'importància que altre, té un significat ben diferent. La singularitat de l'esdeveniment no ve per la seua importància jeràrquica o per la seua ubicació en la sèrie de causes i efecte, sinó que quelcom és un esdeveniment, indica el nostre autor, per ser el punt d'*intersecció*, per ser un *tall*, una *insuperable fissura*, el moment de ruptura decisiva, la *crulla* de dues línies de la història, de dues evolucions –de dues epistemes caldria que digués?–.²² *Esdeveniment* per a Foucault i per a tota una nova generació d'historiadors ja no serà el que decimonònicament s'entenia per tal –una revolució, una batalla, la mort d'un rei...–, és a dir, fets o successos no sols completament visibles, sinó fins i tot podríem dir ostensiblement visibles. L'esdeveniment, indica el nostre autor, no és un estat de coses visible que la proposició ha de reflectir fidedignament –la vella teoria de la veritat com a correspondència per terra–. Molt contràriament l'esdeveniment, irreductible per a Foucault a la física del món –l'esdeveniment té la *seua* metafísica–, és qualificat filosòficament pel nostre autor com a un *incorporal*, com a un efecte de la superfície dels cossos i les paraules, efecte però que no pertany, segons ell, a l'ordre del cos.²³

I si des del punt de vista de la filosofia la noció d'"*esdeveniment*" –parellament a la més deleuziana de "*fantasma*"–, esdevé per a Foucault una noció important per a defugir dels

²¹ **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 23. Sobre el concepte d'esdeveniment i singularitat i les conseqüències de l'esdevenimentalització *videre op. cit.* pàg. 23-25. *Videre* també **DÉ, III. Text 234**, pàg. 573-574; 581. De nou contraposar aquesta història paròdica de Foucault amb la visió postmoderna que presenta Jameson de la moda "nostàlgia" i el *pastitx*, que aquest autor considera com a paròdia buida, com a allò que avorta la paròdia (JAMESON, Fredric: **El posmodernisme o la lògica cultural del capitalisme avançat**, pàg. 43-44.)

²² **DÉ, II. Text 80**, pàg. 85.

²³ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 81, 83. Filosòficament Foucault considera que han existit tres grans temptatives per pensar l'esdeveniment; però aquestes tres temptatives que serien el *positivisme* –el qual confon l'esdeveniment amb l'estat material de les coses–, la *fenomenologia* –que cerca l'esdeveniment en el sentit noemàtic accessible a una consciència–, i per últim la filosofia de la història –que tanca l'esdeveniment en el cercle causal del temps–, no han sabut copsar la singularitat universal de l'esdeveniment, ja que com ell molt estilísticament indica el *món*, el *jo* i *Déu* ens impedeixen pensar-lo (*op. cit.* pàg. 83-84).

llargs tentacles de la filosofia platònica, en el camp de la historia li serveix també per a revolucionar una forma de fer història possiblement massa hegeliana.²⁴ Així, si ara mateix qualificàvem l'esdeveniment com a efecte *incorporal* generat a la superfície material, des d'una perspectiva més historiogràfica la nova noció que Foucault i determinats historiadors emprenen, implica també adonar-se que si bé existeixen determinats esdeveniments que són *visibles*, tant per a l'historiador com per al propi subjecte contemporani, no deixa de ser menys cert tampoc l'existència tant d'un gran nombre d'esdeveniments que ell qualifica de *difusos* –poc i mal percebuts pels contemporanis–, com l'existència d'un tercer tipus d'esdeveniments de *llarga durada* que de cap manera són percebuts per aquells que els afecta –i que afecta de manera important–; ha de ser per tant l'historiador qui ha de descobrir la seua existència.²⁵ Tanmateix, són principalment aquest darrer tipus d'esdeveniments, tal com l'evolució demogràfica, l'economia, la política de salut o fins i tot altres qüestions que per a la gran part d'historiadors són factors irrellevants, els que d'ara endavant hauran d'ésser estudi d'investigació històrica:

“L'augment brusc de quantitats de proteïnes consumides per una població, és, en certa manera molt més seriós que un canvi de Constitució i que el pas d'una monarquia a una república, per exemple. Ço és un esdeveniment, però és un esdeveniment que no és pot pas abordar pels mètodes clàssics i tradicionals.”²⁶

No és doncs d'estranyar que la seua anàlisi dels dispositius de disciplina, de la *història* de la sexualitat, de la *política de salut...*, siga aquesta forma peculiar de fer història *esdevenimentalitzada*, ja que com ell indica, en el cas concret de les disciplines, la invenció de les tècniques de poder és més important que qualsevol reforma constitucional de l'època, i igual o més que altres invents més reconeguts com els alts forns, la màquina de vapor o el microscopi.²⁷

Així, l'inhabitual concepte de present que posteriorment aprofundirem, no és doncs el d'un present format per un fons monòton, esquitxat de tant en tant pel que serien una mena d'esdeveniments extraordinaris, que trencarien aquesta quotidianitat acaparant la nostra atenció. El present entès com a singularitat, com a fissura, com a límit, no participa d'aquesta

²⁴ Pel que fa al concepte de fantasma en Deleuze, videre el que s'explicarà en la pàgina 608, així com la pàgina 591 per a veure la necessitat no d'invertir a Plató, sinó més bé de *descoronar-lo*; pel que fa al xoc Hegel-Deleuze veure dintre d'aquest subapartat el punt 1.2.1 FOUCAULT, AMB DELEUZE, CONTRA LA METAFÍSICA DE L'OBLIT.

²⁵ DÉ, II. Text 103, pàg. 276-279.

²⁶ DÉ, II. Text 103, pàg. 278. Semblantment en DÉ, III. Text 221, pàg. 467-468.

²⁷ DÉ, III. Text 192, pàg. 153 i SP, pàg. 226.

visió de l'evolució històrica basada en una concepció dels esdeveniments com a daltabaixos de "dents de serra".

Tot el contrari, ni el present ni aquesta història –efectiva i/o serial– realitzada a partir d'aquestes singularitats no es fonamenten en res que siga constant, en cap essència, llei o causa darrera. Aquesta diferent forma de fer història cerca l'anàlisi dels esdeveniments com a singularitat, com a cruïlles irrepetibles, com a trencaments, la qual cosa implica, com no, concebre el nostre present com a un present irreductible a res que no siga el seu propi valor –que en si és buit–. És per això que la concepció esdevenimentalitzada de la història –d'arrel nietzschiana–, esdevé l'alternativa a la noció hegeliana de la història *adveniment*, concepció en la qual els esdeveniments singulars són *sacrificats*:

"Hi ha tota una tradició de la història (teològica o racionalista), que tendeix a dissoldre l'esdeveniment singular en una continuïtat ideal –moviment teleològic o encadenament natural–. La història "efectiva" fa ressorgir l'esdeveniment en allò que pot tenir d'únic i d'agut."²⁸

La genealogia com a *història efectiva* és l'antítesi d'allò al qual Nietzsche en les seues "Consideracions intempestives" s'oposava, la "història monumental" o "història d'antiquari", la història de la continuïtat i del grans cims.²⁹

En resum, Foucault davant d'una història unitària, totalitària, progressiva –hegelianitzant–, o enfront d'una filosofia de la traça i de la repetició d'un origen –derridiana–,³⁰ oposa la seua genealogia com a anàlisi d'esdeveniments, la qual segueix la tradició nietzschiana de confrontar memòria i lluita, per tal de descobrir allò que en el seu enfrontament ha fet possible la vida, per tal de palesar els esdeveniments que no són més que les cruïlles d'enfrontament i de lluita:

"I són així delineades unes recerques genealògiques múltiples, en el redescobriments exacte de les lluites i la memòria bruta dels combats, i aquestes genealogies com a acoblament d'aquest saber erudit i d'aquest saber de la gent, han estat possibles, i s'han pogut àdhuc

²⁸ DÉ, II. Text 84, pàg. 148.

²⁹ DÉ, II. Text 84, pàg. 175-176.

³⁰ DÉ, II. Text 104, pàg. 284. Com ampliarem més endavant, Foucault descobrirà en Kant el plantejament filosòfic d'una pregunta modesta però encertada per l'actualitat, pel nostre present lliure de tota lògica dialèctica, on el nostre avui no és aqueix moment històric triomfant, no és cap alfa i/o omega de la història-progrés, sinó que és entés simplement com a un esdeveniment, o millor dit com al nostre esdeveniment que en tant que nostre és interessant i cal criticar-lo (DÉ, IV. Text 330, pàg. 448).

intentar-les, només que amb una condició, ço és, que siga eliminada la tirania del discursos globalitzants, amb la seua jerarquia i amb tots els privilegis de l'avantguarda teòrica."³¹

I ací, se'ns planteja de nou la pregunta inicial de si cal que considerem a Foucault com a un historiador més. De segur que no podem tancar aquesta discussió de manera definitiva, però sí que podem indicar que de ser-ho, ell no ho és a l'estil, diguem-ne *tradicional* –d'*antiquari* segons Nietzsche–, sinó més bé a l'estil *intempestiu*. Per això cal tenir clar que el seu atac no és a la història (amb minúscula) sinó amb la concepció filosòfica (mítica paradoxalment) d'aquesta, amb aqueixa **Història** amb majúscula feta a partir de la continuïtat, del subjecte sobirà. Sols partint del filòsof alemany pot Foucault atrevir-se a negar aquesta Història amb majúscula, aquesta *història dels historiadors que ens dona un punt de suport fora del temps*,³² deixant altra possibilitat de fer la història:

"... el mite filosòfic de la història, aquest mite filosòfic del qual se m'ha acusat d'haver-lo matat, doncs bé, estic content si jo l'he mort. És precisament aquest a qui jo volia matar, no a tota història en general. No es mata la història, però matar la història per als filòsofs, aqueixa sí, jo volia de totes totes matar-la."³³

Si Foucault vol *assassinar* la **Història** és precisament per poder dura a terme aqueixa altra possibilitat, per poder fer la **història** des dels seus pressupòsits i tal i com ell l'entén, ja que ell el que realment creu fer és sols història, tot i que en el seu cas aquesta acabe brollant del trencament de la premissa monòtona de la continuïtat i de la figura prepotent del subjecte. El nom de *genealogia* manllevat de Nietzsche per a designar aquesta forma de fer història no ens ha de confondre. Quan escoltem aquesta paraula sovint l'associem a l'establiment de l'arbre genealògic d'un llinatge, arbre que té sempre per objectius descobrir o mostrar l'origen noble que hi ha en tota família benestant; ningú està disposat a escorcollar entre els vestigis del seu passat per trobar-hi la mesquinesa i la ignomínia: Però Nietzsche i Foucault sí; la història, si vol ser-ho, ha de ser genealògica. La proposta del filòsof alemany primer i del francès després és ben clara: genealogista és aquell que s'atreveix a abandonar l'enlluernament del món de les "*idees*", de les *certeses universals* i s'atreveix a descendir fins als "*orígens*" descobrint que aquests no existeixen. Inversió del camí platònic. El presoner foucaultià és el presoner de les idees, dels models universals –de subjecte, de progrés, de veritat...– i el seu alliberament, en el cas que fos pertinent anomenar-ho així, consistiria en

³¹ **DÉ, III. Text 193**, pàg. 165.

³² *Videre DÉ, II. Text 84*, pàg. 145 i següents.

³³ **DÉ, I. Text 55**, pàg. 667. Semblantment en **DÉ, I. Text 68**, pàg. 787.

descendir fins a la caverna per constatar no cap origen, ni noble ni innoble, sinó sols l'atzar, la causalitat, la violència, la voluntat..:

"La genealogia no s'oposa a la història com la vista altiva i profunda del filòsof a la mirada de talp del savi; ella s'oposa, al contrari, al desplegament metahistòric de les significacions ideals i de les indefinides teleologies. S'oposa a la recerca de l'"origen".³⁴

En aquest aspecte dos destacats coneixedors de la seua obra, situen Foucault com al continuador dels clàssics de la sociologia, és a dir de Marx, Weber i Durkheim, com a continuador d'aquells qui, conjuntament amb Nietzsche, operaren un *fructífer descentrament en l'aplicació del mètode històric, el que suposà un trencament envers les representacions de la història vigents en la seua època.*³⁵

En el seu cas tal descentrament sembla no ser tant un caprici personal com una necessitat vital, en tant que el nostre historiador (?) considera que en aquesta època ningú, o quasi ningú, feia veritablement història, atés que el marxisme preponderant després de la Segona Guerra Mundial tenia pretensió de realitzar no història esdevenimentalitzada sinó Història amb majúscula, la història que tant hem criticat. Sols l'omnipresent Nietzsche és qui li va a mostrar que únicament es pot fer una història adequada si es fa genealogia, per tot això ell s'ha vist, com dèiem, obligat a:

"... a traçar jo mateix unes anàlisis històriques. Fer-me passar per aquell que nega la història es vertaderament graciós. Jo no faig altra cosa que història. Per a ells, negar la història, és no utilitzar aquesta història intangible, sagrada i omniexplicativa a la qual ells han recorregut."³⁶

No oblidem que ja en el seu període arqueològic, tampoc defensa una arqueologia enfront d'una història a la qual hauria d'eliminar, sinó que defensa, com ell mateix diu, una història no *global*, una història *general que desplegués els espais de dispersió.*³⁷ Podem concloure doncs, almenys provisionalment, que Foucault, si més no segons ell, fa història, però com ja haurem pogut adonar-nos suficientment, no és la història *típica* i tòpica a la qual ens tenien acostumats la majoria dels historiadors, i sobretot no és la història que pretenia donar-nos a conèixer *quelcom* pur encara per descobrir. La història que ell fa és l'*ontologia del present*, la història que ell fa és la història que *qüestiona* el que nosaltres som, és la

³⁴ DÉ, II. Text 84, pàg. 136-137.

³⁵ VARELA. J. | ÁLVAREZ-URÍA: *Prólogo de Saber y verdad*, pàg. 19.

³⁶ DÉ, IV. Text 281, pàg. 77.

³⁷ AS, pàg. 18-19.

història efectiva –que no efectual– que aborda l'esdeveniment com a singularitat. Doncs bé, aquesta història ja veurem com serà el que ell sovint anomena una *història del pensament*.

1.2.1 FOUCAULT, AMB DELEUZE, CONTRA LA METAFÍSICA DE L'OBLIT.

Podem concloure doncs que Foucault s'autopresenta i percep sovint com a historiador, però com a historiador del qual, partint de Nietzsche i de la seua genealogia, acabem de designar com a *esdeveniments*. Igualment ja tractarem en el seu moment com la seua arqueologia vol marcar distàncies enfront de l'hermenèutica en totes les seues formes i orientacions, i fins i tot front a la peculiar *metafísica de l'ésser* heideggeriana.

Ara bé, precisament caldria marcar ara les distàncies amb un important i conegut coneixedor i continuador, en gran part, de la filosofia heideggeriana: Derrida. I és que si bé Nietzsche és aquell que enceta l'*esdevenimentalització* de la filosofia que Foucault vol continuar, és aquest altre filòsof francès un poc posterior al nostre autor, qui se situa en el pol oposat de Foucault; la filosofia no és per a Derrida l'anàlisi, l'arqueologia o la genealogia de cap singularitat, sinó que ella, trobant-se més enllà o més ençà de tot esdeveniment no és més, com recorda el nostre autor, que *repetició d'un origen que s'excedeix infinitament* i que sols ella pot copsar.³⁸ Arqueologia i metafísica de l'origen són doncs filosofies o metodologies oposades; enfront d'aqueix origen *ja dit* però mai *esmentat* que es trobaria en la metafísica occidental, el nostre autor considera que més que retornar el discurs al seu origen el que cal, i d'això s'ocupa l'arqueologia, és retornar-li al discurs la seua materialitat:

"No cal reenviar el discurs a la llunyana presència de l'origen; cal tractar-lo en el joc de la seua instància."³⁹

Derrida, no seria per al nostre autor, més que el darrer representant d'aquells que redueixen les pràctiques discursives i la materialitat del discurs a les *traces* o *marques textuais*, d'aquells que *textualitzen* els discursos remetent-los a aqueix origen insuperable.⁴⁰

³⁸ DÉ, II. Text 104, pàg. 283; *videre* també *op. cit.* pàg. 296.

³⁹ DÉ, I. Text 59, pàg. 705. *Ídem* AS, pàg. 37.

⁴⁰ DÉ, II. Text 102, pàg. 267. Tant aquest article "*Mon corps, ce papier, ce feu*" –text 102– i com l'anterior text 104 referit titulat "*Reponse à Derrida*" –articles que són coincidents–, són una dura i aspra resposta a la conferència d'aquest altre autor "*Cogito et Histoire de la folie*" de 1963 –traduïda i publicada al castellà en DERRIDA; Jacques: *La escritura y la diferencia*–, conferència en la qual Derrida considera que la interpretació que fa Foucault sobre la primera Meditació cartesiana en relació a com l'autor canònic exclou ràpidament la follia i l'extravagància del

Però tal com veurem, serà també altre filòsof francès, en aquesta ocasió **Deleuze**, qui represente una alternativa a l'alternativa derridiana i heideggeriana a la metafísica platònica. La *metafísica* deleuziana, que es troba molt pròxima a la filosofia de Foucault, és precisament *meta-física*, en tant que en lloc de denunciar el secular *oblit de l'ésser*, es posarà com a tasca pròpia parlar de l'*extra-ser –metafísica*, per tant–, o com Deleuze l'anomena del *fantasma*, peculiar i curiós concepte que en les darreres pàgines abordarem.⁴¹ Deleuze esdevé doncs per al nostre autor el prototipus d'historiador que ell vol ésser, el prototipus de genealogista nietzschianà enfront del desencert que significa el deconstructivisme de Derrida, deconstructivisme fonamentat en aqueixa metafísica de l'oblit, i fonamentat paradoxalment també en els mateixos autors en què es troba fonamentada l'obra de Foucault i de Deleuze, Nietzsche i Heidegger. Deleuze, un dels filòsofs més importants per a ell –el filòsof francès viu més important segons indica–⁴² és doncs la vacuna contra aquest *mal*:

"Més que denunciar el gran oblit que hauria inaugurat l'Occident, Deleuze, amb una paciència de genealogista nietzschianà apunta tota una sèrie de petites impureses, de mesquins compromisos."⁴³

En definitiva, i tal com s'expressa en abordar la importància del món grec per al desenvolupament del pensament occidental, la *metafísica a la Heidegger* feta per Derrida, que considera què tot el pensament metafísic occidental no és més que una repetició de la metafísica platònica, li sembla desoladora.⁴⁴ Aquest tipus de metafísica deu ser un bon representant d'aquella "*ideologia del retorn*", a la qual s'enfrontava la seua forma de fer història. I és que com ell indica, la majoria de teòrics que intenten sortir de la metafísica –o de qualsevol altra cosa– no fan més recaure en ella.⁴⁵

dubte metòdic, és totalment ingènua i desencertada; considera Derrida que Descartes no exclou la follia del dubte metòdic, sinó simplement la descuida de manera que aquesta mala lectura cartesiana de Foucault, contamina a ulls de Derrida tot el llibre foucaultian. Sobre aquesta polèmica que es traduí en enfrontament personal videre ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*. Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 29-31.

⁴¹ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 79. Sobre el concepte de *fantasma* i la *fantasmofísica* com a platonisme desplaçat, com a sortida del plantejament dicotòmic de la veritat i la falsedat, videre el que es diu en la pàgina 608 i següents d'aquest treball d'investigació.

⁴² **DÉ, III. Text 234**, pàg. 589.

⁴³ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 87. Sobre el que representa el pensament de Deleuze com a contraortodòxia, com a pensament no ja de la representació, de la claredat i identitat, sinó com a tensió, separació extrema, com a diferència i repetició videre **DÉ, I. Text 64**, pàg. 768-769.

⁴⁴ **DÉ, II. Text 136**, pàg. 521-522.

⁴⁵ **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 280 i **DÉ, II. Text 94**, pàg. 203.

Per això la proposta del nostre autor és que enfront de la deconstrucció l'arqueologia, enfront de la monotonia de la *différance* la riquesa de la genealogia nietzschiana, enfront d'aqueixa filosofia tancada en les runes de la metafísica de l'oblit i l'origen, Foucault ens proposa aqueixa *ontologia del present*, aqueixa *història del pensament*, aqueixa *història efectiva de l'esdeveniment* de la qual en l'apartat 2 d'aquest capítol parlarem.

1.3. UNA HISTÒRIA DESDIALECTITZADA.

Aquest tipus *sui generis* d'història genealògica d'arrel nietzschiana, té doncs una característica peculiar i cridanera donat el mot que la designa. Aquesta característica que ja hem assenyalat, és que no és una història orientada a detectar la presència d'un sentit o origen alié al propi esdeveniment que li done sentit, sinó que el que contràriament la genealogia mostra és que les coses, els esdeveniments, són fruit d'un atzar, d'un joc i xoc aleatori de forces:

"...jo considere la història com a una successió de fragments, una successió d'atzars, de violència, de ruptures."⁴⁶

No existeixen doncs sentits, continuïtats en el que nosaltres coneixem per Història, en els sabers, sinó que més bé la tasca del geneàleg és detectar aquestes ruptures, aquestes interrupcions i atzars que configuren la història, la tasca del geneàleg-historiador –i anteriorment la de l'arqueòleg– és, o millor dit, no és reconèixer una continuïtat latent en l'aparent discontinuïtat, sinó que és assenyalar aqueix *embolic de discontinuïtats* superposades que tradicionalment anomenen història. De manera que aquesta no és ni per a Foucault ni per a Nietzsche el desplegament d'un *Esperit Absolut*, d'un sentit amagat, de manera que la unificació *racional* que els filòsofs i historiadors reconeixen en la història no és altra cosa que el resultat d'una violència que se li imposa des de fora. De fet, el recurs a Nietzsche li permet al nostre autor parlar de la història en termes de *combat*, *lluita* i fins i tot de *mecanismes antagònics*, sense que açò implique l'existència de cap raó desplegant-se ni sense que signifiqui assumir aquestes relacions antagòniques des d'una òptica dialecticohegeliana, que ell considera un lògica empobrida.⁴⁷ Però per què empobrida? Doncs

⁴⁶ DÉ, III. Text 174, pàg. 82.

⁴⁷ DÉ, III. Text 221, pàg. 471-472. Semblantment en DÉ, III. Text 192, pàg. 145, en DÉ, II. Text 124, pàg. 424 i en DÉ, II. Text 160, pàg. 782 on indica la necessitat d'alliberar-se de la síntesi i de la totalitat. De la mateixa manera es manifesta en DÉ, II. Text 163, pàg. 808-809 sobre la pobresa i inutilitat com a instrument tant d'anàlisi com a polític de l'anomenat "*materialisme dialèctic*". Sobre el concepte de lluita i la necessitat de no entendre'l sofa la lògica de la contradicció videre la pàgina 430 d'aquest treball.

precisament perquè la dialèctica que semblava un pensament que anava a deixar aparèixer la diferència, la contradicció, és converteix precisament en allò contrari, en allò que l'encobreix. No pot deixar per tant de constatar, com la proposta hegeliana d'un pensament dialèctic, més que permetre aparèixer la diferència la segresta en el concepte, de manera que cal oposar-se a aqueix empobrit pensament que sacrifica la contradicció en favor d'allò idèntic, i que aposta per l'afirmació monolítica de la Idea –o de l'Esperit–, a aqueixa la dialèctica que, segons el nostre autor, *substitueix el qüestionament de l'ésser i el límit pel joc de la totalitat i la contradicció*.⁴⁸ Davant d'això Foucault cerca un pensament afirmatiu de la multiplicitat dispersa, un pensar problemàtic, és a dir un pensament adreçat a problemes insolubles.⁴⁹ L'obra de Bataille i el seu concepte de *transgressió* –al qual dedica tot un article–, seria una bona mostra d'un pensament que supera aqueixa lògica empobrida de *negar una negació*, i aposta per una negació que no nega res –no cerca sacsejar cap fonament–, i per una afirmació que no tinga res de positiu; en definitiva és l'obra d'aquesta autor la que obriria doncs la possibilitat d'un llenguatge transgressiu, d'un llenguatge desdialectitzat.⁵⁰

El mateix vol fer Foucault. Evitar arribar a cap negació negativa, evitar apel·lar una nova forma de pensar, de concepte de filosofia, que supere millorant –o que retrobe– allò negat. Es tracta simplement de negar-ho tot, de l'actitud constant de transgressió –d'incomoditat direm–, perquè sols així, sols *no cristal·litzant la negació en una afirmació positiva*, aconseguirem aqueixa afirmació que cerca Bataille, aqueixa *afirmació que no té res positiu*. La tasca que s'autoimposa el nostre autor és realitzar una filosofia, una història, una genealogia o com li vulguem dir que, lluny del plantejament dialèctic, esdevinga una activitat constantment transgressora, en què l'única negació possible siga *la constant de negació de*

⁴⁸ DÉ, I. Text 13, pàg. 239.

⁴⁹ DÉ, II. Text 80, pàg. 90-91. En DÉ, I. Text 39, pàg. 542-543 el nostre autor contraposa el que seria un pensament dialèctic –el prototipus seria l'Enciclopèdia com a acumulació i juxtaposició de coneixement– i un pensament no dialèctic, que aniria adreçat a interrogar i arqueologitzar el que hem descrit com el saber d'una època.

⁵⁰ Videre en general DÉ, I. Text 13 i més concretament les pàgines 236-241. Per al nostre autor, aquesta possibilitat d'una afirmació no negativa comença en la filosofia moderna amb la distinció kantiana entre el *nihil negativum* i el *nihil privativum*, entre l'oposició lògica i l'oposició real, distinció que obri el camí al pensament crític (op. cit. pàg. 238). Semblantment al que vol Foucault també Heidegger en HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el "humanisme"* en *Fites*, pàg. 176-178 es queixa de les males interpretacions d'aquells que consideren que parlar contra la "lògica" sorgida de la Sofística i Plató és estar a favor de l'il·lògic. Per dir-ho en termes kantians, la negativitat heideggeriana no és una simple negació sinó una afirmació no positiva, que no implica apostar contra allò que es nega sinó a favor de repensar i d'obrir noves perspectives.

convertir-se en negació de res, aquesta tasca no és més que l'*actitud límit* que més endavant explicarem.⁵¹

El gran model paradigmàtic d'aquesta lògica dialèctica, no és altre que l'historiador o el filòsof fent filosofia de la història. D'ara endavant, la proposta de Foucault és la figura d'un *historiador*, la d'aquell que veritablement ho és, en tant que no té interès per elaborar *transcendències històriques invariables* que cerquen un origen o subjectes més o menys absoluts que van desplegant-se, sinó que molt contràriament, l'historiador en lloc de buscar allò real en allò racional –o a l'invés–, el que ha de fer és realitzar aquesta genealogia nietzschiana, centrada en abandonar el concepte metafísic d'*origen* per altres més escaients, que mostren com a la base del que som no hi subjau, com ens vol fer veure a través de la *Història, res pur ni immaculat* sinó que, com ja venim insistint des de fa unes quantes pàgines, el que hi trobem és tot el contrari, *dispersió, accident, atzar*, en tant que l'únic que des del primer moment hi ha és la violència, la lluita o l'enfrontament de forces.⁵²

És per això que el nostre autor intenta fer en aquest camp de la història, quelcom semblant al que per exemple havien fet al camp de l'etnologia els estructuralistes; és a dir, el que es tractaria no és d'explicar una societat i la seua *història en positiu*, partint dels fenòmens positius, d'allò acceptat, del sistema de creences paleses i valorades per ella, sinó del contrari, de fer una *història en negatiu a partir d'allò que en una societat i en la seua concepció ha estat exclòs i refusat*; en definitiva, es tracta de partir d'aqueixes lluites o enfrontaments dels quals parlàvem.⁵³

Per això, per a Foucault la història no té doncs sentit –teleològic–. La genealogia esdevé així una forma de fer història que no és subsidiària de cap *filosofia de la història*; podem doncs prescindir totalment de les tradicionals preguntes sobre el sentit dels esdeveniments o la finalitat de la història:

"La història no té sentit, la qual cosa no vol dir que ella siga absurda o incoherent. Ella és, al contrari, intel·ligible i ella ah de poder ésser analitzada fins als seus mínims detalls: però segons la intel·ligibilitat de les lluites, de les estratègies i les tàctiques."⁵⁴

⁵¹ Videre la pàgina 290 i següents.

⁵² La crítica nietzschiana a la noció d'origen (*Ursprung*) i el seu abandó a favor de les nocions de provenença i d'emergència, l'abordarem en aquest mateix capítol en l'apartat 3 NIETZSCHE: EL GRAN GENEALÒG.

⁵³ DÉ, III. Text 222, pàg. 479. Què si no són el seus llibres sobre la follia, sobre les presons o sobre la sexualitat?

⁵⁴ DÉ, III. Text 192, pàg. 145.

Sols és doncs possible una *història* amb minúscula, feta a contrallum, una història en *negatiu* –i per això positiva i productiva–, és a dir, una genealogia, que mostre aquesta exterioritat, aquest accident, aquest atzar, aquestes lluites i combats, que esdevenen així singularitats universals, o com hem dit, esdeveniments. En definitiva, la genealogia, aqueixa història amb minúscula, és possible precisament perquè estem negant la Història amb majúscula –la història basada en el subjecte, en l'origen, en l'evolució...–. Nietzsche i els geneàlegs sorgits d'ell com Deleuze o el propi Foucault, esdevenen els representants d'una filosofia i d'una història no captivada pel malefici hegelianista d'una filosofia i un pensament reduït a conceptes; és tracta de fer possible un pensament, una filosofia del nostre present, una filosofia de la nostra història que no esdevinga una filosofia de la història –de l'*Esperit*– empobrida com és la dialèctica –en la seua vessant dialèctica o materialista– :

"...el pensament no basteix més el concepte..."⁵⁵

La història s'havia convertit per al nostre autor en el darrer refugi de la dialèctica, havia esdevingut el temple de *sacralització* d'aquesta. Es tracta per tant de *profanar-la*. No és Foucault qui comença tan irreverent acció, sinó que des de la segona meitat del segle la lingüística, l'etnologia, la sociologia..., ens diu, han començat a desfer-se de tota la conceptualització dialèctica.⁵⁶ Així doncs, el que ell vol és completar i contar aquesta *profanació*, el que pretén per tant és allunyar-se d'una *filosofia de la història* –evitar veure la història com a una *manifestació* de la veritat–, per tal de poder realitzar una *ontologia del present* –una filosofia històrica– que descobreisca la història, la baixa gènesi de les nostres veritats.⁵⁷ En definitiva, haurem de retornar al passat no per trobar en ell el *moment fundacional* del present, no per *donar sentit* a aquest present, sinó per *restituir en el passat la seua dispersió, i d'aquesta manera demostrar l'originalitat del present*. I és que des de Hegel, o millor dit des de Plató, la filosofia i la història han estat hostatges del que el filòsof francès ha anomenat el model pedagògic de la "*bona voluntat*" –tot problema té solució, i tota diferència és susceptible de ser especificada en allò *comú*, en el concepte–. El pensament occidental del *sentit comú* que emmascara la diferència en el concepte, que l'ha sotmés a aquest, impedeix pensar la singularitat, impedeix pensar l'esdeveniment. La pregunta heideggeriana de què significa pensar, té ara una resposta nietzschiana per a Foucault –seguint Deleuze–: pensar ja no significa "*pensament de l'ésser*", sinó que significa pervertir "*le bon*

⁵⁵ DÉ, II. Text 80, pàg. 88.

⁵⁶ DÉ, I. Text 48, pàg. 585-586.

⁵⁷ Videre la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 82 de la pàgina 260 on indica explícitament açò.

sens", defugir d'allò comú; d'allò regularitzable, de l'empobriment dialèctic per cercar la pura diferència de l'esdeveniment, cercar un pensament com a *irregularitat intensiva*.⁵⁸

1.4. LA HISTÒRIA INNOBLE: UN PASSEIG PELS "BAIXOS FONTS".

I és precisament la figura del *genial* Nietzsche qui aconsegueix per primera vegada trencar aquest *sentit comú filosòfic*, destronar el concepte del seu pedestal, és qui aconsegueix deixar aflorar la genialitat singular d'un pensament de la diferència.⁵⁹ És per això que la base del mètode genealògic foucaultià, així com gran part de tota la seua obra, no pot ser altra que la peculiar filosofia d'aquest autor alemany. No podem concebre la filosofia foucaultiana més que com la continuació en l'actualitat de la filosofia nietzschiana i en especial d'aquella que es feia a "*cops de martell*":

"Si fos pretensions posaria com a títol general del que faig: genealogia de la moral."⁶⁰

De fet, Nietzsche en el seu capítol VII de "*La Gaia ciència*", es planteja l'interrogant de per a quan una història de l'amor, de la concupiscència, del desig, de la consciència, la pietat..., per a quan una anàlisi de tot allò que ha *donat color a la vida*. Sembla que Nietzsche ha hagut d'esperar que vingués Foucault a realitzar aquesta genealogia. La influència d'aquest autor en la seua obra és, tal com ja apuntàvem en parlar de Heidegger, indubtable, i a diferència del que passa amb aquell, evident a primera vista. És més, possiblement tal com no té dubte en expressar clarament Foucault, si hem d'*etiquetar-lo* d'alguna manera no és com a estructuralista o postestructuralista, ni com a postmodern, sinó simplement com a nietzschia:

"Jo sóc simplement nietzschia, i intente en la mesura del possible, i segons un cert nombre de punts, veure, amb l'ajut de textos de Nietzsche –però també amb tesis antinietzschianes (que són pròpiament nietzschianes!)–, allò que es pot fer dintre de tal o qual domini."⁶¹

⁵⁸ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 87-89.

⁵⁹ Des de Nietzsche adquirim la possibilitat, diu el nostre autor, de pensar les diferències, de pensar les repeticions sense origen que configura el nostre univers; és des d'aquest autor que podem pensar l'avui com a diferència de les diferències (**DÉ, I. Text 64**, pàg. 770). No obstant tal com veurem en la cita corresponent a la nota 27 de la pàgina 290, Foucault se'n adonarà que és a Kant a qui tal atribuir-li tal possibilitat.

⁶⁰ **DÉ, II. Text 156**, pàg. 753. El mateix afirma en **DÉ, IV. Text 357**, pàg. 731.

⁶¹ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 704. Recordar que la influència de Nietzsche és, tal com ja hem indicat, indissoluble de la influència de Heidegger; no oblidem el que sobre aquests dos autors, i en especial el que sobre Heidegger hem dit en el capítol II, en el seu subapartat **4.1.1** titulat precisament **L'HERMENÈUTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA: NI AMB HEIDEGGER NI SENSE HEIDEGGER**. Sobre la influència de Nietzsche en el canvi de rumb de la filosofia de

Foucault és un nietzschia, entenent ací com a tal el seguidor, el continuador no l'estudiós o l'hermeneuta filosòfic. Com ell mateix apunta en certes ocasions, el seu interès per aquest autor no serà de cap manera històric –ell no és cap historiador de la filosofia–, sinó que el seu interès és pel que ell anomena el “*desafiament*” de Nietzsche, la qual cosa significa que per a ell ser nietzschia no és analitzar i interpretar els textos d'aquest autor, sinó veure *els efectes filosòfics que poden causar els seus textos*.⁶² Per això, no és d'estranyar ni la *peculiaritat* i *idiosincràsia* dels dominis i camps a analitzar, per part d'un Foucault confessadament nietzschia, ni tampoc el criteri d'elecció dels materials sobre els quals realitzar aquesta *genealogia de la moral actual*. És doncs una exigència conseqüent amb el nietzschianisme, que l'anàlisi arqueològic i genealògic en el seu conjunt no facen ús del que Foucault designa sovint, molt nietzschianament, com a *sabers i pràctiques nobles*, és a dir, *oficialment* reconeguts com a tals. Més bé el que ell utilitza com a material de les seues investigacions són petites coses, són *sabers locals*, quotidians, sovint miserables, són *sabers sotmesos desvaloritzats* pels *bons intel·lectuals*. Aquestes temàtiques, preocupacions, qüestions que mai han tingut un status nobiliari per a la filosofia, configuren el que ell denomina la *trama de la vida quotidiana*, i es converteixen en el punt de mira de les anàlisis que ell fa del nostre present.⁶³ I és que per a Foucault, l'elecció d'aquests materials i dels particulars objectes escollits no són símptomes de no fer filosofia, sinó tot el contrari; es tracta, indica ell, de filosofar sobre *milers d'objectes meravellosos, esplèndids, divertits, pocs coneguts*, en tant que no hi ha pas discurs filosòfic sense objecte, no és possible filosofar en general en abstracte –el ser, el temps, la consciència, els objectes de l'experiència...–, sinó sols sobre objectes concrets –però no naturals, no ho oblidem–.⁶⁴

Perquè no hem de perdre de vista que si Foucault adopta tal peculiar posició de partida, és perquè per a ell el *discurs* no cal entendre'l sols com a aquells elements o actes lingüístics construïts amb la intenció de comunicar, sinó tot allò que diu quelcom en la seua materialitat, tinga o no *intenció* comunicativa. És per això que la seua arqueologia i genealogia escorcolla *discursos* més bé atípics, és a dir, no “*comunicatius*” (fitxes d'hospitals, penitenciaris, denúncies, parts mèdics, registres mercantils, taxes de salaris...), enfront del material tradicionalment utilitzat per abordar aquestes temàtiques:

Foucault videre **DÉ, I. Text 50**, pàg. 613.

⁶² **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 446.

⁶³ **DÉ, III. Text 323**, pàg. 542. Per entendre la distinció que fa Foucault entre sabers locals o sotmesos i erudits videre **DÉ, III. Text 193**. En **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 66 aplica aquesta distinció a l'elecció del material del seu llibre “*L'Histoire de la folie*”.

⁶⁴ **DÉ, II. Text 136**, pàg. 522.

"I un mètode s'imposà: en lloc de fullejar, com s'ha fet fàcilment, solament la biblioteca de llibres científics, calia recórrer un conjunt d'arxius comprés per decrets, reglaments, registres d'hospitals o pressions, actes de jurisprudència. És en l'Arsenal o en els Arxius nacionals on jo he emprés l'anàlisi d'un saber, el cos visible del cos no és el discurs teòric o científic, ni la literatura, sinó una pràctica quotidiana i regulada."⁶⁵

Així, si ens fixem, podem adonar-nos com Foucault tracta en "*Histoire de la folie*" de l'aparició de la racionalitat moderna, però sense nomenar Kant o Hegel per exemple, poc Descartes, i sense fer referència al discurs institucionalitzat de la filosofia, ni tampoc la imatge canònica del passat científic que la psiquiatria oficial elabora.⁶⁶ No és tampoc d'estranyar aquest opció de política d'investigació, en aquell que hem dit que entenia la seua arqueologia com a mètode d'investigació, no dels coneixements dels llibres –de filosofia, per exemple–, sinó del saber d'allò que està per sota. En conseqüència el material a treballar, que és l'arxiu d'una època, és, no sols divers i dispers, sinó igualment important; així doncs, assenyalava ell, tan important és un text de Descartes, com el Quixot, com un decret.⁶⁷ Però aquesta premissa metodològicopolítica no és una qüestió de la qual prenga consciència durant la seua trajectòria, sinó que podem veure clarament com es trobava ja formulada explícitament en el prefaci a la primera edició del seu llibre sobre la follia:

"Cal deixar parlar, per ells mateix, aquests mots, aquests textos que arriben per sota del llenguatge, i que no estan fets per accedir a la paraula. I potser la part, almenys als meus ulls, d'aquest treball és el lloc que he deixat en el text mateix dels arxius."⁶⁸

És per això, perquè els seus primers llibres sobre la follia i sobre la medicina han estat elaborats amb materials *innobles*, perquè no han tractat de les qüestions *sagrades* de la filosofia o de la ciència –perquè són uns llibres *desvaloritzats*, sobre temes *innobles*–, el motiu pel qual són gairebé ignorats tant per la comunitat filosòfica com per la científica –tot i que a la fi, després de quinze o vint anys els temes per ell encetats en solitari han sorgit a la superfície–.⁶⁹ Qui ens ocupa en aquestes pàgines esdevé un pensador, un filòsof heterodox en utilitzar aquest tipus de materials o de sabers, per haver-se interessat com Nietzsche, tal com a

⁶⁵ **DÉ, I. Text 71**, pàg. 843.

⁶⁶ Aquesta opció metodològica inicial sens dubte determina clarament el resultat de les seues obres. De fet Morey es queixa de l'oblit de la figura de Kant en "*Histoire de la folie*", i considera que d'haver-lo tingut en compte Foucault s'hagués vist obligat a variar el seu text, en tant que el plantejament de Kant envers la raó i la follia no és de cap manera el mateix que el de Descartes (MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 62-65).

⁶⁷ **DÉ, I. Text 34**, pàg. 499.

⁶⁸ **DÉ, I. Text 4**, pàg. 166.

⁶⁹ **DÉ, III. Text 175**, pàg. 88-89; **DÉ, II. Text 161**, pàg. 784.

ell li agrada indicar, pels *baixos fons* de la nostra racionalitat.⁷⁰ La seua heterodòxia va més enllà de l'*esperable*, ja que no és sols que s'opta per parlar de la follia en lloc de la raó, sinó que el discurs que sobre aquesta s'elabora no és el discurs *noble*, el discurs que hom podria esperar d'un acadèmic, d'un professor, d'un filòsof, d'una persona de seny; tot el contrari, és un discurs elaborat amb aqueixos materials impúdics, amb aqueix material dels *baixos fons*. El nostre autor, amb la perplexitat i incomprensió de gran part de la classe intel·lectual ha decidit, tal com ja hem pogut deduir de tot el que sobre el tema hem dit, ocupar-se de la follia:

“...no pas en el seu sentit noble, no pas de la follia en el seu gran enfrontament amb la raó, sinó la follia quotidiana, la forma en la qual ella és captada, desqualificada, tancada, menyspreada, vilipendiada...”⁷¹

En Foucault es dóna per tant una política metodològica consistent en treballar a partir de tot el material generat en una època donada, sobretot amb aqueix material provinent dels *baixos fons*, i per tant escull aquell material que ell considera que li pot aportar la informació escaient, amb independència de la rellevància o no dels autors, de la seua importància major, menor o –sovint– nul·la en la història del pensament; és més, la seua política metodològica, tal com ja explicarem en abordar la qüestió de la relació entre l'intel·lectual i aquells que no tenen veu, serà no sols la d'escollir com a *matèria prima* aquella provinent dels baixos fons de la societat, sinó fins i tot la de no parlar per ells, la de no acallar la veu dels qui *no tenen veu* (cosa paradoxal certament!), la de mostrar-nos, més que contar-nos, la seua existència.⁷² Podem doncs apreciar com en l'obra del nostre autor la filosofia trenca i transgredeix, de totes totes el domini del tipus de material de treball que havia estat fins ara el seu, i comença a explorar tot tipus de materials que fins el moment estaven assignats a altres disciplines com la història.

Però si Foucault s'atreveix a tan arriscada operació és perquè l'objectiu seu, com estem dient, no és la recerca de l'*origen noble* de les èpoques, sinó identificar tant aqueix *espai col·lateral de dispersió* de tots els discursos d'una època que és l'*episteme*, com la tecnologia política que les acompanya. És per això que a aquestes altures de la nostra investigació, no

⁷⁰ DÉ, I. Text 46, pàg. 568.

⁷¹ DÉ, II. Text 161, pàg. 784.

⁷² De la prohibició de parlar-nos en noms dels altres, dels sense veu, i de la necessitat de descobrir la *vida dels homes –i dones– infames*, parlarem en el capítol VIII en el subapartat 2.2 L'INTEL·LECTUAL I ELS "SENSE VEU". En la pàgina 581 d'aquest subapartat, ens centrarem en la relació entre els sense veu i l'elecció d'aquests materials innobles i oblidats i llur utilització política.

ens ha d'estranyar la següent afirmació que pocs pensarien trobar en boca, o millor dit en la ploma, d'un afamat filòsof(?):

"Demane excuses als historiadors de la filosofia per aquesta afirmació, però jo crec que Bentham és més important per la nostra societat que Kant o Hegel."⁷³

Però és que la raó és ben senzilla, no els més coneguts, no els més nobles són, en aquesta ocasió els qui donen la talla, aquells que ens poden fer entendre la nostra actualitat, el nostre avui modern, d'ací que tampoc en aquesta ocasió ens haja d'estranyar que diga també:

"No és ni en Hegel ni en Auguste Comte on la burgesia parla de forma directa. Al costat d'aquest textos sacralitzats, una estratègia absolutament conscient, organitzada, reflexionada, apareix clarament en una gran quantitat de documents desconeguts que constitueixen el discurs efectiu d'una acció política."⁷⁴

Però la qüestió de l'heterodòxia Foucaultiana no rau sols en el fet que el seu punt de partença siguin aqueixos materials locals, sinó que podem dir també que els problemes mateixos són i es presenten com a *locals* i com a *innobles*. I és que no sols a causa de les cites precedents, sinó que també si fem un repàs als títols de tots els llibres del nostre autor, ningú no diria que es tracta d'un autor que és estudiat en el camp de la filosofia, ja que el títol que més s'aproparia a un llibre de filosofia seria el de "*L'Archéologie du savoir*"; i la seua manera de plantejar les qüestions i els problemes escollits semblen donar-nos la raó: on es parla del racionalisme enfront de l'empirisme? on es descriu l'enteniment o la sensibilitat? quan s'aborda la qüestió de l'ésser o la de la substància? I de l'ésser o de la metafísica, on ha reflexionat?... Que poc acadèmics són els problemes que ell aborda, i que locals i particulars! A qui li importa com s'ha abordat la follia? Quin interès pot tenir l'anàlisi de la mirada clínica o el de la penalitat? El perquè de tal plantejament és una qüestió d'estratègia metodològica:

⁷³ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 594. Foucault el considera tan important que el qualifica del Cristòfol Colom de la política (**DÉ, III. Text 221**, pàg. 466; semblantment en **DÉ, III. Text 195**, pàg. 191) i de complementari a Rousseau (**DÉ, III. Text 195**, pàg. 195). Serà per això que ell no accepta l'acusació de construir el seu discurs a base d'autors marginals per a la filosofia o per a la història, ja que els autors per ell triats –Bentham, Ricardo, Bopp...– és impossible, segons ell, qualificar-los d'això, de marginals, de foscos (**DÉ, IV. Text 362**, pàg. 778). A més l'elecció d'altra línia significativa d'autors com Bataille, Blanchot, Klossowski, i fins i tot Nietzsche, són escollits per ell no tant per haver construït un sistema, sinó perquè la seua construcció era la d'una *experiència personal*, una experiència de *dessubjectivització* que arranca el subjecte de si mateix (**DÉ, IV. Text 281**, pàg. 42-43), així com per ser els primers en intentar sortir de la *fascinació hegeliana* (**DÉ, III. Text 234**, pàg. 589-590).

⁷⁴ **DÉ, II. Text 151**, pàg. 719-720. Aquest material anònim tan diferent en els textos sacralitzats, són doncs discursos, i discursos efectius; és per això, que ell arriba a manifestar que no és possible situar-nos fora del discurs per estudiar-lo –entenenent ací discurs en sentit ample– (Videre **DÉ, II. Text 139**, pàg. 637-638).

“És indispensable localitzar els problemes per raons teòriques i polítiques. Però ço no significa que aquests no siguin pas problemes generals.”⁷⁵

Política d'investigació inhabitual entre el gremi dels filòsofs, focalitzant els problemes per una banda –sense que deixen d'ésser generals–, i fent ús, principalment de materials *innobles*, sense que això implique, com indica, l'existència d'una antinòmia entre el que és local i allò teòric.⁷⁶ I és que per a ell, l'oposició local/general està totalment en relació amb la qüestió d'allò que hom considere *real*. Sovint els historiadors han entès que la *realitat* ha de copsar la història és la *societat* mateixa, però precisament açò és el que vol problematitzar Foucault; cal, ens indica, problematitzar què és això d'*allò real*, en tant que què és la realitat, sinó les pràctiques punitives, les tècniques de vigilància... Ara bé, en tant que allò habitual de la filosofia és allunyar-se incorrectament de la realitat, i el que ell vol és focalitzar, localitzar els problemes, no és d'estranyar que, com ara mateix veurem, li disguste l'ésser qualificat de filòsof, o fins i tot que afirme que la filosofia ha esta abolida.⁷⁷

Però si aquest gest és, com ell mateix sap, més bé rar en el camp de la filosofia, no ho és en la història francesa recent de la reflexió teòrica. Cal destacar que no és ell el primer a França en realitzar una opció d'aquest tipus, sinó que en gran part ell continua l'exemple d'aquells intel·lectuals que li eren més propers. En concret el seu gest ens recorda l'anàlisi que fa Canguilhem de la història de les ciències, de la història de la racionalitat, feta però no des de l'estudi de les disciplines nobles (física, astronomia, matemàtiques), sinó realitzada des de disciplines i àmbits menys *científiques*, menys exactes (biologia, medicina, psicologia...) i més problemàtiques.⁷⁸

⁷⁵ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 84. Sobre la focalització del problema videre *op. cit.* 84-86, així com **DÉ, I. Text 71**, pàg. 844. Igualment en **DÉ, IV. Text 277**, pàg. 10-13 i en **DÉ, III. Text 238**, pàg. 633 el nostre autor aborda aquesta qüestió al voltant de la seua elecció del problema de la punitió en lloc del problema jurídic en els segles XVIII i XIX, així com al voltant de la focalització també necessària dels problemes a abordar.

⁷⁶ **DÉ, III. Text 178**, pàg. 89.

⁷⁷ Videre **DÉ, IV. Text 277**, pàg. 15 i **DÉ, II. Text 105**, pàg. 305.

⁷⁸ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 768 i següents. Que determinades disciplines han tingut sempre un status problemàtic, ho té ben clar ja el Foucault pre-arqueològic envers la psicologia (no oblidem que també era llicenciat en psicologia i que comença treballant en aquest camp). A aquesta dedica uns articles primerencs reflexionant sobre la història recent d'una disciplina –sempre considerada “jove”–, que neix “positiva” i volent situar-se al costat de les ciències humanes, i acaba descobrint un nou estat de l'home que la mena a una contradicció o paradoxa fundant: es constitueix com a “ciència” en tant que elegeix abandonar el seu *positivisme* inicial i elegeix constituir-se com a investigació; (Videre sobre la *cientificitat* de la psicologia i el tema de la *investigació psicològica* els articles, encara elaborats des d'una perspectiva bastant existencial, **DÉ, I. Text 2** i **DÉ, I. Text 3**). Sobre la relació de la psicologia –i en general les ciències humanes– i la seua relació –emblemàtica– amb la filosofia videre **DÉ, I. Text 30**, on conclou que aquesta és possible mercè un somni antropològic, del qual diu ja ací, un any abans de la publicació de “*Les Mots et les Choses*”, que cal despertar-se com ens havíem despertat del dogmàtic (*op. cit.* pàg. 448). No

2.FOUCAULT COM A HISTORIADOR DEL PENSAMENT.

Siga com siga, i amb precedents més o menys clar en el camp de la història, el ben cert però és que no hem sabut donar una resposta clara i satisfactòria envers l'interrogant llençat abans. Què hem dit fins ara sobre la qüestió? D'entrada que pel que fa a la comunitat d'historiadors hi ha, com sovint en l'àmbit taurí, divisió d'opinions, i que pel que fa al que ell mateix diu sobre el tema, no podem passar de reconèixer el típic i habitual *sí però no foucaultià*. Historiador sí però genealògic, de la (baixa) *història*, que no de la magna *Història*. Però realment podem estar segur que aquesta és la darrera paraula? Certament el nostre autor no té de vegades cap problema en penjar-se tal etiqueta d'*historiador* –altres vegades sí–. Evidentment no, hagués estat una gran sort poder mantenir una posició clara i concisa sobre alguna de les qüestions que envolta la figura d'aquest *filòsof* (?) francès. Però ni els historiadors ni els filòsofs mantenen una posició unànime sobre l'adscripció ni la vàlua de l'obra foucaultiana, i la realitat és que Foucault resulta difícil d'enquadrar en qualsevol de les dues disciplines, encara que açò segur que no li importaria, més bé l'alegraria. La veritat és que Foucault en aquesta qüestió, com en totes o quasi totes no és sistemàtic i fins i tot contradictori, en tant que preguntat en distintes ocasions contesta cada vegada de manera diferent.

El que és evident, és que queda clar que ell considera que no es pot contestar blanc o negre, sinó que ell sempre, de decantar-se per un del dos extrems de la balança, realitza alguna matisació o emfasització. Així, el que sovint fa, tot i que no sempre, és eludir qualificar-se com a un *savi*, com a un escriptor i sobretot com a un filòsof:

"Jo no em considere com a un filòsof."⁷⁹

I no és açò d'estranyar en tant que l'opinió que tenia Foucault del gremi de filòsofs, almenys de gran part d'ells queda ben patent quan diu, en clara al·lusió a les opinions de Sartre sobre ell i la història:

"Com sabeu, els filòsofs són, en general, grans ignorants de totes les disciplines que siguen la seua."⁸⁰

obstant en pocs anys, Foucault arribarà a veure com a paradoxal la situació de la psicologia (DÉ, I. Text 54, pàg. 659-660) i a mostrar-se absolutament en contra (DÉ, I. Text 66, pàg. 773).

⁷⁹ DÉ, IV. Text 281, pàg. 42.

⁸⁰ DÉ, I. Text 55, pàg. 666.

Així doncs, no ens ha d'escandalitzar que el nostre *filòsofs* preferisca qualificar-se més bé com a *periodista* o com un *professor*, i de vegades també, que no sempre, com a un *historiador*.⁸¹ Ara bé, hem d'aprestar-nos a matisar que tot i que fins ara palese la seua preferència per decantar-se més per aquesta darrera *etiqueta*, el que ella designa no és el que habitualment s'entén per *historiador*, no és el que el comú dels historiadors entenen; cal reconèixer que en el fons el que fa, malgrat que use material històric, és *filosofia*:

"I allò que jo he volgut fer es troba dintre de l'ordre de la filosofia: es pot reflexionar filosòficament sobre la història dels sabers com a materials històrics, més que reflexionar sobre una teoria o una filosofia de la història."⁸²

Per això, com deïem, la varietat d'autoqualificacions i de matisos al voltant de la qüestió –*deformació professional dels filòsofs*– és quasi inexhaurible.

Tan inexhaurible que malgrat que acabem d'afirmar les reticències –o més bé negativa–, caldria dir, de Foucault per l'apel·latiu de filòsof, no té però problemes en utilitzar-lo si entenem per filosofia allò que feia Nietzsche, o si matisem que no és filòsof en el sentit clàssic, sinó que és un filòsof –o historiador, tant se val– d'*esdeveniments*.⁸³ Així, d'igual manera que hem vist al principi com nega rotundament ser filòsof –i després *matisa*–, podem també veure com en altres ocasions diu precisament el contrari, com diu que ell no és historiador –en el sentit habitual– per abordar *esdeveniments* tal i com ell els entén,⁸⁴ o podem veure conjuntament com nega tant ser filòsof com historiador.⁸⁵ I què pensar quan ell matis fa referència no a negar tant ser historiador, com a presentar-se com a un creador de *ficcions històriques*?⁸⁶

Evidentment tot aquest còctel de cites aparentment contradictòries poden escandalitzar, quan no esglaiar, el lector neòfit de Foucault, per això ens hem d'aprestar a destacar que tal indeterminació constant de Foucault no cal llegir-la com a una *fretura* o com una *inconsistència*, sinó com a una coherència amb la manera que ell té d'entendre la tasca de l'intel·lectual, l'exercici del pensament i el la filosofia –que no oblidem que havíem

⁸¹ S'obre l'autoconcepció de Foucault *videre*, entre d'altres, **DÉ, IV. Text 362**, pàg. 777, **DÉ, III. Text 221**, pàg. 475, **DÉ, III. Text 212**, pàg. 371; 376-377, **DÉ, II. Text 161**, pàg. 789-90, **DÉ, II. Text 132**, pàg. 493, **DÉ, II. Text 105**, pàg. 305, i **DÉ, II. Text 82**, pàg. 105.

⁸² **DÉ, IV. Text 348**, pàg. 652.

⁸³ **DÉ, I. Text 50**, pàg. 606 i **DÉ, III. Text 234**, pàg. 573-574.

⁸⁴ **DÉ, III. Text 221**, pàg. 468.

⁸⁵ **DÉ, II Text 105**, pàg. 296.

⁸⁶ **DÉ, IV. Text 280**, pàg. 40. Sobre la qüestió de la veritat i la de les ficcions *videre* el que es diu en la pàgina 602 i següents d'aquest treball.

caracteritzat de *meditació*—. En la mesura que la filosofia no és un saber delimitat i acotat sinó una pràctica de meditació i de transformació, Foucault es veu abocat a realitzar la seua obra en aqueix terreny de ningú —en aqueix *estret corriol* dirà després,— on la filosofia es veu obligada tant a mirar-se a si mateix com a inconclusa i refer-se contínuament, com a eixir fora de si per obrir nous camps. Foucault es veu obligat a aquesta *pràctica filosòfica de doble tall*.⁸⁷

Això significa que el seu interès no ha estat mai el de realitzar una *filosofia de la història*, ni tan sols realitzar una reflexió sobre la història, sinó sols el de realitzar una *reflexió dintre de la història*.⁸⁸ I és que podem dir que Foucault és historiador en tant que és filòsof —o a l'inrevés—, però el que no podem dir és que siga un filòsof o un historiador en el sentit tradicional, en el sentit de copsar, diu ell, allò etern. Tot el contrari, si a ell li interessa alguna cosa, tant se val si és com a filòsof o com a historiador, és precisament l'*esdeveniment*. Al capdavall, no hi caldria tant preguntar-nos primerament sí és ell un filòsof o no, sinó més bé caldria convertir el terme en problema, *què és fer filosofia?* Hi ha una manera *canònica* de fer la filosofia, o pot ser que tasques crítiques aparentment radicals i fins i tot no filosòfiques siguen en realitat formes molt *més radicals d'experiència filosòfica*?⁸⁹

I és que tal volta Foucault per això no se situa voluntàriament en el centre del domini filosòfic —o tal volta en no situar-se és quan se situa—, sinó que podríem dir que ell opta per situar-se en aqueix camp en què la filosofia i la història —en què la història i la política—, coincideixen en la seua tasca, és a dir, opta per transitar la frontera d'aquests dos dominis;⁹⁰ Foucault per tant es belluga en aqueix terreny del que anomena una *ontologia del present*, la qual cosa implica que la seua manera de fer filosofia passe necessàriament per realitzar una crítica a aqueixa concepció filosòfica de la història, que es basa en nocions que ja hem abordat

⁸⁷ Sobre el que acabem de dir *videre* RAJCHMAN, John: *Foucault: l'éthique et l'œuvre* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 249-250. Aquesta doble vessant de la pràctica filosòfica que subratlla Rajchman reproduïx la reflexió que Foucault va fer sobre Hyppolite, com aquell que sap fer filosofia de la no-filosofia o no-filosofia de la filosofia. És en aquest pensador, i mai millor dit, on Foucault percep que:

“...el pensament filosòfic és una pràctica incessant; és una certa forma d'engegar la no-filosofia, però restant sempre el més prop d'ella, allà on ella és nua a l'existència.”

DÉ, I. Text 67, pàg. 785.

I tot just, en aquest incòmode espai que és el tall de la navalla en què la filosofia no existeix més que com absència de totes les filosofies, en què la filosofia, com indica Foucault, no es troba actualitzada ni és present en cap discurs (*op. cit.* pàg. 780) on no sols Hyppolite sinó també el propi Foucault decideixen realitzar la seua tasca de filòsofs (o caldria dir de no-filòsofs?).

⁸⁸ DÉ, IV. Text 328, pàg. 413.

⁸⁹ DÉ, IV. Text 354, pàg. 697.

⁹⁰ DÉ, IV. Text 348, pàg. 653.

—com la de saber, subjecte, progrés, continuïtat, objecte—, i en d'altres que encara hem d'abordar —present, origen, raó, veritat...—. D'ací que, preguntat per Henry-Levy per què s'anomenava historiador, ell contestarà:

"Em sembla que, després del segle XIX, la filosofia no ha cessat d'acostar-se a la qüestió: "Què és allò que passa actualment, i què som nosaltres, nosaltres que potser no som més ni menys que allò que passa en l'actualitat?" La qüestió de la filosofia és la qüestió d'aquest present que som nosaltres mateixos. És per açò perquè la filosofia avui en dia és enterament política i enterament històrica. Ella és la política immanent a la història, ella és la història indispensable a la política."⁹¹

En definitiva, i manllevant-li a Foucault els seus termes, la seua tasca no és tant la d'un historiador pròpiament com la d'un *historiador del pensament*. Si l'apartat I d'aquest capítol l'hem dedicat a veure com la genealogia era presentada per ell mateix com a *una forma de fer història*, i hem vist les seues característiques, ara no podem deixar de concretar aquesta indeterminació i, seguint el Foucault-lector, hem de precisar que aqueixa *forma* de la història pren la forma d'una *història crítica del pensament*. No perdem de vista que el nostre autor entrà a formar part a principis de 1970 del *Collège de France*, succeint en la càtedra de filosofia —anomenada *història del pensament filosòfic*— a Jean Hyppolite. Aquest càtedra d'ara endavant serà de *història dels sistemes del pensament*.⁹² Així doncs és evident que aquesta designació d'*historiador del pensament*, més que de la filosofia, és aquella que més grata li és al nostre autor. Ara bé, no entenguem que hi ha una oposició entre el nou catedràtic i l'anterior. Si bé podem parlar d'una transformació, no és correcte entendre que entre tots dos hi ha un abisme. Hyppolite, certament poc citat per Foucault, no és però un filòsof que li siga desconegut. D'entrada hem de dir que aquest filòsof no és un personatge alié a la biografia foucaultiana; però no sols és un mentor de Foucault, sinó que també un referent intel·lectual per a ell. És precisament Jean Hyppolite qui el fa veure que de cap manera la filosofia està mai actualitzada en cap discurs o text, de cap manera es redueix a un sistema. D'ell és doncs de qui aprén que el pensament filosòfic, mai formulat, mai acabat, no és altra cosa que aqueix difícil moment en què el discurs filosòfic pren distància envers el que apareix com a no-filosofia, i tal balanceig és, com no, incessant.⁹³ Aquesta manera d'entendre el pensament filosòfic en Hyppolite, que implica no encotillar-se en cap filosofia reflexiva ni fundadora,

⁹¹ *DÉ*, III. Text 200, pàg. 266.

⁹² *Videre* el que sobre l'especificitat aquesta *història dels sistemes de pensament* consistent en reinterrogar el coneixement, les seues condicions i l'estatus del subjecte indica en *DÉ*, I. Text 71, pàg. 846.

⁹³ *DÉ*, I. Text 67, pàg. 780-783.

sinó que implica fer sorgir el pensament filosòfic d'una relació interioritat-exterioritat, no susceptible d'ésser paralyzada, és assumida per Foucault. I ho és perquè també en el seu cas el que fa és, per dir-ho col·loquialment, *nedar entre dues aigües*, nedar entre les aigües d'una *interioritat* i una *exterioritat*. O més que nedar, caminar:

"El meu domini es la història del pensament. L'home és un ésser pensant... Però el pensament i les relacions socials són dues coses ben diferents... Entre la història social i les anàlisis formals del pensament, hi ha un camí, un corriol –molt estret possiblement–, que és la de la història del pensament."⁹⁴

És a dir, la seua tasca, el seu caminar no es paralyza en cap sistema, text o discurs com ja destacàvem en les primeres pàgines, sinó que avança incessantment per albirar quines són les causes per les quals *problematitzem* el nostre present. I acabem de citar la paraula clau en aquesta qüestió. Confessa Foucault que durant molt de temps el que ha volgut és realitzar una *història del pensament*, història que no seria ni una *història de les idees* –dels sistemes de representació–, ni una *història de les mentalitats* –de les actituds i comportaments–, sinó una *història de les problematitzacions*; açò és doncs allò distintiu del que ell ha fet.⁹⁵ Ser un historiador del pensament, implica doncs fer història que no accepte la separació entre una història del que fa la gent (història social) i el que pensa la gent (història de les idees), ja que com ell diu entre el que hom pensa i el que hom fa hi ha una relació, la qual cosa significa que el pensament al capdavant no el podem reduir a un producte exclusivament racional, sinó que ell té la seua pròpia història, historicitat que li és peculiar i que no és sols un simple reflex de la història social: *el pensament té una història!*⁹⁶

⁹⁴ DÉ, IV. Text 362, pàg. 777-778. Cassirer hauria encetat en certa forma aquesta nova història del pensament, hauria agafat com a objecte d'anàlisi la relació existent entre el pensament i el discurs d'una època –especialment en la seua famosa "Die Philosophie der Aufklärung"–, el problema però és que tot i que havia sabut reconèixer l'anonimat i dispersió del pensament considerava que la manifestació privilegiada del pensament era la filosofia (DÉ, I. Text 40, pàg. 548-549).

⁹⁵ DÉ, IV. Text 342, pàg. 597. Semblantment en UP, pàg. 15-16, a DÉ, IV. Text 362, pàg. 781, i en DÉ, IV. Text 322, pàg. 351. Vázquez ens recorda com les seues obres històriques sobre la follia o la penalitat no són ni tractats d'història social, ni d'història de la ciència o la mentalitat, sinó una història de la veritat o de la raó que surt a cavall entre dues tradicions historiogràfiques franceses, entre l'escola francesa epistemològica i la dels *Annals* (VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*, pàg. 21-22). Però tal volta qui millor i més concisament sap explicar açò és Deleuze, que entén que Foucault no fa de cap manera una història –de la psiquiatria, de la medicina, de la penalitat, de la sexualitat...–, sinó investigació històrica, ja que d'allò que s'ocupa sempre és de les condicions, d'aqueixes condicions no més generals, ni més importants, ni més invariables que allò condicionat –els a priori històrics– però condicions al cap i a la fi. (DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 136-137). *Videre sobre la no-generalitat de la seua història* DÉ, I. Text 34, pàg. 503-504.

⁹⁶ DÉ, IV. Text 350, pàg. 668.

És més, aquest *etiquetatge de Foucault com a historiador del pensament* li agrada tant, que en un dels pocs articles en el qual practica l'anonimat i en el qual fa una biografia intel·lectual de si mateix, qualifica la seua empresa com a una *Història crítica del pensament*.⁹⁷ Però la història crítica del pensament, ens indica el nostre autor, no sols s'oposa a la història de les mentalitats o a la història del pensament a l'ús, sinó que també a la deconstrucció, mètode contrari al per ell proposat. No es tracta de derruir el pensament existent, sinó tot el contrari, d'analitzar críticament com *s'han pogut construir críticament les diferents solucions a un problema*, al mateix temps que descobrim a partir de les solucions una forma específica de problematització. Pensament i problematització són per això dos termes que en Foucault van indissolublement units, tal com ja ens haurem adonat. I és que com Deleuze indica, Foucault no fa més que arreplegar la pregunta heideggeriana tal volta més fructífera, la pregunta pel pensar, i contestar-la:

"Pensar és experimentar, problematitzar".⁹⁸

En definitiva, la tasca de Foucault com a historiador del pensament és descobrir les diferents problematitzacions que al llarg del temps s'han produït al voltat de diverses experiències (la problematització del foll en el Renaixement, o en el Barroc; la problematització del càstig en la modernitat o abans, la problematització del sexe en l'antiguitat o en el segle XIX...), i les solucions que a les esmentades problematitzacions s'han donat. O si volem dir-ho d'altra manera, realitzar aquesta història és realitzar una història d'aqueix *ball infinit* entre allò *vertader* i allò *fals*, és fer en definitiva una *història de la veritat* –entenent per veritat el que en l'apartat 3 del capítol VIII s'explica–, una història de l'ésser humà, o per utilitzar l'expressió en la qual més hem insistit al principi, una *ontologia de nosaltres mateixos*.⁹⁹

El *pensament* esdevé al nostre parer un categoria quasi ontològica, una categoria que, com ell indica en una primera redacció en "*L'usage des plaisirs*", que no veuria la llum, és un principi *irreductible*; el *pensament*, aqueixa simbiosi d'acció i idees, aqueixa comunió del que *es diu* i del que *es fa*, és allò doncs que hi ha sota qualsevol *experiència*, o sota qualsevol pràctica. El *pensament* és per tant, una nova categoria ontològica que substitueix en definitiva

⁹⁷ **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 631. Veurem més endavant com precisament el fet que definisca la seua empresa d'aquesta manera, el situa en l'òrbita de la crítica kantiana i la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt.

⁹⁸ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 137.

⁹⁹ Sobre la identificació de la història de la veritat amb la història del pensament, si hom compara les definicions que Foucault dóna en **DÉ, IV. Text 338**, pàg. 542 i en **DÉ, IV. Text 340**, pàg. 579 de cadascun d'aquest conceptes, es veurà com és la mateixa.

el primigeni concepte d'*episteme*, i el substitueix perquè per al nostre autor, amb *pensament* estem designant l'àmbit de relació entre les diverses formes de ser o constituir-se un subjecte i de ser o constituir-se un objecte, àmbit que inicialment en el plànol discursiu designava l'*episteme*. És per això, que desenvolupar aquesta història crítica del pensament, consisteix en analitzar els diversos sistemes de pensament que permeten aparèixer les diferents experiències possibles –d'objectivacions i subjectivacions–, la qual cosa significa que aquesta història del pensament esdevé doncs la forma que en Foucault adopta l'anàlisi de la nostra realitat; analitzar la "*realitat*" no pot ser doncs elaborar una epistemologia transcendental o empirista, ni una copsació d'essències fenomenològica, o una interpretació hermenèutica, perquè ja hem deixat clar que no existeix res *en si* per sota; analitzar la nostra "*realitat*" és tant analitzar les problematitzacions de cada època com problematitzar les familiaritats, o el que és el mateix, analitzar allò "*real*", analitzar la nostra *actualitat*, consisteix en analitzar els sistemes de pensament que permeten aparèixer aqueixos tres àmbits o dominis en els quals ens constituïm a nosaltres i a la nostra *realitat*–l'àmbit del coneixement, el de les relacions de poder i l'ètica–.¹⁰⁰ Conseqüentment, fer *història del pensament* com a *anàlisi* d'allò real, implicarà assumir que la tasca d'aquest peculiar historiador, és al capdavant la tasca d'aquell que està disposat a transformar, a mutar a través de l'exercici del pensament, aquesta *realitat* nostra, aquesta actualitat que no té res en si d'estable ni inevitable. Des d'aquesta perspectiva, i seguint Sauquillo, podem dir que en el cas de Foucault, d'aquell que té l'atreviment de presentar-se com a historiador del pensament, *el pensament passa a ser la seua autèntica aventura i l'element perpetu de transformació*,¹⁰¹ i l'estudi de la seua història és doncs l'estudi d'aquestes transformacions, d'aquests trencaments.

És a dir, plantejar una història d'aquest caire implica assumir que aquests sistemes de pensament, no per ser quelcom irreductible no deixen de ser històrics. Que l'ésser humà siga un ésser que es constitueix a partir de determinades experiències, experiències que sols poden ésser en tant que experiències pensades, la qual cosa no lleva perquè aquestes no tinguen la seua historicitat, historicitat que és en definitiva el que permet realitzar aquesta *història* tan singular. En la realització de tal història veu Foucault l'exercici d'una activitat crítica, d'una activitat genealògica, d'una activitat plenament moderna.¹⁰²

¹⁰⁰ Recordem el que sobre la concepció d'allò "*real*" hem dit abans en la pàgina 195 i següents.

¹⁰¹ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofia de la acció*, pàg. 24.

¹⁰² Sobre tot el que acabem de dir i sobre el que ell entén que és la *història del pensament* es pot llegir **DÉ, IV. Text 340**, pàg. 579-583, així com també **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 631-632, on fonamentalment el que afirma és que per *pensament* cal entendre aqueixos jocs entre allò *vertader* i *fals*, entre allò *normal* i *anormal* que ens constitueix com a subjecte en totes les dimensions possibles.

Podem així concloure, que el nostre autor el que més freqüent es considera és un *historiador* però del *pensament*, la qual cosa implica tal com ell adverteix, que si bé en relació al camp i al material que utilitza es pot considerar com a un "*historiador*", pel que fa a la seua tasca no, en tant que aquesta és un exercici filosòfic; la reflexió històrica i filosòfica s'apleguen doncs al camp del treball sobre el *pensament*, del treball sobre les *problematitzacions* com a tasca del pensar.¹⁰³ Es tracta en definitiva de conjugar aquesta doble referència a la història i a la filosofia, es tracta de situar-se en definitiva a la "*terra de ningú*", o tal volta al terreny d'ambdues existent entre la filosofia i la història. Aquest estret corriol del pensament que decideix doncs transitar Foucault, marca en realitat la fi d'una forma d'entendre la filosofia –i també la història–, marca com dèiem la fi d'una *episteme*, i implica per tant l'aparició d'una nova concepció no antropològica –hem dissolt el subjecte, recordem-ho– de la filosofia, d'una concepció límit d'aquesta.

Tal novetat, sols és possible per les peculiars concepcions que el nostre autor mantindrà de la tasca de la història –com a genealogia, com a història efectiva– i de la filosofia –com a ontologia del present–, conceptes que al nostre parer sols seran possibles desactivant, conjuntament amb el de subjecte, el concepte tradicional de *veritat*. Història i filosofia no es disputaran ja en Foucault ni la pretensió de copsar, enunciar o comunicar-nos la *veritat*, ni mostrar-nos la veritable realitat, perquè aquestes nocions són, si no abandonades, almenys sí profundament transformades.

Des d'aquesta perspectiva, des d'aquest concepte transformat de *veritat* que abordarem en les pàgines finals, la pretensió clàssica de la filosofia d'esdevenir l'únic coneixement vertader, la *reina de les ciències*, o ser el *saber rector de la humanitat*, pretensió que ha estat present en totes les èpoques, li fa riure a Foucault.¹⁰⁴ Per contra, d'ara endavant la filosofia el que ha de fer és no donar seguretats, sinó trencar-les; la filosofia sols serà possible com a *ontologia del present*, és a dir, com a exercici filosòfic de treball crític del pensament sobre si mateix, com a exercici d'allunyament del que som.¹⁰⁵

3. NIETZSCHE: EL GRAN GENEALÒLEG.

És per tant Nietzsche i la seua genealogia, o millor dit, la relectura sistemàtica que de 1964 a 1968 realitza d'aquest autor, el referent més pròxim per entendre la variació de rumb

¹⁰³ UP, pàg. 15 i DÉ, IV, Text 342, pàg. 598.

¹⁰⁴ UP, pàg. 15.

¹⁰⁵ UP, pàg. 16-18.

que dona Foucault en açò que s'ha vingut en anomenar, les seues autolectures incloses, *segon període*; és aquesta nova aproximació a un autor que, tot i que havia format part de les seues lectures de joventut no havia sabut aprofitar-lo suficientment, el que fa que arribe a qualificar Nietzsche com a una *revelació* per a ell, ja que significà quelcom nou a allò que havia conegut.¹⁰⁶ És necessari doncs, que aprofundim en el paper que desenvolupa la filosofia del provocador autor alemany en el pensament del nostre no menys provocador autor francès.

Per fer-ho cal començar per l'únic –i breu– article que dedica Foucault a l'anàlisi de l'obra del filòsof alemany. Ens estem referint doncs al conegut article de "*Nietzsche, la gènealogie, l'histoire*", article iniciàtic del període genealògic, que no és al capdavant més que un programa de la seua filosofia, però fet a partir de les obres de Nietzsche; l'article està ple de cites de les obres d'aquest autor.

Nietzsche és per això qualificat per Foucault com a el *filòsof del poder*, com a el que ha sabut realment teoritzar les relacions de poder, sense tancar-se però –com per exemple Marx– en una teoria política. Tal qüestió passarà a ocupar d'ara endavant el centre de les atencions i reflexions foucaultianes, i que nosaltres abordarem en el capítol següent. Abans però, és necessari que escorcollem els ponts que Foucault estableix amb l'obra de Nietzsche, obra coneguda ja des dels seus temps d'estudiants. Aquesta relació és peculiar, donat que l'ús que fa Foucault de Nietzsche no és sols un ús teòric o acadèmic, sinó també pràctic. I fer un ús pràctic significa que, tal com ell indica, l'única forma de fer honors a Nietzsche és utilitzar-lo a *martellades*, deformat-lo segons ens interesse, però per damunt de tot, utilitzar-lo.¹⁰⁷

Aquest martell, ara en mans de Foucault, ha trencat aquest *monument* que és la història –i amb ella el subjecte que la realitza–, i ha arribat al seu centre. I quin era? Doncs cap. No hi ha res originari *perquè no hi ha essència*, perquè, com hem insistit ja reiteradament, en les coses no existeix quelcom pur o immaculat que nosaltres hem de desvetllar:

"Allò que es troba al començament històric de les coses, no és pas la identitat encara preservada de llur origen, és la discòrdia de les altres coses, és el disbarat."¹⁰⁸

Aquesta és la *forma de fer història* en què Foucault pensava quan acceptava penjar-se l'etiqueta d'*historiador*, és a dir, de *genealogista*. Genealogista és en definitiva, aquell que fa recerques històriques sense fer cap referència a res fonamentador ni originari; aquesta és la

¹⁰⁶ **DÉ, IV. Text 362**, pàg. 780. Sobre la influència de Nietzsche i la seua genealogia videre MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 237-239.

¹⁰⁷ **DÉ, II. Text 156**, pàg. 753.

¹⁰⁸ **DÉ, II. Text 84**, pàg. 138.

gran lliçó que el nostre autor rep del filòsof alemany, i aquesta és la gran tasca nietzschiana, qüestionar tots els conceptes fonamentals del coneixement, de la moral i de la metafísica i realitzar una anàlisi historicogenealògica que no remet a cap *origen preservat*.¹⁰⁹ Història efectiva doncs, història no filosòfica que aconsegueix realitzar tot un exercici crític de filosofia abandonant el concepte metafísic d'*origen*, abandó que ell pretén perpetuar.

De fet, tant la *mort de l'home* com *dissolució dels objectes naturals* de l'arqueologia, no són més també que *la forma inicial que té Foucault de sortejar el recurs a l'origen*. No obstant, és precisament en aquest article seu de "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*", on possiblement plantege de manera més explícita la qüestió acudint a l'anàlisi de diferents vocables alemanys. Així, el nostre autor marca claríssimes diferències entre el que fins ara s'ha vingut considerant la tasca pròpia de la filosofia i de la història, tasca que no és altra que la recerca del que normalment s'entén per *origen (Ursprung)*, de la tasca que la genealogia de Nietzsche pretén realitzar, tasca que no és altra que la d'assenyalar més bé la *provinença (Herkunft)* i l'*emergència (Entstehung)*.¹¹⁰ Podem dir doncs que la genealogia, en lloc de mostrar-nos el noble *origen* nostre, la *veritat oculta* que ens hi subjau –tal com ho fa la *Història*–, mostra que a la nostra base hi ha quelcom més *impur*; i és que provenim més bé de la dispersió, de l'accident, de l'atzar, per això l'únic que des del primer moment hi ha és la violència, una lluita o enfrontament de forces. Ser historiador –dels esdeveniments en el sentit explicat– passa doncs per ser genealògic:

"L'historiador no ha de témer les mesquineses, doncs ha estat de mesquinesa en mesquinesa, de petita cosa en petita cosa com, finalment, les grans coses s'han format. A la solemnitat de l'origen cal oposar-li, en bon mètode històric, la petitesa meticulosa i inconfessable d'aquestes fabricacions, d'aquestes invencions."¹¹¹

Origen i genealogia són doncs termes incompatibles, en tant que aquesta, tal com indicàvem en abordar la qüestió de Foucault historiador, va a utilitzar no els *textos sagrats*, va a fer ús no dels *esdeveniments grandiloqüents*, sinó del que abans hem apuntat com a *materials innobles i desvaloritzats*, és a dir, de les mesquineses. Prohibició taxant en definitiva de remetre la història o el sentit de la història a allò *noble*, a l'*origen*, a l'*essència*.

¹⁰⁹ DÉ, II. Text 109, pàg. 372.

¹¹⁰ Sobre aquest concepte videre el que es diu en GABILONDO, Ángel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 128-132.

¹¹¹ DÉ, II. Text 139, pàg. 544.

Però ben mirat, ni aquesta prohibició, ni tan sols aquest concepte d'*emergència*, són una novetat radical en aquest suposat nou període, sinó que podem adonar-nos com ja en la seua etapa arqueològica, tot i que referit únicament i exclusivament a la qüestió dels enunciats, ja indicava el mateix. Els enunciats, en tant que esdeveniments, cal tractar-los en la seua materialitat, sense referir-los a cap *sentit profund* –ni a cap estructura tan sols–; cal tractar-los en la seua *irrupció històrica*, és a dir, en la seua *emergència*.¹¹²

Podem afirmar per tant, que el *nietzschianisme que inicialment sols afectava l'anàlisi discursiva és després ampliat*, com no podia ésser d'altra manera; a la concepció de la història i de la filosofia en relació a les *pràctiques no discursives*, la qual cosa implica que el recurs metafísic a l'*origen* queda vedat. I aquesta prohibició general comporta, com no, la prohibició de concebre el present, el nostre present, des d'una òptica hegeliana com a un present vessat pel concepte, per la raó, per l'*origen*; necessitat, per contra, d'assumir que el nostre present és un present *esdevenimentalitzat* –semblantment a com enteníem també els enunciats *esdevenimentalitzats*–, un present esmicolat per l'*atzar*, pel *poder*, per allò minúscul i innoble.

És doncs enfront del vell recurs occidental de l'*origen*, la *repetició* i l'*anàmnesi*, enfront del qual la genealogia vol actuar a *cops de martell*, per això que no és d'estranyar, que en parlar de l'obra del que ell considera un *genealogista nietzschianista* com és Deleuze, obra a la qual ja hem tingut oportunitat de referir-nos, la considere precisament com a una obra destinada a deslliurar-nos de l'encís platònic, de l'encís d'allò pur, de l'*origen*:

"La filosofia de la representació, de l'original, de la primera vegada, de la semblança, de la imitació, de la fidelitat es dissipa."¹¹³

És per això que, si agafem aquesta forma nietzschiana d'entendre la història, podem doncs adonar-nos com absolutament tot és interpretat, perquè més bé el genealogista troba que rera de tota la història de racionalitat, de teleologia, no hi ha una identitat preservada, no hi ha *anàmnesi* platònica, sinó més bé una *dispersió*, una *provinença*; al principi, *pete qui pete*, no existia el *logos*, no existia una racionalitat que es desplega, sinó tot el contrari, sols una *emergència* atzarosa, un sorgiment contingent; en definitiva, en lloc d'una *causalitat*, en l'*origen*, l'únic que podem trobar és més bé una *casualitat*. Cal elaborar per això una història no causal, sinó d'introduir en la història, per molt estrany que ens resulte, *relacions de tipus lògic* –d'implicació, d'exclusió, de transformació–, però no de causalitat, donat que ell

¹¹² DÈ, I. Text 59, pàg. 706.

¹¹³ DÈ, II. Text 80, pàg. 80. L'ús genealògic de la història, expressa el nostre autor, és un ús *rigorosament antiplatònic* (DÈ, II. Text 84, pàg. 152).

manifesta estar en contra d'aquest tipus d'història en tant que el que pretén és realitzar una tasca prèvia.¹¹⁴ És per això que la genealogia, com déiem abans, és:

"...descobrir que en l'arrel del que coneixem i del que som no hi ha la veritat i l'ésser, sinó l'exterioritat de l'accident."¹¹⁵

D'ara endavant es tracta d'abordar no l'anàlisi de fets històrics encadenats causalment, sinó de tot el contrari, d'assenyalar, cercar, distingir el que hem anomenat com a *esdeveniments*, esdeveniments singulars i irreductibles a res; esdeveniments que si bé no seran abordats a través de relacions causals, poden, això sí ser genealogitzats per tal de definir les seues transformacions, la seua *emergència*, esdeveniments que podem establir en sèries.¹¹⁶ I és més que la lectura de Nietzsche, la seua relectura des d'altra perspectiva diferent, des d'uns interessos diferents i des d'una nova –en part– temàtica i problemàtica, tot i que connectada amb allò que havia centrat el seu interès en els anys seixanta, el que representa en el panorama intel·lectual de Foucault un nou impuls. De manera que si amb anterioritat hem indicat que l'arqueologia de Foucault no era de cap manera una hermenèutica textual, semblantment podem dir d'aquesta seua genealogia tant nietzschiana; si bastim tot un projecte d'investigació històrica basant-nos en la filosofia de l'autor alemany, basant-nos en aqueix *mestre de la sospita*, és evident que fer filosofia, que fer història, no és *interpretar* el passat, no és *ser fidel als orígens*, a la *tradició* –no és fer hermenèutica–, perquè no hi ha res que siga un *origen (Ursprung)*. Tot el contrari, la tasca genealògica és un exerci de sospita, un exercici de recerca d'aqueixa emergència i dispersió, un exercici d'*il·luminació* d'aqueix feix de violències, atzars i astúcies que conformen les singularitats esdevenimentals. O el que és el mateix, la tasca genealògica no és més que aqueixa possibilitat d'una hermenèutica no semiològica, sinó plegada sobre si mateix, centrada en la profunditat de l'exterioritat.¹¹⁷

El fet de poder dur endavant tal peculiar hermenèutica no pot ser dissociat de cap manera de les premisses i de l'obra d'aquell, Nietzsche, que la fa possible. I és que si per a Foucault tal camp s'obri davant nostre, és perquè el propi pensador alemany ha canviat la pregunta platònica pel camí millor cap a la veritat, que ressona durant tota la filosofia, per

¹¹⁴ **DÉ, I. Text 50**, pàg. 607 i **DÉ, I. Text 68**, pàg. 788. En **DÉ, I. Text 70**, pàg. 825 palesa que és en Marx en qui primer podem trobar una anàlisi de tipus lògic –no causal, no hegelia– d'allò real.

¹¹⁵ **DÉ, II. Text 84**, pàg. 141. L'interès de la genealogia per mostrar la *provinença* i l'*emergència* del nostre coneixement connecta perfectament amb l'anàlisi arqueològica com a una anàlisi de la *dispersió* existent en el camp enunciatiu, amb l'anàlisi que recerca les *discontinuitats*. Videre la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 59 de la pàgina 168 i el que al seu voltant es diu sobre la dispersió.

¹¹⁶ **DÉ, I. Text 68**, pàg. 788.

¹¹⁷ Recordem el que hem explicat sobre açò en la pàgina 91.

altra pregunta sobre la veritat, pregunta no tal *altiva*, sinó més *baixa*: la pregunta sobre l'*origen* del concepte de veritat, sobre la seua *genealogia*, i també els seus efectes:

“Després de Nietzsche, aquesta qüestió s'ha transformat. No és ja la de quin és el camí més segur cap a la Veritat?, sinó la de quin ha estat el camí més atzarós de la veritat? Aquesta era la qüestió de Nietzsche; és també la qüestió de Husserl en “*La crisi de les ciències europees*”.”¹¹⁸

Podem dir què és a partir de la influència de Nietzsche, quan Foucault qüestiona aqueixa Història entesa com a aqueix camí *segur* cap a la *Veritat*, com a aqueix desplegar-se en la seua majestuositat d'una racionalitat omnipotent. És per això que ja havíem indicat que hem de deixar d'apel·lar al *sentit* de la història en tant que aquest és un concepte que, valga la redundància, cobra *sentit* dintre d'una concepció finalista. Ara bé, que la genealogia en tant que *història efectiva* trenque la concepció causalista i teleològica de la història, no significa que aquesta no pugui ésser abordada seguint un principi *metodològic d'intel·ligibilitat*, que de cap manera va a pressuposar ni cap origen de la història ni cap subjecte privilegiat que la realitze. Recordem que fa unes quantes línies, apel·lavem a la possibilitat d'introduir en l'anàlisi històrica un tipus de relacions lògiques però no causals, però no hem explicat com açò era possible. Ara podem explicar-ho. Tal possibilitat és factible, i la genealogia n'és la demostració, si entenem que abandonar la lectura teleològica-causal de la història no implica renunciar a mantenir un principi diferent d'intel·ligibilitat. O el que és el mateix:

“Però cal desfer-se del prejudici segons el qual una història sense causalitat no seria ja una història.”¹¹⁹

Es tracta en definitiva *de substituir les relacions causals i de sentit per les relacions de poder*, es tracta de copsar, tan com venim insistint des de fa uns pàgines, la intel·ligibilitat genealògica dels esdeveniments històrics, és a dir, de veure'ls emergir al bell mig d'un camp de lluita i de *relacions estratègiques i tècniques*.¹²⁰ I això sí és fer història.

¹¹⁸ **DÉ, III. Text 169**, pàg. 31. Cal fer notar que si bé el que diu de Nietzsche no és de cap forma novel·lós, no podem però deixar de sorprendre'ns perquè cite en aquest punt també Husserl, que més sembla situar-se plenament amb la seua fenomenologia en la part oposada a Nietzsche. No oblidem però el que abans hem dit sobre Husserl en la pàgina 175 i següents i en especial en la nota número 76 d'aquesta pàgina, sobre la doble lectura a França de Husserl i sobre l'impossible escapada d'aquesta *fenomenologia original* que ell ha intentat i no ha aconseguit plenament.

¹¹⁹ **DÉ, I. Text 50**, pàg. 606.

¹²⁰ Recordem la cita corresponent a la nota número 54 de la pàgina 251.

D'aquesta manera, podem dir que des de tal perspectiva la *Història* no va a ser una forma de coneixement d'un *telos* o d'un *origen*, sinó que va ser un escorcollar –una *arqueologia?*– els enfrontaments, les lluites que hi són a la base del que *ara* és. És més, tot aquest escorcoll de les lluites i dels enfrontaments existents, passarà per deixar clarament al descobert com fins i tot la pròpia història tradicional no ha estat una pura observació, un pur saber d'aqueixa suposada *intel·ligibilitat teleològica*, sinó que sobretot, en tant que es presentava com a saber, esdevenia una forma de poder, caracteritzada per una banda per posar a l'historiador en un *pedestal* privilegiat, i per l'altra, per enaltir la figura del subjecte com actor de la història. Cal doncs que aquesta història *segura*, que aquesta història basada en el subjecte entre en crisi, i sens dubte açò sols es possible recorrent a l'obra de Nietzsche; és en aquest autor –tal com ja hem vist abans que afirmava Foucault–, on podem trobar *un discurs sobre el subjecte però que no pressuposa l'existència anterior de la figura d'un subjecte*, és Nietzsche qui enceta aquesta història sense subjecte,¹²¹ sense origen i sense causalitat.

Per això, si la lectura d'aquest autor va ser determinant en els anys cinquanta per a permetre l'aparició d'aqueixa arqueologia i la desaparició del subjecte sobirà, la relectura posterior d'aquest autor –i de Heidegger, no ho oblidem– li permet a Foucault realitzar un nou viratge. Subratllar per tant ací, que és errònia la interpretació habitual que la irrupció de Nietzsche a finals dels seixanta i a principi dels setanta, és allò determinant per al trànsit de l'arqueologia a la genealogia. Res més lluny de la realitat: *el descobriment de Nietzsche està en els orígens de la pròpia obra de Foucault, i si és inicialment determinant no és per concloure l'arqueologia sinó per encetar-la*. No és que l'obra del nostre autor en aquest segon període comence a respondre al plantejament nietzschian, sinó més bé el contrari, és el descobriment en els anys setanta per part dels altres de Nietzsche qui determina aqueixa lectura errònia:

“...jo he llegit Nietzsche a causa de Bataille, i he llegit Bataille a causa de Blanchot. Així doncs, no es del tot cert que Nietzsche apareix el 1972; ell apareix el 1972 en el discurs d'aquells que eren marxistes; però els primers el que han recorregut a Nietzsche no cercaven pas sortir del marxisme: ells no eren marxistes. Ells buscaven sortir de la fenomenologia.”¹²²

¹²¹ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 542-552. En **DÉ, II. Text 84**, pàg. 154-155 indica que el tercer ús de la història (genealògica, és clar) és el *sacrifici* del subjecte del coneixement.

¹²² **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 437. En **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 50, ve a manifestar la mateixa idea però des del seu anvers: el recurs a Nietzsche ja en els primers inicis no és una manera d'allunyar-se del marxisme, sinó més aviat una via, inviable i ridícula, confessa, d'accedir a ell, és una exploració de noves vies –no fenomenològiques– d'esdevenir comunista.

L'ús per tant que fa de Nietzsche no té res en comú amb l'ús que es fa posteriorment d'ell; açò no implica però, que ell estiga dient que la seua interpretació d'aquest autor siga la correcta, que existisca un nietzschianisme vertader enfront d'altres profans; simplement significa que és diferent. Per una altra part, aquesta doble irrupció de Nietzsche en el pensament foucaultià té també una altra causa interna en el pensament i en l'obra del filòsof alemany; ens estem referint a la concepció nietzschiana de la *voluntat de saber* i la *voluntat de poder*; per al nostre autor hi ha en Nietzsche un desplaçament i una diferència entre els textos que tracten d'una i d'altra voluntat, desplaçament que també és visible doncs en la seua pròpia obra.¹²³

Però Nietzsche, és per a l'autor que ens ocupa font inesgotable d'inspiració i riquesa, és el pou refrescant que sadolla el seu intel·lecte. D'ell, a més de tot el que hem vist, poa també Foucault altra idea no menys important per a la seua genealogia. Ens referim a la idea o concepció que el *coneixement no està inscrit en la naturalesa humana*, la idea que el *coneixement és inventat, és sols el refinament dels instints*. Aquesta tesi de Nietzsche és l'antítesi del plantejament epistemològic kantian, en tant que sorgeix del reconeixement que no hi ha cap afinitat entre el *coneixement* i la *cosa coneguda*, que són totalment heterogenis.¹²⁴ Aquest nou préstec nietzschian d'un coneixement-invent enfront d'una qualitat innata i certera del coneixement humà ben construït, ve a fiançar la ja antiga idea foucaultiana de la desaparició d'una *essència humana* present ja en les obres arqueològiques, idea que ara, en el període genealògic, és més intensa. La tesi nietzschiana que el saber no és una correspondència, una adequació de les paraules a les coses, ha estat central en el que ja hem vist i continuarà present en els pròxims treballs de Foucault.

Ben diferent és la conceptualització de Nietzsche de l'acte cognitiu, i ben diferent serà, com anirem veient també en Foucault. Foucault sap perfectament que per al filòsof alemany no es pot parlar de cap manera de l'existència sota el coneixement d'un *impuls* o *passió* pel coneixement, sinó més bé tot el contrari, l'únic del que es pot parlar és d'una història d'odi i venjança,¹²⁵ d'una *voluntat de poder*. I aquesta és la novetat que, respecte a la seua anàlisi anterior del coneixement, introduirà ara la genealogia nietzschiana en la nova aventura del pensament foucaultià.

És per això que podem adonar-nos com la nova i peculiar visió de Nietzsche de la història de la racionalitat, enfrontada a la platònica i a la kantiano-hegeliana, és recollida pel

¹²³ DÉ, IV. Text 330, pàg. 445.

¹²⁴ DÉ, II. Text 139, pàg. 545-546.

¹²⁵ DÉ, II. Text 139, pàg. 549.

propi Foucault per a fer-la funcionar a guisa d'antídot davant d'aqueixes filosofies i històries basades en móns ideals, en síntesis transcendents o en teleologies racionals.¹²⁶ Nietzsche defensa clarament la no-transcendència de les nocions tant de subjecte, com d'objecte, i afirma la seua historicitat; això mateix és el que hem vist que feia Foucault en la seua etapa arqueològica, encara que en l'etapa genealògica, amb una presència més marcada de Nietzsche, açò s'accentuarà en Foucault.¹²⁷ La gran diferència estarà en el fet que Foucault mostrarà aquesta historicitat del coneixement des d'un plantejament peculiar, en tant que posarà l'accent en les pràctiques institucionals com a creadores del món.

En definitiva, per a Foucault, Nietzsche és doncs el màxim representant de la crítica a la filosofia tradicional, és aquell a partir del qual la filosofia deixa de tenir funció fonamentadora per a passar a convertir-se en una *crítica genealògica*:

"Michel Foucault puso de manifiesto cómo la crisis del sistema clásico de pensamiento encuentra su radical expresión en la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana: con la fragmentación de la razón y del sujeto de conocimiento, la filosofía pierde su estado de proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad."¹²⁸

Foucault veu en l'obra de Nietzsche, el gran genealòg, el cim de la crítica a la Il·lustració i a la racionalitat, ja que ell fa apareix per sota del saber il·lustrat tota una estructura de poder i dominació. Per a nosaltres Foucault, no menys genealòg que Nietzsche, no deixa d'ésser també, com suggereix el títol d'aquest treball, un punt àlgid de la modernitat, un il·lustrat radical, per molt que Habermas s'esforce en catalogar-lo com a tot el contrari. Arriba doncs el moment d'abordar la problemàtica relació de Foucault amb la Modernitat i la Il·lustració, i veure si l'interrogant que hem posat en joc en aquesta tesi doctoral pot enriquir la nostra visió de l'autor francès, o per contra sols és una provocació desbaratada.

¹²⁶ No pensem però que l'antídot Nietzsche no fou precisament això per a ell. La visió historicista-hegeliana no sols ha estat assumida pels altres, sinó també pel nostre autor, que confessa haver estat ideològicament "historicista" i hegelianista fins haver llegit Nietzsche (DE, I, Text 50, pàg. 613).

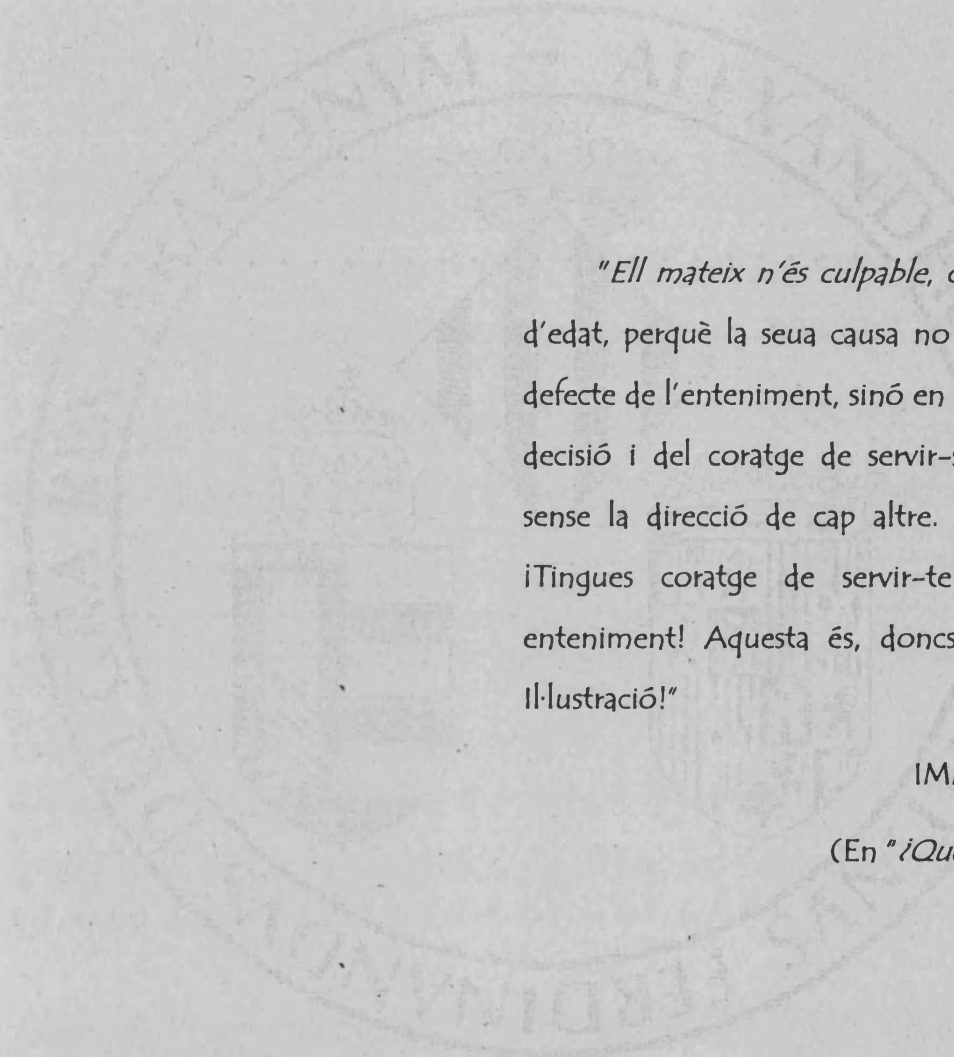
¹²⁷

"La nostra ciència en conjunt... es troba encara sota l'influx de la seducció del llenguatge i no s'ha alliberat de les criatures falses que s'hi han ficat, no s'ha alliberat des "subjectes" (l'àtom, per exemple, és una d'aquestes criatures falses, com també ho és "la cosa en si" de Kant)."

NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogia de la moral*, pàg. 71.

¹²⁸ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofia de la acció*, pàg. 33-34.





"*Ell mateix n'és culpable, d'aquesta minoria d'edat, perquè la seua causa no consisteix en un defecte de l'enteniment, sinó en la manca de la decisió i del coratge de servir-se del seu propi, sense la direcció de cap altre. ¡SAPERE AUDE!*
i Tingues coratge de servir-te del teu *propi* enteniment! Aquesta és, doncs, la divisa de la Il·lustració!"

IMMANUEL KANT.

(En "*¿Què és Il·lustració?*").

V MODERNITAT I ONTOLOGIA
DEL PRESENT.

La pregunta que volem abordar ara, és saber si aquesta genealogia que hem vist podem entendre-la únicament i exclusivament com a una *forma de fer història*. O dit d'altra manera, volem preguntar-nos si Foucault esdevé geneaòleg pel seu interès en saber què ha passat, en analitzar el passat. No sembla que siga així, no sembla que aquest siga el seu propòsit. Al nostre paper tot i que Foucault, com hem vist ha pogut tenir una certa influència entre els historiadors i en la manera de fer història, el seu interès pel passat és més bé un interès com a filòsof. De fet, si hem dit que ell arriba a situar-se en aqueix incòmode llindar entre la filosofia i la història, és perquè l'interès que el mou a escriure obres que tracten de temes com la follia, la mirada, clínica, el control o la sexualitat en èpoques passades, no és per aquestes, sinó per conèixer millor el present:

"Es cert, tanmateix, que jo he tractat, prioritàriament, fenòmens del passat... Però si jo m'he interessat –profundament interessat, de fet– en aquest fenòmens, és perquè jo he vist unes maneres de pensar i de comportar-se que són encara les nostres."¹

És des d'aquesta perspectiva com cal entendre l'elecció de totes les temàtiques de les quals tracta Foucault; totes aquestes temàtiques –la follia, la medicina, la penalitat, la sexualitat...– i l'anàlisi arqueològic –i posteriorment genealògic–, van encaminades doncs a escorcollar el *sòl movedís*, i per tant *transformable*, sobre el qual s'assenta el nostre present quotidià. Així per exemple "*Histoire de la folie*", caldria dir-se més bé *Història de la racionalitat*, ja que el que li interessa és mostrar com s'ha construït el concepte present i actual de racionalitat, mostrar aqueixa relació entre raó i follia, tot i que açò ho faça d'una forma poc *ortodoxa* filosòficament parlant.² I és poc ortodoxa perquè com dèiem, aqueixa història de la racionalitat és una història feta *en negatiu*, és a dir, estudiant al mateix temps el

¹ DÉ, II Text 89, pàg. 183.

² Així es manifesta en DÉ, IV. Text 281, pàg. 55-56 i en DÉ, IV. Text 280, pàg. 38-39 i en DÉ, III. Text 212, pàg. 369.

sistema *positiu* de racionalitat i el sistema *negatiu* d'exclusió; ço és, l'interés de Foucault és l'interés per fer un *diagnòstic del nostre present*, d'allò que *som*, però en lloc des d'allò positiu que constitueix la nostra identitat, ho farà a través dels sistemes d'exclusió, a través d'allò *negatiu*, d'allò que refusem, d'allò que volem mantenir al marge.³

De la mateixa forma, l'interés present en "*Les Mots et les Choses*" no és fer una història dels *sabers passats*, sinó repensar allò que ha fet possible els *sabers actuals*, per així poder entendre millor aquest present. El mateix succeeix, com no, en tota la resta de temàtiques com la disciplina, el biopoder, el sexe...; aquestes temàtiques li serveixen a Foucault per realitzar aqueixa **ontologia del present** de la qual parlarem, la qual li permetrà posteriorment mantenir una resistència a allò intolerable d'aquest present. El propi Foucault expressa clarament com ell no ha realitzat una *història dels objectes* del passat:

"En *Surveiller et Punir* no he volgut fer la història de la institució presó, la qual cosa hauria exigut, de totes, altre material i altre tipus d'anàlisi."⁴

Es pot doncs, i així ho fa ell, parlar del present analitzant el passat. Com? A través d'aqueixa *forma d'història* que hem anomenat *genealogia*.

1.FOUCAULT PERIODISTA: EL DIAGNÒSTIC DEL PRESENT.

La genealogia però, tot i que puguem designar-la com a història –efectiva, que no efectual– no deixa d'estar orientada cap al *diagnòstic del present*, i això la situa també –o millor seria dir plenament–del costat de la tasca filosòfica:

"Diagnosticar el present, dir què és el present, mostrar en què el nostre present és absolutament diferent de tot el que ell no és, és a dir, del nostre passat. Pot ser açò la tasca que tinga assignada ara la filosofia."⁵

³ DÉ, III. Text 222, pàg. 479-480 i DÉ, II Text 89, pàg. 204.

⁴ DÉ, IV. Text 350, pàg. 669. És per això que segons ell ens indica si hom hagués volgut en sentit estricte una història de les institucions penitenciàries hauria *construït*, hauria vist *aparèixer*, partint d'aquest material diferent, altre objecte diferent; per contra el que ell ha fet no és fer aquesta història penitenciària, sinó un estudi dels **sistemes de racionalitats** inherents a la societat panòptica (DÉ, IV. Text 322, pàg. 351; semblantment en DÉ, IV. Text 278, pàg. 22). Sobre el seu suposat radicalisme en abordar aquestes qüestions, vegeu el que diem en la pàgina 466 d'aquesta tesi.

⁵ DÉ, I. Text 55, pàg. 662. Semblantment diu en DÉ, I. Text 47, pàg. 581 tot i que equiparant filosofia amb un *estructuralisme com a activitat*.

La tasca avui de la filosofia, és doncs **construir el present com a present eliminant la dependència envers el passat**. Diagnosticar el present per a Foucault no significa per a ell simplement realitzar una descripció *objectiva, positivista*, no significa alçar acta notarial del que *realment* som, sinó que significa, tal com ell destaca, mostrar les *línies de fragilitat*,⁶ les línies per les quals el present es pot *trencar*, allò que fa del present precisament això, present, és a dir, un moment que és ara però que deixarà de ser-ho. Però compte, cercar aquestes *línies de fragilitat* no significa que estiga afirmant que el nostre present estiga en *crisi* –en oposició a d'altres moments d'estabilitat o normalitat–. Per al nostre autor el terme crisi no té sentit i li fa riure, en tant que no denota més que la incapacitat d'aquell que l'empra per copsar el seu present i la seua mancança d'instruments. Per al nostre autor no és que el present estiga en crisi, sinó que el present és, per definició, una *crisi perpètua*.⁷ I si el present és, per definició una crisi perpètua, no és doncs d'estranyar que, tal com Deleuze constata, el Foucault que diagnostica el que fa és:

"No predir, sinó estar atent a allò desconegut que crida a la porta."⁸

Per tant en Foucault, a l'igual que en Nietzsche, la filosofia deixa de ser la *ciència* per excel·lència, deixa de ser el saber fonamental i fonamentador del altres, deixa d'ocupar-se d'allò etern, i passa a desenvolupar un paper parcial de **diagnòstic** del nostre present –en el sentit explicat–, de genealogia d'aquest. La seua nova anàlisi genealògica el que ens mostra és el *subsòl* sobre el qual es construeix el present, i les esclertes que poden trencar el sòl que trepitgem:

"Jo em considere com a un periodista en la mesura en la qual allò que m'interessa és l'actualitat, allò que passa al nostre voltant, allò que nosaltres som, allò que succeeix en el món. La raó d'ésser de la filosofia, fins a Nietzsche, era l'eternitat. El primer filòsof-periodista ha estat Nietzsche. Ell ha introduït l'avui en el camp de la filosofia. Abans, la filosofia coneixia el temps i l'eternitat. Però Nietzsche tenia l'obsessió de l'actualitat... Si nosaltres volem ésser mestres del nostre futur, hem de plantejar fonamentalment la qüestió de l'avui. És per açò pel que, per a mi, la filosofia és una mena de periodisme radical."⁹

⁶ **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 449.

⁷ **DÉ, II. Text 148**, pàg. 702-703. En MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 21-22 aquest autor afirma que Foucault valora el temps actual com a un temps de crisi, com a la més profunda crisi d'Europa des dels seus orígens; a la llum del que acabem de dir no sembla ser aquesta la més encertada descripció de la concepció foucaultiana del seu moment que viu.

⁸ DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 191.

⁹ **DÉ, II. Text 126**, pàg. 434. Recordem que tal com hem dit en l'inici de l'apartat 2 de l'anterior capítol,

Cal doncs, que remarquem intensament l'interés que presta Foucault al present. En aquest sentit, l'interés de l'arqueologia i la genealogia és ben diferent al de la història tradicional. Ell, seguint principalment les indicacions de Nietzsche –però també coincidint amb Marx, Durkheim o Weber–, se serveix de la història per comprendre el present. Sols si realitzem una genealogia que destape la gènesi oculta i baixa del present que estem vivint, podrem comprendre'l realment; la genealogia és una **ontologia del present**, que té per objectiu recordar els conflictes que han donat peu al moment actual. Tal anàlisi filosòfica sempre serà una ontologia del present, per molt que mire o escorcolle èpoques llunyanes; la mirada a altres temps sempre es fa partint d'una qüestió del present.¹⁰

És a dir, Foucault, seguint molt a prop les indicacions de Nietzsche, valora el *moment present pel que és*, prescindint de qualsevol teleologia evolutiva. Recordem que el nostre autor nega, de totes totes, la visió de la història com a *progrés*, i que pel contrari s'afirma la necessitat de fer aparèixer les pròpies *experiències* de les quals es parla;¹¹ en definitiva, realitzar aquesta *ontologia del present* implica que aquesta noció de *progrés*, com tantes altres, són posades entre parèntesi per precaució metodològica, de manera que el que no hem de concebre és el nostre present, la nostra actualitat, com al *cimal* d'aquest *progrés*.¹² Per això, tant Foucault com Nietzsche veuen el valor del present en la seua actualitat, i no perquè aquest present estiga en funció d'un passat al qual li dega el seu origen. *Diagnosticar el present, actitud com veurem plenament moderna*, és tot el contrari de realitzar una simple *descripció acrítica del present*, sinó que diagnosticar-lo significa trobar les *fissures* del nostre avui, les fissures d'una actualitat que és la nostra però podria no ésser-ho, i que representen *espais de llibertat* que fan possible la *transformació* permanent del nostre present.¹³ Semblantment, el treball crític anterior que hem vingut recollint sota el nom d'arqueologia, no es troba tampoc massa lluny d'aquesta intenció genealògica. Si ara estem parlant una ontologia del present que cerque les fissures, **l'arqueologia** no pretenia tampoc quelcom molt diferent, ja que al capdavant l'anàlisi de l'arxiu de les èpoques anteriors, punts privilegiats per entendre el que hem arribat a ser, és el que ell qualifica **una il·luminació obliqua de la nostra actualitat**.¹⁴ L'arqueologia al capdavant és, com no, una forma *protogenealògica* centrada en

Foucault eludeix qualificar-se com a filòsof, historiador o semblant, i una de les qualificacions que admetia, i ara sabem perquè, és precisament la de periodista.

¹⁰ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 674.

¹¹ **HF**, pàg. 138-139.

¹² **DÉ, II. Text 156**, pàg. 750.

¹³ **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 449.

¹⁴ **AS**, pàg. 173.

les pràctiques discursives, és una proposta inicial per a assenyalar l'emergència i la dispersió del que *som*, del que diem i veiem, de les *nostres* experiències històriques —de la follia, la medicina, l'economia...—, que no tenen a la base cap *a priori* transcendental. L'arqueologia, com més explícitament la genealogia, centra el seu interès en el present; present que tampoc és abordat per ella com a un present *fonamentat*, sinó com a un present *desfondat* pel “hi ha” lingüístic.

De fet, si recordem la cita inicial d'aquest treball on ell mateix estableix la divisió tripartida de la seua obra, en totes elles utilitzava l'expressió “*ontologia històrica de nosaltres mateixos en relació a...*”; és a dir, si hi ha quelcom que uneix tota la seua obra és el que ací hem indicat com a *ontologia del present*, és a dir, una investigació *periodística* i *radical* del moment que vivim, però sense que aquest depenga del passat; i tant se val que l'eix del seu estudi siga el saber, el poder o l'ètica.¹⁵ Les seues anàlisis, el que pretenen, s' mostren com la nostra constitució, com les nostres experiències, són això, constructes resultats tant d'un *arxiu lingüístic*, com d'unes *relacions de poders*, com d'una *autoconstitució eticoestètica*.

Però, on ubicar aquesta ontologia del present? En quina tradició filosòfica cal inserir-la? Sembla que en la tradició que ve de Nietzsche. En aquest sentit la genealogia que ell fa, i que recull d'aquest autor, així ho aconsella. Ans seria suficient fer-ho així? Si bé des d'una visió general de les seues obres principals i més conegudes respondriem que sí, la lectura del seu article “*What is Enlightenment?*” sobre el text homònim de Kant sobre l'*Aufklärung* ens canvia totalment la visió que hi teníem de la qüestió.

2. LA SORPRESA KANTIANA: LA PREGUNTA PER L'AVUI.

Foucault, no de ha de ser qualificat tant com al filòsof de la *sospita* com al **filòsof de la sorpresa**, en tant que ens sorprén en el primer curs de 1983 en el *Collège de France*, fent-nos anar a Kant, fent-nos anar aquell filòsof que tantes vegades havia dit que no era important per entendre la societat actual. De nou, una vegada més, el Foucault pacificador s'imposa sobre el Foucault arrabassador, i recorre a Kant per fer-nos comprendre l'objectiu de la seua obra:

“A pesar de estas precauciones sigue siendo una sorpresa que, por otro lado, los pensadores subversivos, que tratan de comprender la actualidad de su presente, *ahora*

¹⁵ Aquesta ontologia del present és descrita en “*Suveiller et punir*” com a una *història del present*, expressió que sols pot tenir sentit si l'entendem, no com a l'interès per un *anacronisme*, sinó com a una crítica genealògica del nostre present que podria ésser un altre (SP, pàg. 35).

aparecen como herederos legítimos de la crítica kantiana... Foucault se considera a si mismo como prosecución de esta tradición."¹⁶

Però les sorpreses no acaben ací, ja que, segona sorpresa; el Kant al qual ell apel·la no és tant el Kant de la *Crítica*, el Kant de l'idealisme transcendental, sinó un Kant en part menys conegut i menys *acadèmic* o menys *popular*, però no per això menys important; ens estem referint al Kant dels textos de Filosofia de la Història, i en especial al Kant que reflexiona sobre la Il·lustració —que al capdavall és també el Kant de la *crítica*—:

"La qüestió que em sembla que apareix per primera vegada en aquest text de Kant és la qüestió del present, la qüestió de l'actualitat: què es allò que passa avui? Què es allò que passa ara? I què és aquest "ara", en l'interior del qual hi som els uns i els altres, i que defineix el moment des d'on escric?"¹⁷

Foucault, una vegada més desmenteix Foucault. La seua fascinació per l'obra de Nietzsche, la seua genealogia que enfonsava les seues arrels en l'obra de Nietzsche, d'aquell del qual fa unes pàgines acabàvem de veure com afirmava que era el primer *filòsof-periodista*, el primer que "ha introduït l'avui en el camp de la filosofia", és en realitat el *segon*. Kant, aquell filòsof aparentment tant allunyat de la seua línia d'investigació, el creador de la filosofia transcendental, aquell filòsof que li havia semblat menys important que un quasi desconegut Bentham, és, malgrat tot, aquell a qui en els darrers anys vol ell lligar-se.

I és que aqueixes preguntes, que ell diu que són les que s'està fent Kant en aquest article, són exactament les mateixes que Foucault es realitza en totes les seues obres, i que, com acabem de veure, esdevenen per a ells les preguntes guia de la tasca filosòfica. Però compte! Perquè que aquest article sobre la *Il·lustració* siga una reflexió seua de l'any 83 (publicada però al 84), no significa que siga una concepció tardana i retrospectiva. Més bé tot el contrari; cal entendre que a finals de la seua producció el que fa és ampliar i destacar una idea, al nostre parer la més important per a entendre la seua obra, que està present des dels inicis de la seua filosofia. De fet, la cita que hem fet en la pàgina 282 sobre la tasca de la

¹⁶ HABERMAS, Jürgen: *La flecha en el corazón del presente* en *Ensayos políticos*, pàg. 102-103.

¹⁷ **DÉ, IV. Text 351**, pàg. 679. Foucault hi fa en molts textos nombroses referències al text de Kant Què és *Il·lustració?*, text que per ell introdueix una qüestió essencial per a la filosofia, i que en altre text formula així:

"Què som nosaltres en aquest temps que és el nostre?"

DÉ, IV. Text 364, pàg. 813.

No obstant, tot i que certament el Kant dels textos de la filosofia de la història siga el menys conegut, no significa que aquests textos representen un *altre* Kant, un Kant *totalment diferent*; tot el contrari, Foucault veu una total connexió entre aquest escrits i les tres *Crítiques* (**DÉ, IV. Text 339**, pàg. 567).

filosofia com a *diagnòstic del present* data d'una entrevista de l'any 68 –període *arqueològic*–.¹⁸ Una mica anterior –del 67– és aquesta altra cita, en la qual no sols percebem de forma clara i distinta que aquest enfocament és persistent en Foucault, sinó com és en Nietzsche en qui ell descobreix aquesta orientació i aquesta concepció de la tasca de la filosofia, tot i que com acabem de veure posteriorment reconeixerà que la font d'on beu tal concepció és veritablement Kant. No obstant llegim atentament aquesta cita, la qual resumeix molt bé la trajectòria del nostre autor:

“Cerque diagnosticar, realitzar un diagnòstic del present: dir allò que nosaltres som avui i allò que significa, avui, dir el que nosaltres diguem. Aquest treball d'excavació sota el nostres peus caracteritza, després de Nietzsche, el pensament contemporani, i en aquest sentit jo em declare filòsof.”¹⁹

Recordem que, com indicàvem, no és després de Nietzsche sinó després de Kant quan aquesta passa a ser la tasca de la filosofia. I adonem-nos com aquest escorcollar el sòl que tenim al nostres peus no va a ser sols una tasca que va a fer l'arqueologia –el símil no deixa lloc a dubtes–, sinó que va a ser el gran fil conductor també de les etapes posteriors. L'arqueòleg, el genealòg i l'hermeneuta Foucault fan tots tres sempre la mateixa operació, *escorcollar el nostre present*, fan sempre una *ontologia de nosaltres mateixos*, o com dèiem, el que realitzen és una *etnologia interna de la nostra cultura*.

Al nostre parer aquesta seria la gran *continuitat* present al llarg de tota la trajectòria de Foucault, o si volem ser més foucaultians, aquesta seria la gran *continuitat fosca*, donat que l'*etnologia* que en cada etapa realitza no manté sempre les mateixes característiques, però si almenys la mateix motivació. I si podem afirmar açò amb tanta rotunditat és perquè no sols ha insistit en aquest idea en els seus darrers escrits sobre Kant, ni als articles arqueològic inicials que hem esmentat, sinó que també durant la seua etapa genealògica aquesta concepció de la seua filosofia, i de la filosofia, ha estat ben present. Així, la cita que fa poc fèiem en la pàgina

¹⁸ Que la irrupció de Kant en el pensament Foucaultia no és un descobriment tardà i sols parcial ho demostra el fet que la seua tesi secundària fou sobre aquest autor ("*Genèse et Structure de l'Antropologie de Kant*") en dos volums, que incloïa també la traducció al francès de l'obra de Kant "*L'antropologia des d'un punt de vista pragmàtic*". Però encara ho demostra més el fet que molt abans de la seua fascinació per l'article de Kant sobre la *Il·lustració*, el nostre autor demostra el seu domini de l'obra kantiana en recórrer a altre article menor i poc conegut per tal d'aclarir el sorgiment i sentit del mot "*arqueologia*". En concret acudeix a un xicotet article de Kant de 1793 –publicat en 1804– titulat "*El progrés de la metafísica en Alemanya després de Leibniz i de Wolf*", text en el qual Kant qualifica com a *arqueologia filosòfica* aquella *història filosòfica de la filosofia* feta no de manera empírica sinó racional –a priori–, o tal com el propi Foucault explica en paraules més còmodes per a ell, l'*arqueologia* segons ja Kant entenia, és la història d'allò que fa necessari una certa forma de pensament (DÉ, II. Text 97, pàg. 221).

¹⁹ DÉ, I. Text 50, pàg. 606. El mateix repeteix en op. cit. pàg. 620.

283 sobre Nietzsche i sobre si mateix com a periodista és de l'any 73 –inici del període *genealògic*–. Semblantment en un diàleg un poc posterior, en un diàleg amb estudiants de 1975 –*genealògic*– és manifesta en el mateix sentit:

“El meu projecte no és fer un treball d'historiador... Si jo he fet allò és amb l'objectiu de saber el que nosaltres som avui dia. Jo vull centrar el meu estudi sobre allò que nosaltres hem arribat avui, sobre el que som, sobre allò que és la nostra societat.”²⁰

Així doncs, Foucault des d'aviat, des de sempre ha tingut clar què entén per filosofia, en què consisteix avui la filosofia, i poc a poc va descobrint altres filòsofs anteriors a ell que tot just entenen la tasca filosòfica de manera semblant; el primer, per raons biogràfiques, serà doncs Nietzsche, i el segon com dèiem, el Kant de la filosofia de la història, filòsof del qual no dubta en considerar-se seguidor. No són ni Nietzsche ni ell mateix els qui enceten aquesta perspectiva de diagnòstic del present, sinó que és Kant, tal com ell s'encarrega de subratllar, qui inaugura aqueixa *qüestió de l'actualitat*; en definitiva, *el text de Kant defineix una forma concreta de filosofar*.²¹

No obstant no significa açò que la filosofia dega abandonar totalment les qüestions filosòfiques tradicionals –la veritat, el coneixement, el món, l'home–, del que Foucault anomena *ontologia formal de la veritat*,²² sinó simplement un replantejament, o millor dit, un llençar de nou la mateixa pregunta de Kant, tot i que en aquesta ocasió des de la nostra actualitat, actualitat diferent a la kantiana. Destacar per tant la doble importància de l'obra de Kant, que posteriorment ampliarem; valga dir ara que l'autor alemany no sols és crucial per al desenvolupament d'aquesta forma de fer filosofia –*l'ontologia formal de la veritat*–, sinó que, com ací estem indicant, Kant, a més enceta també aquest altre pol filosòfic, aquesta preocupació per la nostra actualitat, aquesta crítica filosòfica al present. En l'article esmentat per Foucault, Kant deslliga la tasca de la filosofia dels fonaments metafísics, de les qüestions epistemològiques, de les recerques ontològiques, per lligar-la a un esdeveniment històric: *l'actualitat*.²³ És a dir, *la filosofia ha de qüestionar el que hi ha de present en el propi*

²⁰ DÉ, III. Text 221, pàg. 469.

²¹ DÉ, IV. Text 339, pàg. 571.

²² DÉ, IV. Text 364, pàg. 813-4. En DÉ, IV. Text 306, pàg. 232 indica que el que ell anomena la “*filosofia universal*” –*l'ontologia formal de la veritat*– no ha desaparegut, però no és la tasca principal avui de la filosofia.

²³ DÉ, IV. Text 306, pàg. 231. Acadèmicament solem establir l'inici de la modernitat a partir de l'obra de Descartes i l'afirmació del *cogito* com a substància, però per al nostre autor Descartes representa precisament l'antítesi de l'autèntica modernitat; en realitat el plantejament cartesià d'un subjecte únic, universal, atemporal, és en realitat el paradigma que ell ha intentat combatre amb l'arqueologia: la consciència sobirana i pensant que tot ho fonamenta. (*op. cit.*).

present, ha d'interrogar el present en el que aquest té de singular, de diferent; o com diu ell en altre text, la filosofia sols pot ser possible si partim de la interrogació sobre qui som o sobre el què passa —enlloc d'altres preguntes més tradicionals—; sols així podem realitzar una filosofia del present, una filosofia de l'esdeveniment, de l'actualitat.²⁴ Des d'aquesta perspectiva és, tal com ens indica, com hem de llegir els seus llibres, és a dir, com l'intent de copsar cadascú un esdeveniment important per a la nostra actualitat, pel que nosaltres som. Una vegada més hem de recordar que el concepte d'esdeveniment, abans abordat, és un concepte central en l'obra de Foucault. Inicialment, en explicar la seua arqueologia l'enteníem com a mena de filosofia de l'esdeveniment singular que era l'enunciat; posteriorment, hem explicat com la seua genealogia sacrificava la noció d'origen i es convertia en una *història efectiva dels esdeveniments*. No és d'estranyar que ell acabe identificant *present* i *esdeveniment*, de manera que si en el seu moment definíem un esdeveniment com a una fissura, com una singularitat única i tallant que no es troba inserida ni trobava el seu sentit en cap història, en cap teleologia, ara doncs hem d'assumir consegüentment que aquesta *filosofia del present* res té a veure amb una filosofia de la història hegeliana. No estem per tant parlant d'un present que manifeste la majestat d'una realitat o subjecte subjacent, sinó d'un *present sense cap presència més que l'absència de presència*, d'un *present-esdeveniment* entès deleuzianament com a un efecte incorporal de la superfície corporal.²⁵

La modernitat és doncs la vivència del present com a tal. Kant, a diferència de Plató, Sant Agustí o Vico,²⁶ és doncs el primer filòsof que deixa de buscar el present en el passat, ja que el que ell mira és la seua pròpia actualitat, *actualitat* que es construeix dia a dia:

²⁴ **DÉ, III. Text 234**, pàg. 573 -574. Aquesta filosofia de l'esdeveniment, de l'actualitat feta a ras de terra, feta a partir de temàtiques i materials innoblés, dóna peu per a Merquior no a una ontologia del nostre present, sinó a genealogies de caire exòtic. De cap manera, segons aquest autor, per les seues eleccions metodològiques està diagnosticant Foucault el nostre present amb les seues genealogies; en tant que aquestes:

“...no s'adrecen mai a les preocupacions que són en el centre de la nostra època: la ciència, l'economia, el nacionalisme i la democràcia. Ara bé, quina “ontologia del present” podria realitzar-se?”

MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 178.

Considerem que aquest interrogant podia tenir sentit abans de l'obra de Foucault; però després de la seua reflexió envers el subsòl que trepitgem, envers allò oblidat, baix, mesquí però que ens configura, fal objecció no deixa d'ésser superficial.

²⁵ El que Foucault entén per esdeveniment i la seua relació amb la filosofia de Deleuze ho hem vist ja en la pàgina 239 i següents; la mateixa concepció del present és, al capdavant, la que anem a trobar en la seua anàlisi de la concepció de Baudelaire de la modernitat com a heroiització del present (videre en aquest mateix capítol el subapartat 3.1 BAUDELAIRE I L'“HEROÏTZACIÓ” DEL PRESENT.)

²⁶ Cadascun d'aquests filòsofs representaria per a Foucault una forma diferent de concebre el present. **DÉ**,

"Ell no busca pas comprendre el present a partir d'una totalitat o d'un esdeveniment futur. Ell recerca una diferència: quina és la diferència que l'avui introdueix envers l'ahir."²⁷

Foucault veu doncs en Kant, aquell que vincula la *qüestió de la llibertat* amb la reflexió sobre el moment present en què s'escriu. La modernitat no és tant en Kant un conjunt normatiu de saber com un gest, com una consigna, que trenca les baules amb el passat: *Sapere aude*.

3.L' "ETHOS" DE LA MODERNITAT: SAPERE AUDE.

Per tot el que acabem de veure podem concloure que, és a partir de l'article de Kant sobre l'*Aufklärung* quan la qüestió de la constitució del propi subjecte del coneixement, queda vinculada a la reflexió que aquest fa sobre l'*actualitat*:

"Foucault subraya que la fidelidad a la ilustración no significa tratar de conservar este o aquel elemento de ella sino intentar renovar, en nuestras circunstancias presentes, el tipo de interrogación filosófica que ésta inauguró: no es "la fidelidad a los elementos doctrinarios, sino más bien la reactivación permanente de una actitud, esto es, de un *ethos* filosófico que podría describirse como una crítica permanente a nuestro tiempo histórico".²⁸

La modernitat la veu per tant Foucault, a través de Kant, més que el *sapere*, en l'*aude*; la modernitat seria així més que una sèrie de continguts, una **actitud**, un *ethos*:

"En referir-me al text de Kant, jo em pregunte si no es pot caracteritzar sobretot la modernitat com una actitud més que com a un període de la història. Per actitud vull dir una forma de relació respecte de l'*actualitat*... en definitiva, una forma de pensar i de sentir... Un poc sens dubte, allò que els grecs anomenaven *ethos*."²⁹

Aquest *ethos*, aquesta actitud que Foucault ens està demanant sols pot rebre el nom de **crítica**. L'actitud filosòfica del segle XX no dista molt d'aquella que Kant i els seus coetanis adoptaren. La nostra època, encara molt moderna, necessita d'aqueix *ethos*, d'aqueixa forma de *pensar* i de *sentir* sempre alerta envers qualsevol dogmatisme, envers qualsevol falsa *segona naturalesa* que Kant tant magníficament sabé expressar; l'actitud crítica que Kant en

IV. Text 339, pàg. 563-4. Nogensmenys tots ells, a diferència de Kant acabaven posant-lo sempre en relació amb algun element exterior, i per tant acaben no pensant la seua *actualitat*, la seua *novetat*.

²⁷ DÉ, IV. Text 339, pàg. 564.

²⁸ MCCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pàg. 69.

²⁹ DÉ, IV. Text 339, pàg. 568.

el terreny de l'ontologia formal de veritat la concep com a "gir copernicà", no és més que una expressió concreta d'aqueix costós però necessari pas de la minoria a la majoria d'edat.

Ara bé, si bé és cert que havíem dit que ell no acudia al Kant més conegut, i dèiem el de la *Crítica*, o tal volta caldria dir el de les *Crítiques*, sí bé es cert que el nostre autor demanava disculpes per pensar que Bentham era més important per a nosaltres que Kant, també és ben cert que aquestes afirmacions sols tenen sentit si identifiquem Kant precisament amb el Kant més *academicista*, ja que d'altra forma no s'entén el gran relleu i importància que el Kant *il·lustrat* va adquirint en la seua obra a partir de finals dels setanta. La veritable actitud crítica kantiana no és troba sols reflectida –ni principalment– en la seua noció de *Crítica*, sinó en la seua noció d'*Aufklärung*: És més, Foucault no sols considerarà necessari l'atreviment de desfer-nos del tutelatge dels altres, sinó que també, tal com el propi Kant apunta, del tutelatge que determinada forma paralitzant d'entendre el present exerceix sobre la nostra actualitat. Per això, sols **un kantià confés com és el propi Foucault** –ja que com ell mateix admet sols un kantià pot atribuir al mot *crítica* un sentit general–, ens pot recordar què està dient quan qualifica el seu pensament com a un pensament fonamentalment crític:

"...és una temptativa de desvetllar el més possible, és a dir el més profundament i general, tots els efectes del dogmatisme lligat al saber i tots els efectes del saber lligats al dogmatisme."³⁰

De manera que en Kant l'actitud crítica és per tant un exercici teòric i pràctic contra el dogmatisme, i la manera de fer-ho es establínt quins són els límits estrictes, insuperables del coneixement. En Foucault, però, no es tracta ja de revelar-se contra el dogmatisme imperant en el camp metafísicoepistemològic, sinó contra el dogmatisme cossificat en el nostre present, en la nostra actualitat; la crítica urgent que hem d'emprendre serà assenyalar aqueixes *cossificacions* –evidències o familiaritats dirà Foucault– per començar a percebre-les com a *transformables*, per començar a partir d'aqueix moment d'audàcia –*aude*– a transformar-les, a desfer-nos del tutelatge alié. Cal realitzar una crítica que assenyalé quins són els límits de la nostra actualitat, del que som, encara que en aquesta ocasió, i a diferència del criticisme kantià, per al nostre autor aquest límits no són inalterables, immòbils, sinó que són sempre

³⁰ **DÉ, II. Text 143**, pàg. 815-816. Aquestes paraules amb sabor tant kantià, però al Kant típic de la *Crítica*, ens serveixen per a aclarir –quina expressió més il·lustrada!– que al nostre entendre aquesta oposició d'un Kant academicista versus altre il·lustrat és sols un tropo literari, una figura que forçats, pel propi Foucault ens veiem obligats a realitzar, ja que tot i que no podem deixar d'admetre una diferència d'estil i d'orientació de les tres *Crítiques* i d'altres obres amb els Kant filòsofs de la història i la societat, no deixa de ser menys cert que la seues obres magnes, el seu sistema filosòfic sols és concebible des de la base de la seua orientació il·lustrada, de manera que el

límits eventuals, o com reiteradament venim dient, són *a priori històrics*. El valor de la crítica foucaultiana no consisteix, per suposat, en reduir sols la crítica a un simple refutació dialèctica de les evidències, o a un simple trasllat d'uns límits establerts erròniament; el seu valor rau precisament en la constatació que *aqueixos límits són singulars, contingents, accidentals*, en tant que es generen al mateix temps que allò limitat, rau en el fet d'entendre que allò condicionat i allò que ho condiciona es generen històricament al mateix temps. *Tal forma d'entendre la tasca crítica vessa el domini inicial kantianà, l'allibera del paradigma epistemològic i la radicalitza ubicant-la en aqueix paradoxal domini ontològic d'un present entés com a esdeveniment, convertint així la crítica en una ontologia del nosaltres mateixos, d'un nosaltres de cap forma substancial.*³¹

Deleuze, atent lector de Foucault, ha estat possiblement el primer i el que més profundament ha entés aquesta vinculació de la filosofia foucaultiana amb la kantiana. En les primeres pàgines, quan hem reproduït les paraules de Foucault al voltant dels seus tres eixos d'aqueixa *ontologia del nosaltres mateixos*, ja hem indicat com Deleuze veu una important analogia –ell indica més bé que són confrontables– *entre aquestes tres irreductibles dimensions historicoontològiques foucaultianes i la també tripartida interrogació kantiana*. Però l'analogia és evidentment relativa en tant que reprenent el que indicàvem en el paràgraf anterior, les tres dimensions subratllades per Foucault no estan adreçades a un *jo substancial* i per tant no adopten el caire de preguntes essencialistes i/o transcendentalistes, sinó que estan adreçades a un *nosaltres mateixos* constantment *mutable*. La “repetició” de les preguntes kantianes des del “*nostre present*” significa, al parer de Deleuze, actualitzar-les en una interrogació pel *què puc, què sé, que sóc*; sabent que la resposta que puga donar ara, o que cada moment històric elabore, no es pot *transportar* a altra època perquè en cada moment històric es configuren noves i diferent tipus de relacions de poder, de sabers i de subjectivitats.³² Foucault, conservant la vessant crítica de les preguntes kantianes, vol alliberar-les de la solució clausurant a la qual el mateix autor les sotmeté. Recordem que aquestes tres preguntes formulades en la primera gran Crítica són, en una segona formulació que Kant realitza, resumides en una única i “moderna” pregunta per *què és l'home*; és el propi

Kant academicista no és més que una de les formes kantianes de ser il·lustrat.

³¹ El concepte de *crítica*, és destacat per Javier de la Higuera com al concepte rector de la filosofia foucaultiana. No podem més que estar d'acord amb aquest plantejament, en tant que aquest concepte conjuntament amb d'altres com el d'ontologia històrica, el de veritat –com a ficció–, actualitat..., esdevenen el nusos gordians de la proposta de Foucault. Sobre la filosofia de Foucault –i la seua arqueologia en especial– com a crítica videre DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofia como crítica**, pàg. XI-XV, 1-24.

³² DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 134-135.

Kant qui amb aquesta operació encamina el potencial crític –en el sentit de límit– d'aquestes preguntes que ell formula per una via transcendental i substancialista. Tot el contrari, problematitzar les formes actuals de saber, de relacions de poder o de subjectivització, no ens condueix a cap naturalesa antropològica invariable, sinó a descobrir com el que “jo” sóc, *l'un mateix* de cadascú està configurat con a *plegament interior d'aquestes tres dimensions exteriors*.

Però per molt que aquestes paraules tinguen intencionadament una gran ressonància kantiana, i per molt que Foucault vulga emparentar-se amb la filosofia de l'idealista alemany, no podem tampoc d'obviar que aquesta tasca crítica que Foucault reivindica no sols beu de les fonts d'aquest autor, sinó també emana de la reflexió del filòsof alemany més antikantià, de Nietzsche. El nostre autor gran coneixedor tant d'un filòsof com altre, curiosament sap trobar una continuïtat on fins ara molts havíem vist una clara confrontació. *La filosofia de Nietzsche és vista ara com a la forma que en el segle XIX es concreta la consigna il·lustrada sapere aude*. I és que, què és sinó la genealogia nietzschiana més que un atreviment –*aude*– a mirar i escorcollar sota dels valors, de la veritat, dels conceptes..., és a dir, sota allò que havia esdevingut dogmàtic, en tant que fins i tot el propi Kant no s'havia atrevit a criticar. Igualment, la complexa tesi de Nietzsche sobre *l'etern retorn* –interpretada com a la invitació a viure el present en la seua intensitat–,³³ coincideix en gran part amb la crida feta sobre l'actualitat del present que trobem en Kant en el seu article.

Però no podem atribuir tots els mèrits al nostre autor, ja que cal dir que Deleuze no és sols aquell que es fa ressò d'aqueixa *correspondència* existent entre els tres interrogants kantians i els tres dominis o experiències de Foucault, sinó que és precisament Deleuze qui

³³ Donada la complexitat que suposa la tesi de *l'etern retorn* de Nietzsche, nosaltres seguim ací la interpretació, creiem que bastant encertada, que d'ella fa Vattimo:

"Solamente si el instante que el hombre vive es inmenso, es decir, abarca todo su significado, sin ninguna referencia trascendente, sólo con esta condición es posible quererlo siempre de nuevo... Instituir el eterno retorno quiere decir, entonces, y éste es el nexo de esta doctrina con la idea del ultrahombre, producir una humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir."

VATTIMO, Gianni: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, 186-7.

Es tracta doncs, i així ho entén també el nostre autor, de pensar i viure el present com a un present sense plenitud, de viure l'instant actual com a un instant singular que adquireix en la seua instantaneïtat tot el seu valor, d'ací que Foucault parle doncs de *l'eternitat del present* (DÉ, II. Text 80, pàg. 82-83). Per altra banda, aquesta tesi nietzschiana de *l'etern retorn* la connecta explícitament també Foucault amb la qüestió de la dissolució del subjecte sobirà, amb l'experiència que ell proposa de perdre la identitat, de dissociar-se (DÉ, IV. Text 281, pàg. 50).

molts anys abans que Foucault comencés a reivindicar el seu kantisme i comencés per tant a establir connexions entre Kant i Nietzsche, qui havia explicitat que la genealogia nietzschiana no era més que, com resa una secció del seu llibre, una "*realització de la crítica*". Nietzsche – i el seu fill intel·lectual Foucault encara més – és capaç de completar i concretar el gest crític que Kant havia encetat però no acabat:

"A Kant le faltaba un método que le permitiese juzgar la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma. Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica immanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado... Con la voluntad de poder y el método que se desprende de ella, Nietzsche dispone del principio de una génesis interna."³⁴

No dubtem ací que la influència o tal volta el mestratge deleuzià, del *filòsof francès* més important, ha estat rellevant no sols per a apreciar les connexions entre l'obra kantiana i la nietzschiana, sinó també per a conceptualitzar la modernitat, modernitat que en Foucault no és concebuda tant com a un període històric ubicat entre altre períodes històrics (*pre* i *post*),³⁵ com a una **actitud**, un *ethos* filosòfic, com a una relació a l'actualitat, una relació amb el present: la modernitat és doncs una crítica permanent, una ontologia històrica del nostre ésser històric.³⁶ Aquest nou *ethos* filosòfic esdevé una **actitud límit**, una actitud moderna quan en lloc de sacralitzar el moment actual, d'intentar perpetuar-lo, el que fa és qüestionar-lo; la novetat de l'article de Kant que el nostre autor ens demana que no oblidem, és precisament el fet de reflexionar sobre l'*avui* com a diferent de l'*ahir*.

Hem de concebre per tant la modernitat com a la relació crítica del discurs filosòfic amb la seua pròpia actualitat, amb el seu propi sòl sobre el qual se sustenta. Per això la preocupació per la història, per l'esdevenir es converteix, a partir de la pregunta kantiana, en un problema central a la filosofia; filosofia i reflexió sobre l'actualitat són ara dues coses inseparables:

"I, per això mateix, la qüestió del "moment present" esdevé per a la filosofia una pregunta de la qual ella no pot ja separar-se: en quina mesura aquest "moment" revela un procés històric

³⁴ DELEUZE, Gilles: **Nietzsche y la filosofía**, pàg. 129-130. Sobre "La genealogia de la moral" com a intent nietzschian de reescriptura de la "Crítica de la Raó Pura" *videre op. cit.* pàg. 125-134.

³⁵ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 568.

³⁶ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 571.

general i en quina mesura la filosofia és el punt on la història mateix ha de desxifrar-se en les seues condicions?"³⁷

Filosofia i interrogació sobre el present, són a partir de finals del segle XVIII les dues cara d'una mateixa moneda. Des d'aquesta perspectiva no seran moderns aquells que intenten relacionar el present amb allò passat (ja havíem dit que açò era el que feien Plató, Agustí o Vico), sinó aquells que qüestionen filosòficament el que *hi ha*, i l'únic que hi ha és el nostre *avui*. Els primers són els qui desenvolupen, els qui propicien una dimensió *longitudinal* de la qüestió del present, mentre que els segons, especialment Kant, serien aquells que saben llançar una sageta en el cor del nostre present per fer diana en la seua especificitat, en la seua diferència. Els moderns d'avui dia no seran tant els que apelen a Kant, a la Revolució Francesa o a la Il·lustració, sinó aquells que facen dia a dia la mateixa operació que aquests feren:

"Hom veu sorgir una nova forma d'abordar la qüestió de la modernitat, ja no tant com a una relació longitudinal amb els antics, sinó com el que es podria denominar una relació "sagital" amb la pròpia actualitat. El discurs ha de tenir present llur pròpia actualitat, per una part per trobar en ella el seu propi lloc, i per altra, per desvetllar el sentit; en fi, per a especificar el seu mode d'acció que es capaç d'exercir en l'interior d'aqueixa actualitat."³⁸

3.1. BAUDELAIRE I L'“HEROÏTZACIÓ” DEL PRESENT.

Però si Foucault cita precisament Kant com a l'iniciador d'aquesta nova relació *sagital*, aquell qui ell considera que exemplifica aquesta nova actitud envers el present no és cap filòsof sinó un creador: Baudelaire. (De nou Foucault recorre a una característica seua, agafar com a exemple de punts d'inflexió, com a fonaments del pensament modern, aquells que no són filòsofs). I què té de peculiar la concepció d'aquest del present? Baudelaire no creu que la modernitat consistisca en tenir una certa *sensibilitat*, en adreçar una lleugera mirada al present, ja que açò implicaria *menysprear-lo*, sinó que l'actitud moderna consisteix –i de nou ací hi apareix un cert moment ètic i estètic– en “*heroïtzar*” el present.³⁹ Però què significa “*heroïtzar*” el present? Significa donar-li un alt valor, el de mostrar la màxima atenció per ell, tot i que com dèiem, sense que açò implique *sacralitzar-lo*. Foucault, al nostre parer assimila aquesta concepció quan afirma:

³⁷ DÉ, IV. Text 361, pàg. 766.

³⁸ DÉ, IV. Text 351, pàg. 681. Sobre la *dimensió sagital* –no longitudinal– en la qual el passat no és el sòl sobre el qual estem *videre* DÉ, I. Text 17, pàg. 276.

³⁹ DÉ, IV. Text 339, pàg. 569.

"Devem començar per reinventar el futur submergint-nos en un present més creatiu. Deixem caure Disneyland i pensem en Marcuse."⁴⁰

El plantejament baudelairià i el del propi Foucault recull en doncs perfectament la concepció nietzschiana de l'*etern retorn* que abans hem esmentat. El present és quelcom *sagrat*, però no per conservar-lo, no per adorar-lo, sinó per a viure'l amb intensitat (viure'l *místicament?*), viure'l com diu Kant com a la nostra actualitat. El valor del present, la seua intensitat no està ni en el seu origen, en el seu passat, si més enllà d'ell, en el futur, sinó simplement està en ell com a *instant intens*. Es tracta, i en això Baudelaire i Nietzsche es donen la mà, de *reconquerir l'eternitat efímera* de cada instant del present, eternitat que singularitza cada instant, que el fa propi i irrepetible.⁴¹ La tesi de Foucault, aqueixa apel·lació que acabem de veure que realitza per viure un *present més creatiu*, comporta la necessitat d'assumir que el nostre present, en tant que és singular és efímer, i en tant que és efímer és etern. No es defensa ací, enfront del que alguns podrien esperar i voldrien trobar, la ximple afirmació d'un present efímer –no etern– i per això sense valor. Foucault sap molt bé arraconar-nos contra les cordes i amb la seua violència lingüística ens conjuga dos conceptes que nosaltres consideràvem *evidentment* antagònics, però que ell considera que son totalment afins. L'*eternitat efímera* que la modernitat ens fa percebre, és aquella que obliga a mirar l'esdeveniment-singularitat-fragilitat com a impuls del pensament, l'acció i la vida. Precisament en tant que no hi ha origen, en tant que el present és diferent a tot passat i és diferent al que no és, és a dir, en tant que el present no és més que una subtil línia de fragilitat, *la nostra* línia de ruptura, pot Foucault elaborar la seua peculiar *ontologia*. Tal ontologia és la d'un present que descansa no sobre valors aliens a ell, sinó sobre el seu alt valor de *poder ser un altre*, de poder ser, i de ser transformat per nosaltres. *Heroïtzar* el present és al mateix

⁴⁰ **DÉ, III. Text 242**, pàg. 678. Foucault destaca la contraposició que fa Baudelaire entre l'actitud de la modernitat envers el present, la que acabem de citar, i l'actitud de *vagareig* o *ganduleig* ("flânerie"): l'actitud d'obrir el ulls, prestar atenció i col·leccionar-lo com a record, com a curiositat (**DÉ, IV. Text 339**, pàg. 568-9). Sobre la impossible traducció del terme "flâner" i sobre com "flâner" és una creació específica del folklore parisenc, es pot consultar el "Diccionari per a ociosos" de Joan Fuster on indica com:

"...No ben bé passejar: *flâner*. Hi ha paraules que no tenen traducció. *Flâner*, en francès, ¿com ho traduiria vostè? *Flâner* és passejar, vagar pels carrers; d'acord. Però jo diria que això no ho explica tot.

...passejar. Caminàveu a l'atzar, reposadament, sense prejudicis. Era molt distret."

FUSTER, Joan: **Diccionari per a ociosos**, pàg. 54.

⁴¹ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 569. La idea que Foucault destaca de l'anàlisi que fa Baudelaire de la modernitat –l'*heroïtzació del present*–, no és més que la idea del present com a esdeveniment i singularitat de la qual ja hem parlat.

temps heroïtzar-nos a nosaltres, *és transformar l'absència de valor i fonament transcendent del nostre moment en pura creació*, en pura voluntat de creació.⁴²

4.FOUCAULT, TEÒRIC CRÍTIC DE LA MODERNITAT.

Des de la perspectiva anterior adoptada, podem considerar no sols com a possible, sinó més bé com a necessari, ubicar l'obra de Foucault al **bell mig de la Modernitat**. I és que si bé és cert que Foucault no apel·la a nocions tan centrals en tota la construcció de la modernitat com les de *raó, llibertat, subjecte, progrés...*, no deixa tampoc de ser cert que no ho fa precisament per una *fidelitat* al que eren les pròpies intencions dels moderns. Podem dir, seguint les indicacions d'aquest article, que entre optar per la materialitat de la *revolució filosòfica* que significa la modernitat –és a dir, les seues consignes, les seues victòries o desfetes...– o quedar-se amb l'*entusiasme per la revolució*, ell, a l'igual que Kant, opta per la segona opció.⁴³ En la Modernitat sols és possible ser-li fidel realitzant-la en l'actualitat, però no com a repetició mecànica del ja passat, sinó actualitzant-la amb l'especificitat i la singularitat que la nostra actualitat, que el nostre avui, ens demana. Allò que la Il·lustració ens ha deixat no és tant un imperatiu categòric, ni un Esperit desenvolupant-se, ni una classe alliberant-se, ni una raó diàfana i comunicativa, sinó que ens ha deixat, com no podria ser d'altra manera, una pregunta: *què és allò que en el nostre present té sentit per a una reflexió filosòfica?*⁴⁴

I aquesta pregunta que és a la qual respon Kant, és també la que dóna força a tota l'obra de Foucault. Ell mateix tal com havíem dit, se situa com a continuador de l'obra kantiana, però no tant del Kant de les crítiques, que enceta una filosofia com a *analítica de la veritat*, sinó del Kant que qüestionà la seua actualitat:

⁴² Que els seus darrers escrits estiguen dedicats al que ell denomina com a *estètica de l'existència*, i a la qüestió del subjecte com a artista creador de la seua vida com a la seua obra d'*art*, està doncs amb consonància amb aquesta ontologia d'un present *sense plenitud*, amb aquesta actitud moderna d'heroïtzació del present i al capdavant amb la tesi nietzschiana de l'*etern retorn*, que està a la base de tot el que estem veient. Sobre l'anàlisi de l'estètica de l'existència en el món grec *videre* en el capítol VII l'apartat 4 **EL GOVERN DE SI**. Sobre el que podríem anomenar les seues conseqüències en l'anàlisi foucaultiana de l'ontologia del nosaltres mateixos *videre* també en aqueix capítol els apartats 6 i 7.

⁴³ *Videre DE, IV. Text 351*, pàg. 683 i següents. De fet, en aquest mateix article indica com la pregunta per la Il·lustració i per la revolució, són les dues grans preguntes que es fa Kant per abordar la seua actualitat (op. cit. pàg. 686-687).

⁴⁴ *DE, IV. Text 351*, pàg. 679.

"... i em sembla que l'elecció filosòfica a la qual nosaltres ens trobem enfrontats actualment és la següent: podem optar per una filosofia crítica que es presenta com a una filosofia analítica de la veritat en general, o bé podem optar per un pensament crític que adoptarà la forma d'una ontologia de nosaltres mateixos, una ontologia de l'actualitat; aquesta forma de filosofia que, des de Hegel a la Escola de Frankfurt passant per Nietzsche i Max Weber, ha fundat una forma de reflexió en la qual jo intente treballar."⁴⁵

Aqueixa *ontologia del nosaltres mateixos* no és per tant diferent al que va fer Kant en el seu moment, ni –de nou *sorpresa*– diferent al que està fent l'Escola de Frankfurt; però no sols l'Escola de Frankfurt o Kant, sinó també *Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger* són autors que aborden aquesta qüestió, i constitueixen, segons el propi Foucault, la tradició en la que ell s'insereix.⁴⁶ Podem dir doncs, que el que Foucault fa no és gaire diferent al que va fer Kant, no sols en aquest breu però significatiu article sobre la Il·lustració, sinó en general en tota la seua obra; l'autor francès a l'igual que l'alemany el que realitza, i això és l'únic que podem entendre per filosofia, és una *crítica*. Certament la majoria de nosaltres hem associat habitualment, en parlar de Kant, la paraula crítica amb la transcendental, de manera que, com molt bé subratlla el nostre autor, entenem la filosofia crítica com a una *analítica de la veritat*. Però Kant no és sols qui ha engegat aquesta primera manera d'entendre la tasca filosòfica, sinó també aqueixa que és l'*ontologia de l'actualitat*, la qual sense deixar de ser una *filosofia crítica* abandona aqueixa *analítica de la veritat*.

No obstant, la qüestió no és tan simple com ací planteja Foucault. Inicialment aquesta text tan *conciliador* planteja una mena de bifurcació de la filosofia –crítica– en l'obra de Kant, diguem-ne que cap a una *epistemologia* i també una *ètica*, i cap al que incorrectament podríem designar com a una mena de "*filosofia del present*"; es tracta ara d'escollir entre dues opcions que tal com ell les presenta semblen igualment vàlides. Heus ací el parany.

⁴⁵ **DÉ, IV. Text 351**, pàg. 687-8. No ens hem d'estranyar que Foucault en alguna ocasió que altra, subratlle aqueixa connexió entre la seua obra i la de Weber i la pose al mateix nivell que la de Nietzsche. I és que Foucault i Weber soscavaran el model legislatiu-executiu de la societat –en el cas de Weber amb la seua anàlisi del poder burocràtic, en el cas de Foucault amb les pràctiques disciplinàries, la Raó d'Estat i el poder pastoral–. Foucault, certament, estén l'abast de l'argumentació weberiana (HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault**, pàg. 131). Ara bé, malgrat aquesta reivindicació de Weber, també és cert que ell veu diferències; sobre les diferències del seu plantejament amb el de Weber videre **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 26-28, on indica que tot i que aquest sociòleg reflexione al voltant de la racionalització i Foucault també, ell no ho fa com a *invariant antropològica*, sinó que aborda la racionalització en tan que *règim de pràctiques*. Igualment, tant en ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada**, pàg. 207-209, podem trobar una comparació entre les anàlisis que ambdós fan del processos de racionalització moderns com en PIZZORNO, Alessandro: **Foucault et la conception libérale de l'individu** en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 238-239, 244-245.

⁴⁶ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 814.

Primerament caldria fer notar que Foucault no és massa partidari d'un plantejament d'aquest tipus, és a dir, a apel·lar a una bifurcació que ens fa optar –de fet ell, com veurem, critica açò del plantejament de Habermas–.⁴⁷ Cal dir, que certament en aquesta ocasió ell no ho planteja com a un *xantatge*, no es tracta d'escollir entre una bona i altra dolenta, però cal dir també que al nostre parer l'opció, tot i que les dues puguen ésser vàlides, tampoc sembla que des del plantejament de Foucault tinguen el mateix pes específic. I no el tenen perquè precisament escollir, tal com fa ell, la segona de les opcions implica necessàriament realitzar una crítica de la primera. En Foucault la realització de l'ontologia del nosaltres mateixos passa, com ja haurem pogut adonar-nos, per realitzar una arqueologia del nostre saber, o millor dit, de la nostra analítica de la veritat, i passarà per lligar la qüestió de la veritat i del saber a la del poder, passarà per la genealogia. És per això que, tot i que bastant diplomàticament el nostre autor intente presentar aquesta doble paternitat kantiana dels camins filosòfics moderns no hem de deixar de reconèixer que una mirada atenta al propi esdevenir intel·lectual de Foucault, ens mostra com el segon camí que neix del Kant del textos *menors*, no és sols més productiu, sinó que sobretot és en realitat d'abast major que el primer –el que emana del Kant dels textos *majors*–, en tant que l'acaba realment fagocitant. (Per una vegada sembla que el *peix* menut s'empassa el gran).

Precisament el fet que Foucault plantege aquesta "*disjuntiva*", que realment per a nosaltres no es tant donat que el que el nostre autor fa és donar primacia a la segona qüestió, és el que li molesta d'aquest article a Merquior.⁴⁸ Foucault no contraposa l'ontologia del nosaltres mateixos a l'analítica de la veritat, però com hem dit tampoc les iguala. Simplement és que la qüestió de la veritat i la seua analítica no es pot realitzar si no reflexionem prèviament sobre el nostre *avui*. Ni la veritat, ni la ciència, són, tal com sembla estar assumint Merquior, quelcom que siga independent del moment històric, de la cultura, de les relacions existents, i aquesta anàlisi del que som és justament el que ell entén que està fent amb aquesta ontologia del present, que no anul·la l'analítica de la veritat però si l'emmarca en l'*avui* que ens ha tocat viure.

I perquè aquest *avui* de Foucault és, com tot *avui*, diferent als anteriors, la crítica foucaultiana evidentment ja no pot continuar essent una crítica transcendental –preocupada, com la kantiana pels límits de la metafísica i el coneixement–, sinó esdevé *crítica arqueogenealògica*. Aquesta ja no cerca ni trobar unes estructures universals ni limitar les nostres possibilitats, sinó que es veu abocada, primerament, a qüestionar les bases de

⁴⁷ Videre d'aquest capítol el subapartat 6.2 FOUCAULT ENFRONT DEL "XANTATGE" DE HABERMAS.

⁴⁸ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 176-178.

l'analítica de la veritat existent fins ara—les nocions d'objecte, subjecte, origen, veritat...—, sense impedir-ne l'aparició d'altra diferent, i el que és més important, es veu abocada, en segon lloc, a empentar-nos al *treball indefinit de la llibertat*.⁴⁹

Així l'avui que viu Kant—amb unes disciplines que feia pocs decennis anaven a les palpentes i ara havien agafat el *camí segur de la ciència*—, li fa concebre la filosofia com a l'encarregada de mantenir a la raó especulativa dintre dels límits de l'experiència; però si en el segle XVIII la crítica, la il·lustració del camp de la metafísica passa per aquesta filosofia crítica transcendental —passa per l'analítica de la veritat—, en el segle XX, segle del triomf de la racionalitat política, de l'Estat modern i del postcapitalisme, la tasca crítica de la filosofia passa per vigilar, per assenyalar els poder subtils, capil·lars, invisibles de la nova racionalitat política moderna i dels sabers que ella genera.⁵⁰

Però aquesta actualització de la crítica kantiana que fa Foucault no és tampoc radicalment nova, sinó que podríem dir que és sols relativament nova, en tant que ella és hereva d'una tradició —francesa— particular. Tal com indica, la qüestió de l'actualitat, del moment present encetada per Kant en el segle XVIII, ha desembocat a través del temps en diferents qüestions i plantejaments; en concret a França, a diferència d'Alemanya més preocupada per la reflexió historicopolítica sobre la societat, allò que ha estat central en la reflexió sobre el present, sobre l'actualitat ha estat la *història de les ciències*; autors com Comte o Saint-Simon, o com Koyré, Bachelard, Cavallès o Canguilhem així ho testimonien.⁵¹ Podem dir doncs que per al nostre autor la filosofia moderna, és a dir, la filosofia feta en els segles XIX i XX, deriva en gran part d'aquesta qüestió kantiana, adoptant aquesta continuïtat dues vies diferenciades d'abordar la qüestió de l'actualitat del nostre present; per una banda l'anomenada *teoria crítica* la qual realitzar un crítica de la raó, i per una altra banda una orientació més desconeguda en els nostres àmbits, una orientació que és en gran part el punt de partida de Foucault; ens estem referint a aqueixa *història de la ciència* que realitzen els epistemòlegs francesos, història que és al capdavant també una *història de les formes de la raó*.⁵² No obstant, la doble orientació, la doble via que pren la reflexió sobre la nostra actualitat acaben confluint en l'obra de Foucault, en tant que partint inicialment de la *història* feta pels epistemòlegs francesos, acaba finalment connectant i reconeixent-se membre, almenys *adoptiu*, de la *teoria crítica*.

⁴⁹ DÉ, IV. Text 339, pàg. 574.

⁵⁰ DÉ, IV. Text 306, pàg. 224.

⁵¹ DÉ, IV. Text 361, pàg. 766-767.

⁵² DÉ, IV. Text 330, pàg. 438.

Perquè és precisament en aquesta tradició on Foucault vol inserir-se i on troba sentit tota la seua obra, i en especial el seu interès per la qüestió de la modernitat i de l'*Aufklärung*. I és que justament aquesta orientació hereva de la pregunta per l'actualitat kantiana, és qui sap preguntar-se i reflexionar no tant pel fonament d'una racionalitat, sinó sobretot per la connexió entre aquest i les condicions de la seua existència. La reflexió sobre la història de les ciències, aquesta filosofia del saber, de la racionalitat i del concepte feta per aquests autors, esdevé un exercici d'il·lustració i de anticipació del que vol fer el nostre autor:

"En la història de les ciències a França, com a la teoria crítica alemanya, allò que s'ha tractat d'examinar a fons, és com una raó, autònoma estructuralment, comporta també la història dels dogmatismes i despotismes —una raó, en conseqüència, que no podrà ser alliberadora més que a condició que ella pervinga a alliberar-se d'ella mateixa—."⁵³

Serà doncs, com apunta el títol de la nostra tesi, **l'obra de Foucault sols una radicalització de la pròpia modernitat?** És per tant el que fa Foucault tant diferent del que fa la teoria crítica? Doncs malgrat que els procediments, metodologies i continguts de Habermas i Foucault són radicalment oposats, a la vista del que ací estem veient, caldria contestar rotundament que no a la pregunta anterior. Més bé caldria admetre, amb Foucault, que existeix un punt de contacte central entre tots dos. Cadascun d'ells entén el seu propi projecte com a una continuació del projecte kantian, és a dir, com a una teoria crítica:

"Però els uns i els altres —referint-se als historiadors de la ciència francesos i als teòrics crítics alemanys— formulen el mateix tipus de qüestions, tant si ells són perseguits pel record de Descartes i, allà, per l'ombra de Luter."⁵⁴

Certament, cadascun elabora aquesta teoria crítica per camins distints, la realitzen de manera diferent, però no es pot negar que almenys, tant en el seu objectiu inicial com en les qüestions bàsiques que aborden, coincideixen bastant. No és aquesta però, l'única analogia, sinó que ens podem trobar amb moltes altres més. És un filòsof gens sospitós de ser

⁵³ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 767. Tot i que entre aquestes dos corrents filosòfics hi ha aquesta font kantiana comuna, l'entesa entra ambdues no és pas donada. Si Foucault es queixa d'alguna cosa, és precisament el que ningú en la seua formació li hagués dit res de la teoria crítica; l'Escola de Frankfurt era en els anys 50 i 60 una gran desconeguda per als filòsofs francesos (*Idem a DÉ, IV. Text 281*, pàg. 72). És més, el propi Foucault confessa que d'haver conegut inicialment el treball dels crítics alemanys, ell haguera pogut estalviar-se molta feina, s'haguera evitat dir moltes bestieses i reflexionar al voltant de qüestions que ja estaven abordades. (**DÉ, IV. Text 330**, pàg. 438-439; **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 73-74).

⁵⁴ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 767.

foucaultià, com és McCarthy, el que hi veu *importants afinitats* entre la genealogia de Foucault i el programa de la teoria crítica de Horkheimer i de Habermas.⁵⁵

Per tot açò i per molt que Habermas s'empenye en col·locar a Foucault en el bàndol d'aquells que donen per superada la modernitat, en el bàndol d'aquells que, tot i dintre de l'àmbit mental de la Modernitat intenta transcendir la seua herència,⁵⁶ la realitat –els textos seus estan ahí per testimoniar-ho– és tota la contrària; Foucault no es desfà de l'herència il·lustrada sinó que contràriament el que fa és subratllar la seua vigència encara avui:

"Dos segles després de la seua aparició, l'*Aufklärung* retorna: a la vegada com a una manera per l'Occident de prendre consciència de les seues possibilitat actuals i de les llibertats a les quals puga tenir accés, però també com a una forma d'interrogar-se sobre els seus límits i sobre els poders els quals ell ha usat. La raó a la vegada com a despotisme i com a il·lustració."⁵⁷

Sembla que situar el nostre autor del costat de la modernitat, de la il·lustració, malgrat totes les crítiques que ell, el Foucault *arrabassador*, fa a l'humanisme, no té perquè resultar estrany –sobretot si apel·lem a la qüestió de la llibertat–, ja que açò tan sols depèn del que entenem que siga la Il·lustració, i sembla que el que entén Foucault i el que entén Kant, l'*il·lustrat* per antonomàsia no es diferencia en molt:

"Tanmateix, la principal qüestió teòrica en joc en l'apropiació de la Il·lustració és la de saber com transformar el present. Foucault predica de manera molt convincent a favor d'una nova crítica, que ell anomena "actitud límit".⁵⁸

5.LA INCOMODITAT ENFRONT D'ALLÒ INTOLERABLE COM A FONT DE TRANSFORMACIÓ: MUTARE AUDE.

I tornem doncs al punt de partença d'aquest capítol. En començar-lo indicàvem com Foucault entenia que la tasca actual de la filosofia era *diagnosticar el present*, i havíem assenyalat més endavant com aquesta visió de la filosofia comença amb Kant i la seua reflexió sobre la *Il·lustració*. Igualment també hem indicant que aquest diagnòstic del present és una *actitud límit* que consisteix en transformar el present, en escorcollar, les fissures per

⁵⁵ MCCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pàg. 51-57.

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen: *La flecha en el corazón del presente* en *Ensayos políticos*, pàg. 103.

⁵⁷ DÉ, IV. Text 361, pàg. 768.

⁵⁸ POSTER, Mark: *Foucault, le présent et l'histoire* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 361.

veure que allò que som podem deixar-ho de ser-ho; l'interés del present és en realitat l'interés pels processos del passat que han configurat els mecanismes de l'avui que ens empresonen en aquesta actualitat nostra, que configuren la nostra història.⁵⁹ Per això aquest tasca filosòfica de diagnòstic del present, que és l'única possible, fa sorgir una relació entre passat, present i futur no hegeliana; el present és, nietzschianament, *etern retorn* –"singular diferència" insuportable de pensar–⁶⁰ en tant que el seu valor rau en el fet que és irreductible a un passat, no perquè aquest no l'haja configurat com dèiem, sinó perquè podria haver-lo configurat d'altra manera; de la mateixa manera també el present seria irreductible al futur, en tant que no condueix inevitablement cap a cap futur concret. El present en tant que esdeveniment i contingència és *transformable*, i en l'exercici pràctic de transformació perfectament el podem anomenar *llibertat*.

I si podem afirmar que és *transformable*, és perquè precisament aquesta actitud crítica i límit el fa reinventable; aquesta no és altra que l'actitud moderna i il·lustrada que Foucault vol diagnosticar en l'article esmentat, i que en definitiva pot ser copsada com fa Kant com a la *qüestió de la llibertat*. Però aquesta concepció foucaultiana d'entendre la tasca filosòfica no sols s'inspira en la filosofia de Kant, sinó també del fenomenòleg Merleau-Ponty, amb qui no sol coincidir evidentment. Per a aquest, i per tant per a Foucault, la filosofia consistiria en **no acomodar-nos a les nostres evidències**, de manera que l'autèntica actitud filosòfica, seria una *ètica de l'evidència sense son*, una actitud d'**incomoditat** amb allò habitual, una actitud de no deixar *dormir* aquestes evidències, una invitació constant a la reflexió, al canvi i a la crítica.⁶¹

No és d'estranyar que Foucault, comentant un llibre de Glücksmann, indica que aquesta *actitud límit*, que aquesta *actitud d'incomoditat* ens fa abandonar la vella qüestió de Kant de "*què m'és permès esperar*", per un altra més escaient a la nostra actualitat, "*de què em cal desesperar*".⁶² La tasca de la filosofia és per a Foucault diferent a aquella que habitualment se li atribueix:

⁵⁹ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 225; semblantment en **DÉ, II Text 89**, pàg. 183.

⁶⁰ Sobre Nietzsche, el ser, la filosofia i el "pensament del retorn" videre **DÉ, II. Text 80**, pàg. 96-99. Nietzsche representa doncs el model alternatiu a Hegel i la seua filosofia de la història. Fixem-nos com des que en pàgines anteriors hem tret a reluir els conceptes d'esdeveniment, d'història efectiva, de filosofia del present..., els hem presentat com a l'antítesi de la filosofia dialèctica hegeliana, màxim exponent d'una metafísica desvaloritzadora del present (videre les referències en aquest sentit fetes en les pàgines 243, 249-252 i 289).

⁶¹ **DÉ, III. Text 266**, pàg. 787.

⁶² **DÉ, III. Text 204**, pàg. 277.

"Ja fa molt de temps que se sap que el rol de la filosofia no és pas descobrir allò que és ocult, sinó de fer visible allò que precisament és visible, és a dir, de fer aparèixer allò que és pròxim, allò que si bé és immediat, que si bé està íntimament unit a nosaltres mateixos per això mateix nosaltres no ho percebem pas."⁶³

Es tracta en definitiva d'*adreçar la nostra mirada cap a allò que precisament, per ser el més habitual, solem sostreure de la nostra anàlisi*, cap allò que constitueix el sistema de referència d'allò que qüestionem però que es troba fora de tot dubte. Per això no és d'estranyar que en el seu comentari sobre l'obra de Glücksmann que esmentàvem, el nostre autor comente que la *moral del saber* avui, la tasca de la filosofia, no serà *racional* si per açò entenem per produir *racionalitat dominants que tranquil·litzen*, que donen *certeses*, sinó que serà *irracional* si per açò entenem destruir seguretats, destronar *necessitats*. És per això que, com ell mateix indica, aquesta crítica seua –**radical**– envers allò intolerable, aquesta **moral de la incomoditat**, vista per molts com a una *irracionalitat* és absolutament indispensable per a la transformació del nostre present, ja que qualsevol transformació que no siga una transformació de les coses, de la realitat, i reste sols en el nivell del pensament –que intente acomodar-lo a la realitat donada– és per a ell *superficial*.⁶⁴ És el propi inspirador d'aquesta peculiar moral qui en l'"Encontre Internacional" sobre l'obra de Foucault de 1988, s'encarrega d'explicar-nos com és possible en el nostre autor aquesta moral, com és possible un compromís moral partint no d'ideals *positius i universals* –però abstractes–, sinó de l'evidència d'*allò intolerable*. El propi Glücksmann ens posa un exemple clarificador: és el record del despotisme i l'opressió el que dóna peu el 1793 a la Declaració dels Drets dels Homes i Ciutadans. No és doncs cap idea universal, eterna ni definitiva la que el dóna peu, ja que es poden proclamar els Drets Humans prescindint d'una idea d'*home*. Açò ens obri el camp doncs, la possibilitat d'una peculiar moral:

⁶³ **DÉ, III. Text 232**, pàg. 540-541. Semblantment en **DÉ, III. Text 234**, pàg. 594. Recordem que aquesta concepció de la seua tasca no és una novetat d'aquest període, sinó que ja aquesta, com indicàvem en la pàgina 77, tot i que a nivell dels discursos, era la tasca de l'arqueologia. De fet ja en els seus escrits arqueològics indica el mateix envers la funció de la ficció:

"La ficció consisteix doncs no en fer veure l'invisible, sinó en fer veure com és invisible la invisibilitat d'allò visible."

DÉ, I. Text 38, pàg. 524

Curiosa coincidència, que no és tant, donat que, tal com en les darreres pàgines explicarem, el nostre autor entén la veritat com a ficció i considera que el que ell escriu són sols ficcions. *Videre* el que sobre aquesta qüestió expliquem en la pàgina 602 i següents.

⁶⁴ **DÉ, IV. Text 296**, pàg. 180-181.

"És perquè l'home no posa res en el lloc de Déu que l'acció moral és possible, de la mateixa manera que és perquè l'home copsa allò intolerable abans de saber què és la bona societat pel que l'acció moral és possible i té un objecte: resistir allò intolerable."⁶⁵

De manera que, amb aquesta actitud crítica la modernitat el que vol no és pas descobrir allò que som, sinó que fa possible el que Glüksmann anomena com a una *moral de l'extrema urgència*, que analitzat cas per cas les situacions intolerables, ens permet el refusar –transformar– el que som. No és altre l'objectiu de Foucault, els seus llibres el que pretenen és treballar determinats continguts històrics, el que pretenen és doncs transformar-nos i transformar la nostra relació amb el món modern, amb el nostre present.⁶⁶ I tal transformació sols és possible partint de la desesperació, però de la desesperació de què? D'allò que em cal *desesperar* és, com ell expressa en altres textos, d'allò *intolerable*, i allò *intolerable* és sempre l'abús, l'excés del poder, les irregularitats del tant anomenat *Estat de dret*. Es tracta per tant de *percebre allò intolerable*, de provocar la irritació de la nostra *epidermis*, que tan s'ha familiaritzat amb la violència amagada, i augmentar els *punts de repulsió*.⁶⁷

Com el mateix Foucault indica insistentment i com tot els que estudien la seua obra destaquen, el seu treball crític és principalment, per això, un treball eticopolític:

"En virtud del uso foucaultiano de la historia, la evidencias más sólidas se hacen prescindibles, los gestos más familiares se vuelven raros, pueden ser transgredidos en la medida en que impiden pensar de otro modo, es decir, impiden a los sujetos modelar por sí mismos su propia existencia. No son historias regidas por el imperativo del conocimiento objetivo; su apuesta es ética y política: son relatos que invitan a transformar la propia identidad y la relaciones con lo los otros mediante un ascetismo que consiste en despojarse de las certidumbres que bloquean la existencia autónoma, que mantienen a los seres humanos en la minoría de edad."⁶⁸

Ara bé, allò que ens empeny a embarcar-nos en aquesta tasca crítica de transformació no és de cap manera una formulació utòpica positiva –seria caure en una *moral de la*

⁶⁵ GLÜCKSMANN, André: *Le nihilisme de Michel Foucault* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 397. Semblantment es manifesta Vázquez, en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 42-43.

⁶⁶ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 232. Semblantment en **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 44. En consonància amb aquest plantejament Foucault defensarà precisament un model d'intel·lectual, que anomenarem *específic*, que cercarà precisament açò, transformar el nostre present partint del que dèiem ara mateix, de fer visible allò que essent-ho ha esdevingut invisible per nosaltres (videre sobre açò la cita corresponent en la nota número 24 de la pàgina 571).

⁶⁷ **DÉ, III. Text 191**, pàg. 139-140; **DÉ, II. Text 106**, pàg. 315 i **DÉ, II. Text 94**, pàg. 205.

⁶⁸ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 25. Sobre la crítica com a tasca de transformació-governament de la pròpia identitat videre, en el capítol VII l'apartat **4 EL GOVERN DE SI**.

comòditat fer-nos una imatge positiva del que és *tolerable*, desitjable–, sinó des de la *desesperació* de saber que el present és transformable, *reinventable* perquè a la seua base no hi ha cap origen fonamentador. La crítica feta des de models utòpics alternatius, crítica *universalista* no fa més que deixar de ser crítica en tant que predeterminen el que anem a fer. *Hem de situar-nos incòmodament en aqueixa actitud límit de negar el que som sense afirmar res.*

Tal plantejament per a Foucault implica renunciar a fer-nos la vella i improductiva pregunta socràtica-platònica del *què és*, per passar a formular la pregunta kantiano-il·lustrada de la nostra *actualitat*, la veritable pregunta filosòfica. És més, si tal com hem vingut afirmant, tant l'arqueologia com la genealogia no han parat d'incidir en el fet que no existeixen els objectes *en si*, que *l'home ha mort*, que no hi ha *origen essencial* i que no hi ha ni subjecte transcendental ni res semblant –és a dir, que no hi ha cap àmbit que pugja ésser *utopitzable*–, no ens queda més que *renunciar a descobrir el que som*, perquè *el que som no és més que efecte d'una episteme, del llenguatge, fruit d'una emergència atzarosa, resultat d'unes relacions sempre mutables de poder.*

Substituir la vella pregunta metafísica per la pregunta il·lustrada, implica doncs acceptar que l'actitud filosòfica i crítica no és altra que aqueixa actitud límit de la qual ens parla reiteradament Foucault. Però, la peculiaritat –i la dificultat– del plantejament foucaultia consisteix en defensar l'existència d'aquesta actitud límit sense fer recurs, tal com fan altres autors suposadament més moderns, de cap element transcendental, fonamental, des de cap teoria de la veritat, sense cap recolzament en una evidència moore cartesiana ni cap ideal regulatiu. El *modus operandi* il·lustrat no serà ja per al nostre autor la recerca crítica d'unes veritats o d'uns principis universals regulatius, sinó que consistirà en transformar la consigna del *sapere aude* per la de *mutare aude*. El que Foucault està fent no és altra cosa que una crítica, sí, però compte:

“Una crítica no consisteix pas a dir que les coses no estan bé tal i com elles són. Ella consisteix en veure sobre quin tipus d'evidències, de familiaritats, de modes de pensar adquirits i no reflexionats reposen les pràctiques que s'accepten.”⁶⁹

⁶⁹ DÉ, IV. Text 296, pàg. 180. Semblantment es manifesta en DÉ, II. Text 89, pàg. 192, on indica que el que vol és palesar els sistemes implícits –*inconscient cultural?*– que determinen les nostres conductes més *familiars*. Com ja hem manifestat anteriorment en la nota a peu de pàgina número 76 de la pàgina 175, Foucault reconeix que al capdavall, i per molt que ho intenta, el que ell acaba fent no és més que el mateix que feia Husserl, *reinterrogar-se sobre les evidències fonamentals*, tot i que en el seu cas es faça sense apel·lar a cap àmbit original d'evidències.

Podem indicar que la crítica foucaultiana és una crítica adreçada a *transformar el present*, no perquè el negue *per oposició a cap model alternatiu*, sinó simplement perquè aquest present és un present que Foucault qualifica com a *sense plenitud*.⁷⁰ Es tracta en definitiva d'entendre la seua obra, com indicàvem en les primeres pàgines d'aquest treball, com a la realització d'aqueixa *ontologia del nostre present*, però paradoxalment aquesta *ontologia* no es fa sobre la base de l'existència de cap *onto*. El peculiar *ésser* que ell decideix abordar no té, ni per equivocació, cap característica de les de l'*ésser* parmenidià. Aqueix *ésser* no ontològic no és més que el nostre present, que la nostra actualitat que tot i que l'hem de concebre com a transformable, no ha d'ésser abordada ni criticada des de cap model utòpic o transcendental –encara que siga lingüístic– que determine, com indicava al text, què està *bé o no* en el nostre present.⁷¹

Ara bé, aquest capítol dedicat a abordar la qüestió de la modernitat i de l'ontologia del present en Foucault, no pot estar mai complet si no confrontem el que ara ja sabem amb el pensament del gran teòric de la modernitat de la segona meitat del segle XX, és a dir, amb el pensament de Habermas, autor que, com explicàvem inicialment, amb la seua percepció de Foucault ha estat el causant d'aquestes pàgines.

6.LA MODERNITAT: FOUCAULT VERSUS HABERMAS.

Com fàcilment ens haurem adonat per la lectura del que duem d'aquest capítol, Foucault manté una versió personal i particular de què és la modernitat. La riquesa que hom troba en la seua interpretació de la Modernitat, no implica però que la seua concepció estiga exempta de problemàtica. I és evident que tal enfocament de la Modernitat amb qui no anava a coincidir, com de fet així estigué, era amb el de Habermas.

Aquest, *grosso modo*, podem dir que veu la Modernitat com a un procés inconclòs,⁷² donat que s'ha produït l'esgotament del paradigma inicial de la modernitat basat en un

⁷⁰ DÉ, II. Text 80, pàg. 82-83.

⁷¹ Per a De la Higuera aquesta possibilitat d'una crítica del present com és la foucaultiana que no necessita posar cap peu enfora d'aqueix present, perquè no hi ha un enfora o millor dit perquè tot és un enfora, és possible en ell i d'altres autors per la distinció kantiana esmentada entre *nihil privativum* i *nihil negativum*, tot i que paradoxalment la crítica de l'autor alemany siga, contràriament a Foucault, l'intent de fixar on està el límit –inamovible– d'allò que no podem *trepitjar*. Sobre la distinció entre aquests dos tipus de negacions *videre* DÉ, I. Text 13, pàg. 238 i DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofia como crítica**, pàg. 183-186.

⁷² No oblidem que precisament aquest és el títol i l'orientació de la conferència que en Habermas enceta la seua reflexió sobre la modernitat, reaccionant principalment a les tesis neoconservadores de Daniel Bell, reaccionant a la ruptura existent en les societats modernes entre sistema econòmic i administratiu i Modernitat

subjecte cognoscitiu (Descartes, Kant, Hegel, Marx...) que pretén trobar en si mateix, en la pròpia raó il·lustrada el propis criteris de justificació, que cerca en definitiva fer possible una dialèctica de la Il·lustració. Aquest projecte il·lustrat per a Habermas sols es pot rearticular o fer valer intel·lectualment sobre la base d'un gir *pragmaticolingüístic*, sols pot readreçar-se a través d'una *raó comunicativa*, de caire procedimental, ja que sols a partir d'ella és possible l'existència d'una normativitat procedimental que esdevinga una mena de *pragmàtica universalitat*. Habermas construeix doncs una teoria de la racionalitat –que com hem dit és comunicativa– amb tot el que això comporta. Per resumir la postura, plenament moderna de Habermas podem dir que:

“...Habermas defiende la modernidad, aún con todas sus contingencias, haciéndola depender de una razón procedimental, esto es, de una razón que se pone ella misma a prueba siendo su propio juez. La crítica de la razón es el propio trabajo.”⁷³

I si Habermas adopta aquesta postura defensiva, és perquè considera que són molts els qui, erròniament, volen *liquidar* una modernitat per diverses raons; però aquesta de cap manera no ha arribat a la seu fi, ni s'ha esgotat, sinó que el que passa és que no està veritablement completada; la seua teoria de l'acció comunicativa serà doncs aquella que salvarà –procedimentalment– allò que es pot salvar, que tampoc és tot, d'aquest projecte.

La relació però, de Foucault amb la Modernitat i la Il·lustració és més complexa. D'entrada, i contràriament al que en les pàgines anteriors hem vist, alguns filòsofs molt anomenats el situen en una tradició de *crítica radical a la modernitat*, en una tradició més bé *antil·lustrada*. Veritablement això no és d'estranyar, en tant que els podria semblar que les seues eleccions van encaminades per aquesta línia. Sols cal recordar com Foucault ha mostrat en “*L'histoire de la folie*” com el concepte de raó s'ha construït en un moviment recíproc i perpetu de relació amb allò *altre*, amb el seu revers, la *folia*;⁷⁴ o també com en “*Surveiller et punir*” indica que la base de la societat *il·lustrada* ha estat la creació d'una societat

cultural, conferència en la qual podríem tots o quasi tots, incloent el propi Foucault, acaben engrossant les files dels conservadors antil·lustrats (Videre HABERMAS, Jürgen: *La modernidad: un proyecto inacabado* en *Ensayos políticos*, pàg. 269-270, 282).

⁷³ GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 20

⁷⁴ HF, pàg. 41; 192, En aquesta obra Foucault va relatant les diferents formés en les quals la parella raó-folia s'han anat conjugant en les diferents epistemes, i les diferents maneres doncs en les quals s'ha experimentat la folia: bé com a experiència tràgica o bé com a desraó, com a una experiència ètica o com a moral i positiva, com a experiència passional o delirant...

disciplinària.⁷⁵ En definitiva, l'obra de Foucault –com la de tant altres filòsofs en aquest segle–, o més concretament l'obra del Foucault arrabassador ha qüestionat la capacitat emancipatòria que la Il·lustració defensava tenir, i que sovint s'ha presentant com a la cara *humanista de la modernitat*. Ara bé, l'adhesió a la Il·lustració que hem vist que realitza el Foucault recol·lector o pacificador i el manteniment de les crítiques ferotges a l'humanisme de l'arrabassador són possibles, perquè per a ell aquest dos moments poden separar-se –i així ho fa a partir de l'article sobre la *Il·lustració*:

“Aquesta crítica permanent de nosaltres mateixos ha d'evitar les confusions sovint molt fàcils entre l'humanisme i l'*Aufklärung*.”⁷⁶

La no-separació d'aquests dos moments resulta per a Foucault, a més d'inexacta, perillosa. Però no es tracta ací tant de refusar ara l'humanisme, cosa que ja hem fet, sinó d'adonar-nos que aquest, en tant que no és un moviment unitari sinó més bé polimòrfic –en aquest sentit caldria parlar més bé d'*humanismes* amb nom i cognoms–, no pot ser pres com a un eix vertebral de la nostra reflexió. Cal doncs defugir de la identificació entre el que és un esdeveniment com la *Il·lustració* i el que és una confosa temàtica com l'humanisme; entre ells no hi ha una identitat sinó més bé, diu Foucault, una tensió dialèctica. Desemmascarar, mostrar les formes que ha pres aquesta relació al llarg dels segles i que ens ha configurat, és precisament un dels objectius que ha orientat la seua obra.

Aquesta per tant ha anat encaminada a mostrar les zones fosques de la Modernitat, però que són al capdavant aquelles que l'han feta possible; paradoxalment, veu Foucault, com aquestes zones no *il·lustrades* s'han presentat, falsament, davant nostre com la cara més *humana* de la Modernitat. D'ací que no haja estat altre el seu objectiu que mostrar, que *il·luminar*, els abusos del poder amagat sovint sota el discurs Il·lustrat, evidenciar com el saber Il·lustrat troba la seua condició d'existència en una visió del poder, i com el propi discurs genera i manté aquest poder. És per això que la teoria crítica de Habermas en tant que parteix del consens, tot i que pugua tenir un valor crític com a una mena *d'ideal regulatiu* o fins i tot constitutiu de la pròpia societat, no deixa de ser insuficient per analitzar un fenomen

75

“La “*Il·lustració*”, que ha descobert les llibertats, ha inventat també les disciplines.”

SP, pàg. 224.

76 DÉ, IV, Text 339, pàg. 572.

tant important i rellevant en la constitució d'una societat com són les relacions de poder.⁷⁷ És des d'aquesta perspectiva des d'on Foucault, referint-se a la teoria de Habermas, indica:

"La idea que podria existir una situació de comunicació que fos tal que els jocs de veritat pogueren circular sense obstacles, sense constrenyiments i sense efectes coercitius em sembla de l'ordre de la utopia. Ço és, no veure precisament que les relacions de poder no són pas una cosa dolenta en si, de la qual caldria alliberar-se; crec que no hi pot pas existir una societat sense relacions de poder..."⁷⁸

En aquest sentit podríem dir, des de Foucault, que Habermas a nivell filosòfic encara és hereu d'aquella tradició socràtica-platònica que assegurava que en el saber, la veritat, brillarà amb tota la seua resplendor quan se separe del poder. Habermas, indica Foucault, amb la seua racionalitat comunicativa basada en relacions de comunicació lliures de dominació, es trobaria construint una *utopia*, que, com el seu nom indica, no es localitza enlloc. Per tant Habermas, més que pensar la nostra societat, tal com ell creu, estaria *dissolvent* allò central d'ella, les relacions de poder, en la seua teoria. Al nostre entendre, a la llum de tots els escrits de Foucault, no és tant que la teoria de la comunicació siga errònia, sinó que més bé ell no pot explicar-ho tot, ni pot ser veritablement una teoria de la modernitat. Pel que estem dient, no hem de formar-nos la imatge que en aquesta confrontació Foucault en veure desencertada aqueixa concepció dialògica de la racionalitat, aposte totalment per la negació del diàleg. Res d'això, Foucault, en abordar la diferència entre *dialogar* i *polemitzar*, es mostra partidari del primer concepte, del diàleg, i a més ho fa d'una manera molt habermasiana:

"Preguntar i contestar revelen un joc –un joc a la vegada agradable i difícil–, on cadascun dels dos participants es dedica a no usar més que els drets que li són donats per l'altre, i per la forma acceptada de diàleg."⁷⁹

El problema però és que tot i no estar tant lluny de Habermas en aquesta conceptualització del diàleg, no obstant no considera escaient convertir una teoria de la comunicació lliure de dominació en una teoria de la modernitat, i molt menys entendre

"En "Qu'est-ce que les Lumières", Foucault distingeix Il·lustració i humanisme -distinció en qual no coincideix, sens dubte, tothom- reservant les seues crítiques a aquest últim."

POSTER, Mark: Foucault, le présent et l'histoire en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 359.

⁷⁷ **DÉ, IV. Text 341**, pàg. 588.

⁷⁸ **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 727. Com diu en altre escrit ens relacionem els uns amb els altres no sols comunicant-nos sentit, o a través del desig, sinó també amb l'**intenció d'intentar governar-nos els uns als altres**. Veure el que sobre el concepte de *governabilitat*, que és del que estem parlant s'indica la pàgina 423 d'aquest treball.

⁷⁹ **DÉ, IV. Text 342**, pàg. 591.

aqueixa situació lliure de comunicació com a un *principi regulador*, sinó més bé com a un *principi crític*. Que el consens siga un *principi regulador* és per Foucault una exigència massa alta –significa admetre tal principi en funció d'un ideal positiu que prèviament establím–; una idea política del consens és més bé una idea crítica a considerar permanentment: cal que considerem constantment no tant quin nivell de consens hi ha o volem, sinó sobretot quina part de no-consens s'entrecreu, i fins i tot és necessària, en qualsevol relació de poder. En definitiva el consens no és un *ideal regulatiu* en tant que no és tant que estiguem pel consens, sinó que, en tant que *idea crítica*, el que hem d'estar principalment és contra la no-consensualitat.⁸⁰

Per no confondre el plantejament del nostre autor amb el de Habermas, cosa per altra banda molt improbable, ha de quedar clar que si bé Foucault en analitzar les relacions de poder considera com a part intrínseca d'aquestes el *factum* de la comunicació i el consens, no per això pren com a iguals ambdós aspectes, pren com a equiparables relacions de poder i de comunicació. I és que contràriament a Habermas l'interés de Foucault està més bé en aquest punt, en mostrar *la unió indissoluble entre saber i poder*, entre relacions socials i poder, i per això la raó –que al capdavant sap ell què és allò que constitueix el nostre present– no és tant l'element a batre, a eliminar com allò que cal diagnosticar:

"...la razón no es considerada como una larga narrativa que se haya de sustituir o superar, sino como un objeto de diagnóstico que ha de analizarse en la especificidad de sus continuas transformaciones."⁸¹

Així doncs, Foucault malgrat valorar com a valuoses en general les aportacions de Habermas sobre el tema, no considera gens escaient però l'orientació que aquest fa de la Il·lustració, i sobretot la forma que té d'analitzar la relació que es dona en la modernitat entre poder i raó; i no és adequada pel que acabem d'indicar, per la seua concepció omnímoda de la raó; no es tracta, com sovint planteja Habermas, d'analitzar la racionalització de la societat jutjant la *Raó*. I no ho és, perquè és erroni parlar de la racionalització en singular –no sols erroni, indica el nostre autor, sinó fins i tot perillós–, sinó que cal parlar de *racionalitzacions específiques* i diferents, perquè la raó actua de manera diferent en cada àmbit.⁸² És més, en realitat la teoria de la racionalitat de Habermas i la seua obra, no serien un pas endavant sinó en part un *pas en fals* envers l'obra dels seus mestres, ja que Foucault es veu més identificat i

⁸⁰ DÉ, IV. Text 341, pàg. 590.

⁸¹ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, pàg. 71.

⁸² DÉ, IV. Text 291, pàg. 135-136 i DÉ, IV. Text 306, pàg. 225.

més inspirat per aquests primers teòrics crítics que en el posterior cap visible de la teoria. De manera que per al nostre autor, anàlisi sobre la *dialèctica de la il·lustració* com la de Horkheimer i Adorno són prou més encertades, en tant que en aquesta anàlisi per primera vegada ens mostra com les relacions entre poder i racionalitat són unes relacions definides històricament i geogràfica, donant peu doncs a una *forma particular de racionalitat*. Són doncs els primers teòrics de l'Escola de Frankfurt, i en especial Horkheimer, el qui llancen un interrogant que al capdavall és l'interrogant que es troba també a la base de la pròpia reflexió foucaultiana sobre la modernitat i la Il·lustració:

"No podríem pas concloure que la promesa de l'*Aufklärung* d'assolir la llibertat per l'exercici de la raó és, al contrari, capgirada en una dominació de la raó mateixa, la qual usurpa, cada vegada més el lloc de la llibertat?...I aquest problema, com hom sap, ha estat singularitzat, assenyalat per Horkheimer amb anticipació sobre tots els altres."⁸³

I continuar aquesta problemàtica i aquesta anàlisi sobre l'*Aufklärung* és el que fa, no qui es podia esperar, és a dir, el deixeble de Horkheimer, sinó l'autor francès. Aquest *diagnòstic de la nostra societat i de la racionalitat específica* és la tasca que ell continua; o si volem dir-ho amb paraules més foucaultianes, el que realitza és, en definitiva, una arqueologia i/o una genealogia del nostre *present* que, es vulga o no, no és altra cosa que la *raó*.

6.1. FOUCAULT, MÉS ENLLÀ DE LA MODERNITAT?

A la fi la qüestió que encetaren els primers teòrics de l'Escola de Frankfurt sobre la *dialèctica de la Il·lustració*, qüestió que posteriorment a partir dels anys vuitanta ha esdevingut la de la dialèctica modernitat-postmodernitat, ha fet aparició, i ja no és possible eludir-la. Quan Habermas considerant la Modernitat un projecte inacabat per una banda, i Lyotard considerant contràriament acabades les grans narratives modernes, posaren en circulació a l'àmbit filosòfic el no tan nou concepte de "*postmodernitat*", Foucault es trobava enclaustrat, i mai millor dit, intentant donar una nova orientació a la seua *Història de la sexualitat*, i aliè a aquesta encara incipient problemàtica. De fet tal concepte no està

⁸³ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 73. La crítica al totalitarisme i als excessos de la raó que encetaren aquests filòsofs als quals Foucault es vincula, té també en l'obra de Hannah Arendt un important referent, la qual aborda la qüestió de com la tradició filosòfica occidental ha contribuït a l'aparició dels totalitarismes. Recomanem l'article de Kazuo Sato sobre aquesta filòsofa i tema, article a partir del qual no podem més que mostrar gran estranyesa per l'escassa referència de Foucault a aquesta autora (tal sols una vegada, distanciant-se i a pregunta de l'entrevistador), quan ben bé, al nostre paper, podria haver establert igualment certs lligams amb la seua obra com ho féu amb l'Escola de Frankfurt (Videre SATO, Kazuo: *Totalitarismo y filosofía moderna*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*).

pròpiament present ni en l'obra ni el desenvolupament del nostre autor. No obstant, això no impedí que ràpidament, i mercé l'impuls del filòsof alemany en aquest sentit, aviat molts començaren a *penjar-li* l'etiqueta de *postmodern*. Veiem doncs si és pertinent deixar-li-la enganxada, o pel contrari retirar-li-la. El problema però és que prèviament haurem de tenir molt clar què entendrem per postmodernitat, i això, com tots sabem, no és una qüestió fàcil. D'entrada sols si entenem que la característica essencial d'aquesta, cosa que ja és molt entendre, és la que indica García Casanova, podria ser-li aplicat el concepte de postmodern, amb moltes reserves i cometes. Aquest autor, molt en la línia habermasiana d'entendre el problema, considera que:

"Cuando desde la postmodernidad se nos habla del fin de la filosofía o lo que es igual de la muerte de la metafísica, se está repitiendo, en otra clave, el imperativo ilustrado de la emancipación. Aquella instancia, la razón, que habría de liberarnos es ahora la que nos aprisiona."⁸⁴

I indiquem que caldria posar-hi moltes cometes pel fet que tal definició pivota al voltant d'un concepte, el d'*emancipació*, que no es troba de cap manera present en el vocabulari foucaultià. La intenció de l'opus foucaultià no es planteja exactament al voltant d'aquest concepte, tot i que tampoc l'esmentat concepte siga absolutament incompatible amb la seua filosofia. Simplement hem de tenir clar, que no podem entendre que tal emancipació implica alliberar-se de cap *segona naturalesa* per tal de fer aparèixer allò *essencial* que som.

Entenem nosaltres, que aquest plantejament és allò que més el separa de certes concepcions *emancipatòries* de la teoria crítica –no sols especialment la de Habermas, sinó també la de Marcuse–. Al capdavall, en tota la teoria crítica hi subjau l'ideal de la possibilitat d'una societat emancipada dels poder hipostatitzats, constituïda per individus *veritablement racionals* –no unidimensional ni instrumentalment racionals–. Existeix doncs en conjunt en la teoria crítica, en uns autors com és el cas de Habermas positivament exposat, en altres, com en Adorno i Horkheimer negativament esbossat, un ideal d'agent racional, de subjecte crític emancipador. Per a Foucault tal possibilitat no és factible, ell no proposa –ni tal sols per via negativa– cap ideal, cap prototipus d'individu autònom i racional –no coartats pel poder–.

En aquest sentit, podem veure com Foucault compta amb el seu enfrontament amb Habermas amb una aliat tal volta inesperat. De fet podria fer perfectament seues les paraules i la reflexió de Rorty, el qual indica enfront de Habermas i altres que, com a *historicista*

⁸⁴ GARCÍA CASANOVA, J. F.: *La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión*, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): *Crítica y Autoridad*, pàg. 7.

lingüístic que és, considera que no hi cap *dintre*, cap *naturalesa humana* que intente *emancipar-se* dels *condicionaments externs*. La tradició liberal en la qual ell s'insereix no parla d'Emancipació –això és característic de la tradició radical, dintre de la qual col·loca Habermas–; per a ell el que hi ha són propostes concretes d'emancipació, el que Foucault anomenaria lluites concretes (envers la discriminació racial o sexual, envers el poder eclesiàstic o del salari..., indica Rorty). Paradoxalment el plantejament de Rorty sobre aquesta qüestió, tot i que apel·lant no als grecs sinó a Berlin, ve a coincidir en aquest punt amb l'estètica de l'existència de Foucault:

“Porque en ese caso ya no vemos la autonomía como la actualización de una potencialidad humana común, sino como una autocreación: el proceso de luchar por liberarnos de herencias muy concretas con el fin de extraer las consecuencias de nuestros idiosincrásicos “sellos ocultos”.”⁸⁵

No obstant, no ens hem d'enganyar i no hem de confondre els punts de vista de Rorty i de Foucault, en tant que no hem de perdre de vista que el liberalisme de Rorty és sobretot això, liberalisme que considera que *les riques democràcies constitucionals* contenen ja en si elements de perfecció que cal utilitzar. Per a aquest, no cal desemascar les democràcies, sinó utilitzar intensivament les seues institucions.⁸⁶ Ni que dir que Foucault, la seua genealogia i el seu estudi sobre la disciplina i el poder –especialment aqueix poder que posteriorment ja designarem com a *poder pastoral*–,⁸⁷ tenen moltes coses a dir sobre aquestes qüestions, donat que com altres autors han subratllat, la concepció del poder i del subjecte de Foucault qüestiona la noció privilegiada de subjecte “lliure” –empaitat pel poder estatal–, de manera que per molt que Rorty vulga acostar Foucault cap al liberalisme, la crítica d'aquest comporta que:

“El subjecte de llibertat no pot pas ésser identificat amb l'individu portador d'interés i perseguidor de certs fins, l'individu “responsable” de la concepció liberal”.⁸⁸

Ni emancipació ni subjecte lliure portador de res, tot el més, com veurem al final, creació eticoestètica de la pròpia subjectivitat. L'*emancipació* (?) moderna no va a consistir doncs en açò, donat que la seua concepció productiva i extensiva del poder impedeix, ens

⁸⁵ RORTY, Richard: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pàg. 359.

⁸⁶ RORTY, Richard: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pàg. 365.

⁸⁷ El model del *poder pastoral* és tractat en la pàgina 497 i següents.

⁸⁸ PIZZORNO, Alessandro: *Foucault et la conception libérale de l'individu* en AUTORS DIVERSOS: **Michel**

vacuna, contra tot ideal utòpic de qualsevol mena. Cap utopia sobre l'emancipació ni sobre l'individu emancipat:

"...la exposición del poder y de sus efectos en Foucault socava cualquier concepción de una emancipación humana generalizada del tipo propuesto por la teoría crítica. Si el poder es inevitable, entonces no tiene sentido postular como ideal normativo viable un estado imaginario de emancipación de sus efectos."⁸⁹

Únicament té sentit parlar d'*emancipació* en el cas de Foucault des d'una perspectiva molt diferent. En el seu cas, sols podem admetre un ús, que ens atreviríem a adjectivar de genealògic, d'aquest terme si l'emancipació consisteix en alliberar-nos, en desfer-nos d'aquelles *familiaritats intocables i inqüestionables* –com ara el concepte de *raó*– tal i com les hem heretades.

No obstant tornem a insistir, plantejar la qüestió de la modernitat o no de Foucault, de si és *post*, *anti*, *pro* o *neo* no és precisament el plantejament més productiu. Però malgrat tot, si ens hem de manifestar en algun sentit, per tot el que hem vist i veurem nosaltres considerem que l'orientació dels seus treball no és tant antimoderna, o postmoderna –que establiria que cal superar la raó–, sinó més bé **totalment moderna**, però moderna en el sentit kantianà abans explicat, en parlar de l'ontologia del nostre present. Foucault s'autoconcep com a un *il·lustrat radical*, com a un *deixeble* de Kant, i continuador en part dels primers teòrics crítics. No considerem doncs que Foucault estiga *més enllà* de la modernitat ni *en contra* de ella, sinó que contràriament on ell està *és en ella*. Durant tota aquesta investigació hem vingut parlant d'un Foucault *arrabassador* i d'altre *pacificador*. Podríem pensar que en aquesta ocasió la divisió de rols es continua donant, i que aquesta mena d'esquizofrènia també es dona en aquesta qüestió. Permeta'ns però el lector en aquesta ocasió reconciliar a tots dos, en tant que sols en la mesura en la qual Foucault és veritablement *arrabassador* amb la Modernitat, sols en la mesura en quals es mostra radicalment insatisfet envers el *paisatge familiar* que ens envolta i que conforma el nostra avui –la Modernitat tal i com ha arribat a nosaltres–, és Foucault *pacificador* amb la pròpia Modernitat. O dit d'altra manera, únicament en la mesura en la qual Foucault es troba incòmode envers la seua i nostra actualitat –moderna–, és ell **radicalment modern i il·lustrat**; o seria massa atreviment qualificar el seu posicionament d'*ultramodern*? Cal considerar que altres coneixedors de l'obra de Foucault, més qualificats que nosaltres, ja han apuntant fa molts anys en aquest direcció. Ens sembla que aquest és el cas de Morey:

Foucault philosophe, pàg. 240.

⁸⁹ HYNDESS, Barry: *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, pàg. 146. Videre sobre aquesta qüestió

"... una constatación se nos impone: la profunda coherencia de un pensamiento que tal vez no se propone sino ser radicalmente contemporáneo; pensar lo que empieza a poder ser pensado..."⁹⁰

Però són molts més els autors que han apuntat per aquest línia d'interpretació. Així, d'altres no menys qualificats, no han vist com cap cosa absurda el que la teoria de Foucault siga concebuda, com ell mateix apunta, com a una teoria *crítica*:

"El breu assaig de Foucault "Qu'est-ce que les Lumières", constitueix en si una presa de posició remarcablement densa. És, malgrat les reticències de Foucault respecte a tota "teorització, ni més ni menys que l'esbós d'una nova teoria crítica que intenta sobrepassar les limitacions de les posicions enunciades fins llavors, tal com aquelles de l'Escola de Frankfurt."⁹¹

En resum, la filosofia de Foucault és planerament i simplement *teoria crítica*, és radicalització de la modernitat i la Il·lustració. Per què? Perquè no fa altra cosa que examinar el mateix que Kant en elaborar les seues crítiques: *els límits de la raó*. El que passa és que dos-cents anys després, si bé es pot tenir el mateix *entusiasme* a favor d'una actitud crítica i il·lustrada, una actitud totalment moderna, no es pot mantenir però el mateix *projecte*, ja que dos segles després que la raó haja instaurat el seu regnat, la seua crítica haurà de fer-se d'altra manera, atenent a altres factors.

Són molts els autors que com Poster, neguen l'extravagant classificació habermasiana de Foucault com a una mena de *conservador antimodern*, com a un *antiil·lustrat*. Cal considerar que Sauquillo, tal i com les cites que hem realitzat demostren, estaria en aquesta línia. Altres autors que coincideixen amb açò són Valera i Álvarez-Uría, importants coneixedors i introductors de l'obra de Foucault en l'Estat Espanyol:

"...los trabajos de Michel Foucault señalan una vía de avance ya que, en íntima conexión con las reflexiones de los sociólogos clásicos, retoman de un modo crítico el proyecto ilustrado, centrar la atención en el presente y nos proporcionan instrumentos y categorías de pensamiento para enfrentarnos al gran reto de repensar la modernidad."⁹²

I tot açò que nosaltres i tots aquests autors estem assenyalant en relació a Foucault i el seu tractament de la Modernitat McCarthy no dubta de designar-la com a una *teoria crítica*:

op. cit. pàg. 143-146.

⁹⁰ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 355.

⁹¹ POSTER, Mark: *Foucault, le présent et l'histoire* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 357.

⁹² VARELA, J. | ÁLVAREZ-URÍA, F.: *La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault*, pàg. 9.

"Como se ha dicho antes, el proyecto genealógico de Foucault puede interpretarse como una forma de la crítica de la razón. Puesto que la filosofía moderna se ha entendido a sí misma como la forma más radical de reflexión sobre la razón, sus condiciones, límites y efectos, la continuación mediante transformación de esa crítica requiere hoy un giro sociohistórico. Lo que debe analizarse son las *prácticas* paradigmáticamente racionales, y éstas no pueden entenderse adecuadamente aisladas de los contextos sociohistóricos en los que surgen y funcionan."⁹³

I és per això que la seua *teoria crítica*, la seua *il·lustració* es belluga en els marges d'allò que la pròpia *Il·lustració* –com a moment històric i moviment acadèmic– havia deixat per il·lustrar. *Foucault il·lustra allò que la pròpia Il·lustració excloïa*, tal com són els fenòmens de la follia, la sexualitat, la disciplina..., però sense pretendre desfer-se del concepte de raó; per a ell la qüestió no és la de ser racionalista o irracionalista; no es tracta de defensar o atacar grans teories de la raó, ja que açò és més bé improductiu, basta simplement amb estratègies locals, basta amb analitzar per separat les diferents manifestacions de la racionalitat en cada àmbit.⁹⁴ No deixa de ser curiós, que en la seua conferència primera sobre la qüestió, Habermas acuse els nous conservadors, dels quals segons ell el nostre autor no es trobava massa lluny, de desviar l'*atenció dels processos socials*.⁹⁵ Certament pareix totalment improcedent llençar aquesta sospita envers els "*jove conservador*" Foucault, que no sembla

⁹³ McCARTHY, Thomas: **Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea**, pàg. 57. La pròpia proposició de McCarthy, aniria també en aquest sentit. És conscient que no ens podem desfer del que per a la modernitat significa la crítica kantiana; per això ell, igual que Foucault, es pregunta, com fer-la possible avui; el que el proposa és:

"... una equivalencia práctico-social de la crítica de Kant a la razón, que combine tanto la reconstrucción (una "analítica") como la deconstrucción (una "dialéctica")."

McCARTHY, Thomas: **Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea**, pàg. 14.

És a dir, McCarthy pretén elaborar una mena de *tercera via* entre Habermas i Foucault, on s'intengrassen tots dos, ja que cadascú el que fa és emfasitzar un costat oposat de la teoria crítica. Per això ell assegura:

"He intentado sugerir que los valores de la genealogía se entienden mejor como aspectos complementarios de los de la teoría crítica. La cuestión no es elegir entre ambas, sino combinarlas en la construcción de historias del presente informadas teóricamente y orientadas prácticamente."

Op. Cit. pàg. 85.

⁹⁴ VARELA, J. | ÁLVAREZ-URÍA, F.: **La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault**, pàg. 31. No es pot considerar que Foucault realitzi una atrevida caricatura històrica de la *Il·lustració*; analitzar les diferents manifestacions de la racionalitat, no és de cap manera fer-la aparèixer com a una època de la interiorització de la inhumanitat com indica Merquior (MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 116).

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen: **La modernidad: un proyecto inacabado** en **Ensayos políticos**, pàg. 272.

haver fet altra cosa en les seues obres. Encara més estrany ho és, quan el prototipus d'intel·lectual modern que estableix Habermas és el següent:

"Los intelectuales que siguen sintiéndose obligados con el proyecto de la Modernidad son los que tienen que adoptar la posición de las causas no analizadas."⁹⁶

I què fa si no Foucault? No analitza, no il·lustra ell totes les temàtiques que abans cap il·lustrat –o sols il·lustrats *sui generi* com Nietzsche– s'havien atrevit a abordar? Ell no pretén en realitat altra cosa que el que desitja Habermas, pretén sols *il·lustrar* i ho fa, com ens atrevim nosaltres a sostenir, de manera *radical*. Per això, que l'autor alemany qualifique Foucault com a un *antimodern* o com a un nou "*conservador*", no deixa de ser més que una *excentricitat*.⁹⁷ No som nosaltres però, els únics que considerem extravagant el posicionament de Habermas en la seua conferència de 1980 sobre la Modernitat. Anderson en el seu conegut llibre sobre els orígens de la modernitat és molt crític envers la conferència habermasiana, ja que considera una *construcció curiosa* l'argumentació mantinguda per ell, sobretot perquè realitza, en el seu paper, una apropiació *acrítica* –i a la seua conveniència diríem nosaltres– de l'anàlisi de Weber de la racionalització moderna, i perquè entre el problema que planteja i la solució que proposa s'obri, diu Anderson una "*bretxa badallant*". No ens podem resistir però, a reproduir una passatge d'aquestes pàgines per mostrar com evidentment l'argumentació de Habermas en aquesta conferència inicial –cal dir que aquesta primera apreciació queda matisada en el llibre–, és quan menys curiosa:

"Un síntoma desplazado de esa construcción torcida es la caprichosa taxonomía con la que acaba. Cualesquiera que sean las críticas que se pueden hacer del linaje intelectual que descende de Bataille hasta Foucault (que no son pocas), ningún esfuerzo de imaginación permitirá describirlos como "conservadores".⁹⁸

⁹⁶ HABERMAS, Jürgen: *La modernidad: un proyecto inacabado* en *Ensayos políticos*, pàg. 271.

⁹⁷ Certament el propi Habermas no sembla que considerés massa afortunada tal classificació inicial, donat que enfront de la divisió tripartida del conservadorisme que realitza en la seua conferència sobre la modernitat –joves conservadors (antimoderns), antics conservadors (premoderns) i neoconservadors (postmoderns)–, divisió en la qual el nostre filòsof era acusat de *militar* en la primera de les faccions del "conservadorisme" (HABERMAS, Jürgen: *La modernidad: un proyecto inacabado* en *Ensayos políticos*, pàg. 282), en les pàgines inicials del seu llibre sobre el mateix tema el filòsof francès ja no és acusat de sumar-se al "conservadorisme" sinó, en tot cas d'apuntar-se a l'extrem oposat, a un *anarquisme d'inspiració estètica* tot i que no per això deixa de ser catalogat, com abans, com a un *contrail·lustrat* (HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 14-15).

⁹⁸ ANDERSON, Perry: *Los orígenes de la posmodernidad*, pàg. 59. Sobre el que Habermas defensa en aquesta conferència *videre op. cit.* pàg. 53-56.

Cal afegir, que tal volta el desencert de l'orientació del llibre de Habermas, i en general de tractament que dóna a la filosofia foucaultiana, pot ser degut al fet que les crítiques torcejades que en ell li fa es troben sovint fetes contra un Foucault a la seua *mesura*, contra un Foucault molt *superficial* del qual sovint es demostra un coneixement sinó poc rigorós, almenys parcial. Aquestes afirmacions però, no pertanyen a qui escriu aquestes pàgines, seria un atreviment tal volta excessiu; hom les pot trobar en autors sens dubte de major vàlua:

"No és doncs pas sorprenent que Foucault isca igualment desfigurat de la crítica habermasiana."⁹⁹

Com molt bé indica Janicaud en el seu estudi sobre les crítiques de Habermas a Foucault, Habermas no indica quina és la font principal de les crítiques: és del propi Foucault d'on les extrau.¹⁰⁰ I això no és d'estranyar. Malgrat que en acabar de llegir Habermas, hom puga tenir la imatge de Foucault com a un pensador dogmàtic i totalitari que mai no ha criticat la seua pròpia obra, això no és així. Sols cal recordar la gran autocrítica que suposen per a ell els diferents períodes, tal com anem a veure en aquest treball.

Però pensem que en aquest punt,—en altres evidentment no, podem tenir algun avantatge sobre Habermas. Per això, posats a ser *excèntrics*, posats a elaborar també com deia Anderson taxonomies, esperem que poc capricioses, considerariem prou més encertada la qualificació de Foucault com a *ultramodern* o *il·lustrat radical*. I és que no ens cansarem d'insistir que allò que ell vol aconseguir és el mateix que els *il·lustrats*, però ho va a fer de l'única manera que ell entén possible, i és prolongant aqueixa línia que comença en Kant —aqueixa ontologia crítica del present—, i fer-la passar per aquell pensador que realment ha aconseguit fer una veritable crítica *del present com a tal*, de la seua *actualitat*: Nietzsche; l'ontologia del nostre present —que és la modernitat, la racionalitat, la il·lustració— ha de passar per entre les línies i els cops de martell del gran geneaòleg, ha de passar pels *diagrames* i pels *mapes* de les relacions de força, de poder i de saber que existeixen en la constitució de la nostra societat:

"Michel Foucault pretende demostrar cómo la racionalidad propia de las modernas sociedades occidentales no está configurada por evidentes opiniones, principios teóricos o

⁹⁹ JANICAUD, Dominique: *Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 344.

¹⁰⁰ JANICAUD, Dominique: *Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 341.

técnicas científicas en progresivo desarrollo, sino por estrategias de poder que producen específicas formas de racionalidad."¹⁰¹

6.2. FOUCAULT ENFRONT DEL "XANTATGE" DE HABERMAS.

En resum, hi ha més que abundant material i raons per inserir l'obra de Foucault en la línia de la Il·lustració, i per desmentir rotundament les pretensions habermasians de situar-lo en el corrent antiil·lustrat. Però l'autèntica qüestió no és a quin costat de la balança hem de situar-lo, sinó per què hem d'acceptar el plantejament i la disjuntiva anterior com a vàlida. De fet, el propi plantejament dicotòmic de Habermas sobre el que basteix el seu llibre "*Der Philosophische Diskurs der Moderne*", és clarament refusat per Foucault i qualificat com a un *xantatge*:

"Jo crec que el xantatge que s'ha exercit molt sovint envers tota crítica de la raó o de tota interrogació crítica sobre la història de la racionalitat (o accepteu la raó, o caiguen en l'irracionalisme) es fa com si no fos possible fer una crítica racional de la racionalitat, com si no fos possible fer una història racional de totes les ramificacions i de totes les bifurcacions, una història contingent de la racionalitat."¹⁰²

Habermas, des de la perspectiva foucaultiana ha entès ben poc la qüestió de la *Modernitat* i la *Il·lustració* si considera que la nostra *actualitat* consisteix en situar-se en un dels dols suposats bàndols –a favor o en contra de la Il·lustració–, en tant que aquests plantejaments són simplistes i poc improductius. Del mateix parer que Habermas és també altre adversari de Foucault, Merquior, per al qual el nostre autor és *el ferotge adversari de la Il·lustració*, és aquell dedicat a devaluar constantment la Il·lustració.¹⁰³ Més a prop nostre, el plantejament diguem-ne, amb perdó, "*xantatgista*" habermasià ha creat també *escola*. Un exemple d'açò resulta el llibre publicat recentment en les nostres contrades titulat "*El pensament ferit*". En aquest llibre l'autor, que equipara pensament a pensament racional, a modernitat, acaba assenyalant com a *mal absolut* tots aquells postmoderns fills de Nietzsche, la llista dels quals es quasi interminable: Rorty, Deleuze, Vattimo, Lévinas, Lipovetsky,

¹⁰¹ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofia de la acció*, pàg. 73.

¹⁰² DÉ, IV. Text 330, pàg. 440. El mateix diu en DÉ, IV. Text 339, pàg. 571-572.

¹⁰³ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 118, 171-172. No deixa d'ésser paradoxal que aquest autor, malgrat conèixer i comentar en el seu propi llibre els articles foucaultians sobre la Il·lustració, realitzi aquestes afirmacions tant ximplis i superficials. No sols com ell indica Marx, Nietzsche i Freud es veuen com a hereus orgullosos de la Il·lustració, sinó que, malgrat el que ell considere, Foucault també es veia a si mateix com a un *il·lustrat radical*.

Baudrillard, Bataille..., i per suposat Foucault; aquests filòsofs fereixen de mort les nobles i honestes pretensions de la filosofia. Prenen, per veure quan fructífer és el plantejament habermasià, dues cites del preàmbul i de l'epíleg d'aquesta obra.. En la primera podem identificar en aqueixa més que qüestionable "*dialèctica*" modernitat-postmodernitat quina és l'antítesi a superar, o per dir-ho d'altra forma, qui són els dolents. El preàmbul, en el qual l'autor s'encarrega de servir al lector tot el catàleg possible 'd'*extravagàncies*' postmodernes conclou així:

"En un món on els filòsofs defensin el pensament dèbil i esgotat, els tirans, dictadors o manipuladors de tota mena estan d'enhorabona."¹⁰⁴

La postmodernitat, i Foucault cau dintre del sac, n'és la culpable –retorn a la minoria d'edat, o és que en realitat i malgrat la ja llarga elaboració moderna-racionalista no havíem sortit?–. Evidentment la superació d'aquesta situació sols pot venir per via d'una filosofia il·lustrada, a l'antic –o més caldria dir al modern?– usatge. Habermas, diu l'autor, és qui perfectament ha entés la nostra urgent necessitat: continuar la tasca il·lustrada. Les darreres paraules del llibre ens donen doncs la *recepta* per a restituir el pensament i la filosofia:

"... les tasques més urgents que –en aquest, nostre final de mil·leni– la filosofia hauria de proposar-se: reconstruir transcendències o universals, restablir un subjecte de reflexió portador de drets i instaurar una intersubjectivitat de comunicació. No se m'acut res de millor ni de més inajornable."¹⁰⁵

Però realment és aquesta tasca *reconstructiva* una tasca tan *urgent*? No serà més urgent i sobretot més il·lustrada la crítica a la gènesi de la racionalitat? I no serà en realitat l'*enemic* de la Il·lustració aquell que no s'atreveix a enfrontar-se a una crítica del que aquesta ha estat? Perquè, què més *antiil·lustrat* que l'actitud reductivista i simplista del *xantaatge*? Foucault té ben clar que sí, i té ben clar que no hem d'abordar aquesta qüestió amb cap perjudici moral:

"La Il·lustració no és pas el mal absolut, res d'açò, però no és tampoc el bé absolut ni sobretot el bé definitiu."¹⁰⁶

¹⁰⁴ GARCIA DEL MURO, Joan: *El pensament ferit*, pàg. 22.

¹⁰⁵ GARCIA DEL MURO, Joan: *El pensament ferit*, pàg. 181.

¹⁰⁶ DÉ, IV. Text 353, pàg. 692. Semblantment en DÉ, IV. Text 279, pàg. 36-37.

És possible, i aquesta és l'opció de Foucault, evitar aquesta *dicotomia improductiva*, ja que és possible realitzar una *crítica racional a la pròpia raó*, sense necessitat però de sustentar-la en cap element transcendental, procedimental, universal, a priori o semblant com fa Habermas. Una crítica del tipus de la de Habermas, a més de ser poc productiva, és al mateix temps poc il·lustrada donat que tal recurs l'únic que fa és sostreure el criteris de crítica a la pròpia crítica. Foucault considera que sols una crítica com la seua, una *història contingent de la racionalitat*, una *ontologia de la nostra actualitat* que no fa ús dels recursos suara esmentats, té sentit; aquesta crítica no transcendental, que Habermas qualifica com a total i autoreferent, no és precisament paralizadora, cega i improductiva, sinó que és el plantejament contrari, el plantejament dicotòmic habermasià el que dóna poc joc i esdevé poc crític.

Evidentment, per a aquell com Foucault que no considere possible l'existència de cap àmbit originari, essencial o transcendental que sustente el que som, que sustente la nostra actualitat, l'acusació d'*autoreferencialitat* no sols no és cap acusació, cap atac a la *línia de flotació*, sinó que és més bé símptoma de coherència. O és que a cas pensava Habermas, que aquell autor que ha fet de la seua filosofia un atac a qualsevol substrat fonamentador inalterable—bé siga un *origen*, un *significant*, la *cosa en si*, el *subjecte fenomenològica*...—, anava a caure en el parany de fonamentar el seu discurs sota el recer d'algun tipus de substrat o veritat transcendental? La crítica que cerca realitzar el nostre autor vol ser precisament una crítica no transcendental, de manera que en les primeres pàgines *esquiva* el sòl des del qual parla, és perquè no existeix res que pugui desenvolupar aquesta funció, ni tan sols la raó, per molt comunicativa que es presente.

El nostre autor ha dit per això que no va a caure en el parany de postular la raó ni com el mal, ni com el bé absolut; en tant que no és ni el mal ni el bé, l'estratègia de Foucault no consisteix en substituir la raó pel seu *Altre*. Aquesta és precisament l'acusació que llença Habermas sobre ell, la de voler escapar de la modernitat (raó) elaborant una contraimatge, un *imatge simètrica però negativa* d'aquesta —la modernitat no és raó, no és saber no és *logos*—, tot i que aquesta estratègia no ens allibera precisament del que neguem.¹⁰⁷ I certament Habermas té raó en dir açò, però no té raó en atribuir tal estratègia a Foucault, donat que per a ell, ja ho hem dit, l'única actitud sostenible no és aquella que parteix d'una negació merament lògica, sinó aquella que havíem designat com a *oposició real*, o millor dit com a *transgressió*.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 367-368.

Foucault mai s'ha acontentat, i mai ha considerat crític, limitar-se a afirmar una negació, com l'acusa Habermas, sinó que com hem explicat ha volgut defugir sempre la pobra i improductiva *lògica dialèctica* i practicar, per contra, aqueixa transgressió com a afirmació que no afirma.¹⁰⁸ Limitar-se a elaborar una *contraimatge simètrica*, no sols no tindria sentit, sinó que sobretot seria bastant improductiu enllestir una *crítica de la raó en general*, en lloc d'una analítica de les formes de la racionalitat.¹⁰⁹ Consegüentment el que planteja, no és doncs fer un judici sumaríssim a la raó, sinó simplement, a l'igual que els primers teòrics crítics, analitzar aqueixa *dialèctica de la Il·lustració*, determinar quin és el tipus de *racionalitat occidental* que, malgrat que es presente com a la *vacuna* contra la violència, és en realitat totalment compatible amb ella.¹¹⁰

Al capdavall, aquesta *fe en la raó* –com a antònim de la violència i alliberadora d'aquesta– que tant s'ha dit que era un tret essencial en el segle XVIII, no deixa de ser precisament símptoma d'actitud no il·lustrada. Foucault no accepta de cap manera l'etiqueta no sols de postmodern, sinó tampoc la d'antiil·lustrat i molt menys la d'irracionalista. De fet, preguntat en certa ocasió directament sobre la postmodernitat, el nostre autor no s'ho pensa i és ell qui pregunta a l'entrevistador que li explique que és allò de la postmodernitat ja que consegüentment no estava massa al corrent. Realment no és açò d'estranyar, ja que tal com Anderson analitza en l'obra seua dedicada a fer una *genealogia* d'aquest concepte, el terme *postmodernitat*, al capdavall des que aparegué el 1934 a Espanya en l'àmbit la literatura, ha anat saltant a camps tant diversos com la història, l'arquitectura, la crítica literària i estètica, la filosofia..., i ha designat moviments i realitats ben diferents i contraposades.¹¹¹ A més, no

¹⁰⁸ Recordem el que sobre la dialèctica hegeliana i la transgressió i sobre la distinció entre oposició lògica i real hem indicat en la pàgina 249 i següents.

¹⁰⁹ **DÉ, IV. Text 279**, pàg. 36.

¹¹⁰ **DÉ, IV. Text 280**, pàg. 38-39, **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 135. Foucault arriba a afirmar fins i tot, que aquesta violència no és cap desviació sinó que és allò essencial i permanent de l'"Estat de dret" (**DÉ, III. Text 191**, pàg. 139). Videre el que sobre la imbricació entre raó i poder, entre *Il·lustració* i *disciplina* es comenta en la pàgina 457 d'aquest treball. Foucault destaca el fet que la pròpia paraula d'*Occident* li resulta a ell un mot estrany i vague, en tant que designa uns esquemes de pensament, unes formes polítiques i econòmiques que essent inicialment *locals* esdevenen a partir del segle XIX *universals*, no per la seua *força racional*, no perquè *irradien veritat*, sinó que esdevenen *universals* simplement per la *força*, per la *violència de la colonització* (**DÉ, III. Text 212**, pàg. 370).

¹¹¹ Sobre el concepte de *postmodernitat* i la seua gènesi i el seu atzarós transcórrer, videre l'interessant i exhaustiva obra d'ANDERSON, Perry: **Los orígenes de la posmodernidad**. De la lectura d'aquest llibre, podem deduir com aquest concepte que tal com l'autor indica entra en el camp discursiu filosòfic a partir de la famosa obra de Lyotard "*La condition postmoderne*" (1979), després d'una atzarosa deriva en pensadors de tarannà conservador, és encara en els darrers anys de la vida de Foucault, i continua encara essent-ho, un concepte poc precís i molt erràtic. De fet tot i que aquest text de Lyotard fou publicat cinc anys abans de la seua mort, el nostre autor no fa cap referència, malgrat que de segur ell amb el seu pensament participa també en aqueix moviment que vol finiquitar els metarelats.

oblidem que siga el que siga la postmodernitat, la seua concepció, com el seu propi nom dona a entendre és al capdavall parasitària de la concepció de la modernitat que es tinga. De manera que és evident que per poder parlar de l'esmentada postmodernitat, caldria saber clarament què és la modernitat, i tal com ell ens confessa llevat del sentit d'aquest terme per a Baudelaire –sentit que com hem vist és el que fa seu–, no sap massa bé què s'entén per tal en general a França, a Alemanya, als Estats Units...¹¹² Per tant, investigar i interrogar-nos avui dia sobre la *Il·lustració*, és defugir d'aquesta visió dicotòmica, d'aquest xantatge i d'aquesta dèria d'etiquetar a la gent. És evitar incórrer en l'error, en la tendència actual de mitificar el passat, és evitar declarar allò que està a punt de venir com a l'*enemic públic número u*.¹¹³

Pensar la modernitat i pensar la *Il·lustració* significarà doncs, adoptar altra forma d'abordar la qüestió. I el primer que cal pensar, o millor dit, repensar, seria el fet d'identificar, tal com fa l'autor alemany, la modernitat amb quelcom substancial i inalterable. Habermas, que vol ser el paradigma de filòsof modern, entén que analitzar la modernitat és adreçar-nos envers el "*nucli essencial de la racionalitat*" d'aquesta; però contràriament a aquesta anàlisi que Habermas vol realitzar de la modernitat –anàlisi en la qual arremet contra diversos autors suposadament postmoderns–, el plantejament que Foucault considera escaient per afrontar la *Il·lustració* seria tot el contrari: no hem d'orientar la nostra mirada cap al nucli, sinó fer-ho cap als "*límits actuals d'allò necessari*",¹¹⁴ per adonar-nos d'allò que puga ésser indispensable, o no, per a la nostra constitució històrica actual.

Certament sobre aquesta qüestió, i en honor a la veritat, hem de reconèixer que Habermas també tingué alguna *cortesia intel·lectual* en reconèixer que el que el nostre autor realitza és una *descripció magistral de la raó, una lúcida diagnòstica de la filosofia del subjecte*, que és ell qui *millor ha definit l'esperit del nostre temps*.¹¹⁵ També per a ell el que Foucault fa d'alguna manera és el mateix que ell mateix –o Adorno i Horkheimer anteriorment–, amb la seua dialèctica de la raó realitzen: assenyalar aqueix punt en el qual la raó queda reduïda a una raó reïficada, a una raó tècnica. Però fins i tot ni tan sols l'apreciació d'allò positiu que Habermas té del projecte foucaultian no és del tot correcta pel que venim dient. Foucault no

Igualment també en MUÑOZ, Jacobo: *Inventari provisional*, pàg. 15-36, podem trobar una senzilla i clara presentació de la confrontació –i potser, planteja l'autor també de la reconciliació– modernitat-postmodernitat; destacar especialment la "*lista de termes claus*" de la postmodernitat en *op. cit.* pàg. 17-18.

¹¹² DÉ, IV. Text 330, pàg. 446-447.

¹¹³ DÉ, IV. Text 310, pàg. 278.

¹¹⁴ DÉ, IV. Text 339, pàg. 571-572.

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen: *La flecha en el corazón del presente* en *Ensayos políticos*, pàg. 103 i HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 376.

considera encertada aquesta bifurcació –que s’hauria donat puntualment en un moment donat de la història–; el seu plantejament no consisteix en estar denunciant aqueix moment de *perversió*, moment de transformació de la raó a partir del qual aquesta perd la seua *puresa*, la seua *virginitat*; per al nostre autor, com acabem de veure, no existeix tal bifurcació, sinó que el que hi ha és un “bifurcació” o millor dit una *cruïlla* múltiple, incessant, plural i constant; no hi ha doncs un *origen pur* al qual retornar.¹¹⁶ L’estratègia filosòfica de Foucault, per molt que Habermas intente dur-la al seu terreny, i per molt que el propi Foucault intente també enllaçar-la amb la del filòsof alemany, és però diferent i peculiar; altra cosa és que ambdós, i per diferents camins, busquem el mateix objectiu: **realitzar una crítica de la modernitat, una crítica de la raó.**

Al capdavall, tot i que el seu projecte no s’adreça al que Habermas considere el *nucli essencial*, no deixa d’ésser plenament il·lustrat, en tant que realitzar una *història contingent de la racionalitat és al capdavall un projecte il·lustrat que pretén, com no, il·luminar les zones fosques de la nostra pròpia actualitat*. Però compte, guaitar cap a les condicions contingents d’emergència de la nostra racionalitat –les nostres *racionalitats*–, i negar en realitat l’existència de cap *nucli essencial*, de cap moment fundador, no significa caure en el *xantatge* habermasià, no significa proclamar el triomf de la *irracionalitat*, no és caure en cap *relativisme* absolut:

“...açò no vol dir pas per tant que aquestes formes de racionalitat siguin irracionals.; açò vol dir que elles descansen sobre sòcol de pràctica humana i de la història humana, i puix que aquestes coses han estat fetes, elles poden, a condició que se sàpiga com elles han estat fetes, ésser desfetes.”¹¹⁷

Però la possibilitat que permet a Foucault escapar del *xantatge* intel·lectual, es deu a una gran diferència existent entre ells en un punt essencial dels seus plantejaments. El plantejament –substancialista– de Habermas, parteix d’un pressupòsit que de cap manera està present en el nostre autor; per al filòsof alemany la raó –comunicativa– és una estructura *universal i transcendental*, de manera que Foucault percep que el filòsof de l’Escola de Frankfurt, planteja una espècie d’*acte fundador* de la modernitat il·lustrada en la qual es descobreix i s’instaura el regnat de la raó; la modernitat no seria més que el descobriment d’aquesta *estructura universal*. Es pot parlar doncs d’un *moment originari de la raó*, d’un

¹¹⁶ DÉ, IV. Text 330, pàg. 439-440.

¹¹⁷ DÉ, IV. Text 330, pàg. 449. Videre el que sobre la possible interpretació en clau irracionalista de Foucault i el major poder dels arguments en contra d’aquesta interpretació es diu en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 30-31.

moment de puresa il·lustrada anterior a aqueix dialèctica de la raó que acaba en la pròpia *autoperversió* d'aquesta racionalitat. La modernitat és, als seus ulls, un *projecte inacabat*. I si ens atrevim a dir-ho així, és precisament perquè recordem que aquest és el títol de la conferència de 1980 que enceta la *croada* contra la modernitat i dóna peu al seu llibre "*Der Philosophische Diskurs der Moderne*".¹¹⁸

Però és precisament amb aquest plantejament, present, tot i que de manera diferent en la reflexió de Habermas i de la primera generació de l'Escola de Frankfurt, amb el qual ell no està d'acord. De cap manera per a Foucault, la història de la racionalitat és per a cap història de la decadència a superar. I és que si evidentment Foucault no està de cap manera d'acord amb el plantejament xantatgista que basteix Habermas, tampoc podia estar d'acord de cap manera amb la resposta que Lyotard elaborava. Tot i que ell no entrara a *tercejar* en aquesta polèmica, podem estar ben segurs que d'haver-ho fet tampoc s'haguera situat exactament al costat de Lyotard. I no ho hagués fet perquè, com dèiem, ni vol defensar que la il·lustració o la raó són *el bé absolut* –com defensa Habermas–, ni tampoc el *mal absolut* – tot i que Lyotard tampoc defense exactament això¹¹⁹. El nostre autor el que vol és trencar precisament aquesta dinàmica i poder-se sentir com a un il·lustrat –radical–, sense necessitat de retre cortesia a una racionalitat entronitzada:

"A diferencia de Jean-François Lyotard, Michel Foucault no responsabiliza a la Ilustración del acaecimiento histórico de los totalitarismos, y se reconoce heredero y descendiente de aquel rico y complejo pasado. Este reconocimiento no le impide analizar la racionalidad del terror de nuestra historia contemporánea, pues su análisis de la racionalidad política pretende superar tanto la imputabilidad de la razón como la exaltación de la irracionalidad."¹²⁰

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen: *La modernidad: un proyecto inacabado* en *Ensayos políticos*.

¹¹⁹ Destacar la biografia intel·lectual que Muñoz fa de l'evolució, de la "*deriva*" de Lyotard (videre MUÑOZ, Jacobo: *Inventari provisional*, pàg. 37-100), deriva en la qual podem comprovar com tots dos autors a més de compartir alguna font comuna de lectura (Deleuze, Guattari especialment), i coincidir també en l'allunyament d'altres fonts intel·lectuals inicials, especialment del marxisme –*crític*– i del freudianisme (op. cit. pàg. 68 i següents), comparteix en diversos trets comuns com podria ésser aqueixa *apedagogia política* o *dèficit de concreció organitzava* (op. cit. pàg. 57-60), el replantejament –antihumanista– de la *qüestió del subjecte* (videre especialment op. cit. nota 34 de la pàgina 64), tot i que no des de l'anàlisi del poder, sinó de la del desig, l'anàlisi de la connexió existent entre saber i poder, del problema dels metarelats legitimadors i universalistes, de la qüestió del progrés i la seua coexistència –causal– amb la barbàrie moderna... (op. cit. pàg. 81-93). Igualment, i açò ja ho abordarem en el seu moment, també hi ha una coincidència entre ambdós pel que fa a la negació d'un suposat pessimisme del qual se'ls acusa, així com també hi ha una coincidència pel que fa a la crítica del paper tradicional de l'intel·lectual.

¹²⁰ SAUQUILLO, Julián: *Michel Foucault: una filosofia de la acció*, pàg. 72.

I és que al capdavant, el nostre autor no està disposat a acceptar que estiguem parlant d'una raó que siga *verge* en els seus orígens –ni tampoc *prostituta*–, sinó que, genealògicament parlant, en la seua aparició ja podem detectar tota una lluita incessant, un *origen* no pur, o millor dit, una emergència atzarosa:

“...pense de fet que hi ha una autocreació de la raó i és perquè açò és el que jo he intentat analitzar, les formes de la racionalitat: diferents instauracions, diferents creacions, diferents modificacions per les quals les racionalitats s'engendren les unes a les altres, s'oposen les unes a les altres, es foragiten les unes a les altres, sense que per tant es puga assenyalar un moment on la raó hauria perdut el seu projecte fonamental, ni tampoc assenyalar un moment on s'hauria passat de la racionalitat a la irracionalitat.”¹²¹

És més, la discrepància de Foucault amb el plantejament de Habermas, és la discrepància envers aquell que acaba identificant una forma històrica de racionalitat amb la pròpia raó.¹²² Foucault vol deixar ben clar una cosa que acabem d'esmentar, i és el fet que no hi ha pas un única forma de racionalitat comuna, substancial als tres dominis analitzats: el que hi ha són diferents racionalitats, particulars en cada domini, racionalitats que s'interrelacionen, es connecten, s'oposen les unes a les altres, no existint el que ell anomena un *isomorfisme*, sinó que el que existeix és, contràriament, un *pluralisme racional*. En aquest sentit, se situa en la línia de l'anàlisi de la modernitat weberiana, modernitat caracteritzada per l'autonomització de dominis, de racionalitats separades entre si però barrejades en la pràctica social. Per tant, el punt radical de discrepància, no és tant l'afirmació de Habermas que abandonar l'obra de Kant o de Weber signifiquen caure de nou en perill l'irracionalisme –afirmació amb la qual Foucault manifesta estar d'acord–, sinó que la gran diferència seua amb l'autor alemany prové del fet que ell, en considerar que la gènesi de la racionalitat no es deu a cap moment originari i/o fundador, sinó a quelcom ambigu, històric i canviable, veu com a necessari preguntar-se pels seus límits, pels perills intrínsecs, pels seus efectes històrics, per les diverses formes de racionalitat existent:

“Però l'experiència m'ha ensenyat que la història de les diverses formes de racionalitat resulta moltes vegades més eficaç que una crítica abstracta per tal de fer trontollar les nostres certeses i dogmatismes.”¹²³

¹²¹ DÉ, IV. Text 330, pàg. 441; repeteix la mateixa idea en la pàgines 448-450 d'aquest text.

¹²² DÉ, IV. Text 330, pàg. 447-448.

¹²³ DÉ, IV. Text 291, pàg. 160.

Així doncs, indica el nostre autor, una cosa és el respecte al *racionalisme com a ideal*, i una altra cosa és que açò impedisca poder analitzar les formes existents de racionalitat.¹²⁴ És evident doncs, que havent passat ja en el segle XX dues Guerres Mundials –amb camps de concentració i holocaust inclosos–, havent-se generat règims stalinistes, polítiques feixistes de Seguretat Nacional..., havent, en definitiva, la racionalitat instrumental generat excessos de poder, tal com molt bé denuncien Habermas i tota l'Escola de Frankfurt, esdevé indefugible realitzar una anàlisi crítica d'aqueixes diverses racionalitats. Però no sols aquests casos extrems ens mouen a la reflexió, sinó que també en les societats més democràtiques, en els actes socials més insignificants, l'exercici de poder i la raó d'Estat són *conflictius*. Ara bé, que el desenvolupament modern de la raó i les formes de racionalitats tinguin aquests efectes, aquest excessos de poder, implica per a Foucault que hem de realitzar *un procés sumaríssim a la raó*? Significa que hem de considerar-la *culpable* o *innocent*? Implica que hem d'optar entre la *raó* o la *no-raó*?

6.3. PRESENTISME, RELATIVISME I CRIPTONORMATISME?

Com hem dit abans, aquest tipus de plantejaments dicotòmics i subtancialistes són estèrils, i per tant aquest judici no seria més que una pèrdua de temps, i ho seria pel que apuntàvem fa uns moments: **la pròpia gènesi de la raó es històrica, subtil, fràgil.**¹²⁵ Ara bé, si l'acusació del nostre autor al plantejament habermasià és la defensar un universalisme transcendental que esdevé *xantatgista* i improductiu, la que li fa l'autor alemany a Foucault no és més suau. Per a Habermas, la genealogia foucaultiana incorre en tres apories com són la del *presentisme*, la del *relativisme* i la del *criptonormatisme*.¹²⁶ Certament no ens ha d'estranyar que si hom, com és el cas de Habermas, considera necessari i irrenunciable l'elaboració o descobriment d'un substrat o estructura universal transcendental, un *nucli essencial* com a sòl normatiu des del qual exercir la crítica, qualsevol que pretenga realitzar una crítica i renunciï a qualsevol substrat –procedimental o de contingut– incorre en una *aporia* relativista, i aquest és, com no, el cas de Foucault.

Açò no implica que Habermas veja què seria allò positiu de l'obra foucaultiana; per a ell, i amb això coincidirà amb el nostre autor, la filosofia del *jove conservador* assenyala

¹²⁴ DÉ, IV. Text 279, pàg. 36.

¹²⁵ DÉ, IV. Text 306, pàg. 224-225.

¹²⁶ HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 331-342. En JANICAUD, Dominique: *Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe** trobem tant una exposició detallada d'aquestes objeccions habermasianes envers Foucault, com de les faltes teòriques d'aquestes.

clarament l'*esgotament del paradigma de la consciència*. També Habermas decreta la mort del subjecte, tot i que no pas la de la raó, la qual, qual au fènix, resorgeix de les cendres de la *intersubjectivitat*. L'anàlisi que aquest fa d'aquest paradigma del subjecte i del concepte raó que a ell s'associa pot ser un bon diagnòstic, però no pot esdevenir un bon tractament; de cap manera pot comprometre ni dissoldre l'arqueogenealogia foucaultiana el paradigma que propugna ell, el paradigma de l'*enteniment intersubjectiu*. Per a Habermas el canvi de paradigma immunitza la nova teoria de la racionalitat de les crítiques foucaultianes:

"Mi única intención ha sido indicar cómo un cambio de paradigma puede tornar superfluos esos dilemas a que Foucault recurre para explicar la fatal dinámica de una subjetividad obsesa por saber y cuya obsesión la lleva a pseudociencias... debe quedar claro que en la razón comunicativa no resucita de nuevo el purismo de la razón pura.¹²⁷

Es tracta de no comprometre's amb l'obsolet paradigma de la consciència i amb aqueix concepte *excloent* de raó, però de salvar també al mateix temps el subsòl *normatiu* i *universalista* del paradigma modern. És una *contradicció*, indica Habermas, *criticar els excessos de la raó si no es fa des d'algun model o paradigma de racionalitat*, és a dir, des d'una filosofia, encara que siga procedimentalment, que atorgue sentit i contingut a conceptes com el de *veritat, racionalitat, justícia*... Criticar, –condemnar voldrà dir?– la raó, com fa Foucault, des d'enlloc, prescindint, abstenint-se, segons Habermas, de formular criteris normatius universals, denota no sols l'esgotament del paradigma de la consciència, sinó també, i heus ací el més preocupant, incórrer en el *relativisme irracionalista*, convertir el suposat postmodernisme en el ja vell *antimodernisme*. Sols la teoria crítica, o millor dit sols la seua formulació de la *teoria crítica* –més que la de la primera generació–, permet *il·lustrar adequadament* la il·lustració, sols ella descobreix el que Foucault abans ha anomenat com a *nucli essencial* i *original* d'aquesta, i que per a Habermas consisteix no tant en una raó epistemològica, pura deia ell mateix, sinó en una *comunicativa*. Habermas propugna una mena de revitalització, de refundació dirien els polítics, del ja vell concepte de raó, en tant que aferrissar-se a l'antiga formulació del paradigma de la *raó pura* com a l'únic tipus possible de racionalitat ens mena a aqueixa instrumentalització, a aqueixa barbàrie de la raó que tant denunciaren els seus antecessors filosòfics; cal per tant ara defensar una racionalitat diferent, una *racionalitat comunicativa* que esdevé per a aquest autor la característica *essencial de la*

¹²⁷ HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pàg. 358-359. Videre en general op. cit. pàg. 351-359. Significatiu és el títol de l'apartat corresponent a aquestes pàgines, apartat que segueix a dos dedicats a Foucault, titulat "Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto."

modernitat il·lustrada. D'aquesta manera, podem permetre'ns tant no vincular-nos amb els excessos de la raó, com continuar defensant un universalisme lingüísticoprocedimental. Qualsevol altra crítica de la il·lustració és per a ell simplement aporètica, insostenible i sobretot antil·lustrada.

I a grans trets aquesta és l'estratègia discursiva habermasiana per tal d'analitzar i criticar el discurs filosòfic de la modernitat, no sols de Foucault, sinó de tots els autors mes o menys *postmoderns* –Adorno, Derrida, Heidegger...–. En el cas del nostre autor, el que li crida l'atenció és veure com, aquell que es nega a elaborar un discurs crític sustentat sobre algun tipus de validesa normativa, no té cap problema –tal com veurem en parlar de l'*intel·lectual específic*–, en realitzar determinades apostes i opcions politicomorals en qüestions concretes com la lluita de homosexualitat, la marginació, els Drets Humans... Però per què, es deu preguntar realment Habermas, aquesta tria, aquestes opcions i no les contraries? Tot i que aquesta qüestió la tractarem en el capítol VIII d'aquest treball, el que ací hauríem de destacar és com, al nostre parer, l'autor de Poitiers no pot ni deu sentir-se al·ludit per aquest tipus d'argument, perquè al capdavant aquest *no té major ni menor solidesa logiconormativa*, sinó simplement *força retòrica*, sense que tal afirmació implique cap valoració pejorativa.

Tot i que el paladí de la raó comunicativa i de l'ètica dialògica, mai acceptaria començar a plantejar des d'aquesta perspectiva tal qüestió, nosaltres no podem deixar d'assenyalar com, qui sosté semblants *arguments* universalistes, ho reconega o no, pretén, aconsegueix, *convèncer* –*persuadir*?– el lector, no sols que el que ell diu té un fonament universal, sinó sobretot que *existeix almenys la possibilitat de trobar tal àmbit i situar la discussió en aquest terreny*.

Tanmateix han de ser aquells com Habermas, que sols consideren possible elaborar un discurs vàlid des d'un nucli essencial, des d'una base normativa, els qui han de mostrar i demostrar –convèncer-nos– no sols que tal base és possible, sinó que existeix. Ara bé, si realment existís i poguérem copsar determinats signes, si tal substrat, sòl, àmbit, *kosmos*, procediment, ideal regulatiu, començarem d'alguna manera a albirar-lo, qual contemplació platònica del món dels *eidos*, seria lògic i necessari sentir-nos afectats per tal àmbit o ideal. Mes, si com a espècie estem dotats d'una racionalitat procedimental-comunicativa, i no sembla que Habermas precisament estiga disposat a admetre que no gaudim d'aquesta especial atribució, d'aqueix peculiar òrgan amb el qual segons Habermas l'evolució ens ha dotat, com és possible, i heus ací la perplexitat, que una *teoria de l'acció comunicativa* tan elaborada com és la que realitza l'autor alemany, no se'ns apareix a tots el membres de la comunitat filosòfica com a una *veritat evident i resplendent per si*? Al nostre parer, ja Plató

devia restar astorat pel fet que la seua complexa elaboració teòrica sobre el *regne d'allò immutable* costés tant d'ésser assumida; perquè, si tan excelses són les qualitats dels *patrons* universals o de la raó comunicativa, *com és que a la fi no acabem lliurats a la seua força argumental?*

Ben cert, és que no podem calcar mimèticament la inconsistència que ja ell detecta en el plantejament de Husserl en abordar la distinció entre *teoria crítica* i *teoria pura* i la relació entre coneixement i interès.¹²⁸ I no podem fer-ho perquè havent-se adonat Habermas de la relació ineludible existent entre el contingut ontocosmològic de la teoria que s'elabora, i la força mimeticopràctica que a ella se li atribueix, ell propugna des dels seus primers articles la necessitat d'una teoria crítica, que en el seu cas es converteix en aqueixa raó comunicativa i procedimental, i que no es fonamenta, aparentment, en un determinat contingut ontocosmològic, sinó en la distinció que fa ell entre *interessos particulars* i *interessos cognoscitius* –de l'espècie–, de caire universal. Ara bé, els recursos que ell utilitza de canviar de paradigma i abandonar una epistemologia basada en el subjecte per una altra basada en la intersubjectivitat, és més que dubtós pel que dèiem abans. Per molt que d'ara endavant apostem no per una raó pura basada en la filosofia de la consciència, sinó en una raó comunicativa basada en aqueix acció comunicativa, per molt que ara es destaque prou més els aspectes procedimentals, per molt que la base normativa d'aquesta teoria crítica descanse en aquests aspectes i en determinats interessos *quasitrascendentals*, no per això aflora, com dèiem, davant nostre cap signe esperançador d'aquest progrés racional comunicatiu. Una vegada més és pertinent la mateixa objecció: com és que aquesta raó comunicativa, encara que siga lentament no s'imposa, no es palesa, no acaba fent present els seus avantatges? Com és que tothom no reconeix la seua primacia?

Doncs perquè com dèiem no hi ha tal *primacia substancial*, tal *terreny normatiu universal*, sinó tot el més que hi ha és un discurs que *retòricament*, és a dir, *persuasivament* destaca sobre els altres. Si la proposta de raó comunicativa habermasiana ha tingut el ressò que ha tingut no és perquè ella apunte, descobrisca, desvetlle cap fonament normatiu universal, sinó perquè molts han considerat tal proposta atractiva. Retornem per endinsar-nos en aquesta qüestió, a l'anàlisi que al voltant d'aquests aspectes realitza un autor abans nomenat, Fish, ja que l'anàlisi que ell feia envers el *formalisme* i el *fonamentalisme*, sense estar adreçat expressament a Habermas, el podem fer servir perfectament contra ell, en tant

¹²⁸ La inconsistència de Husserl, la veu Habermas en el fet de buscar eficàcia pràctica en una fenomenologia depurada de contingut cosmològic, quan és precisament aquest contingut qui genera l'eficàcia pràctica (HABERMAS, Jürgen: *Coneixement i interès* (1965) en *Assaigs filosòfics*, pàg. 89-91).

que la cita que del seu text fèiem abans sobre les premisses del formalista al voltant de la racionalitat, són clarament aplicables a les pretensions de la teoria de l'acció comunicativa habermasiana.¹²⁹

De fet, al nostre parer, és perfectament lícit considerar l'autor alemany precisament com al *prototipus de fonamentalista*, que reclama per a si i per a la seua teoria un status privilegiat d'*aperspectivisme* –front al *criptonormativisme* foucaultià–, en tant que el que ell ve a establir és una *perspectiva universal* compartible per tota l'espècie, fonamentada en aspectes procedimentals i quasitranscendentals (inicialment defensant uns interessos rectors i posteriorment una racionalitat comunicativa). Ara bé, Fish fa molt bé en destacar com en general aquestes estratègies discursives sols tenen sentit si acceptem com a evident –cosa que no estem obligats a fer-ho–, l'oposició entre el que ell designa com a *principis* –les normes– i la *força* –el poder–, les *preferències*, els *desigs*...–. O dit en termes més foucaultians, el plantejament de Habermas es basteix sobre un antagonisme que està a la base de la seua elaboració teòrica, un antagonisme que la fa possible, però que ell mateix no és sotmés a crítica ni revisió. Aquest antagonisme consisteix en separar el terreny de la *normativitat*, de la *universalitat*, del *saber dels interessos rectors*, en definitiva de la *racionalitat*, del terreny del *poder*, del *perspectivisme*, de la *voluntat*... Però que tal possibilitat siga factible no és una cosa clara, sinó que més bé és tot el contrari, és un *mite*, i de fet, d'ací unes quantes pàgines ens esplaiarem precisament en genealogitzar el que Foucault considera el *gran mite constitutiu* d'Occident, el mite de la *puresa del saber*, en aquest cas,¹³⁰ el de la puresa de la normativitat. En aquest sentit Habermas, tot i que perceba com a novetat el seu concepte de teoria crítica envers el concepte tradicional de *theoria*, tant siga en la seua formulació platònica com en la husserliana, **estableix en realitat una continuïtat no forçada amb aquest gran mite.**

I podem arribar a afirmar açò, perquè tot i que admitem la novetat relativa que la seua teoria dels interessos rectors del coneixement, en relació al plantejament tradicional d'un coneixement *desinteressat* (el qual malgrat que no arribés a formular-ho ja pressuposava algun tipus d'interés emancipador), no podem tampoc tancar els ulls envers el fet que la seua formulació no trenca de cap manera el *mite* d'un *saber*, que encara que siga en els seus aspectes procedimentals, es mostra com a oposat al *poder*. Posar a la llum aqueixa necessària connexió entre coneixement i interès, ja que per a Habermas *en autoreflexió són una mateixa cosa*, no significa però abandonar aqueix mite d'un saber purificat; de fet per a l'autor

¹²⁹ Videre la cita corresponent en la nota número 122 de la pàgina 114.

¹³⁰ Videre més endavant en el capítol VI el subapartat 2.1 EL MITE PLATÒNIC DEL SABER PUR.

alemany, sols el descobriment d'aqueixa *unitat de coneixement i interès* impulsa el procés que legitima la filosofia, el procés d'emancipació, d'eliminació de la violència i la dominació.¹³¹ Així, tot i que siga un atreviment exposar-ho així, la teoria crítica que reconeix i palesa aqueixa íntima connexió entre *coneixement* i *interessos cognoscitius*, no acaba essent sinó una peculiar *teoria pura* dialogicoprocedimental que continua apostat per un *coneixement emancipador*, que en aquesta ocasió s'amara de la *puresa* que li proporciona un interès rector enredat a ell.

El *quid* de la qüestió, consisteix en no acceptar precisament aquest mite. No es tracta ja de veure si la normativitat epistemològica, ètica o política la trobarem en un saber fonamentat en qüestions cosmològiques o en el paradigma que representa la filosofia de la consciència, o si per, contra, tal normativitat sols serà possible fonamentant-la en aspectes procedimentals i en un paradigma comunicatiu, donat que, siga com siga, estem parlant d'un tipus de saber emancipador i emancipat, un saber depurat del poder, de les *forces*, diria Fish. Del que es tracta és de tot el contrari, de veure el problema des d'una perspectiva que no accepte aquesta suposada oposició. Agafem com a exemple a seguir la forma en la qual Fish analitza el suposat conflicte, amb la qual es pot enfrontar un jutge a l'hora de dictar sentència, entre el principis normatius que ha de seguir i envers les seues preferències personals, els seus *desigs*. Ens indica aquest autor com se sol considerar que no bastir un sistema politicolegal, una racionalitat jurídica que separe allò normatiu i universal –els *principis*– d'allò subjectiu –les *preferències racionals*–, tindria conseqüències *destructives*. Ara bé, en realitat per a Fish el problema no es resolde *satisfactòriament* l'alternativa plantejada, sinó dissoldre tal distinció, o millor dit tal antagonisme, donat que en realitat no existeix. I no existeix perquè entre els principis normatius i les preferències personals, el que hi ha no és una frontera exacta, sinó tot el contrari, continuïtat:

"...todas las preferencias se fundan en principios, es decir, son inteligibles y factibles únicamente en virtud de alguna articulación del mundo y sus posibilidades basadas en principios; pero, por el mismo motivo, todos los principios son preferencias, porque todo principio es una extensión particular y *discutible* articulación del mundo y ninguno procede de una perspectiva universal..."¹³²

¹³¹ HABERMAS, Jürgen: *Coneixement i interès* (1965) en *Assaigs filosòfics*, pàg. 100. Tot el que al voltant d'aquestes pàgines estem comentant sobre la crítica de Habermas a Husserl, al concepte de *theoria* platònic, als interessos rectors del coneixement..., fa referència a la posició defensada per ell en aquesta conferència.

¹³² FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 25.

Dit d'altra manera, i segons el que a nosaltres ens interessa, oposar saber o normativitat *-principis-* a voluntat de poder i/o voluntat de saber *-preferències-*, no implica que tal distinció existisca de manera nítida, clara i eterna. Però no malentenguem aquesta cita; Fish no està proposant eliminar tal distinció, sinó que el que està indicant-nos és que hem d'acceptar i hem de saber fer jugar els subtils i mòbils límits establerts; això implica reconèixer que quan determinades preferències s'imposen en una comunitat, en una societat o un determinat temps històric sobre altres, aquestes esdevenen, o millor dit, són considerades no ja com a preferències sinó com a principis.

De manera semblant opera Foucault; la genealogia, o si preferim la filosofia crítica foucaultiana, el que propugna no és cercar cap àmbit pur de saber, cap exterior de la caverna on habitaria la *universalitat*, la *normativitat* o la *racionalitat* i que seria pura *puresa* no contaminada de poder, d'atzar o de contingència. Tal tallant separació no ha existit ni ha funcionat de tal manera així, ni en la filosofia de Plató ni tampoc en la de Habermas. L'única alternativa factible per a Foucault consisteix en no acceptar còmodament tal mite, i percebre com, al capdavant, qualsevol saber normatiu, tot i que es presente com a universals, es troba enredat no ja amb aqueixos interessos universals, sinó que es troba amalgamat amb allò que *no* és el saber. Ara bé, precisament açò és el que aterra Habermas, en tant que considera que aquesta barreja de saber i poder, tot i que no puga deixar d'admetre-la, esdevé intel·lectual i idealment inacceptable. Acceptar-la implica, i aquestes són les seues *acusacions* contra Foucault, caure en el *criptonormativisme*, *relativisme* o *presentisme*. Però aquestes qualificacions sols les podem veure considerar pejoratives si partim de la correcció de l'antagonisme anterior i si, per tant, assumim com a ineludible determinat *fonamentalisme normatiu*, i com a catastròfic qualsevol *coqueteig* amb un plantejament antifonamentalista que sovintment, i en el cas de Habermas també, és mal entés.

Tornem de nou la nostra mirada envers la contraargumentació que Fish realitza enfront d'aquells que, com Habermas, consideren necessària l'existència d'un fonament normatiu; per al filòsof alemany qualsevol filosofia o plantejament no fonamentalista incorre en una greu *autoreferencialitat*, en tant que qualsevol que seriosament afirme la carència de fonament està ja, contradictòriament, defensant un *peculiar fonamentalisme*. Ara bé, això segons Fish, no és més que una interpretació simplista, i a la mida, de l'antifonamentalisme, interpretació que:

"En primer lugar, ignora la naturaleza de la afirmación antifundamentalista, que no es que no hay fundamentos, sino que cualesquiera que sean los fundamentos (y siempre hay algunos), éstos se han establecido por persuasión... El antifundamentalismo, por tanto, es una tesis sobre cómo surgen los fundamentos, en contraposición a los supuestos que pretenden

que los fundamentos no surgen, sino que simplemente *son* y que anclan el universo y el pensamiento en un punto que está por encima de la historia y la cultura. El antifundamentalismo afirma que los fundamentos son fenómenos locales y temporales, siempre vulnerables a cuestionamientos planteados por otras localidades y otros tiempos. Esta vulnerabilidad también alcanza, por supuesto a la propia tesis antifundamentalista..."¹³³

Aquest plantejament, tant ben realitzat per Fish, no és més que una nova versió de la crítica heideggeriana a l'humanisme metafísic i a la percepció –encara vigent en Habermas– que pensar *contra* els valors significa caure en el nihilisme, en l'irracionalisme i Déu sap en quantes coses més. Pensar contra la *lògica* fonamentalista no implica pensar ni estar a favor d'allò il·lògic, no comporta incórrer en una paupèrrima negació:

“El pensament contra els “valors” no afirma que tot allò que hom explica com a “valors” –la “cultura”, el “art”, la “ciència”, la “dignitat humana”, “món”, “Déu”– no tingui cap valor... Tot valorar, àdhuc quan valora positivament, és una subjectivització... El singular afany de demostrar l'objectivitat [Objektivität] no sap què fa.”¹³⁴

I això mateix és el que Fish considera dels fonamentalistes, que no saben què fan. Concretant tot el que acabem d'indicar respecte a la controvèrsia de Habermas i Foucault, podem adonar-nos primerament com el plantejament del nostre autor encaixa perfectament amb aquest posicionament antifonamentalista, que lluny de ser *autoreferent* és ben al contrari *autocrític* i podem descobrir, en segon lloc, com la lectura habermasiana de la filosofia d'aquest és també una interpretació simplista i a la mida. I ho és perquè una cosa és constatar, com fa Foucault, que sempre existeixen normes, valors i racionalitats, i postillar que aquestes tenen un gènesi contingent concreta –incloent-hi els propis esquemes del seu pensament, el propi discurs sobre les normes, valors i racionalitats–,¹³⁵ de manera que poden ser, i han de ser, modificades, i una altra ben diferent és, tal com fa Habermas, considerar que aquest posicionament que nega l'existència d'uns paràmetres normatius absoluts, una raó pura o comunicativa, representa la caiguda en l'irracionalisme per la qüestió de l'autoreferencialitat que esmentàvem.

No és doncs cap despropòsit invertir l'acusació, i preguntar-nos si no serà realment aquest teòric crític, i no el genealogista, qui acaba incorrent precisament en la criptonormativitat. És més, si d'alguna cosa no se li pot acusar a Foucault és justament de

¹³³ FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 52-53.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el “humanisme”* en *Fites*, pàg. 179.

¹³⁵ MANFRED, Frank: *Sur le concept de discours chez Foucault* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 132.

criptonormatisme (*kriptós*, amagat), sinó de tot el contrari. El seu tractament de la normativitat, consisteix precisament no en amagar la seua gènesi, sinó en fer-la palesa –*il·luminar-la*–, fent-nos veure com el nostre present sí que es sustenta sobre valors, conceptes, normes, evidències –*familiaritats*–, que sempre han estat elaborades, i que nosaltres, poc a poc, podem i anem de fet, transformant, mutant mercé a aqueixa continua interrelació de *saber* i *poder*. Merquior, en el al primer capítol del seu llibre es pregunta si Foucault, amb la seua anàlisi de la racionalitat no idealista aconsegueix precisament tal promesa, aconsegueix estar a l'altura de les circumstàncies, o per contra cau en un *criptoidealisme*.¹³⁶ Tant ell com Habermas contestarien que Foucault esdevé críptic. Per a nosaltres, per contra, el seu pensament és contràriament un *exercici arriscat d'actitud crítica i il·lustrada*. Estem d'acord amb Veyne en considerar que la suposada “manca” de fonament normatiu, no és precisament cap mancança de la seua reflexió, donat que aquesta precisament hà anat encaminada a mostrar com no és possible fonamentar. O el que és el mateix, Habermas té raó en dir que Foucault no aconsegueix fonamentar el seu discurs; el que passa, és que com diu Veyne *ningú pot fer-ho*, ni encara que es diga Habermas:

“Per a Foucault, la preocupació de fundar era específica de l'època “antropològica”: és des de Kant a Husserl quan hom està temptat de fundar, de retornar a l'*arkhé* inqüestionable; sortir de l'època antropològica és abandonar el projecte de fundació per altra cosa.”¹³⁷

Com diu aquest profund coneixedor de Foucault, al capdavant el nostre autor seria aquell que, i en això estaria la superació del nihilisme, serenament se n'adonaria que *fonamentar és tan inútil com impossible*. Invertim doncs els termes. Si hi ha algú que podem considerar, com dèiem, que s'endinsa pel camí de la criptonormativitat, possiblement seran aquells que intenten presentar-nos la *seua* normativitat com a una normativitat absoluta i objectiva, aquells que estan segurs no sols que existeix un fonament sinó que ell el coneix.

Per consegüent, podem concloure que l'autèntica maniobra d'ocultació la realitza, aquell que com Habermas, no és capaç d'admetre que al capdavant la seua elaboració discursiva, epistèmica, no és més que això, una elaboració que com qualsevol teòrica i cognitiva, no deixa de trobar-se inserit enmig de tot un joc de saber i poder, poder que molt bé

¹³⁶ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 20.

¹³⁷ VEYNE, Paul: *Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 402. Semblantment a Veyne i a Fish es palesa Rorty, qui no considera que Foucault haja de respondre a les acusacions de “relativisme” habermasians, donat que una vegada abandonada l'esperança de l'universalisme, abandonem també el fantasma del relativisme (RORTY, Richard: *Identité morale et autonomie privée* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 391.

sap utilitzar Habermas a favor seu. L'estratègia discursiva habermasiana de reservar per al seu discurs el domini de la *racionalitat* i qualificar la resta d'*irracionalistes*, no és més que una estratègia. Racionalitat i irracionalitat són, al nostre parer, dos termes polars que principalment tenen una forta càrrega semàntica valorativa, però escassa càrrega descriptiva. Qualificar el discurs contrari d'irracionalista, tal com es dedica a fer Habermas, és principalment una desqualificació tacticomoral, més que epistemològica o ontològica. Sols qui ostente el patró, el *metre*, de la racionalitat pot anar repartint a dojo *certificats* de racionalitat i irracionalitat. Ara bé, el problema és com podem saber que precisament és aquest el *patró* adequat, com descobrim, per exemple, que la raó comunicativa és, ja per fi, la *raó*.¹³⁸

No podem deixar de veure, com entrar en aquesta dinàmica és entrar en un camp no simple d'intercanvi argumental, sinó de disputa retòrica en el qual s'estan utilitzant ja determinats conceptes inicials pels seus efectes de poder. Així, deixar caure sobre determinada obra l'etiqueta d'irracionalista és part d'una reestratègia de combat, en la qual qui emet aquest enunciat es reserva per a si la valoració positiva. Per això, de la mateixa manera que Habermas acusa a Husserl, de no adonar-se com l'eficàcia pràctica de la teoria pura que ell reclama per a la fenomenologia neix del contingut cosmològic d'aquesta, nosaltres podem també tornar aquest argument en contra seua, ja que el fet que elimine suposadament el contingut normatiu cosmològic per una normativitat procedimental, no impedeix que també en el seu cas puguem parlar d'una eficàcia *pràctica* que sorgeix, com sempre ha sorgit, d'un dispositiu de *saber-poder*, dispositiu que gira al voltant del concepte de *raó* i dels seus efectes de poder. Acceptar que la discussió i la reflexió d'una obra o d'un pensament ha de giravoltar sobre la seua racionalitat o no, o sobre la seua veritat, és molt més que acceptar un embat *discursiu*, és sobretot acceptar un camp de discussió travessat per tota una *estratègia de poder*. Per què hem d'admetre entrar en aquest joc de mesurar la racionalitat

¹³⁸ Continuant l'argumentació sobre la *permeabilitat* existent entre principis i preferències, Fish conclou que:

"En resumen, los principios de una persona son las ilegítimas ("meras") preferencias de otra persona, y cualquier caracterización de una disputa u opción que pone los principios de un lado y las "predilecciones personales" de otro es de por sí interesada y (en el sentido definido antes) personal."

FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 25.

De manera que, aplicant-ho a Habermas, plantejar la situació en termes de l'oposició racionalitat/irracionalitat és, evidentment, un plantejament interessat, una estratègia no de saber, sinó de poder.

o irracionalitat de les creacions intel·lectuals, incloent la pròpia de l'autor, en base a un concepte de raó que no té més fonament que el que el propi autor elabora en benefici seu? Per què acceptar ser mesurat en base a un criteri que reclama per a si la universalitat, universalitat no reconeguda universalment?

Evidentment entrar en aquesta dinàmica és brindar-li a l'adversari intel·lectual una posició privilegiada, és deixar que el seu plantejament influísca, determine, condicione el debat. Per què la qüestió a problematitzar ha d'ésser precisament la de determinar el nucli, l'essència de la raó? Per què el plantejament no pot realitzar una analítica, una genealogia de la seua emergència? Si tot el problema per a Habermas és l'autoreferencialitat, si tota la qüestió és la del fonament de la crítica d'aquell que vol criticar a la raó i no ho fa des d'una *professió de fe* d'algun tipus de racionalisme, per a nosaltres la qüestió s'inverteix. El problema de fonamentació i d'autoreferencialitat el té precisament aquell com ell que vol realitzar una crítica de la raó, una defensa d'aquesta des de la pròpia raó que encara no ha estat *depurada* de la crítica que realitza.

Per què ens atrevim a dir açò? Recapitem un poc el que hem dit. Havíem indicat com Habermas des de la seua teoria de l'acció comunicativa acusa a Foucault de relativisme i criptonormativisme. Ho fa perquè per al filòsof alemany, una teoria crítica sobre la raó com la de Foucault que no incorpore un criteri normatiu universal ha d'ésser abandonada; per contra, la seua teoria, que per a ell sí parteix d'una substrat normatiu, estaria capacitada per a criticar aquelles que no accepten cap tipus de normativitat, però no a l'inrevés. Ara bé, si aquesta crítica habermasiana a Foucault és realitzada des d'un tipus de racionalitat que el propi autor, i no tothom, determina com la correcta, és clar que ens enfrontem a un problema d'autofonamentació, de *petitio principii*, però de Habermas. Per això la convicció d'aquest d'estar parlant des d'un punt de suport *universal i normatiu*, no deixa d'ésser més que una *convicció* –una *preferència* que genera el seus efectes de veritat i de poder–, i en aqueix sentit no està fent res diferent al que fa Foucault, l'únic és que aquest sí que admet la seua situació, sí que admet, tal com veurem molt més endavant estar realitzant *ficcions*. Podem per tant concloure del que estem dient, que la *defensa aferrissada d'una raó essencialista, tot i que siga comunicativa, pot esdevenir molt més acrítica i irracionalista, que la crítica suposadament irracionalista de la raó per part d'aquells que consideren impossible ubicar-se en cap àmbit transcendent a la pròpia acció crítica.*

Adoptar tal plantejament no és com dèiem abans tan dramàtic com Habermas, interessadament indica. Negar a la raó aqueixa tradicional *aura* de transcendentalitat, universalitat, normativitat..., no implica negar rotundament la raó; podem doncs simplement

(?), i heus ací un repte encara major, assumir que aquesta té una *gènesi*, una emergència en la qual, com en totes les elaboracions teòriques humanes, l'atzar, la lluita, l'enfrontament, la voluntat són factors determinants. Allò que des de Descartes i Kant hem vingut anomenant *raó* i que configura el nostre *present*, esdevé un *valor* no perquè ho siga en si, no perquè necessàriament designe un àmbit objectiu i segur, sinó perquè *nosaltres sempre vivim i habitem un món de valors que històricament es van configurant*. No es tracta de negar-li tot valor a la racionalitat sinó simplement de constatar, com indicàvem fa unes pàgines, l'autocreació de la raó, autocreació que emergeix del que abans designava Foucault com a una *pràctica humana i històrica*. Seria fàcil simplement negar-li tot valor a la raó; però no sols seria fàcil –si aquest hagués estat el gest de Foucault de segur que avui dia no estariem parlant d'ell–, sinó sobretot inútil i improductiu; analitzem per contra, com ha estat possible que en determinat moment s'haja arribat a estar tan convençut i persuadit per aqueixa construcció teòrica que hem anomenat *raó*, que durant molt de temps no hem estat capaços de qüestionar-la. Ara bé, que ara arribem a qüestionar-la, o millor dit a problematitzar-la, que ara ens interroguem sobre el retrat que d'ella ens hem fet no significa negar-la, sinó simplement deixar-la de percebre-la com a *intocable i inalterable*. I és que com ja havíem indicat, si podem parlar d'una *autocreació* també podem parlar d'una *automutació* contínua.

És més, aquesta automutació contínua de la racionalitat moderna, propiciada i possibilitada entre altres coses per l'arqueologia, la genealogia i l'hermenèutica del subjecte foucaultiana, és l'única manera de mantenir algun tipus de *teoria crítica* no bastida sobre cap noció de racionalitat transcendental o quasitranscendental. Si el que volem realment és mantenir una actitud crítica, una actitud límit hem de qüestionar, hem de problematitzar, hem de sentir-nos *incòmodes* enfront de totes les nostres familiaritats, i quina familiaritat més acceptada per nosaltres que la nostra creença en aqueix tipus modern de raó que Habermas decideix assumir. L'*irracional* no serà qüestionar, o millor, problematitzar la raó i la seua gènesi, sinó que serà assumir com a punt de partença de tal crítica un suposat, i encara desconegut, *nucli essencial* de la raó al qual nosaltres hem de ser fidels malgrat que encara està per descobrir. Per aquest motiu, amb raó, podem sospitar que la caiguda en l'*irracionalisme* podria venir precisament pel plantejament habermasià i no pel plantejament de Foucault.

7.LA RACIONALITAT COM A "PORTA GIRATÒRIA".

El plantejament de Foucault és possiblement, per la seua simplicitat i prudència molt més *racional*, és a dir, molt més convincent, que l'elaborat per l'autor alemany. En el cas de

Foucault del que es parteix en realitat és d'un fet bastant indubtable, del valor *historicocontingent* d'una raó, que encara determina el nostre present, el que som, i que no oblidem que té una gènesi, una emergència històrica que ens remet, com sempre hem dit, a un atzar, a fets i aspectes petits, innobles i inesperats. Cal doncs acceptar la necessitat d'aquest tipus de crítica, i cal fer-ho perquè, tal com molt bé indica el nostre autor, *no acceptar la possibilitat de posar en qüestió, de criticar, de revisar d'alguna manera la nostra racionalitat i la seua gènesi també ens acosta cap a l'irracionalisme.*¹³⁹ Per això, com acabem d'apuntar, una forma de no acceptar aquesta *crítica radical* de la pròpia modernitat, és la d'adoptar un plantejament essencialista de la raó com el de Habermas. En definitiva, l'actitud moderna no serà l'actitud *essencialista* habermasiana sinó el que Foucault qualifica com a una *actitud límit*, actitud que al capdavant és la mateixa que tingué Kant. De la mateixa forma que Kant en la seua crítica tingué un posicionament totalment il·lustrat, en tant que analitzà quins sons els límits que l'ús especulatiu de la raó no pot sobrepassar, igualment:

"...em sembla que la qüestió crítica, avui, ha d'ésser transformada en una qüestió positiva: en allò que ens ha estat donat com a universal, necessari, obligatori, quina és la part que és singular, contingent i ens mena a constreyniments arbitraris. Es tracta en definitiva de transformar la crítica exercida sota la forma de la limitació necessària en una crítica pràctica sota la forma de la superació possible."¹⁴⁰

La tasca crítica avui, la crítica de la racionalitat de l'actualitat no passa, com dèiem per enfrontar *raó a no-raó*, no passa per abandonar la *racionalitat*, per foragitar la raó —aço no seria realitzar cap crítica—, sinó per tornar a fer girar, una vegada més, i dos-cents anys després que Kant ho fera en la seua actualitat, la *porta giratòria* que és la *racionalitat* i que ens reenvia novament tant a la seua necessitat com als perills que ella conté.¹⁴¹ No podem doncs admetre que hi ha quelcom pur, quelcom essencial darrere la *porta*, sinó admetre precisament que la reflexió sobre la raó, la crítica d'aquesta, que la pròpia racionalitat és, tal com la metàfora que ens ofereix Foucault ens indica, infinita, és una *espiral de reflexió* sobre el present que nosaltres som. Podem veure doncs, com la forma d'abordar la qüestió de la Il·lustració en Foucault és la contrària a la que planteja Habermas. Així, mentre que aquest,

¹³⁹ DÉ, IV. Text 310, pàg. 279.

¹⁴⁰ DÉ, IV. Text 339, pàg. 574. Semblantment en DÉ, IV. Text 281, pàg. 46. Aquesta crítica pràctica necessària per a la superació del nostre present consisteix en:

"...desenredar aquest pensament i en intentar canviar-lo: mostrar que les coses no són pas tan evidents com es creu... Fer crítica, és tornar difícil els gestos més fàcils."

DÉ, IV. Text 296, pàg. 180.

¹⁴¹ DÉ, IV. Text 310, pàg. 279.

durant tota la seua obra el que intenta és buscar *estructures formals i fixes que tenen valor universal* –i que en un moment donat, la dialèctica de la raó ha *pervertit*–, és a dir, cerca una forma transcendental de pensament que s'opose a l'historicisme, el que Foucault creu que cal fer és evidentment el que ha intentat en totes les seues anàlisis: *qüestionar-nos els esdeveniments que ens han configurat com a subjectes*; aquest exercici de qüestionament en aquesta *actitud* és el que cal entendre per racionalitat. Es tracta, ni més ni menys, que de fugir d'aqueix tipus de projectes, que com el de Habermas pretenen ésser *globals i radicals*, i que en definitiva ni són radicals ni expliquen realment el nostre moment històric, sinó que sovint esdevenen un perill.

De fet, considera el nostre autor que tals estratègies, malgrat el que podíem pensar s'enfronten al plantejament de Kant i la seua reflexió sobre el present. Per què? Perquè són fruit del que ell considera un del *hàbits més nefasts i nocius* de la modernitat –o millor dit del pensament posthegelià–: concebre el present com a ruptura, com a *aurora*. Enfront d'aqueixa *visió apocalíptica del present* com a moment cruïlla en el qual tot acaba i tot recomença, la concepció de la modernitat de Kant en *Was ist Aufklärung?* és substancialment diferent. Kant no concep el present de manera *apocalíptica*, com a *cim* d'una crisi, com a una etapa històrica en el sentit de ser el moment de major esplendor –o de major decadència, tant se val– de la història humana; per contra, ens indica Foucault, Kant evita aquest to melodramàtic, de manera que la tasca filosòfica és la d'interrogar-nos, com vèiem, sobre el *nostre avui*, sobre la nostra *actualitat*, que és molt interessant, que és peculiar, *que és diferent a altres actualitats, però que al capdavall és també això, actualitat com tantes altres*; tot *avui* és diferent a d'altres *avui*, però és al capdavall *avui*, moment històric.¹⁴² Reingressar doncs en el vertigen de la *porta giratòria* no perquè estiguem un moment històric especial, sinó simplement perquè estem en un moment que com tot moment és històric i està en crisi. *Mutare aude*, no perquè la modernitat arribe a la seua fi, no perquè aquesta s'haja *pervertit*, sinó simplement i senzillament perquè no hi ha cap opció, perquè el nostre present és sempre *límit*, és sempre *transformable*, i la nostra única possibilitat és la realitzar un *ontologia del present del nostre avui*, de la *Modernitat*, la nostra única possibilitat és giravoltar infinitament en la *porta giratòria* de la *nostra racionalitat*.

¹⁴² DÉ, IV. Text 330, pàg. 448.



– ...El mètode Bokanovski és un dels millors instruments de l'estabilitat social.

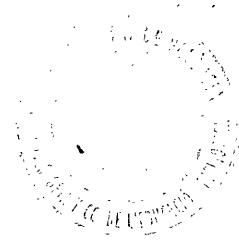
– “Millor instrument d'estabilitat social.”

– Homes i dones estandaritzats. En fornades uniformes.”

ALDOUS HUXLEY.

(En “Un món feliç”).

VI LA GENEALOGIA DEL PODER.



Caldria començar aquest capítol remarcant un aspecte molt important. Inicialment havíem començant parlant del seu primer període, l'arqueològic, però des de fa dos capítols no fem més que nomenar el que tothom, incloent-hi la pròpia autolectura, ha designat com a un segon període: el genealògic. Però possiblement, les diferències que necessàriament han d'existir per tal de tenir sentit parlar de dos períodes diferenciats, encara no ha aflorat de manera clara. Així, el capítol IV dedicat a abordar la genealogia com a analítica foucaultiana *sui generi*, començà amb un primer apartat titulat LA GENEALOGIA: UNA HISTÒRIA MÉS ENLLÀ DE LES PRÀCTIQUES DISCURSIVES. Realment poc més concret hem dit de les diferències envers la genealogia i l'arqueologia, donat que en aquell capítol tal volta hem incidit massa en aquells aspectes genèrics de la genealogia, que d'alguna manera coincidien o perpetuaven l'anàlisi arqueològica. No obstant, i malgrat que en aquesta qüestió, com en totes, Foucault serà ambivalent, és obligat que dediquem el capítol actual a aprofundir en les peculiaritats i idiosincràsies d'aquesta nova anàlisi, sense deixar de continuar establint ponts, que fins ara sols hem pogut mostrar desdibuixadament. I és que en moltes ocasions –en altres passarà tot el contrari–, el nostre autor entén aquesta segona etapa com a una correcció de la primera en certs aspectes. Així passava amb la qüestió de la *història* –o envers el *present*– que abans havíem abordat, sense marcar suficientment les distàncies.

El nou enfocament genealògic, i ací rau la gran novetat envers l'arqueologia, implicarà diagnosticar la situació actual tenint present un nou factor que abans no hi era: el tema del *poder*. I és que quan ell intentava fer una anàlisi –externa i diferent a la usual– dels sabers i els coneixement, se n'adona no tant que el que ell fera fos incorrecte, sinó que era insuficient, que hi havia quelcom que se li escapava, quelcom que estava per sota de la qüestió del problema dels discursos i la formació dels sabers i que ell no comprenia gaire bé; així doncs, ell detectava que aquest no era el veritable problema sinó que deuria ésser un altre:

"Però no crec que tal fos el meu problema. El meu vertader problema, aquell que és d'altra banda en l'actualitat el problema de tothom, és el del poder."¹

Abordem-lo.

1. UN NOU PROBLEMA, UNA NOVA ETAPA...

Podem dir que ens trobem davant d'una nova etapa, en tant que l'arqueologia dels sabers necessitava ésser completada aprofundint aquesta qüestió des d'un nou enfocament: hem passat a la *genealogia del poder*. En ella els discursos entren en un camp de visió més ampli i són vistos, sota l'òptica del poder:

"El poder no és doncs, fora del discurs."²

El nostre autor, aprofundint amb la seua crítica arqueològica, cercant les regles de formació dels discursos, intentant respondre a l'enigma de com s'ha escaigut que haja aparegut un enunciat concret i no altres, ha descobert que açò no es deu sols al que *grosso modo* designàvem com a *episteme*, com a espai de dispersió, sinó que aquesta aparició també és possible *per i gràcies* a quelcom extern (?) al discurs com és el poder. El poder opera a través del discurs, i aquest engendra al mateix temps poder, en tant que és vist com a una força que pot ser utilitzada, modificada; els discursos, d'ara endavant són vistos com a elements tàctics en un camp estratègic, són vistos, des de la relació saber-poder que engendra –segons el tipus de dispositiu existent– diferents *polítiques de la veritat*. El projecte d'investigació arqueològica del saber es troba així necessàriament abocat a la investigació del poder:

"Em sembla que si es vol fer la història de certs tipus de discurs, portadors de saber, no es pot no tenir present les relacions de poder que existeixen en la societat on aquest discurs funciona."³

¹ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 400. En aquesta mateixa entrevista, l'autor francès realitza una lectura retrospectiva de les seues obres arqueològiques des de l'òptica genealògica (*op. cit.* pàg. 402). Pel que fa a aquells punts que serveixen de nexa entre un període i altre, es pot veure el que sobre el tema de la mirada es diu a partir de la pàgina 469 de l'apartat **10 QUI MIRA?** del capítol VI.

² **DÉ, III. Text 221**, pàg. 465. Aquesta afirmació és la que anem a explicar en el següent apartat **LA RELACIÓ SABER I PODER: UN COMPLEXA PARELLA**.

³ **DÉ, II. Text 119**, pàg. 409.

És més, aquesta ampliació de perspectives, aquesta reordenació de la seua producció i preocupació anterior a partir de l'eixamplament del seu camp de treball amb un nou domini –en aquest cas el del poder–, no serà però l'única. Com veurem més endavant, la genealogia, preocupada per la qüestió del poder –i per la del saber– serà també *abraçada* posteriorment per un nou domini, el de l'*ètica*, però d'això ja en parlarem.

Del que ara hem de parlar és com l'aparició d'aquesta nova temàtica i etapa mostra ben a les clares com la seua obra és, com tota producció intel·lectual, un edifici (?) en construcció –i en deconstrucció–, de manera que ha estat el propi esdevenir del seu pensament, la seua biografia personal i intel·lectual, allò que li ha mostrat la necessitat d'eixamplar els dominis de l'arqueologia primer, i posteriorment els de la pròpia genealogia. I fou en concret el gran *terratrèmol* del maig del 68, el que li ha fet adonar-se que aqueix "*a priori històric*" que designava el concepte de *saber*, estava unit inexorablement a determinats *jocs d'estructures polítiques*, a determinades relacions de poder.⁴ O si volem utilitzar Foucault contra Foucault, abans d'aquest *terratrèmol* el nostre autor s'havia acomodat a determinades *evidències*, havia construït certes familiaritats que no qüestionava, és a dir, allò tan visible –tot i que com veurem no ho és tant– en la nostra societat com són les *relacions de poder*, havia estat per ell durant els seus primers anys pràcticament invisible. És curiós que en la presentació que ell fa de la seua candidatura al Collège de France "*Titres et travaux*", manifesta que els seus futurs treballs continuaran versant sobre la temàtica del saber, en aquesta ocasió del saber sobre l'herència genètica en el segle XIX, així com també sobre qüestions metodològiques de l'elaboració dels discursos científics i la causalitat.⁵

Menys d'un any després, en la seua lliçó inaugural al Collège de France "*L'ordre du discours*", el seu interès ja no serà la qüestió dels saber i els discursos científics, sinó que serà un altre ben diferent, el poder, i anunciarà l'inici d'un projecte de crítica genealògica. Tal i com podem percebre, aqueixa *actitud límit* que Foucault ens exigia, és al capdavant l'actitud que l'ha fet a ell i al seu discurs anar transformant-se. Aqueixa interrogació sobre *què cal*

⁴ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 82. Que la revolta del 68 es produís al marge dels partits polítics –o tal volta malgrat ells i contra ells–, és a dir, que es produís al marge dels canals suposadament oficials –juridicopolítics– de lluita pel poder, comporta que necessàriament el nostre autor es veja abocat a realitzar una anàlisi del poder, d'un poder –microfísic– que s'havia manifestat local i capil·lar. Com molt bé resumeix Gabilondo, el tema del poder *sorprén* al propi Foucault (GABILONDO, Àngel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 149). Sobre els factors que fan emergir aquesta nova temàtica *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 232-233; en concret sobre la influència del maig del 68 *videre op. cit.* pàg. 233-235.

⁵ **DÉ, I. Text 71**, pàg. 844-846.

desesperar havia tingut resposta: allò sobre el que hem de *desesperar*, allò al que no hem d'*acomodar-nos* és al *poder*, a la microfísica del poder més en concret.

Per això, i en relació a la pregunta que ens ocupa, la genealogia no és més que el necessari reconeixement per part de Foucault dels límits de l'arqueologia que comporta, per tant, la introducció d'aquest nou element d'anàlisi; l'èmfasi que a partir de "*L'ordre du discours*" posa en les *pràctiques no discursives*, significa doncs la necessitat de l'ampliació d'aquest mètode d'anàlisi. En aquesta lliçó inaugural pronunciada el 2 de desembre de 1970 amb motiu del seu ingrés al Collège de France –càtedra *Història dels Sistemes de Pensament*–, explicita la seua nova línia d'investigació al voltant de la qüestió del poder, i la seua relació i actuació a través del saber, del discurs:

"... el discurs no és simplement allò que tradueix les lluites o els sistemes de dominació, sinó que és el perquè i amb el què es lluita, el poder el qual es cerca acaparar".⁶

Foucault proposa a partir d'aquest text una doble anàlisi dels discursos, una crítica –seria el que feia l'arqueologia– i una altra genealògica –*un positivisme joiós*–.⁷ Certament no podem negar que aquesta oscil·lació ha existit, i de fet el propi Foucault tampoc ho fa, ja que al final del seu període genealògic reconeix com tota la seua obra fins el moment, ha oscil·lat entre una anàlisi interna del discurs científic –anàlisi arqueològica–, i una altra de les seues condicions externes –genealògica–, anàlisi que en algunes obres predomina una sobre l'altra i en altres s'hi troben les dues presents.⁸

1.1. ...QUE COMPLEMENTA L'ANTERIOR.

Ara bé, tot i que siga necessari realitzar aquesta distinció, nogensmenys el que no és necessari és contraposar i oposar ambdues anàlisis, ja que al nostre parer entre elles el que s'estableix és una *complementarietat*, o com també s'ha senyalat, un enriquiment:

"...no ha de hablarse tanto de una transición de arqueología a genealogía cuanto de un reconocimiento de los límites de aquélla que se verá enriquecida por la introducción complementaria de la genealogía."⁹

⁶ OD, pàg. 12. Sobre aquest text, que Morey anomena com a *text-pont*, videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 239-242.

⁷ OD, pàg. 141.

⁸ DÉ, III. Text 234, pàg. 583.

⁹ GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 142.

Així, i prenent per exemple la qüestió de l'objecte i de l'home que abans hem abordat, podem entendre que la genealogia continua i enriqueix l'arqueologia, o si volem dir-ho més clarament, aquesta genealogia no és més que una *radicalització* de l'arqueologia; si en l'arqueologia la qüestió a abordar era principalment com el subjecte que parla, que treballa, que viu..., en definitiva, allò que designàvem com a l'*home*, havia esdevingut objecte de coneixença científica –de les ciències humanes–, ara es tracta de veure també com el subjecte no sols es constitueix com a objecte de coneixement, sinó també com *subjecte normatiu*. Si ens adonem aquestes dues perspectives –l'arqueològica i la genealògica– no han estat mai totalment separades; és cert que en les primeres obres impera molt més la primera, i en la posterior –a partir de “*L'ordre du discours*” de 1970–, és la segona, però no és que estiguen absents una de l'altra, ja que en obres com “*Histoire de la folie*” o “*Naissance de la clinique*” tradicionalment obres característiques del primer període, apunta també, a més del problema de la constitució d'uns sabers, al problema de la normativització dels subjectes, al tema de les institucions de tancaments, en definitiva al problema del *poder*.¹⁰ És per això que l'enfocament que Gabilondo li donava a aquesta qüestió es troba també present en Morey:

“...por medio de *Surveiller et Punir* Foucault “salva” lo fundamental de lo dicho en su trilogía arqueológica, dotándolo por medio del concepto de “poder” de una organización retórica mucho más combativa: en este sentido, *Surveiller et Punir* representa lo mejor de sus textos anteriores, al tiempo que consigue brindar una representación de su quehacer muy por encima de los umbrales que limitaban *Historie de la Folie*, *Naissance de la Clinique* y *Les Mots et les Choses*.”¹¹

I és que com ell mateix admet, en el món de l'asil en el qual ell inicia les seues investigacions arqueològiques, no deixa d'aparèixer-li també un problema diferent –i a l'hora amalgamat– a aquell que intentava abordar inicialment: el problema del poder que de manera clara i rotunda apareix, sota la forma de la normalització i la subjectivització, en determinades institucions i en determinats sabers com el mèdic i/o psiquiàtric. De manera que un pensador de la talla de Foucault, aquell que era capaç d'analitzar de forma tan heterodoxa, tan atrevida i

¹⁰ **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 633. Ja en el seu llibre diguem-ne més “metodològicament” arqueològic, el nostre autor en abordar la qüestió del discurs com a estratègia destaca com aquest exerceix una funció estratègica en el camp de les pràctiques no discursives –en el camp del poder–, i com al mateix temps aquesta funció i aquestes pràctiques no poden ser enteses com a elements *perturbadors* –des d'una relació totalment externa–, sinó com a elements formadors dels discursos (**AS**, pàg. 90-93). Què serà la genealogia sinó l'aprofundiment en aquesta constatació arqueològica?

¹¹ MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 262.

tan suggeridora la follia, la mirada clínica o les ciències humanes no podia doncs, tot i que no fóra el poder el tema que li ocupava sinó el saber, deixar d'adonar-se que:

"...no és cert que la coneixença puga funcionar o que es puga descobrir la veritat, la realitat, l'objectivitat de les coses, sense posar en joc un cert poder, una certa forma de dominació, una certa forma de subjecció. Conèixer i sotmetre, saber i manar són coses que estan íntimament unides; jo ho he descobert en estat pur a l'asil..."¹²

Certament és així, ja que no fa falta tampoc molta perspicàcia per a nosaltres, també descobrim que la seua gran obra sobre la follia, la seua *primera* obra "*Histoire de la folie*" podem considerar-la com a una *obra-index* de les seues posteriors creacions en tant que no sols hi trobem l'anàlisi del discurs *científic* sobre la follia, sinó que també hi ha present una *protogenealogia* en abordar la qüestió del tancament, i una analítica del subjecte en relació a la seua constitució a través de la veritat. Però centrem-nos ara en la relació que estem analitzant, la de l'arqueologia i la genealogia, i escoltem el que el propi interessat indica:

"Justament, l'exemple de la follia o l'exemple de la malaltia –l'exemple de la psiquiatria i l'exemple de la medicina–, em semblaven indicar que era sobretot del costat d'unes relacions de poder en l'interior de la societat, on calia retrobar el punt de radicació externa de l'organització i del desenvolupament d'un saber."¹³

I és que ja no es tracta de veure únicament el discurs en la seua materialitat, com volíem abans. Trencar aqueixa visió continuista i seua de la medicina –o de la psiquiatria–, no implica únicament detectar aqueixes brusquedats presents en la seua història, sinó anar encara més enllà i adonar-se que la medicina, al capdavant, té una història, o millor dit, que la medicina forma part d'un sistema històric –la medicina que nosaltres coneixem formarà part del sistema històric *capitalista*–, la qual cosa significa:

"... que ella no és una ciència pura, sinó que parteix d'un sistema econòmic i d'un sistema de poder, que és necessari mostrar les connexions entre la medicina, l'economia, el poder i la societat per determinar en quina mesura és possible de rectificar o aplicar el model."¹⁴

I això, en relació a la medicina o a qualsevulla altra disciplina, és al capdavant la genealogia. Però no podem dir que la genealogia signifiqui un trencament absolut envers la

¹² DÉ, II. Text 161, pàg. 790; semblantment en op. cit. pàg. 793.

¹³ DÉ, III. Text 234, pàg. 583.

¹⁴ DÉ, III. Text 170, pàg. 58.

producció anterior, simplement podem dir que hi ha una discontinuïtat però en el sentit en qual ell emprava aquest terme, o el que és el mateix, que el que hi ha entre aquest dos –posteriorment tres– períodes és una *continuïtat fosca*.

Així tot i que Foucault, batejat per molts com el filòsof de la discontinuïtat, *ataque* la noció de *continuïtat*, la continuïtat, o millor, si no volem utilitzar aquesta paraula, diguem la interrelació entre les seues anàlisis sobre el saber –arqueologia–, el poder –genealogia– i la pràctica moral –la qüestió del subjecte– és innegable. I de fet com hem vist no ho nega ni el propi Foucault:

“Jo he intentat de veure més aviat com, en la constitució de la psiquiatria com a ciència, en la delimitació del seu camp i en la definició del seu objecte, una estructura política i una pràctica moral es troben implicades... No hauria pogut existir la psiquiatria tal i com nosaltres la coneixem sense tot un joc d'estructures polítiques, sense un conjunt d'actituds ètiques...”¹⁵

Foucault doncs, sense deixar de reconèixer l'existència d'un canvi d'orientació, insinua clarament que ja aquesta genealogia es trobava present en l'arqueologia:

“En escriure *Histoire de la folie*, en treballar sobre *Naissance de la clinique*, jo pensava fer una història genealògica del saber. Però el vertader fil conductor es trobava en aquest problema del poder.”¹⁶

Però que Foucault al final ja de la seua vida puga dir explícitament açò, no significa que la consciència de la interrelació d'aquest dominis existisca des dels *origens dels temps*, des de l'inici de la seua obra. Significa per tant el que acabem de dir que realment no cal fer la distinció que hem establert? Serà millor que de nou escoltem el que ell mateix assenyala sobre allò que diferencia l'arqueologia de la genealogia:

“En poques paraules: es podria tal volta dir que l'arqueologia seria el mètode propi de l'anàlisi de les discursivitats locals, i la genealogia la tàctica que fa jugar, a partir de les discursivitats locals així descrites els sabers alliberats que se'n desenganxen. Açò, per restituir el projecte de conjunt.”¹⁷

De manera que per tal de percebre aquest projecte seu conjuntament, podem doncs entendre que arqueologia i genealogia són dos conceptes interrelacionats i connectats entre sí,

¹⁵ DÉ, IV. Text 342, pàg. 596.

¹⁶ DÉ, IV. Text 281, pàg. 82.

¹⁷ DÉ, III. Text 193, pàg. 167.

ja que l'un seria la continuació de l'altre. Per això és possible entendre que l'arqueologia és ja una *protogenealogia* –una genealogia de l'home–:

"La historia no tiende un puente entre la arqueología y la genealogía, como si un vacío se abriera entre ambas. Es, por el contrario, en ellas –en su análisis– donde se patentiza hasta qué punto la segunda es inherente a la primera y se limita a llevar aquélla hasta sus últimas consecuencias. La arqueología acaba siendo la genealogía que, en cierto sentido, ya era."¹⁸

I a l'inrevés, que la genealogia del poder, no és més que una arqueologia duta a les seues últimes conseqüències. Podem entendre que la genealogia sols apareix sobre la base d'una epistemologia, tal com és l'arqueologia, dels sabers. Com apuntàvem fa poc, el pensador de la *discontinuitat* en parlar de la trajectòria de la seua obra, el que es preocupa és d'elaborar més bé *continuitats*, es preocupa per *recol·lectar* el seu pensament. Però motius no li'n falten, donat que establir una separació entre arqueologia i genealogia, és difícil. Podem percebre clarament en els seus textos com el propi Foucault de vegades, dóna una visió genealogitzada de la seua arqueologia –i a l'inrevés–; un exemple pot ser la següent cita sobre tres funcions que ell atorga a l'anàlisi arqueològica establint la següent tercera funció:

"En tercer lloc, l'anàlisi històrica permetrà, a més, saber determinar a quin sistema de poder es troben unides aquestes bases, aquestes continuïtats, i per consegüent, saber com fer per abordar-les."¹⁹

Com veiem ací, Foucault estableix una línia de continuïtat entre l'arqueologia, de la qual està parlant i que assenyalaria el sistema de poder, i la genealogia que seria el tipus d'anàlisi que *abordaria* aquestes relacions. En definitiva, i tal com ell assenyala de forma nítida en els seus darrers escrits, la crítica que ell fa –que no és evidentment transcendental–:

"...és genealògica en la seua finalitat i arqueològica en el seu mètode."²⁰

Per fi, i per una vegada, no podem més que estar d'acord amb Merquior quan afirma que, mercé a la influència des de sempre de Nietzsche, la fissura existent entre l'arqueòleg i el genealòg no esdevé un abisme.²¹ I és simplement fissura perquè l'abandó, més que superació, del període arqueològic, bé d'una forma tant poc forçada, es produeix d'una manera tan poc *foucaultiana*, que inicialment el nom que ell utilitza per designar aquest nou

¹⁸ GABILONDO, Àngel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 114.

¹⁹ *DÉ*, II. Text 139, pàg. 644.

²⁰ *DÉ*, IV. Text 339, pàg. 574.

²¹ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 167.

interés seu, aquest nou camp d'investigació no deixa d'ésser curiós. El 1973, quan comença a prendre cos la seua incipient genealogia considerava que després d'haver analitzat els *tipus de discursos*, l'arqueologia, ara el que calia realitzar és una "*dinastia del saber*", entenent per açò:

"...la relació que existeix entre aquests grans tipus de discurs que es pot observar en una cultura i les condicions històriques, les condicions econòmiques, les condicions polítiques de la seua aparició i formació."²²

És per això que podem dir que, *el pas d'una etapa a altra és més el canvi de mètode i d'estratègia d'anàlisi que el dels objectius a aconseguir i d'allò a analitzar*; els temes de l'etapa genealògica –*dinàstica*– són recurrents, i el que canvia *sols* és la forma de teoritzar ara aquests temes, o com veiem, el que canvia és la finalitat amb la qual es fa la crítica, de manera que tampoc s'estan dient coses tant diferents del que s'afirmaven en els seus primers escrits, al capdavant parlar que els "*objectes*" no existeixen, o que el "*subjecte*" sobirà no és més que una creació de l'episteme moderna, no és de cap manera incompatible ni contradictori amb el fet que, d'ara endavant, aquests punts centrats únicament en una vessant discursiva, siguen també abordats des d'instàncies no discursives; que *l'home* haja mort –la consciència sobirana– no impedeix que puguem parlar d'un subjecte, no ja originari ni fonamentador, sinó d'un *subjecte* –que a l'igual que els "*objectes*"– té una història, té una "*emergència*" que pot ésser analitzada, de manera que davant de les anàlisis habituals que es venien fent, d'ara endavant:

"... cal considerar, al contrari, que el subjecte que coneix, el objectes a conèixer i les modalitats de coneixements, són en tant que efectes d'aqueixes implicacions fonamentals de poder-saber i de les seues transformacions històriques."²³

Semblantment es manifesta Foucault en l'entrada que ell, sota el pseudònim de *Maurice Florence* (M.F.), escrigué per al *Dictionnaire des philosophes* de l'editorial P.U.F., on indica que en la mesura que ell tractava –en el període arqueològic– d'estudiar els diferents modes d'objectivació, se n'adonà de la importància que tenia sobre aquesta qüestió les relacions de poder, en tant que *a través de certes relacions de poder* –formes de governament– els alienats, els malalts mentals, criminals..., *eren objectivats* tal com explicàvem abans, *eren convertits en objectes per a les ciències*, en uns objectes que eren el subjecte foll, malalt,

²² *DÉ*, II. Text 119, pàg. 406.

²³ *SP*, pàg. 32.

delinqüent...; es fa necessari, des del camp de l'arqueologia una anàlisi exhaustiva del camp del poder, es fa necessària la genealogia, ara bé:

"Una tal anàlisi no vol pas dir que l'abús de tal o qual poder ha fet aparèixer els folls, els malalts o els criminals allà on abans no hi havia res, sinó que les formes diverses i particulars de "governament" dels individus han estat determinants per als diferents modes d'objectivació del subjecte."²⁴

L'anàlisi de les formes de poder, o millor dit, de les relacions de poder que fan aparèixer diferents modes de governament d'uns sobre altres és doncs una exigència, *és la continuació lògica de l'anàlisi arqueològica*; la genealogia no és més que una ampliació de la arqueologia cap al terreny no discursiu del poder. Per això no és cap exageració afirmar que en la genealogia el tema de la crítica al subjecte, o de la *mort de l'home* en termes més arqueològics, continua essent central i esdevé punt de contacte entre ambdues etapes. Què és sinó la genealogia més que una radicalització –basant-se ara en aspectes no discursius com el poder– de la tesi inicial arqueològica de la no-existència d'un subjecte fonamentador?:

"És vers aquesta crítica radical del subjecte humà per part de la història cap on ens hem de dirigir."²⁵

La qüestió de l'objectivització del subjecte, que era una de les qüestions centrals que hem parlat abans en referir-nos a l'arqueologia, és ara també la qüestió actual. Per això podem entendre perfectament el període genealògic com a una reescriptura dels temes anteriors, però ara des de nous factors a tenir presents, la qual cosa fa que moltes de les nocions que aprofundeix en aquest període les arrossegue ja de l'etapa arqueològica. De fet, nocions com les de subjecte i d'història, que ja havien estat criticades en l'etapa anterior, són també ara centrals per entendre la seua obra i el concepte de genealogia que ara ens ocupa. En definitiva, podem dir que Foucault continua la seua crítica a l'humanisme i l'antropologisme existent, tot i que en aquesta ocasió, i aquesta és la diferència, analitzant-ho des del camp de les pràctiques de poder, i des de la relació *saber-poder*. Foucault no deixa de recordar com precisament aquesta problemàtica *poder-saber*, com la qüestió de l'estatut polític de la ciència, estava ja present en les seues obres primigènies com "*Histoire de la folie*", encara que en aquells primers anys aquesta qüestió no interessà als intel·lectuals de l'època.²⁶

²⁴ **DÉ, IV. Text 345**, pàg. 635. Sobre el concepte de "governament" i "governabilitat" videre el que es diu en la pàgina 423 i següents.

²⁵ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 540.

²⁶ Videre **DÉ, III. Text 192**, pàg. 140-142.

La gran diferència és que, en l'arqueologia, el problema del poder es reduïa al problema d'una política de l'enunciat científic, —problema que es centrava en la qüestió de les *epistemes*—, és a dir, es reduïa a la qüestió de les operacions que regeixen la constitució d'una disciplina en *ciència*. En definitiva, el que en el període arqueològic Foucault es qüestiona sobre la relació saber i poder, es limita a la següent pregunta:

"Com assignar el paper propi de la pràctica política en relació a un discurs científic."²⁷

Però aquesta qüestió ell la circumscriu a l'apartat únicament discursiu. No buscava allò particular i específic de les pràctiques no discursives, del poder, sinó que posava l'accent sols en la influència d'aquests aspectes no discursius en constituir els *objectes* dels discursos. El problema per tant, era que en aquest primer període el *poder* que hi era present en aquesta arqueologia no era el *poder extern* que venia de fora de la ciència, sinó que aleshores el que li interessava era sols saber:

"...quins efectes de poder circulen entre els enunciat científics, quin és d'alguna manera el seu règim interior de poder, com i per què, en certs moments ell es modifica de forma global.

....Però allò que mancava en el meu treball ha estat aquest problema del règim discursiu, dels efectes de poder propis del joc enunciatiu. El confonia molt sovint amb la sistematicitat, la forma teòrica o quelcom com el paradigma."²⁸

Com ell mateix indica, *el problema central del poder, que hi era present en tot aquest primer període inicial, no havia estat però suficientment aïllat en aquestes obres. Vegem-ne un exemple.*

1.1.1 EL TANCAMENT PSIQUIÀTRIC: UNA CONCEPTUALITZACIÓ DEFICIENT.

Foucault és conscient que ja des de les seues primeres obres, la preocupació per la qüestió del poder, i del poder del saber estava ja present, però deficientment tematitzada. I molt clarament ho veu en el cas de la seua primera obra i la seua primera gran temàtica. En aquesta obra no sols s'està analitzant una *episteme*, l'*arxiu* d'una època sobre la folia, sinó que s'està tota l'estona analitzant també la *institució tancament* que és el psiquiàtric —o el que nosaltres anomenem el psiquiàtric—. Inicialment el nostre autor explica que la concepció

²⁷ DÉ, I. Text 58, pàg. 691.

²⁸ DÉ, III. Text 192, pàg. 144.

clàssica de la follia dóna a l'existència del tancament un significat *ètic*, en tant que aquest cerca una rehabilitació de l'individu a través de la rehabilitació del treball. No durà però, tampoc, gaire aquest plantejament, ja que en el següent segle amb l'aparició del mercantilisme i el capitalisme, la misèria, el pobre i sobretot la població, seran vistes des d'altra perspectiva; l'internat serà qüestionat i entrarà en retrocés aquesta forma massiva i indiferenciada d'internat, però no per la seua utilitat o inutilitat directa i material en el mercat laboral, sinó per la *complexa* i *estranya* relació que aquest pot i ha de mantenir envers el sistema productiu. En un primer intent de no abordar únicament la qüestió de la follia des d'un àmbit simplement discursiu i estrictament acadèmic, el nostre autor havia assenyalat la relació entre tancament i crisi indicant com l'aparició del *tancament* a principi del XVII, és en gran part una resposta a la *crisi econòmica* existent, plantejant així les relacions existents entre tancament, caritat i economia, malgrat que fins i tot en aquesta primera obra és ja conscient del poc relleu econòmic d'aquesta mesura. Com dèiem, poc a poc va adonant-se que la relació entre el saber psiquiàtric, la institució psiquiàtrica i la societat era prou més *complexa* i *estranya*, i acaba percebent que molts esdeveniments com el tancament psiquiàtric, la normalització mental, la penalitat..., tenen sols una importància limitada si se'ls observa sols des del seu significat econòmic, però *són molt importants des de l'òptica general de les relacions de poder*. De fet, el nostre autor acaba percebent com tant l'intent dels segles XVII i XVIII de fer treballar a les presons, com el posterior *experiment* del XIX d'internar a les *treballadores* –el que Foucault anomena *fàbriques-convent*–, fracassen tant per la inviabilitat econòmica com per la perillositat política i sindical.²⁹

És precisament per l'aparició en escena d'aquesta nova perspectiva no estrictament economicista –sinó tal i com després batejarem *disciplinària*–, el motiu pel qual l'hospital i l'internat clàssic va a ser ara concebut des d'una nova concepció, des d'una nova "*política de salut*" que fa la seua aparició en el segle XVIII. L'hospital com a *espai tancat sobre si mateix* que multiplica el mal, cal ser profundament reformat –en un hospital com a instrument de gestió permanent de la població– i/o substituït –per la família, per dispensaris, per metges de

²⁹ HF, . pàg. 77 i següents, així com en general en tot el capítol titulat "Le grand renfermement". Semblantment en DÉ, III. Text 222, pàg. 494-498. Sobre la poca rellevància econòmica del tancament en la regulació del mercat videre DÉ, III. Text 192, pàg. 146 i DÉ, II. Text 127, pàg. 440-441. En DÉ, II Text 105, pàg. 298 indica però que l'única incidència econòmica que podia tenir el tancament no era de tipus directe, sinó indirecte com a espasa de Damocles que pesava sobre la població marginal, que o treballava assalariada, amb salaris baixos, o era cam de canó de les presons.

districtes...— per una altra *política de salut*, que permeta al màxim aprofitar la força productiva de la població.³⁰

Aquesta intuïció que ja estava present en la arqueologia del saber psiquiàtric, passarà a primer pla en la nova etapa intel·lectual foucaultiana. I és que malgrat que com acabem de veure la preocupació pel tema del poder, pel que després designarem com a *disciplina* i com a *biopolítica*, estigués d'alguna manera ja present en les seues obres arqueològiques i en especial en aqueixa *obra-índex* sobre l'asil psiquiàtric, no per això la seua reflexió sobre aquesta temàtica era del tot pertinent. Ell mateix és sabedor que, *en aquestes primeres elaboracions seues no tenia encara desenvolupada una analítica del poder* que li pogués ajudar en aquest camp d'anàlisi encara verge, tan verge que sovint no sap ni reconèixer com a tal, tant que no utilitza en aquestes primeres reflexions el terme *poder*. Serà per això en el període genealògic quan la temàtica del poder siga conceptualitzada, en gran part a causa de l'impuls intel·lectual que a partir de 1968 signifiquen les lluites quotidianes i populars envers la manera en qual s'exerceix el poder, no sols el poder estatal, sinó també el *poder quotidià*.³¹

Des d'aquesta perspectiva, podem dir que Foucault reescriu en certs articles la seua "*Histoire de la Folie*" i de la institució psiquiàtrica, o el que és el mateix, passa de l'arqueologia a la genealogia quan passa de la preocupació pel saber a la del poder; així per exemple, l'evolució dels hospitals psiquiàtrics no és vista sols en termes de saber, en termes epistèmics com el pas d'un internat que vol confinar la follia —i totes les *extravagàncies* morals i socials possibles— per corregir-les èticament i moralment, a un psiquiàtric clínic on fa eclosió la visió positivista que descobreix la malaltia mental i no ja el boig, sinó el malalt mental. Sense anul·lar, i entendre, aquesta perspectiva, i sense oblidar tampoc el que hem apuntat sobre la *disciplina* i la *biopolítica*, Foucault realitzarà posteriorment una lectura paral·lela no sols a partir del que és la materialitat dels discursos d'aquesta època, sinó a partir de la relació que al si d'aquesta institució es genera entre saber i poder segons la forma d'entendre i concebre la veritat que se sostinga. A l'internat del segle XVIII el poder del metge es basa no en *descobrir* la veritat oculta de la follia mercé als seus bastos coneixements sinó en produir-la, fer-la aparèixer en aquell lloc artificial i privilegiat que era l'hospital; el gran metge de finals del XVIII i de gran part del XIX, és aquell que *exerceix tot el seu poder sobre el malalt* per tal de fer aparèixer, de generar la follia en la seua veritat, follia que fora de l'hospital no troba lloc per a esdevenir sinó per a emmascarar-se. És a finals del XIX quan el

³⁰ Videre HF, . pàg. 422 i següents i DÉ, III. Text 168, pàg. 23-27. Pel que fa a la "política de salut" videre especialment en el capítol VII l'apartat 1 LA BIOPOLÍTICA COM A BIOPODER.

³¹ DÉ, IV. Text 281, pàg. 82.

paper, el poder, del *metge com a productor de la veritat*, deixa pas a un nou paper, és a dir, a una nova forma de poder, en la qual aquest ja no és aquell que a través d'unes tecnologies de la veritat, d'uns rituals, genera la veritat, sinó aquell que la descobreix, aquell que ara extrau el seu poder de la institució hospitalària i dels seus privilegiats coneixements.³²

Comentant el llibre de Szasz "*Fabriquer la folie*" i en relació a aquesta qüestió, en el paper del metge psiquiatre i de les connexions entre saber i poder, Foucault, el teòric de la discontinuïtat, assenyala com entre la entre la *institució-bruixeria* i *institució-psiquiatria* no hi ha continuïtat en la identitat patològica bruix-foll, però sí en l'*apropiació* per part la psiquiatria de les tècniques de poder d'aquella: la continuació no és epistemològica sinó institucional.³³ El pas de la pràctica bruixeril a la pràctica mèdica no es deu pas a un procés d'il·lustració, sinó a un canvi en el dispositiu de saber-poder d'una època a altra. De fet, indica el nostre autor, el positivisme mèdic no sorgirà ni per oposar-se a, ni per il·lustrar el vell domini de la *superstició*, sinó que sorgirà totalment imbricat i enredat amb aquest domini, fins que per qüestions de poder se separe definitivament d'aquest àmbit.³⁴

En conclusió, en el camp de la psiquiatria podem percebre clarament com abordar-la únicament des de l'anàlisi de les pràctiques discursives, comportava realitzar una anàlisi deficient, o almenys incompleta. Cal per tant abordar una nova temàtica, un nou camp, el del poder, i cal fer-ho partint i imbricant-ho amb allò que ja teníem. Per a l'autor francès s'imposa la necessitat d'abordar reflexivament tal relació entre saber i poder. I és que a partir d'ara no podem entendre l'un sense l'altre.

2.LA RELACIÓ SABER I PODER: UN COMPLEXA PARELLA.

Si el nostre autor mostra interès inicialment per les pràctiques discursives, és a dir, per les condicions d'aparició dels discursos –que en l' *episteme* moderna fan aparèixer

³² **DÉ, II. Text 143**, pàg. 677-681 (Al manicomi del segle XIX se superposen les dues funcions del metge al psiquiàtric, la de produir la veritat, provocar-la, i la de conèixer i constatar-la). El que ací s'està descrivint, és el que Foucault bateja en altre article de la mateix època com al recobriment de la concepció primigènia i més general de la veritat com a esdeveniment –veritat-prova–, per una concepció més tardana i més reductivista de la veritat com a coneixements latents –veritat-constant– que explicarem posteriorment en la pàgina 595, corresponent al capítol VIII apartat 4 **LA VERITAT TÉ UNA HISTÒRIA (EXTERNA)**. Pel que fa al personatge del metge es pot consultar també en aquest mateix capítol el subapartat 6.1.1 **EL METGE, UN PERSONATGE EN ALÇA (I EN BAIXA)**.

³³ **DÉ, III. Text 173**, pàg. 75 i **DÉ, III. Text 175**, pàg. 89.

³⁴ Sobre aquesta qüestió *videre* **DÉ, I. Text 62**, i en especial les conclusions en *op. cit.* pàg. 766. Semblantment és manifesta sobre aquest tema en **DÉ, I. Text 52** on torna a abordar, des del mateix enfocament aquesta qüestió: de nou torna a afirmar que el desenvolupament del saber mèdic no es deu a la substitució d'allò sobrenatural per allò patològic, sinó a nous poders de transgressió del cos i la imaginació (*op. cit.* pàg. 631).

concretament la figura de *l'home*-, ara però, i sense abandonar del tot la temàtica anterior, el seu interès s'eixamplarà i enriquirà amb aqueixa "nova" perspectiva, amb una perspectiva genealògica, amb una nova òptica política:

"Allò que m'interessa, és la manera en la qual el coneixement es lliga a les formes institucionals, a les formes socials i polítiques, en suma: l'anàlisi de les relacions entre el saber i el poder."³⁵

I què podem començar dient d'aquestes relacions? Doncs que el plantejament de Foucault no se assembla per a res amb el *Sant Benet* que sobre aquesta relació se li ha atribuït; i és que el que ell afirma sobre aquesta relació no es de cap manera la ximpleria absurda que *el poder manipula el contingut del saber, el poder l'utilitza*. No es tracta per tant d'afirmar que el saber es troba subordinat mecànicament al poder, o que el poder limita els continguts del saber, com d'adonar-se de la relació complexa i de la necessitat mútua d'ambdós, en tant que:

"Cap saber es forma sense un sistema de comunicació, d'enregistrament, d'acumulació, de desplaçaments que és en si mateix una forma de poder i que es troba lligat en la seua existència i funcionament, a altres formes de poder. Cap poder, per contra, no s'exerceix sense l'extracció, l'apropiació, la distribució o la retenció d'un saber."³⁶

La seua anàlisi és per tant més subtil i més refinada del que els seus detractors l'acusen, i com veiem, va més enllà de la ximple subordinació del saber al poder; ell veu que el poder té una relació més fina sobre el saber: *el que el poder fa no és dirigir la interpretació de l'objecte de saber, sinó que més bé és allò que possibilita a les ciències els objectes*. El problema era, com hem indicat fa poc, que el terme de poder no estava encara *disponible* en el seu període arqueològic.

Ara però, Foucault estudiarà no sols el paper de les pràctiques discursives diferents d'una època –com en l'arqueologia–, sinó també allò més o menys apuntat en obres seues arqueològiques i que de vegades hem anomenat com a *pràctiques no discursives* –les

³⁵ **DÉ, II. Text 141**, pàg. 660.

³⁶ **DÉ, II. Text 115**, pàg. 398. Com veurem unes línies més avall, Foucault nega sempre haver igualat saber i poder, i certament és així, especialment quan entra en el període genealògic. Ara bé, tampoc va tan desencaminada aquesta atribució, en tant que en determinades entrevistes del període arqueològic –principalment d'abans del 72–, les seues anàlisis sobre aquesta relació no són tant subtils com ho seran després. Videre per exemple **DÉ, II. Text 98**, pàg. 224-226 on parla –des d'una concepció repressiva del poder encara pregenealògica– del saber que és utilitzat com a element de conformació política –per part dels que ostenten el poder–, o com a instrument de combat –per part del proletariat.

pràctiques de poder-. Únicament en la genealogia és quan ens trobem la relació poder i saber com a un nou tema d'investigació explícitament tractat, únicament en aquesta s'analitza aqueixa conjunció de pràctiques discursives i no discursives que és el que en definitiva abans hem designat com a *pensament*.³⁷

És per això que, donant un pas més en la seua història del pensament, en aquest nou enfocament del tema dels discursos des de la perspectiva -nietzschiana- del poder, Foucault substitueix el concepte anterior d'*episteme* pel de *dispositiu*:

"... un conjunt decididament heterogeni, que comporten discursos, institucions, habilitacions arquitectòniques, decisions reglamentàries, lleis..., en resum: tant allò dit com allò no dit, heus ací els elements del dispositiu. El dispositiu és en si la malla que s'ha pogut establir entre aquests elements."³⁸

El concepte d'*episteme*, de caire sols discursiu, no li serveix ja per a teoritzar la relació entre poder i veritat, de forma que cal reconceptualitzar-lo per tal de poder integrar en un únic concepte les relacions entre les pràctiques discursives i les pràctiques no discursives tal com és el poder. Per això, com ell mateix admet, les *epistemes*, no serien més que una concreció dels *dispositius*, uns *dispositius específicament discursius*.³⁹

A partir d'aquest nou concepte, el de *dispositiu*, Foucault investiga com certes formes de poder donen lloc a sabers i objectes de saber diferents. El dispositiu, com a concepte en Foucault que supera les mancances del d'*episteme*, és més *productiu* per això, perquè ens deixa copsar la relació de la pressuposició del poder i del saber, ja que no es deixa reduir simplement al discurs, a allò dit, sinó que va més enllà:

"El dispositiu es troba doncs sempre inscrit en un joc de poder, però sempre unit també a un o a uns borns del saber, que d'ell naixen, però que al mateix temps, el condicionen."⁴⁰

³⁷ Sobre la relació entre pensament i pràctica *videre* **DÉ, IV. Text 340**, pàg. 580.

³⁸ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 299. Sobre el concepte de dispositiu es pot llegir el magnífic article de Deleuze sobre aquesta qüestió DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, on caracteritza els dispositius com a un *conjunt multilíneal*, com a *compostos en desequilibri* de línies a la deriva de visibilitat, d'enunciació, de forces i d'objectivització.

³⁹ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 301.

⁴⁰ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 300. Si el concepte d'*episteme* és abandonat o superat per aquest de dispositiu -com a conjunció de saber i poder-, hem de saber també que aquest a la seua vegada serà també abandonat en favor d'altre concepte com és el d'*experiència*, que a més d'aquests aspectes de dominis de saber i de relacions de poder, tindrà també present la darrera de les qüestions que ell aborda, les *formes de subjectivitat*. *Videre* que el sobre aquesta nova orientació o sobre aquest nou concepte s'explica a partir de la pàgina 513.

Foucault el que va doncs a estudiar són no ja epistemes, sinó aquest *dispositiu* –de caire més estratègics i productius–; va a estudiar aquestes relacions entre saber i poder, el perquè el poder en cert moment dóna peu a un tipus de saber, i en altres moments a un saber diferent. No significa però, que vaja a reduir el saber a poder; no va a defensar per tant l'existència d'un *saber purament determinat pel poder*; Foucault és conscient que açò és un punt de vista ingenu, i que si afirmés açò no podria continuar el seu discurs:

"Si hagués dit, o hagués volgut dir, que el saber era el poder, ho hauria dit, i en dir-ho, ja no tindria res més a dir doncs identificant-los no veig perquè em seria necessari el mostrar les diferents relacions... Aquells que diuen que, per a mi, el saber és la màscara del poder no em sembla que tinguen capacitat de comprensió. No hi ha res a respondre."⁴¹

La tesi, atribuïda a ell, que *el saber és el poder* o que *el poder és el saber*, li provoca, com tantes altres atribucions, rialles. Com acaba de dir, a qui sostingués aquesta tesi no podríem contestar-li res en tant si saber i poder foren sinònims, foren equivalents, seria inútil, i improductiu, realitzar cap estudi comparant saber i poder; un saber *submís* al poder polític no seria un saber de qualitat, en tant que en aquestes condicions no podria nàixer cap saber.⁴² Però el que està clar és que tal relació, la relació entre saber i poder, després de Plató, no pot deixar d'ésser abordada, ni pot ser deixat de pensar el progrés del saber científic sense abordar els mecanismes de poder:

"El poder no és ni font ni origen del discurs. El poder és quelcom que opera a través del discurs, en tant que el discurs és ell mateix un element dintre d'un dispositiu estratègic de relacions de poder."⁴³

El plantejament de Foucault envers aquesta problemàtica relació, evidentment, no és tant simplista com el que alguns li atribueixen, sinó que el que afirma és altra cosa ben diferent i més suggeridora:

"...poder i saber s'impliquen directament l'un a l'altre; que no hi ha pas relació de poder sense constitució correlativa d'un camp de saber, ni de saber que no supose i no constituísca al mateix temps unes relacions de poder."⁴⁴

⁴¹ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 676.

⁴² **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 454-455; **DÉ, III. Text 231**, pàg. 533

⁴³ **DÉ, III. Text 221**, pàg. 465. El discurs és doncs *instrument* i *efecte* de poder al mateix temps, però també pot ser obstacle i oposició (**VS**, pàg. 133) És des d'un vocabulari estratègic i bèl·lic més que d'un psicològic o sociològic com caldrà abordar l'anàlisi del poder (**DÉ, III. Text 175**, pàg. 87).

⁴⁴ **SP**, pàg. 32. En definitiva, el que Foucault està dient no és altra cosa que:

Per això podem afirmar que el que ell vol és analitzar la relació entre saber i poder, i vol analitzar aquesta relació en la mesura en el qual ell *no identifica saber i poder*, perquè *no redueix una cosa a l'altra* –tot i que sí hi ha una primacia del poder–, ja que sap que entre ambdues hi ha una *diferència de naturalesa, d'heterogeneïtat, però també hi ha pressuposició recíproca*.⁴⁵ Ni interioritat coincident ni exterioritat indiferent, ni sinonímia ni antonímia mútua entre aquest dos elements, simplement diferència; és la relació entre ambdós elements allò que fa tant a un com a altre productiu, és el seu entrecreuament, el seu ball continu allò que ens pot permetre realitzar l'ontologia crítica del nostre present.

Eliminem doncs de la nostra ment no sols com dèiem la concepció del saber com a màscara del poder, sinó també la concepció del saber com a fidel producte ideològic del poder, i disposem-nos a admetre que l'analítica del poder i de la seua relació amb el saber serà una mica, o un molt, més difícil del que semblava; les transformacions que es produeixen en els procediments del saber, no es poden explicar alegrement com a reflexes de les transformacions del que podríem anomenar marxistament la *infraestructura*.⁴⁶ Aqueixa diferència de naturalesa la qual eludíem i la necessitat mútua d'ambdós, fa que la relació entre saber i poder siga un poc, o millor dit, prou més *complexa* del que les explicacions a l'ús venien dient.

De manera que entre aquest dos pols el que es va a produir és tot un *joc estratègic* i complex, axial, microfísic, polivalent; en definitiva, entre el poder i el saber es va a donar una *relació espacioestratègica* més que *temporal*. I és que si abans, en l'arqueologia hem parlat de la necessitat de desfer-nos dels *privilegis* del subjecte i del temps, ara, havent aprofundit en el projecte genealògic i en la conceptualització de les relacions de poder com a relacions estratègiques, cal doncs examinar aquesta problemàtica relació entre saber i poder des d'una òptica molt més *espacial* i *geogràfica*:

"...exercir el poder crea objectes de saber, els fa emergir, acumula informacions, les utilitza... L'exercici del poder crea perpètuament el saber i a l'inrevés."

DÉ, II. Text 156, pàg. 752.

Per això Foucault considera que entre saber i poder no es pot parlar d'una exterioritat o oposició (VS, pàg. 123-124, 130).

⁴⁵ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 88. Sobre la qüestió de la primacia del poder envers el saber, veure també op. cit. pàg. 97 i següents. Igualment s'expressa el propi autor en DÉ, III. Text 221, pàg. 465 on afirma que el discurs és un element més –entre d'altres– que opera en l'interior dels mecanismes de poder sense que això implique que el poder siga el sentit del discurs (DÉ, III. Text 221, pàg. 465-466).

⁴⁶ DÉ, II Text 146, pàg. 697.

"Metaforitzar les transformacions del discurs per mitjà d'un vocabulari temporal condueix necessàriament a la utilització del model de la consciència individual, amb la seua temporalitat pròpia. Intentar desxifrar-lo, al contrari, a través de metàfores espacials, estratègiques, permet de copsar precisament els punts pels quals els discursos es transformen en, a través i a partir de les relacions de poder."⁴⁷

Per poder-se donar aquest canvi de perspectiva caldrà doncs que aparega un nou *cartògraf*: Foucault. Ell serà qui realitze els *diagrames*, és a dir, qui dibuixe el feix de relacions de forces coextensives i constitutives del camp social.⁴⁸ Des d'aquesta perspectiva aqueixa anàlisi interna dels sabers, aqueix agafar els discursos en la seua materialitat que configurava el centre de la seua arqueologia queda ara, no anul·lat, sinó més bé reafirmat en veure'ls inserits dintre de les relacions i estratègies del poder:

"Es tracta ací de mostrar el discurs com a un camp estratègic, on els elements, les tàctiques, les armes no cessen de passar d'un camp a l'altre, d'intercanviar-se entre els adversaris i de tornar-se fins i tot contra aquells que les utilitzen."⁴⁹

En definitiva, el discurs és, entre d'altres coses, una arma de poder dintre de les lluites quotidianes, dintre de la *batalla* per la veritat. El discurs no és, com es pretenia en fer ús de la noció d'ideologia una simple, neutra i innocent *tabula rasa* en la qual els mecanismes de poder –identificats ací amb opressió– deixen la seua empremta. Aquest *objectivisme ingenu*, aquesta *metafísica dogmàtica* sobre el poder amb la qual se li ha identificat –*el saber és la màscara del poder*–, és precisament la postura que ell considera que cal aclarir, que cal il·lustrar, que cal criticar. O per dir-ho més kantianament, Foucault també considera necessari dur endavant un *gir copèrnicà* per tal d'explicar la tan complexa relació entre aquesta

⁴⁷ **DÉ, III. Text 169**, pàg. 33. Precisament perquè la seua anàlisi de les relacions poder-saber, en tant que són una anàlisi, no des del pressupòsit de la consciència sinó de l'espacialitat, són definides també per ell com a una "anatomia política" (**SP**, pàg. 33).

Recordem a més que en parlar de l'estructuralisme, ja l'hem presentat com a aquell intent d'establir una sèrie de relacions espacials sobre uns elements temporalment dispersos. (Videre pàgina 128 d'aquest treball). Sobre aquesta concepció geogràfica de la història videre la conferència "Des espaces autres" en **DÉ, IV. Text 360**, pàg. 752-762. Sobre la qüestió de l'espai, les relacions de poder i la mirada veure també el que al voltant de la geopolítica s'indica en la pàgina 471 d'aquest treball.

⁴⁸ Videre DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 46-9. Sobre aquesta qüestió és molt clarificador tot l'article de Deleuze que duu per títol precisament el de *Un nou cartògraf (Surveiller et punir)* (DELEUZE, Gilles: **Foucault**); semblantment en DELEUZE, G: *¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 185.

⁴⁹ **DÉ, III. Text 186**, pàg. 123.

estranya parella, donat que el que podríem anomenar les explicacions *precopernicanes* sobre aquesta relació són totalment insatisfactòries i possiblement *dogmàtiques*.

I és que el poder dels discursos –siguen o no els *discursos del poder*–, és un poder que tant si el percebem com si no, ens resulta tant familiar que no arribem a qüestionar-lo ni a analitzar críticament els seu funcionament. Per això, a l'igual que Kant amb el seu gir copernicà, nosaltres haurem també d'*assajar* si no ens serà més fàcil explicar la relació entre poder i saber no des de l'exterioritat d'aquests, sinó des de la mútua coimplicació i entrecreuament. De manera que la veritable pregunta a fer-se no és si el saber està al *servei* del poder, si el saber és *reflex* del poder, sinó que al voltant de la qüestió del poder i del saber, ell vol respondre una qüestió més radical:

"... quin és doncs el tipus de poder que és susceptible de produir discursos de veritat, que són, en una societat com la nostra, dotats d'efectes tan poderosos?"⁵⁰

S'ha produït doncs tota una reorientació –un *gir copernicà* com dèiem– del tema del saber des de l'òptica del poder, de manera que ja no es tracta sols de veure l'exterioritat del saber, allò previ a la partició científicitat/no-cièntificitat en termes d'*epistemes*, sinó que ara queda perfectament clar quina materialitat del discurs resulta interessant –i productiva– per a Foucault: aquella en la qual s'entrellaça les pràctiques discursives amb les pràctiques no discursives –el poder– sobre les quals ara posarà l'èmfasi; i si li resulta interessant aquest nou enfocament de l'element discursiu amb el no discursiu es perquè fins i tot, o millor dit sobretot, els *efectes de veritat d'allò discursiu són al mateix temps efectes de poder*.⁵¹ Ara bé, ell sap perfectament que tampoc és el primer en abordar aquesta problemàtica, tot i que el seu plantejament no vaja tampoc per la mateixa línia:

"Però és un fet ja constatat per l'escola de Frankfurt, que la formació de uns grans sistemes de saber ha tingut també uns efectes i unes funcions d'esclavatge i dominació."⁵²

Nous ponts, nous vincles amb el que sembla ser quasi la seua "*escola*". Per al nostre autor tant ell mateix com els filòsofs i investigadors de Frankfurt, analitzen el nus existent entre saber i poder, en especial l'anàlisi d'aqueix pressupòsit il·lustrat que posava el saber com a garant de l'*alliberament* humà. Però Foucault no seguirà exactament l'orientació

⁵⁰ DÉ, III. Text 194, pàg. 175.

⁵¹ DÉ, III. Text 173, pàg. 78. Recordem el que al respecte dèiem en parlar de l'etapa arqueològica en la pàgina 74 i comparar amb el nou plantejament adoptat ara.

⁵² DÉ, IV. Text 281, pàg. 89.

frankfurtiana, sinó que partint d'una referència aliena a la *Teoria Crítica* com és Nietzsche, va analitzar la qüestió de la voluntat de saber des de l'òptica, més abastant, de la voluntat de poder i des d'un plantejament genealògic. Ja no es tracta, com entre els teòrics crítics, d'analitzar aqueixa *dialèctica de la il·lustració*, aqueixa *hora foscant* de la raó en la qual es perverteix. El primer que hem d'analitzar, una vegada ja analitzada la qüestió dels discursos i les positivitats en l'etapa genealògica, és analitzar la qüestió del poder i del saber escorcollant les seues intimitats, els seues inicis, o millor dit, l'*emergència* de la seua relació, emergència que no fou directament abordada pels principals membres de l'Escola de Frankfurt.

El nostre autor és conscient que en Occident no hem deixat de preguntar-nos sobre el poder i sobre el saber, però no tant sobre ambdós conjuntament –per *culpa* de Plató com veurem–. De fet, quan ens interroguem sobre cadascuna d'aquestes temàtiques les preguntes que realitzem són unes preguntes elevades i nobles: què és la ciència, com coneixem la realitat, en què consisteix el progrés científic... L'arqueologia ja havia trencat aquest plantejament nobiliari en eliminar el *subjecte*, en impossibilitar els *objectes naturals*, apostant per la discontinuïtat... No molt diferents han estat les interrogacions –allunyades de les anteriors– sobre el poder. Les nobles preguntes dels juristes i filòsofs sobre els *límits* del poder o sobre l'*essència* del poder, el seu *origen* o la seua *justificació* han estat les grans preguntes a quals ens hem enfrontat. El nostre autor, com no, també ens desbordarà amb preguntes, però amb preguntes que no seran tan *nobles*, sinó prou més *concretes*, de *baixa* estirp. Aquest tipus de preguntes, quasi més bé inquietuds, seran les que estiguen a la base de les seues investigacions genealògiques sobre la història dels dispositius de càstig, vigilància, disciplina, sexualitat..., dispositius i/o saber. Aquest tipus *innobles* interrogants que ell ens va a llençar, i mai millor dit, acabaran per fer-nos inquietar pel subtil, pel rellisquent poder o mecanismes de poder que, *enredats* amb el saber, amb els discursos, fan possible la constitució no sols del nostre present, sinó la nostra pròpia constitució, la constitució de nosaltres com a subjectes. I ens inquietaran perquè habitualment les preguntes *nobles* i *decents*, no incidien en aquesta qüestió i havien eludit hàbilment –o simplistament– establir comunions entre determinats conceptes, com el de subjectivització i poder o saber i poder. Sols aquell –genealòg– que s'atrevisca a comportar-se de manera més *mesquina*, pot macular plantejaments tan *purs* atacant la puresa *original* de determinades seguretats que durant milers d'anys havien aconseguit preservar. Foucault com no, era el cridat a fer la *feina bruta*.

2.1. EL MITE PLATÒNIC DEL SABER PUR.

En la segona conferència de "*A verdad e as formas jurídica*" –el seu anàlisi sobre l'*Edip*–, l'atreuiment arriba més lluny del que podíem esperar i el nostre autor s'atreveix, per

tal d'abordar la nova temàtica del poder, a profanar el *mite platònic* del saber com a quelcom *pur*, com a quelcom oposat al poder. Per a ell tal visió no és més que això, un mite, possiblement el *gran mite* constitutiu occidental. No sols el per nosaltres tan conegut Plató reivindicant com a prototipus d'individu aquell que és *ric de debò, no en or, sinó en la riquesa que cal tenir* (La República, 521 a), sinó que també el mític *Edip* de Sòfocles expressa de manera perfecta la concepció grega clàssica de la relació entre saber i poder en desqualificar l'afany pel poder d'Edip: l'individu que actua cegat pel poder esdevé, com el mític rei, cec, es converteix en aquell que no veu el que té enfront, en aquell que per tant que no té saber: *l'home de poder és l'home de la ignorància*.⁵³ Saber i poder esdevindran des d'aquest moment –i després del triomf del platonisme sobre els únics que s'atreviden a abordar aquesta relació: els sofistes–, un còctel prohibit per al pensament filosòfic; almenys fins a Nietzsche. És a partir de la reflexió d'aquest filòsof i de la genealogia que ell enceta que es comença a albirar que aquesta suposada, i necessària, separació entre saber i poder és impossible, és falsa, és una creació de l'*humanisme grec*:

"El poder polític no es troba absent del saber, està trammat amb ell."⁵⁴

El mite potenciat per l'*humanisme* d'un *saber pur*, d'un *saber lliure de poder*, la creença que on es manifesta el poder s'acaba el saber és absolutament falsa; **és impossible exercir el poder sense el saber i que aparega aquest sense el poder**. Tal mite per a ell ha estat possiblement allò més fecund de tota la història de la filosofia, en tant que perdura fins aquest moment. És més, la negació d'aquesta possibilitat és planament i simplement la negació de la possibilitat de cap *fenomenologia*, és la negació de la possibilitat de cap saber

⁵³ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 569. Foucault considera que amb aquesta tragèdia de Sòfocles assistim a l'inici de l'època clàssica grega –i per tant la nostra civilització–, època que comença, segons el nostre autor, desmuntant la unitat anterior existent entre saber i poder en la figura del *tirà* –Edip n'és el darrer representant i els sofistes serien la darrera figura –; per al nostre autor, en les societats indoeuropees Orientals i en la Grècia arcaica, qui ostentava el poder polític posseïa també el saber i l'administrava: no podia haver saber sense poder –i viceversa–. Després de Sòfocles i de Plató aquesta conjunció queda trencada (Sobre la concepció del poder i la relació amb el saber en l'obra de Sòfocles *videre op. cit.* pàg. 562-570; *videre* també sobre aquest trànsit en la relació saber-poder dels poetes antics en Plató i sobre els sofistes **OD**, pàg. 16-18).

⁵⁴ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 570. *Idem* en **DÉ, II. Text 156**, pàg. 752. Podem veure les conferències de Rio de Janeiro, i que constitueixen el seu llibre "A verdae e as formas jurídicas" com al *preludi* del que després serà "Surveiller et punir". Indicar que en ells aquestes conferències es percep clarament el deute que Foucault té amb Deleuze i Guattari envers la nova concepció que mantindrà del poder. De fet, l'obra d'aquest, l'*Anti-Oedipe*, en la qual li serveix d'estímul per qüestionar la visió del poder com a *repressió*, ja que li sembla que aquesta noció és encara una noció juridicodisciplinària (**DÉ, III. Text 194**, pàg. 189), i li serveix per tant per centrar la qüestió en el binomi *saber-poder*. En definitiva, la lectura d'aquesta obra serà la que d'alguna manera li incitarà a obrir nous camins per conceptualitzar el poder.

pur, lliure; Foucault, i també l'estructuralisme, són en gran part una reacció a aquest corrent que tenia el fonament en la afirmació i defensa d'una *experiència originària del saber*, lliure i no coaccionada.

Foucault torna per això a situar la qüestió en el moment inicial. Ell veu que aquesta aurèola divina del saber –sense poder– és la discussió que es plantejava a Grècia entre Sòcrates i els sofistes. I en aquesta discussió, sabem però qui *guanyà*, quina concepció sobre el saber és la que s'ha transmès:

"Tota la filosofia d'Occident consisteix en mostrar o en reinscriure el saber en una mena d'esfera ideal, de manera que ell no està tocat per les peripècies històriques del poder."⁵⁵

Després de Plató i el seu pols amb els sofistes en Occident s'ha apostat per la conceptualització, que ell considera hipòcrita, d'un saber *immaculat*, pur, no contaminat pel poder i que salva a la societat i a la humanitat; però quan aquesta concepció és vista, per exemple des de fora, des d'altres cultures, la nostra es caracteritza precisament per una cultura on saber i poder estan íntimament units. Dit d'altra manera, que Occident es presente com a un *llop disfressat d'anyell* no significa que haja perdut la seua ferocitat, o com ell indica, *que el saber occidental es presente com a un saber pur no és més que la faula que ací hem construït per dissimular el nostre desig immens de poder que volem aconseguir a través del saber*.⁵⁶

Però aquesta visió crítica de la hipocresia del saber occidental, no sols és detectada pels membres de les altres cultures, sinó que va ser ja apuntada per uns membres antics i insignes de la nostra cultura. Així, mentre que el mestre de Plató defensaria la possibilitat i necessitat de la separació entre poder i saber, els sofistes sabien que això no era possible, i sabien que la pròpia estratègia de Sòcrates sobre el saber i la ignorància era, sobretot, una *estratègia de poder*.

El ben cert, però, és que el platonisme acaba abandonant la investigació explícita de la relació poder i saber encetada pels sofistes; no obstant, Foucault pensa que en aquest *camp els sofistes són més importants per la concepció estratègica del discurs que tenen*.⁵⁷ Per a Foucault des que aquesta concepció del discurs va resultar exclosa, des que els *sofistes van estar foragitats* la concepció que ha prevalgut del discurs ha estat poc real; s'ha volgut encauar el discurs entre la paraula i el pensament, quan en aquest entra en joc altre aspecte tan

⁵⁵ DÉ, II. Text 119, pàg. 414.

⁵⁶ DÉ, II. Text 119, pàg. 414.

⁵⁷ DÉ, II. Text 139, pàg. 632-633.

important com el del poder.⁵⁸ Revisar críticament aquesta concepció del saber immaculat com a *salvador de la humanitat*, serà la tasca de la genealogia, tasca que a més de Nietzsche ja havien emprés, els primers Teòrics Crítics –uns nous *sofistes* també? –en denunciar els efectes *perversos* d'una raó esdevinguda unidimensional i instrumental.

Per això serà impossible mantenir la visió socraticoplatònica del saber, sinó que més bé al contrari, el que cal és renunciar a aquesta tradició històrica, donat que la visió principal que hem heretat dels grecs de la filosofia com a una *maièutica* o extracció de la veritat del fons de l'ànima, com a *cartarsi* o alliberament del poder és incorrecta. La veritat no és la resplendor del saber alliberat del poder.⁵⁹ És per això que l'objectiu de Foucault no és generar discursos *vertaders*, *formular veritats inapel·lables*, sinó que *esdevenint un sofista del segle XX estableix altre objectiu*:

"Ha estat doncs, essencialment, la forma del discurs com a estratègia verbal per obtenir la veritat, l'objecte, la base mateixa de la meua anàlisi."⁶⁰

O si volem encara més especificat:

"...el problema és reintroduir la retòrica, l'orador, la lluita del discurs en l'interior del camp de l'anàlisi; no per fer, com els lingüistes, una anàlisi sistemàtica dels procediments retòrics, sinó per estudiar el discurs, àdhuc el discurs de la veritat, com a procediments retòrics, maneres de vèncer, de produir esdeveniments, de produir batalles, de produir victòries. Per "retoritzar" la filosofia."⁶¹

⁵⁸ OD, pàg. 16-18, 48.

⁵⁹ Videre VS, pàg. 80-81; semblantment indica en SP, pàg. 32.

⁶⁰ DÉ, II. Text 139, pàg. 630.

⁶¹ DÉ, II. Text 139, pàg. 634. Un autor al qual hem fet referència com Fish, que també qualifica el món que vivim com a "retòric", donat la inexistència d'una significació literal que limite la interpretació (FISH, Stanley: **Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional**, pàg. 46), considera que a la base de tota interpretació, fins i tot una tan important per a la nostra societat com és la jurídica, hi subjau el poder:

"¿Hace el poder el derecho? En un sentido he de responder que sí puesto que a falta de una perspectiva independiente de interpretación, siempre dominará alguna perspectiva interpretativa que ha derrotado a sus competidoras."

Op. cit. pàg. 22.

Dit d'altra manera aqueix saber que seria el saber jurídic no seria un saber pur, és a dir, un saber que s'ha deslliurat de tot poder, sinó tot el contrari, la forma de saber jurídic acceptada no és més que la interpretació que ha triomfat, que ha sorgit d'una lluita interpretativa, d'unes determinades relacions de poder-saber diferents en cada moment històric, tal com a continuació veurem en l'anàlisi que realitza Foucault sobre la prova i la indagació.

En definitiva, Foucault es proposa a partir sobretot de l'etapa genealogia, mostrar aqueix subsòl sobre el qual arrelen les formacions discursives, subsòl que no és altre que l'existència d'una *voluntat de veritat*, que des de l'exclusió platònica del poder ha restat encoberta per la resplendor de la *veritat*.⁶² Però Foucault sap que si Plató en aqueixa confrontació entre veritat i poder aposta per una *veritat diàfana*, per una *veritat immaculada* i lliure de poder, és precisament perquè sap que el plantejament més adequat és precisament el dels sofistes, perquè sap que una *veritat* que es presente com a *pura* i *lliure* de tot poder – universal– tindrà en realitat *més poder*. Des dels inicis de la cultura occidental i de la societat occidental **la veritat sempre s'ha produït** –s'admeta o no– tal i com apuntaven els sofistes, i aquesta producció implica doncs que la veritat, que el saber no pot ésser dissociat dels mecanismes del poder i que aquests són possibles també gràcies a aquesta.⁶³

Ha de quedar clar quin és el plantejament que Foucault defensa: **cada tipus de poder i de forma d'organitzar-se la societat, genera un tipus de saber**, el que més s'adequa a les seues necessitats; però el poder no va a generarà de forma directa el saber, sinó que la seua gènesi s'esdevé d'una manera més subtil. I és la genealogia qui ha de mostrar com *les relacions de poder posen en joc una sèrie de regles que serveixen per a la producció de discursos de veritats*; és per això que el tema tradicional de la *legitimitat* dels discursos –pregunta noble on hi hagen–, ha esdevingut per a ell la qüestió dels dispositius de saber-poder i de polítiques de la veritat. En aquest sentit, com ja indicàvem, hi ha una primacia del poder:

"Altre cop Foucault s'aproxima a Kant, segons el qual la determinació purament pràctica és irreductible a tota determinació teòrica o de coneixement. És veritat que, segons Foucault, tot és pràctic, però la pràctica del poder resta irreductible a tota pràctica del saber."⁶⁴

Irreductible sí, però no dissociada, no separada com el mite platònic volia o aspirava. Realitzar una història d'aquesta estranya i complexa parella al llarg de la cultura occidental, és el que ara ens proposem.

⁶² OD, pàg. 21-22.

⁶³ DÉ, III. Text 216, pàg. 404. En aquest text, Foucault apunta al fet que aquesta comunió de saber i poder pot ser descrita amb el concepte *informàtic d'interface*. Pel que fa a la qüestió de la veritat com a camp de batalla, de joc de la relació poder-saber i les diferents maneres de produir-la, aquesta serà abordada àmpliament a partir de la pàgina 595 d'aquest treball, on s'explica la diferència entre la veritat-prova –aquella que es produeix, que es construeix, aquella que és un esdeveniment–, amb la veritat constant –aquella veritat latent que espera l'investigador i el mètode adequat per mostrar-se–.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 89.

2.2. LES DIFERENTS FORMES DE SABER-PODER: PROVA, INDAGACIÓ I EXAMEN.

Foucault l'hem designat com a un *sofista del segle XX*, en tant que un objectiu que ell es fixarà serà el de mostrar la relació entre *saber* i *poder*, el de realitzar aquesta història de la *voluntat de veritat*, realitzar una història de les diferents formes i tipus de relació que aquesta estranya parella de poder i saber han anat adoptant històricament. I entre d'altres llocs, Foucault aborda aquestes complexes relacions en la tercera conferència de "*A verdae e as formas jurídicas*" on tracta de la *indagació*, la forma medieval d'investigació de la veritat judicial –en concret de la baixa Edat Mitjana–. Amb anterioritat a aquesta la forma jurídica existent en la l'alta Edat Mitjana i en general en la Grècia Arcaica era la *prova*, un tipus de *poder-saber*, indica Foucault, de caràcter essencialment ritual en la qual se suscitava la veritat, és *produïa ritualment* –amb la intervenció divina–. Aquesta no era descoberta a través de la investigació o dels testimonis, sinó que feia la seua aparició com a resultat d'un joc, d'un desafiament, o el que és el mateix, la veritat sorgia precisament d'una *prova*. Aquesta forma d'abordar la veritat, que en els primers segles de l'Edat Mitjana (V-XI) s'introduí a través del Dret Germànic, era també la forma típica de discerniment dels litigis en la Grècia Arcaica i es troba clarament present en Homer. Posteriorment, donats els canvis que en aquesta època s'experimentaran, tal forma serà substituïda en la justícia medieval a partir dels Segles XII-XIII per la *indagació* o *investigació*, una primera versió de la qual ja havia fet aparició en la Grècia Clàssica. I és que la prova no fou l'única forma existent entre els grecs per establir la veritat i que aquesta tingués determinats efectes. Entre les obres èpiques d'Homer i la tragèdia de Sòfocles d'"*Edip Rei*" s'ha produït un canvi radical en el tipus de societat existent.⁶⁵ L'autor francès es dedica a analitzar la transformació que es dona en la societat grega, que passa d'aquesta forma primitiva a altre procediment de recerca de la veritat que hauríem d'anomenar també *indagació*; aquesta es basa en aqueixa no-relació suposadament existent per als grecs entre saber i poder; aquest nova concepció, com ja sabem, mantenia com a supòsit que la *veritat* resplendiria de per si durant el procés d'*investigació* d'aquesta –arquetipus d'açò és la història d'*Edip* de la qual es val per tractar la qüestió–. Entre la *prova* arcaica i el que podríem anomenar la *indagació* clàssica grega existeix sobretot una gran diferència: aquesta sols té sentit com a procediment per a establir la veritat *enfront* del poder; la veritat ja no serà el resultat d'un joc, d'una prova, d'un mesurar-se dos poders.⁶⁶ La veritat

⁶⁵ Recordem que no fa molt hem dit que precisament és en Sòfocles on comença aqueix gran mite occidental que separa saber i poder, mite que en la Grècia Arcaica encara no existeix.

⁶⁶ Plató en *DÉ, II. Text 115*, pàg. 390 estableix que existeixen tres formes fonamentals de poder-saber, la indagació que acabem d'explicar (Edat Mitjana), l'examen del qual ara parlarem (Edat moderna), i una altra forma

ara ja no sorgeix d'un desafiament, sinó que ella és un desafiament al poder; sols en la mesura en que s'indague, sols en la mesura en la qual s'atenga als testimonis escaients ella resplendirà. Però malgrat que a aquesta forma de creació del saber també la qualifique com a *indagació*, ell té cura de no assenyalar una correspondència entre aquesta forma d'indagació i la que es dona en l'Edat Mitjana:

"Aquesta modalitat de saber és la investigació, que va aparèixer per primera vegada a Grècia i que va quedar dissimulada després de la desfeta de l'Imperi Romà, durant molts segles. La investigació que ressorgeix en els segles XII i XIII, és, nogensmenys, d'un tipus bastant diferent d'aquell que hem vist en l'exemple de l'Edip."⁶⁷

Però que la nova indagació, que la investigació *tardomedieval* siga diferent no sols de la *prova* sinó de la *indagació* o *investigació clàssica grega* no implica, contràriament al que podria semblar en una primera anàlisi, que tal aparició es dega a una *racionalització* del saber, a un progrés purament epistemològic cap a la recerca de la veritat; per Foucault la realitat respecte a la indagació és un altra:

de saber-poder anterior a aquestes dues, que seria la *mesura* com a forma de poder-saber de la ciutat grega. No obstant, l'anàlisi d'aquesta primera forma històrica de relació poder-saber és però confós; així mentre que en aquest text l'anomena *mesura* i l'entén com a una forma de restablir l'*ordre just* del combat –i matriu del saber matemàtic i físic–, en la conferència posterior de "*A verdae e as formas jurídicas*" (text 139) no utilitza aquest terme i fila més prim distingint en l'època grega el que estem anomenat com a *prova*, present en la Grècia Arcaica d'Homer, d'una segona forma present en la Grècia Clàssica. De manera que ens decantaríem més bé per entendre que el que en un primer text anomenava *mesura* i ho considerava atribuïble a la ciutat grega en general, ha d'ésser després matisat i dissociat. En l'època grega existeixen realment dos procediments diferents entre si per establir judicialment la veritat; un més arcaic que seria de la *prova* –que estaria relacionat amb el que hem dit de restablir l'ordre del combat–, i el més novedós, que ell qualifica com una gran *revolució* en el descobriment judicial de la veritat, que no el qualifica tampoc explícitament com a *mesura*, sinó que el considera com a un *primer naixement oblidat de la indagació*, tot i que la medieval siga de caire molt diferent (DÉ, II. Text 139, pàg. 555-571). Nogensmenys aquesta primera forma que adopta la *indagació*, sembla no estar massa lluny del que abans havia vingut en anomenar *mesura*, en tant que funciona a partir del que bateja com a "*lleis de les meitats*" –el que és una profecia esdevé veritat pel *testimoni*–, és constitutiva (com indica de la *mesura* en el text 115) de la polis democràtica grega –és el combat del saber front el poder–, i dona també peu –semblantment al que deia també en el text 115– a sabers filosòfics, retòrics i empírics; a més a més en tant que és al capdavant un enfrontament del saber al poder, una restitució de la veritat malgrat l'oposició del poder no deixaria d'ésser, com deia envers la *mesura* en el primer text, un *restablir l'ordre del combat* en aquesta ocasió no entre guerrers, sinó entre el savi i el poderós. Així doncs, en el text 139 Foucault presenta en realitat no tres sinó quatre formes de saber-poder, donat que a Grècia hi podem trobar dues formes diferents.

⁶⁷ DÉ, II. Text 139, pàg. 577.

"La indagació en l'Europa medieval és sobretot un procés de govern, una tècnica d'administració, una modalitat de gestió; amb d'altres paraules, la indagació és una determinada manera d'exercir el poder."⁶⁸

Aquesta és doncs, la forma que de *saber*, de governar, que té un poder polític centralitzat i necessitat d'administrar els seus dominis; (pensem per exemple la necessitat que té el poder monàrquic naixent de controlar els seus immensos territoris).

Foucault demostra com el fet d'optar per un determinat procediment de saber ve establert o *propiciat* des del poder, de manera que quan canvia la configuració, la constel·lació del poder existent, canvien també aquests procediments de saber. Així, la *investigació*, aquesta forma de *descobrimet* de la veritat que naix en el camp judicial –fil argumentatiu de tot el seu llibre–, ho fa com a conseqüència de la reestructuració del poder. No obstant, tal procediment judicial epocal no queda reclòs en el seu àmbit originari i s'estén a molts altres dominis pràctics i de sabers; és més, ell entén que aquesta, la indagació o investigació, tot i que provinent del camp judicial ha estat fonamental per a l'aparició de les ciències naturals-experimentals.⁶⁹ És per això que arriba a afirmar que el Renaixement no és més que l'*eclosió* de la indagació en tots els àmbits.⁷⁰ El nostre autor lliga d'una manera sorprenent l'esclat i evolució de les ciències a l'exercici del poder, en tant que *cada tipus de poder impulsa una forma de saber, i cada tipus de saber sosté un tipus de poder*:

"Em sembla que la veritable conjunció entre els processos economicopolítics i els conflictes de saber, podria trobar-se en aqueixes formes que són al mateix temps modalitats d'exercici de poder i modalitats d'adquisició i de transmissió de saber."⁷¹

Però aquesta *indagació* aquesta forma de saber i de poder al mateix temps engendrada per una societat medieval, és substituïda per l'*examen* quan tal societat desapareix. Aquest és doncs una nova forma que adopta la relació *poder-saber*; l'examen es basa sobretot en la superposició d'ambdós elements –saber i poder–, superposició que es palesa en una *mirada*

⁶⁸ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 584.

⁶⁹ **SP**, pàg. 226-229.

⁷⁰ *Videre* **DÉ, II. Text 139**, pàg. 585-586. Podem entendre que en aquestes pàgines i les següents, i de manera concisa, Foucault està assenyalant el que podríem anomenar els *dispositius* existents en l'època.

⁷¹ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 588. O encara més explícitament:

"Poder i saber estan profundament embolicats, no se superposen a las relacions de producció però es troben molt profundament arrelats en allò que les constitueix."

normalitzadora i sancionadora sobre els individus;⁷² l'examen és la unió del saber i del poder, el qual fent-se *invisible* i *impersonal* queda dissipat i atomitzat, sense que deixi d'imposar al mateix temps als individus la consciència de visibilitat, de ser controlat, afectat per i a través de l'examen. Tal novetat apareix en la societat moderna –que després adjectivarem com a *disciplinària*–, a causa de la reforma dels sistemes penal i judicial que s'opera a finals del segle XVIII. En aquest cas l'obra central i que resumeix el canvi operat és el *Panòptic* de Bentham:

"El panoptisme és una forma de poder que es recolza no ja en una indagació, sinó sobre altra cosa totalment diferent que jo anomenaria l'examen. La indagació era una procés pel qual, a la pràctica judicial, es cercava saber allò que havia passat...

Amb el panòptic va a produir-se quelcom totalment diferent; no hi ha pas d'investigació, sinó vigilància, examen. No es tracta pas de reconstruir un esdeveniment, sinó de quelcom, o sobretot d'algú que s'ha de vigilar totalment i sense interrupció. Vigilància permanent dels individus per algú que exerceix sobre ells un poder... de determinar si un individu es condueix o no com cal, en conformitat o no a la regla, si ell progressa o no."⁷³

I evidentment aquesta nova societat conforma també una nova forma de produir el saber; aquesta nova política de la veritat, que naix per una necessitat del poder d'una societat capitalista, produeix també un nou tipus de ciències, de la mateixa manera que hem dit que la indagació propicia en el seu moment l'aparició de les seues ciències –empíriques–:

⁷² SP, pàg. 186-187. Sobre l'examen veure l'anàlisi que es fa en l'apartat al qual pertanyen les pàgines esmentades i anomenat així: "L' examen", així com també MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 292-293. Ara bé, si volem resumir en poques paraules què té de peculiar l'examen podem dir amb Foucault:

"L'examen és la vigilància permanent, classificadora que permet distribuir els individus, jutjar-los, avaluar-los, localitzar-los, i així utilitzar-los al màxim."

DÉ, III. Text 229, pàg. 517.

Sobre la qüestió més general de la visibilitat o invisibilitat del poder disciplinari –qüestió que aprofundirem més endavant en aquest mateix capítol a l'apartat **10 QUI MIRA?**– videre SP, pàg. 202-204.

⁷³ DÉ, II. Text 139, pàg. 594-595. Tot i que a nivell judicial i a nivell social s'haja passat d'un sistema de saber-poder com la indagació a l'examen, i anteriorment de la prova a la indagació, no significa que els sistemes anteriors estiguen totalment oblidats; si bé cada societat privilegia una forma concreta, no deixa d'ésser també cert que a nivell intern en moltes ciències continuen essent vigent les formes interiors. Per això, tot i que puguem dir que la societat moderna és la societat de l'examen, aquesta és la seua forma de poder del saber i de saber del poder, no és menys cert que la nostra societat és també una societat de la inquisició o indagació, ja que aquesta és una de les formes que operen en les ciències –naturals principalment– (DÉ, II. Text 115, pàg. 390-391).

"Aquesta és la base del poder, la forma del saber-poder que va donarà lloc no pas a grans ciències de l'observació, com en el cas de la investigació, sinó a allò que nosaltres anomenem "ciències humanes": psiquiatria, psicologia, sociologia."⁷⁴

Aquestes ciències no són el segon graó assolit per una raó única que va eixamplant els seus dominis; res més lluny de la realitat. Si les ciències humanes han entrat en escena es al fet que ha aparegut una nova forma de descobriment-producció de la veritat, una nova forma de saber-poder com és l'examen, de manera que l'aparició d'aquestes ciències que el que en el període arqueològic era explicada en termes de canvis d'epistemes (discursius), és ara explicat per una conjunció d'una matriu d'elements discursius i no discursius.

És per això, que l'aparició de l'examen com a forma de saber no es deu tan sols a la necessitat d'una millor metodologia investigadora del saber –pur–, sinó que es deu a altre tipus de necessitat, les necessitats d'una societat que troba en aquesta forma de saber-poder la millor manera de constituir el cos humà com a un objecte de saber i de poder de les ciències humanes, objecte necessari per a un escaient desenvolupament social:

"...aqueix moment en el qual les ciències de l'home han esdevingut possibles, és aquell en el qual foren posades en funcionament una nova tecnologia del poder i altra anatomia política dels cossos."⁷⁵

De nou doncs, podem observar com un vell tema de l'arqueologia, la crítica a les *ciències humanes*, i la *mort* de l'home ressorgeix, però ara formulat des de la nova òptica de la genealogia: *la qüestió del poder*. Des d'aquesta nova perspectiva, Foucault veu com aquest nou tipus de ciències que apareixen en l'edat moderna i que tenen la seua base com hem vist en l'examen, són doncs *ciències normalitzadores*, *ciències disciplinàries dels cossos*. I és que l'examen no és sols un forma de saber, sinó una forma –una armadura, diu ell– de *saber-poder* corresponent a un dispositiu disciplinari; les ciències humanes són, en definitiva, dominadores, ja que remetent a l'individu a una observació i individualització al servei de la disciplina.⁷⁶ Però d'això ja en parlarem.

⁷⁴ **DÉ**, II. Text 139, pàg. 595.

⁷⁵ **SP**, pàg. 195. *Vidère general op. cit.* pàg. 194-196.

⁷⁶ **SP**, pàg. 312.

2.3. NI UNA VISIÓ MARXISTA NI "PROGRESSISTA", SOLS GENEALÒGICA.

El que ara a nosaltres ens interessa, és insistir en la idea central a través de la qual Foucault accedeix a la seua reflexió sobre el poder a partir de la qüestió del saber. Aquesta idea és la de que cada societat acaba engenant uns *sistemes de saber* que no són simples reflexes o condicions *ideològiques*, sinó que són *mecanismes subtils que el propi poder necessita per fer-se efectiu*. Ara bé, molt de compte amb les interpretacions que puguem fer d'aquesta qüestió. Hem de tenir molta cura en no agafar aquesta anàlisi i aquesta tesi com a una afirmació a l'estil d'una teoria marxista; no estem dient que el saber siga la *superestructura* del poder, ni que el poder determine de manera directa el saber com a forma *ideològica*:

"Vegem també, si la meua anàlisi és exacta, que no podem situar les ciències de l'home al nivell d'una ideologia que siga purament i simplement el reflex i l'expressió, en la consciència de l'home, de les relacions de producció. Si el que jo he dit és cert, tant aquests sabers com aquestes formes de poder no són el que, per sobre de les relacions de producció, expressen aquestes relacions o el que permet reconduir-les."⁷⁷

Cal tenir present que ací no està analitzant Foucault tant els continguts dels *sabers* – cosa que si que es prestaria més a una lectura *pseudomarxista*–, com la *genealogia de les formes* d'establir la veritat. L'enfocament de la qüestió al nostre parer destaca precisament per tot el contrari que la metodologia marxista, la qual faria una lectura massa fàcil d'aquesta qüestió. El nostre autor té ben clar que les ciències i els conceptes científics no són un simple *reflex ideològic* de la infraestructura, no *expressen* mecànicament la societat que els fa sorgir i les condicions econòmiques d'aparició.⁷⁸ I si açò és així és perquè existeixen aqueixos *a priori històrics* que fan possibles els discursos, les *epistemes*, a priori que de cap manera el marxisme contempla: Però no sols aquesta és l'única mancança del marxisme, sinó que existeix altra igual de significativa com és la concepció simplista–i monista– del poder que tal corrent sustenta.⁷⁹

Ara bé, per defugir de situar l'anàlisi genealògica en l'òrbita d'una crítica ideològica, no hem tampoc de caure en un altre simplisme com podria ésser considerar que el que ell fa és descriure una *lògica de la investigació científica* en relació al poder. Com venim insistint la

⁷⁷ DÉ, II. Text 139, pàg. 622-623.

⁷⁸ DÉ, II. Text 85, pàg. 161.

⁷⁹ Videre en aquest mateix capítol el subapartat 3.3 LES LIMITACIONS DEL MARXISME...

relació existent entre el saber i el poder és, sens cap dubte, una relació *necessària i complexa*; *no es poden donar un sense l'altre*, no hi ha doncs cap exterioritat entre aquest, sinó sempre interioritat; interioritat però que no ha de ser vista en clau de *racionalitat latent*. De la prova a la indagació o de la indagació a l'examen no hi ha una racionalitat creixent dels procediments d'establiment de la veritat, sinó que el que hi ha és una *manera diferent d'administrar el saber i el poder*, una manera diferent de conjugar-los. És per això que la societat moderna que ha *humanitzat* les penes i els càstigs, ni progressa ni és "*progressista*", sinó que el que fa no és altra cosa que construir altra *economia del poder*, crear un nou règim de veritat que li era necessari.⁸⁰

Després d'haver advertit que el nostre autor ni realitza una anàlisi marxista ni una anàlisi de la lògica evolutiva, ens queda per realitzar una última advertència. Per a ell aquesta relació saber-poder que hem vist present en totes les èpoques, es també present en aquells discursos actuals que es presenten sota forma de *ciència*, que es presenten com a *quelcom unitari*. El nostre autor destaca com els diferents discursos –incloent per exemple el marxisme esmentat–, en *constituir-se* com a *ciència* es constitueixen com a *poder* i entren en el joc del poder. És evident que ell no està disposat a entrar en aqueix joc, i per això enfront d'açò ell sols veu una eixida, la *genealogia* –que en desemascarar els joc de poder de les presumptes *ciències* seria una *anticiència*–.⁸¹ En aquest sentit, la genealogia no pretendria anar tant contra els continguts i conceptes d'una *ciència* –cosa que més bé si que es trobava present entre les intencions de l'arqueologia– sinó, que centrant-se en el tema del poder, el que la genealogia pretén realitzar no és altra cosa que:

"...una insurrecció d'ara endavant contra els efectes de poder centralitzadors que es troben units a la institució i al funcionament d'un discurs científic organitzat a l'interior d'una societat com la nostra."⁸²

80

"Un saber, unes tècniques, uns discursos "científics" es formen i s'entrecreuen amb la pràctica del poder de castigar. "

SP, pàg. 27.

⁸¹ **DÉ, III. Text 193**, pàg. 165.

⁸² **DÉ, III. Text 193**, pàg. 165. És per això que la genealogia es presenta com a *quelcom incoherent, fragmentari, desconnex i discontinu*; però la seua força crítica rau en açò. Constituir-la com a *quelcom unitari -totalitari-* tindria per Foucault un paper inhibitor, li restaria la força subversiva i de resistència que ha de tenir.

Per tot açò la teoria avui ha d'abandonar el sentit tradicional de *theoria*; més bé el que Foucault pensa que cal elaborar és un saber estratègic que faça una *anàlisi de l'especificitat dels mecanismes de poder* (**DÉ, III. Text 218**, pàg. 427).

Com veiem, Foucault retorna en gran part a la mateixa problemàtica que abordava en l'arqueologia, però ara ho fa des d'una perspectiva més amplia, ja que no sols estudia la materialitat de les pràctiques discursives, sinó que investiga també els *efectes de poder* que genera una *ciència*, així com els poders que generen una ciència en la nostra societat, relacionant, o millor dit, veient posteriorment aquestes qüestions des de l'interés per la qüestió del subjecte i la seua constitució.

3. LES DEFICIENTS CONCEPCIONS DEL PODER.

És a partir de "*L'ordre du discours*", i més especialment a partir l'article abans esmentat "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*", quan hem dit que Foucault enceta un nou camp d'estudi centrat en el tema del poder (*l'ontologia històrica sobre nosaltres mateixos en relació al camp del poder*, tal com ell deia al principi). Però per què aqueix nou tema? Quin interès te ara el poder?

Al seu parer, després de les experiències del nazisme i l'estalinisme el tema de les relacions de poder diguem-ne *microscòpiques*, les relacions de poder *quotidianes* –no el ja decimonònic tema del poder i l'aparell Estatal– tant en les societats capitalistes com a les socialistes pren força. Però no sols la conjuntura històrica li fa veure de la necessitat d'elaborar un nou instrumental i una nova analítica per afrontar aquesta qüestió, sinó que la seua estranya experiència personal com a psicòleg d'un hospital mental amb un status peculiar en tant que ni era metge ni era malalt, la seua ubicació en el que podríem anomenar el límit exterior d'aquesta relació entre saber i poder, li permet adonar-se tant de les relacions existents entre el saber i el poder com de les peculiars característiques de l'exercici del poder normalitzador, del poder disciplinari modern, característiques que fins aleshores no havien estat conceptualitzades en les grans interpretacions i reflexions filosòfiques sobre el poder.⁸³

En definitiva, el que passa és que Foucault se n'adona primerament que ens trobem inserits i afectats per múltiples relacions, per relacions de producció, de sentit, de saber, de poder..., i que d'aquestes relacions la filosofia occidental ha aconseguit fins ara elaborar l'*instrumental* necessari, les teories escaient per analitzar i pensar les relacions econòmiques, les de sentit..., però que precisament no ha aconseguit veritablement elaborar l'*instrumental* analític necessari per abordar les relacions de poder o els mecanismes de poder, els quals, afirma el nostre autor, han estat poc estudiats:

⁸³ DÉ, II. Text 160, pàg. 771-772. DÉ, II. Text 141, pàg. 660-661.

"... però la història del conjunt de petits poders que se'ns imposen, que domestiquen el nostre cos, la nostra llengua i els nostres hàbits, de tots els mecanismes de control que s'exerceixen sobre els individus resta a fer."⁸⁴

I és que les eines conceptuals que utilitzem per pensar el poder són totalment inadequades, ja que ell entén que fins el moment les diferents teoritzacions sobre el poder havien estat deficientes.⁸⁵ En concret el nostre autor assenyala com fins ara, les dues grans formes d'interpretar i explicar el poder, la *juridicoliberal* –que seria el contractualisme–, i la marxista, coincidien en una versió economicista d'aquest,⁸⁶ en tant que es mostra el poder com a quelcom intercanviable. A més, altre deficiència d'aquests plantejaments és que sovint mantenen també una visió negativista:

"De l'edifici construït pels juristes clàssics a les actuals concepcions, em sembla que el problema ha estat sempre formulat en els mateixos termes: un poder essencialment negatiu que suposa d'un costat un sobirà, el paper del qual és el de prohibir, i d'altre un subjecte que d'alguna manera ha de dir sí a aquesta prohibició. L'anàlisi contemporània del poder en termes de libido és sempre articulada a través d'aquesta vella concepció jurídica."⁸⁷

Foucault entén que això és incorrecte. El que ell vol és deslligar la temàtica del poder de la del dret, ja que aqueixa conceptualització li sembla insuficient: *el dret no és la màscara del poder*. Paral·lelament altra deficiència actual d'aquesta concepció juridicofilosòfica basada en el dret, és que centra el problema del poder en la qüestió de la sobirania; aquest plantejament més que explicar el funcionament del poder el que fa és empobrir la qüestió, de manera que el millor seria abandonar-lo.⁸⁸ No pensem però, que aquesta acusació va sols en contra dels altres; el mateix Foucault reconeix haver participat d'aquesta concepció jurídica fins els 70, si bé, segons ell, aquesta concepció no li impedí teoritzar el fenomen de la follia, la va veure

⁸⁴ DÉ, II. Text 141, pàg. 662.

⁸⁵ DÉ, III. Text 216, pàg. 401 i DÉ, II. Text 156, pàg. 751.

⁸⁶ Barry Hyndess en el seu llibre "Discourses of power: From Hobbes to Foucault" planteja, semblantment al que exposa Foucault, dues grans concepcions del poder en el pensament polític modern; una, massa simple, pren el poder com a un fenomen quantitatiu –el que Foucault designava com a una visió economicista del poder–, i l'altra, més complexa, que el pren no sols com a capacitat, sinó com a una capacitat *legítima* –com a una qüestió de dret; visió jurídica–; per a aquest autor, ambdues sorgeixen d'una concepció primària del poder basada en el consentiment (videre el resum que fa de l'entrecruament d'aquestes concepcions en Hobbes, Locke i la teoria crítica –Lukes– en HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault**, pàg. 133-137). Doncs bé, enfront d'aquesta anàlisi més ortodoxa, Foucault representa una alternativa radical que evita tant les qüestions de la legitimitat com la de reduir-lo a simple capacitat quantitativa (videre op. cit. pàg. 138 i següents).

⁸⁷ DÉ, III. Text 218, pàg. 423-424. *Idem* en DÉ, III. Text 206, pàg. 304-305.

⁸⁸ DÉ, III. Text 195, pàg. 201. Semblant en DÉ, III. Text 192, pàg. 150, on afirma que cal una filosofia política no construïda sobre la qüestió de la sobirania, sobre la figura del rei; cal encara, en aquest camp, *tallar el cap del rei*.

insuficient per abordar la nova temàtica de la presó.⁸⁹ De fet, en la seua nova visió del poder, ell indica que es troba més bé fent el contrari que Hobbes i tots els *juristes*, volen fer amb la recerca de la sobirania o de la voluntat general, com a element cohesiu i aglutinant de la multiplicitat d'individus.⁹⁰ Foucault s'oposa radicalment no sols a Hobbes, sinó principalment a Locke i Rousseau i tot el *contractualisme*, ja que, tal com ell mateix afirma, no hi ha res que siga fonamental, i per això:

"...res m'irrita més que aquestes qüestions –per definició metafísiques– sobre els fonaments del poder d'una societat o sobre l'autoinstitució de la societat. No hi ha pas de fenòmens fonamentadors."⁹¹

No es tracta, al capdavant, d'encetar cap reflexió sobre el poder des d'una perspectiva jurídica i/o teòrica que és poc fructífera. Per això ell ha de partir, després de "*L'ordre du discours*", d'altres pressupòsits que ens permeten realitzar un treball per *sota* del discurs teòric jurídic, es tracta de realitzar un treball de *corcó*. Llavors, de què cal partir? Què tenim?:

"Per fer una anàlisi no econòmica del poder, de què disposem actualment? Jo crec que es pot dir que es disposa veritablement de poca cosa. Es disposa d'entrada d'aquesta afirmació que el poder no es dona pas, ni s'intercanvia, ni es reprèn, sinó que ell s'exerceix i no existeix més que en acte."⁹²

⁸⁹ **DÉ, III. Text 197**, pàg. 229. En alguns textos de transició entre l'arqueologia i la genealogia, textos en els quals comença a fixar-se més bé des d'un compromís pràctic en la qüestió de la presó, el nostre autor adopta aqueix plantejament simplista i insuficient propi dels marxistes, i considera que la presó –i d'altres institucions de tancament– és, per definició, una institució per exercir l'opressió i la repressió (**DÉ, II Text 94**, pàg. 204 i **DÉ, II Text 91**, pàg. 195). Fins i tot, tal com assenyala Morey, Foucault en el seu primer text genealògic, o protogenealògic, com és "*L'ordre du discours*", encara es troba captiu d'aquesta imatge negativa del poder, un poder que coacciona i impedeix però que encara no és productiu (MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 243).

⁹⁰ **DÉ, III. Text 194** pàg. 179-180.

⁹¹ **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 277.

⁹² **DÉ, III. Text 193**, pàg. 170. Baudrillard, que considera totalment desencertada la concepció foucaultiana del poder, addueix que si bé no en termes econòmics, el poder sí que s'intercanvia en un cicle reversible de seducció, desafiament i astúcia. Per a aquest autor, en la societat actual el poder –fins i tot aquell infinitesimal que analitza Foucault– està en vies de desaparició a favor d'allò que és més fort que ella, allò reversible, la seducció (BAUDRILLARD, Jean: **Olvidar a Foucault**, pàg. 56-69). El poder per a Baudrillard forma part de les aparences, el seu secret no és altre que no existeix, el que hi ha és *simulacre de poder* (op. cit. pàg. 71 i següents). Són les presons espais de simulacres i de seducció? Han desaparegut aqueixes relacions de poder, aqueix poder capil·lar en el món d'avui? Són incompatibles, com sembla indicar Baudrillard el poder i la seducció? No cabria invertir els termes de la qüestió de Baudrillard i considerar que no s'aparien, com diu, el poder amb la seducció per donar-li una segona existència (op. cit. pàg. 89), sinó que tal volta la seducció pugua ser un nou *dispositiu* de poder que caldria analitzar genealògicament?

El que Foucault no vol admetre doncs de cap manera com a punt de partença, és parlar de l'existència de cap objecte *pre-existent* –del *poder en si*– anterior a res, no vol en definitiva substancialitzar el poder, que és en realitat el punt d'eixida de la visió economicista.⁹³ Però per eliminar aquesta visió economicista, Foucault sols veu dues possibles concepcions del poder; una que afirmaria que el poder és *repressió* (exemplificada per Reich o Freud, però que beu també de la concepció jurídica del segle XVIII i no s'allunya tant de la concepció juridicoliberal), i una altra, per la qual ell opta, que defensaria que el poder sorgeix de l'*enfrentament de les forces* (que seria la que partiria de Clausewitz).⁹⁴ Per a Foucault, per tant no és correcte concebre les relacions socials com a un *pacte* o *contracte* dels individus que cedeixen així la seua sobirania, és a dir, el seu poder; açò no implicaria més que *mercantilitzar* el poder, i aquest, no ho oblidem, no existeix. Més bé, entén ell seguint a Clausewitz, les relacions socials són unes relacions de poder, són un continu combat i una contínua batalla, en definitiva, una *estratègia*. Foucault, en definitiva, considerarà que caldrà donar-li la raó a Clausewitz, però invertint-lo. No és que la guerra siga la continuació de la política per altres mitjans, sinó més bé el contrari, és la política allò que és continuació de la guerra per altres mitjans. La societat en *temps de pau* no és absència de lluita, de combat, no és poder neutralitzat, no és *contracte civil*; la societat en tant que està *prenyada* de poder, en tant que no és altra cosa que *relacions de poder* no és més que una *guerra silenciosa*, i l'*Estat* una forma de conduir-la. Ni cal dir, que Foucault està totalment d'acord amb aquesta visió que al capdavall és una visió nietzschiana del poder –el *filòsof del poder* com hem dit–, on el poder es una **relació de forces i entre forces**. No oblidem que al capdavall també Nietzsche critica la visió de la societat –harmoniosa– com a un contracte, ja que aquesta es basa en la lluita i el poder.⁹⁵ La genealogia inspirada en aquest autor, i admiradora de la *contrahistòria*,

⁹³ DÉ, IV. Text 306, pàg. 224-225.

⁹⁴ DÉ, III. Text 193, pàg. 172-173, DÉ, III. Text 192, pàg. 152 i DÉ, II. Text 148, pàg. 704. En DÉ, III. Text 187 el nostre autor destaca l'existència a partir del segle XVII de tot un discurs *historicopolític* –diferent al juridicofilosòfic basat en la noció de sobirania– que parteix de la premissa que la guerra, o millor dit les guerres reals, són la *clau de la pau* i del sorgiment de l'Estat, i considera que l'enfrontament roman sempre en la societat. No ens estem referint al discurs de Hobbes, que entén açò més bé d'una manera figurada, sinó al discurs historicopolític que apareix a Europa al segle XVII amb la decadència de l'aristocràcia, la qual elabora aquest discurs per intentar deslegitimar el poder monàrquic. És el que ell anomena *contrahistòria*. La *contrahistòria*, que de cap forma entra en el terreny filosoficojurídic de la filosofia de la història, realitzada una mena de *genealogia de la història*, en veure en aquesta no-continuitat i progrés (la història-victòria monàrquica), sinó violència, batalles i relacions de poder; es tracta doncs d'una forma no platònica de veure la història i la relació entre el saber i la veritat, en tant que es vol explícitament fer funcionar la veritat com a una arma per a una *victòria partidista* (DÉ, III. Text 187, pàg. 128). Tot açò, a més de en el text acabat d'esmentar, ho analitza Foucault en uns cursos impartits al Collège de France –el 75 i 76–, i que es troben resumits en DÉ, III. Text 193 i DÉ, III. Text 194.

⁹⁵ Videre NIETZSCHE, Friedrich: **La genealogia de la moral**, pàg. 125, 128. A més d'aquest autors, si algun altre

és la seua forma peculiar de fer *història*, en la qual el recurs al llenguatge de la batalla i guerra, el recurs a les relacions de poder substitueix el recurs al *sentit* i al llenguatge *simbòlic*.⁹⁶

Però què significa entendre la societat, la història com a una *batalla*? Què implica veure-ho tot des de l'òptica de les relacions de poder? Escoltem directament al nostre autor què cal entendre per *relacions de poder*; són les:

"...estratègies per les quals els individus intenten conduir, intenten determinar la conducta dels altres."⁹⁷

3.1. DESCONFIANT DE LA "HIPÒTESI REPRESSIVA".

Aqueix intentar conduir, influir els uns sobre els altres implica que estiguem enmig d'una batalla contínua, incessant, però no implica defensar una concepció merament *repressiva* del poder, ja que ell afirma *desconfiar* de la *hipòtesi repressiva*, de la noció del poder com a repressió per estar deficientment tematitzada, i per no copsar adequadament la subtileza del poder i la seua capacitat *creadora*. No obstant, recordem que ell també admet haver mantingut aquesta noció del poder com a repressió (per exemple en "*Histoire de la folie*"),⁹⁸ noció que es presenta igualment com a jurídica i negativa, i de la qual dèiem que li havia costat desfer-se.⁹⁹

I li havia costat perquè al seu parer fins a 1970-1975 la concepció habitual del poder era precisament la del poder com a repressió i el que s'intentava era denunciar-lo, desemmascarar-lo fer-lo visible; però únicament a partir dels esdeveniments del 68 i la posterior reflexió que anà fructificant fou quan molts, no sols ell, veuen la necessitat d'una anàlisi del poder més subtil, d'una analítica del poder diferent.¹⁰⁰ I és tant evident que aquesta analítica costa d'aparèixer i l'anterior concepció de desaparèixer, que fins i tot el text que

pensador se situa prop la seua *analítica* del poder és Maquiavel, qui també pensa en el poder del Príncep en termes de relacions de força; Foucault el que vol és donar un pas més abandonant la figura del Príncep i anant a les estratègies del poder en si. (VS, pàg. 128). Nosaltres podríem afegir que a més dels pensadors ara esmentats el seu plantejament tindrà amb el de Carl Schmitt alguns importants punts de contacte que tal volta caldria explorar, en especial allò que es refereix al moment polític com aquell moment estructurat conforme a la dialèctica *amic-enemic*.

⁹⁶ DÉ, III. Text 192, pàg. 145.

⁹⁷ DÉ, IV. Text 356, pàg. 727.

⁹⁸ Videre, per exemple la referència que fa en Hf, pàg. 105, o el que afirma també en DÉ, II. Text 119, pàg.

410.

⁹⁹ DÉ, III. Text 192, pàg. 143-144.

¹⁰⁰ DÉ, II. Text 160, pàg. 772-773.

podríem dir que dóna un cop de timó a la seua investigació "*L'ordre du discours*", el text on anuncia que va a centrar-se d'ara endavant en la temàtica del poder, aquest encara és vist de manera negativa (el que reprimeix el discurs, el que exclou, el que limita...). Tardarà encara quasi cinc anys en acabar de desfer-se d'aquesta concepció tan arrelada i comuna del poder, i treure a la llum la seua vertadera primera obra d'aquesta *analítica del poder* "*Surveiller et Punir*" (1975), on ja podrem descobrir la productivitat de les relacions de poder.

Però per tal de descobrir els aspectes positius, tal productivitat del poder, cal que també nosaltres en aquest recorregut a través del pensament foucaultíà percebem quins son els límits i les deficiències de la conceptualització repressiva del poder. Tal conceptualització entén el poder com a una mena de *superjo* freudià –que prohibeix, que exclou, que castiga–, *superjo* que bastaria assenyalar, que bastaria denunciar, per eliminar els seus efectes. El problema rau en el fet que tal manera purament negativa d'entendre el poder, és al seu parer molt ingènua, ja que encara que aquesta *teoria de la repressió* el que pretén és alliberar-nos del poder, d'una forma bastant tosca i simplista, el que realment fa és més bé contribuir a suscitar el propi discurs del qual es vol alliberar.¹⁰¹ El nostre autor, malgrat el que s'ha dit sobre ell, no accepta aquest tipus de plantejament, no accepta com a escaient la dicotomia entre *el discurs del poder* i un discurs *contra el poder*, que seria un discurs *alliberador* –de tot poder–, en tant que com apuntàvem, aquest tipus de discursos *alliberadors* el que fan en realitat és continuar inserits en el mateix dispositiu que critiquen, tot i que desplaçant el seu mecanisme.¹⁰² Foucault no està dient que *repressió* i *alliberament* siguen el mateix, sinó que comparteixen elements i estratègies comuns. Per totes aquestes raons, ens sembla totalment desafortunada la següent interpretació de l'obra de Foucault feta per Touraine:

"Lo que debe subsistir de su obra es que la modernidad ha llevado en ella omnipotencia de un Estado cuyo ideal de racionalización ha producido las peores formas de represión, y que la crisis de la modernidad es también, por tanto, una liberación."¹⁰³

De cap manera Foucault està parlant d'alliberació, perquè de cap manera està parlant simplement de repressió. Tot el contrari, el que ell fa és realitzar una profunda crítica a la *hipòtesi repressiva* i a tots els discursos que pretenen *alliberar-nos* d'aquest poder repressiu en "*La volonté de savoir*".¹⁰⁴ És més, la repressió, la censura com a tal no serien el que

¹⁰¹ Videre **DÉ, II**. Text 160, pàg. 772 i **VS**, pàg. 45-49.

¹⁰² **VS**, pàg. 133. Sobre els discursos *alliberadors* videre **DÉ, III**. Text 200, pàg. 260-262.

¹⁰³ TOURAINE, Alain: **Crítica de la modernidad**, pàg. 200.

¹⁰⁴ El capítol II d'aquest llibre duu per títol precisament el d'"hipòtesi repressiva", i en ell el que fa és mostrar-nos les deficiències i insuficiències d'aquesta hipòtesi per tal d'explicar la moral de "nosaltres, victorians". (Videre **VS**,

aquesta hipòtesi indica, sinó que tal com ell diu al voltant de la *repressió del sexe*, aquesta repressió sols és la forma que tenim de parlar constantment del sexe en fer-lo valdre com a *secret*. La teoria de la repressió sexual, tal com l'entendem avui és a totes llums desencertada per abordar la qüestió del poder, i el que cal són noves vies, noves formes d'anàlisi del poder.¹⁰⁵ Tot i que inicialment la hipòtesi repressiva a qui s'associa és a la psicoanàlisi, el nostre filòsof no deixa de reconèixer que dintre d'aquesta disciplina, autors com Klein, Winnicott, o el més conegut Lacan, han canviat la concepció inicial del desig i de l'instint i la seua relació amb la llei i la repressió, però de cap manera s'ha produït una revolució dintre de la psicoanàlisi –ni tampoc en el cap de l'etnografia– en la forma de concebre el poder. Per a la psicoanàlisi:

“El poder és essencialment allò que diu “tu no deus pas”. Em sembla que ço és una concepció –i jo en parlaré de seguida– totalment insuficient del poder, una concepció jurídica, una concepció formal del poder, i que cal elaborar una altra concepció del poder que permeta, sens dubte, compondre millor les relacions que s'estableixen entre poder i sexualitat dintre de les societats occidentals.”¹⁰⁶

I això és precisament el que ell intenta fer partint de la reflexió nietzschiana sobre el poder, ja que la hipòtesi repressiva ni explica de cap manera el funcionament de les nostres societats ni molt menys el *dispositiu* de la *sexualitat*. És més, la societat del segle XX no és una societat *repressiva* pel que fa a la sexualitat, com des d'aquesta concepció s'afirma, sinó tot el contrari *multiplicadora*.¹⁰⁷ De fet, sols si el poder no és sols prohibició és possible, tal com apunta Lacan, obeir a la llei i obtenir, al mateix temps, un plaer sense caure en el masoquisme.¹⁰⁸

En definitiva, Foucault creu que si el que el segle XIX, en relació a la temàtica del poder, el que ha tematitzat ha estat *què és l'explotació* (a través de Marx, que més que teoritzar les relacions de poder, ha teoritzat les relacions de producció), el segle XX el que ha tematitzat és *què és la repressió* (a través de Freud, Reich o de Marcuse), però no què són les relacions de poder, qui les exerceix, on, quins són els seus efectes... Però siga com siga, cap

pàg. 25-67). Un resum de les objeccions històriques, teòriques i polítiques de Foucault envers aquesta hipòtesi el podem trobar en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Foucault. La historia como crítica de la razón*, pàg. 130-133. En MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 323-324 també hi podem trobar altre bon resum.

¹⁰⁵ VS, pàg. 67; *DÉ*, III. Text 215, pàg. 396-397. *DÉ*, II. Text 160, pàg. 781.

¹⁰⁶ *DÉ*, IV. Text 297, pàg. 183.

¹⁰⁷ VS, pàg. 66-67. Sobre l'"explosió discursiva" del segle XIX *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 327-329.

¹⁰⁸ *DÉ*, IV. Text 297, pàg. 200.

d'aquestes dues concepcions les considera escaients, sinó que per a ell ambdues resulten insuficient, desencertades i sobretot paupèrrimes intel·lectualment parlant.¹⁰⁹ És més, la qüestió que es plantejarà Foucault no serà sols la de com funciona el poder, sinó també la de perquè no ens hem preguntat com funciona, donat que allò que li resulta més cridaner serà el fet de com una societat com la nostra, en la qual evidentment les relacions de poder no són secundàries, ha elaborat unes teories tan restrictives, tan *negatives* del poder:

"...què ha passat per la nostra societat, la societat occidental en general, haja concebut el poder d'una manera bastant restrictiva, prou pobra, tan negativa?"¹¹⁰

El que ha passat, i des d'aquest punt de vista aquesta visió repressiva de la psicoanàlisi i l'etnologia –la llei com a *castrant* o com a *tabú*–, neix de la concepció jurídica burgesa-il·lustrada. I no hem d'oblidar, que aqueixa societat occidental que neix a partir de i com a oposició al poder monàrquic i feudal ha tingut la seua gènesi en el dret: el sistema jurídic –la creació de regles i l'establiment de prohibicions–, esdevé en la modernitat la forma històrica real en la qual s'ha conceptualitzat el poder i el seu funcionament. Però aquesta forma ha adoptat preferentment, com indicàvem una orientació negativa, mentre que precisament el que el nostre autor vol remarcar són precisament els mecanismes i aspectes *positius* i *productius* –no repressius– del poder.

3.2. CAP A UNA CONCEPCIÓ MICROFÍSICA.

Per això, el primer que hem de fer és canviar la forma que tenim de parlar *del poder*, en tant que no fer-ho seria falsificar la visió foucaultiana, ja que Foucault entén que el poder no és quelcom únic i unitari que faça possible que algú el tinga, sinó que més aviat cal entendre que el poder es manifesta de manera molt heterogènia:

"Nosaltres no podem, aleshores, parlar de poder si volem fer una analítica del poder, sinó que hem de parlar de poders i intentar de localitzar-los en la seua especificitat històrica i geogràfica."¹¹¹

¹⁰⁹ Pel que fa a la tesi de Reich que la repressió sexual apareix perquè interessa constituir el cos humà com a força productiva, el nostre autor palesa que tot i considerar-la globalment correcta –ell de fet també considerarà que l'interés modern per la sexualitat es deu en part a aquest fet–, nogensmenys no ho explica tot (DÉ, II. Text 160, pàg. 779).

¹¹⁰ DÉ, IV. Text 297, pàg. 184.

¹¹¹ DÉ, IV. Text 297, pàg. 187. Semblantment es manifesta en DÉ, II. Text 106, pàg. 312-313, on afirma que desconeguem realment en què consisteix el poder, qui l'exerceix, com, a través de quines instàncies..., i que Marx i Fred no basten per descobrir-ho. Destacar que, malgrat tots els desencerts de la seua conceptualització, serà Marx

Per això no ens ha d'estranyar l'afirmació d'unes línies abans sobre que no hi ha cap objecte anomenat poder. Molt més encertat és per a ell parlar ara de *poders*, o encara millor, i tal com més endavant explicarem, de la *microfísica del poder* en termes de *tecnologia*, *tàctica* i *estratègia*.¹¹² Es tracta de defugir de l'objectivització o positivització d'un dels camps importants de la subjectivització dels individus, el de les relacions de poder, per abordar una conceptualització, que implica problematitzar unes *experiències*, uns problemes, sense necessitat d'elaborar l'esmentada *teoria* de l'objecte anomenat poder; i és que la qüestió del poder no és una qüestió teòrica, sinó sobretot una part de la *nostra* experiència, d'allò que ens conforma.¹¹³ És per això que el nostre genealogista *no veu el poder com a quelcom materialitzat ni en l'Estat* ni enlloc, sinó que el conceptualitza com allò que s'exerceix, i podem afegir, com allò que *s'exerceix a diferents nivells i per part de tots*, ja que és impossible situar-se *fora* del poder:¹¹⁴ **hi som sempre en una xarxa de poder que serà coextensiva amb el propi cos social, la nostra experiència és una experiència de poder.** D'ací que la seua anàlisi siga no una *teoria del poder* —entés a com quelcom substancial—, sinó que siga precisament una *analítica* o millor dit una *microfísica*, perquè és tracta d'analitzar, d'entendre, el seu funcionament a petita escala —*micro*—, en espais, en institucions fins ara insignificants per als grans pensadors i sistemes, es tracta d'analitzar ara el teixit social des de les relacions de poder, de veure aqueixes manifestacions microscòpiques del poder, però que, com qualsevol virus igualment microscòpic, en afecta, sense adonar-nos, tal volta més fortament que qualsevol ostensible forma de poder que vegem de seguida.

I és que, no ens hem d'enganyar, el mateix cos social no és constructe resultat d'un contracte o un consens que tots podem veure o reconèixer, sinó que es construeix a partir de la *materialitat del poder sobre els mateixos cossos dels individus*.¹¹⁵ En la constitució d'aquesta materialitat, d'aquesta societat han intervingut una sèrie de sabers i d'institucions disciplinàries, o el que és el mateix, de formes de poder que Foucault considera que malgrat haver-se constituït en la seua forma moderna simultàniament al que han estat els grans aparells estatals decimonònics, són exercides i situades en un nivell distint al poder *visible* de l'aparell central estatal. Com molt bé sap fer-nos veure el nostre autor, existeix en determinats camps, com el de l'educació, la medicina o la psiquiatria entre d'altres, camps aparentment

el primer en adonar-se d'aquesta qüestió (Videre la pàgina 399 d'aquest treball).

¹¹² DÉ, II. Text 139, pàg. 642-643. DÉ, III. Text 197, pàg. 229. SP, pàg. 31-34.

¹¹³ DÉ, IV. Text 306, pàg. 224-225.

¹¹⁴ DÉ, III. Text 218, pàg. 424-425.

¹¹⁵ DÉ, II. Text 157, pàg. 754. Sobre la història política dels cossos videre GABILONDO, Ángel: *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, pàg. 150-153

menys polítics que el pròpiament politicoestatal, una sèries de *poders implícits*, de *poders invisibles* que s'estan exercint constantment sobre el cos social per tenir-lo controlat, per tenir-lo estabilitzat.¹¹⁶

Així, el fet que aquests poders *invisibles* s'exercisquen sobre el cos social i sobre la materialitat dels cossos, comporta que també en aquesta nova temàtica i enfocament nou l'individu, entés com a subjecte transcendental, com a ànima o consciència sobirana, *desapareix* en tant que aquest no és ja la matèria prima, allò que està ahí i sobre el que s'ha d'exercir el poder. La relació entre individu i poder no és pas simplement negativa. *No és l'individu la víctima pacient i innocent del poder* –un poder concebut com a *submissió* i acarnissament amb l'individu–; la realitat del poder és més bé tota la contrària ja que *la creació de la individualitat és l'efecte, el producte de la relació de poder que s'exerceix sobre els cossos*. Com Foucault insisteix en molts escrits les relacions de poder, les relacions de subjecció –subjectivització– *fabriquen els individus*:

“L'individu és un efecte del poder i és al mateix temps, en la mesura en la qual és un efecte, és un relè, un element transmissor: el poder transita per l'individu que ell ha constituït”¹¹⁷

És per això que l'acció política no consistirà en afermar els drets dels individus que la filosofia defineix sinó consistirà en *desindividualitzar*, és a dir, en *impedir que siguin les relacions de poder qui ens constituïsquen*; caldrà doncs, tal com indicarà en la seua darrera etapa, que siguem *nosaltres qui creem la nostra vida*, qui tinguem cura de la nostra existència, ja que de no ser així, de manifestar desig per allò que ens domina i ens constitueix –el poder– allò que generem és *feixisme –amor al poder–*, el nostre pitjor enemic.¹¹⁸

Curiosament podem adonar-nos com Foucault, comença la seua reflexió genealògica sobre el poder en el mateix punt on havia deixat la seua reflexió arqueològica respecte al saber: *negant l'existència d'un subjecte fonamentador, sobirà* que siga el posseïdor del poder i que siga per tant una realitat transcendental que faça possible l'existència del poder: **el subjecte no és ni cap realitat empírica ni transcendental anterior al poder** –ja que en

¹¹⁶ **DÉ, II. Text 163**, pàg. 805. Foucault considera que mentre que el segle XIX és el segle preocupat per la relació entre les grans estructures econòmiques i les institucions polítiques, en l'actualitat –1975– i sobretot després del maig del 68 la preocupació està en els petits poders i els seus mecanismes difusos de dominació (op. cit. pàg. 806).

¹¹⁷ **DÉ, III. Text 194**, pàg. 180. Semblantment en **SP**, pàg. 196, en **DÉ, III. Text 169**, pàg. 36-37 i en **DÉ, II. Text 141**, pàg. 662-663. Sobre la famosa oposició *individu-Estat* i la manera de superar-la *videre* el que es diu en la pàgina 496 d'aquesta tesi.

¹¹⁸ **DÉ, III. Text 189**, pàg. 134-136.

realitat el poder tampoc és cap *substància*, ni cap *objecte*—. Més bé és el contrari: és aquest poder podríem dir quotidià, capil·lar, immediat, anònim, qui *transforma els individus en subjectes*.¹¹⁹ Posteriorment veurem com, sense necessitat de reivindicar aqueix subjecte transcendental que ara continua negant, el nostre autor troba la necessitat, però, de reivindicar una nova –i en part també vella– experiència de *subjectivització*. Per això, si hem dit que ha començat aquesta anàlisi genealògica en el punt teòric al qual s'havia arribat a través de l'arqueologia, ara podem avançar que aquesta anàlisi la conclourà en el punt on començarà la seua darrera anàlisi i etapa: el retorn del subjecte, però no com a percepció transcendental, sinó com a creació de les diferents relacions de poder.

No obstant encara estem molt lluny de parlar d'aquest darrer desplaçament, i en canvi encara tenim pendent aprofundir en una concepció del poder que havíem acusat amb el dit, conjuntament amb la concepció jurídica i/o repressiva, de ser una conceptualització deficient. Ens referim al marxisme.

3.3. LES LIMITACIONS DEL MARXISME...

Com ja hem vingut indicant de manera reiterada al llarg del treball, Foucault manté una distància crítica important envers el marxisme. Malgrat les seues declaracions crítiques cap al marxisme hi ha autors com Valera i Álvarez-Uría, tots dos sociòlegs, que situen *Foucault com a una mena de continuador de l'operació marxista de crítica social*. A l'igual que els dos autors que acabem de citar, Poster també ubica Foucault en aquest punt entre el marxisme i la crítica al marxisme; de Foucault es podrien extraure noves ferramentes d'anàlisi, de crítica i de treball per continuar el materialisme històric en una societat com l'actual, no fonamentada en les relacions laborals i de producció, sinó en una societat basada en la informació:

"El meu interès per Foucault es deu al fet que el marxisme no proveeix ja, al meu parer, les bases d'una teoria crítica de la societat."¹²⁰

Nosaltres, abans de situar-nos a favor o en contra de la tesi d'aquests autors, anem a veure quina relació ha mantingut el nostre autor envers el marxisme. D'entrada ben conegut és l'insistent atac de Foucault a una noció central en el marxisme, noció sense la qual és impossible parlar pròpiament de marxisme:

¹¹⁹ DÉ, IV. Text 306, pàg. 227.

¹²⁰ POSTER, Mark: *Foucault, le présent et l'histoire* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 355.

"Doncs, allò que em molesta d'aqueixes anàlisis que privilegien la ideologia és que se suposa sempre un subjecte humà, el model del qual ha estat donat per la filosofia clàssica, i que estaria dotat d'una consciència en la qual el poder vindria a emparar-se."¹²¹

Òbviament si l'arqueologia es desfà de la noció de *subjecte* i de *consciència*, i aquestes són, com indica Foucault en la cita, el sòl necessari per a mantenir la noció d'ideologia, és evident que també està eliminant tal noció. No és però aquest l'únic problema que li planteja tal concepte. Altre, no menys important, sorgeix del fet que l'esmentada noció d'ideologia sols té sentit a partir de la seua *oposició virtual* a quelcom que seria la *veritat*. El fet que la teoria marxista siga capaç, segons ella, de separar entra la ciència –ella mateix– i la ideologia la situa en una posició de jutge i àrbitre que de cap forma pot acceptar Foucault.¹²² Per altra banda, acceptant el concepte d'ideologia s'estaria també acceptant que la força d'aquestes dependria de la seua relació amb la pràctica política, i açò en Foucault no és així, ja que els discursos són ja en si pràctica i tenen en si poder.¹²³ En definitiva, el recurs al *jòquer* ideologia no és més que una forma d'eludir la problemàtica del saber i poder, d'ací que ja la seua primera obra sobre la follia, que alguns consideraren que entrava a tercejar en la problemàtica ciència/ideologia, no fos més que l'intent de *dissoldre* tal virtual oposició.¹²⁴

Així Foucault, a tall d'exemple, expressa que considerar el sistema penal precisament com a reflex de la ideologia, considerar-la com una part de la *superestructura*, és no entendre allò que fa possible la nostra actualitat.¹²⁵ Des d'aquesta perspectiva, evidentment cobra plenament sentit l'afirmació de Lecourt sobre que:

"...resulta evidente que el sistema de la "arqueología" está construido en su totalidad para paliar la inadecuación de la pareja ciencia-ideología..."¹²⁶

Però el que ja no és tan correcta la fonamentació d'aquesta tesi. Lecourt argumenta que Foucault intenta donar una resposta amb elements i conceptes personals als problemes que

¹²¹ **DÉ, II. Text 157**, pàg. 756. Es pot veure també una crítica a la noció de ideologia des de la visió foucaultiana en VEYNE Paul: [Foucault revoluciona la historia](#), en **Como se escribe la historia | Foucault revoluciona la historia**, pàg. 219 i següents. En **DÉ, III. Text 238**, pàg. 632-633 ell es contesta a les acusacions de realitzar un discurs que reproduïx reaccionàriament la realitat en desfer-se del concepte d'ideologia.

¹²² **DÉ, III. Text 192**, pàg. 143 i **DÉ, III. Text 169**, pàg. 29.

¹²³ POSTER, Mark: **Foucault, marxisme e historia**, pàg. 124.

¹²⁴ MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 43-46.

¹²⁵ **DÉ, II. Text 125**, pàg. 430. La funció de la presó no és de cap manera ideològica, ni moral, ni la de corregir l'ànima o la consciència de l'individu, sinó tal com repetirem en múltiples llocs (per exemple en la cita corresponent a la nota número 159 de la pàgina 403), la presó, i el nou sistema punitiu sobre el qual actua és sobre el cos i sobre la materialitat d'aquest.

¹²⁶ LECOURT, Dominique: **Para una crítica de la epistemología**, pàg. 105.

plantejava la dicotomia ciència-ideologia, dicotomia plantejada de forma simplista pel materialisme històric, i que vertaderament no havia entrat realment a analitzar. Però per a Lecourt el discurs *paral·lel* foucaultia –tal com ell l'anomena– resulta equívoc. Per què? Perquè en aquest intent de repensar aquesta dicotomia Foucault fa ús del concepte de *pràctiques no discursives* que no sap com articular; Lecourt escriu aquesta obra el 1972, és a dir, quan es dona la transició de l'arqueologia a la genealogia que, considera que si bé Foucault aborda un problema seriós, hagués donat amb la solució de no haver abandonat el materialisme històric i haver reformulat les seues objeccions des de les pròpies categories marxistes; detecta una *esclatxa* en l'edifici arqueològic: no abordar la qüestió de les *institucions*, el tema de la *distinció cega* entre les pràctiques no discursives i les discursives.¹²⁷

I sembla que Foucault li done la raó; hi ha un punt de fuga en l'arqueologia, quelcom que ell no sabé teoritzar i que va en la línia que Lecourt indicava: és el problema del poder. És el Foucault postarqueològic qui abordarà aquesta temàtica; però no ho farà, com pensa Lecourt des de la conceptualització marxista –Althusser–, sinó des de Nietzsche.

Podem concloure per això, que Foucault veu clarament que allò necessari no és reformular l'edifici marxista a causa del problemàtic concepte d'ideologia com apuntava Lecourt, sinó que allò necessari és abandonar-lo, abraçant a Nietzsche. No són doncs compatibles les orientacions metodològiques i polítiques que des del període arqueològic ha seguit Foucault, amb la seua militància política o intel·lectual amb el marxisme, almenys l'orgànic. És per això clar que l'abandó, no ja del PCF, sinó de la metodologia marxista es deu a la següent qüestió:

"Tal vez el problema de Foucault fuera el siguiente: ¿cómo superar una filosofía de la conciencia sin caer en las aporías del marxismo?"¹²⁸

En aquest sentit Foucault li recriminaria a Marx mantenir-se encara en una filosofia de la *consciència*, per molt materialista que aquesta es presente; és més, la pròpia noció d'ideologia impediria una anàlisi materialista de la societat, i sols la pròpia teorització de

¹²⁷ LECOURT, Dominique: **Para una crítica de la epistemología**, pàg. 110 i següents. Continua Lecourt representant, com a eixida correcta a l'atzucac de les *pràctiques no discursives*, la distinció althusseriana entre ideologies *pràctiques* i *teòriques*. No obstant nosaltres anem a deixar la qüestió ací.

¹²⁸ VEYNE Paul: **Foucault revoluciona la historia**, en **Como se escribe la historia | Foucault revoluciona la historia**, pàg. 235. Poster coincideix amb aquesta anàlisi, i creu -a l'igual que Foucault, Deleuze, Guattari...- que per això el materialisme històric tradicional es troba massa proper al liberalisme –amb els qui comparteixen categories–; Foucault serà per a ell el que puga proporcionar nous elements de treball per reconstruir un nou materialisme històric. Videre POSTER, Mark: **Foucault, marxismo e historia**, pàg. 96-99.

Foucault sobre la *microfísica del poder* inserida en el cossos dels individus, dotaria d'una vertadera materialitat l'anàlisi social d'aqueixa tecnologia política dels cossos.¹²⁹

I és que com també hem indicat, la teorització de Marx sobre el poder –o millor dit la no-teorització sobre el poder, sinó sobre la producció–¹³⁰, li impedeix realment aquesta anàlisi de la societat, anàlisi que sí serà possible fer a partir de Nietzsche. Per tot el que estem dient, el nostre autor tampoc pot compartir l'antropologia marxista de l'*homo faber*, que fa pivotar l'essència humana al voltant del treball:

"Jo no pense doncs que es pugui admetre purament i simplement l'anàlisi tradicionalment marxista, que suposa que, el treball essent l'essència concreta de l'home, és el sistema capitalista qui el transforma en benefici, en sobre-benefici o en plusvàlua. En efecte, el sistema capitalista penetra molt més profundament en la nostra existència... Mes perquè hi haja sobre-benefici, cal que existisca sub-poder. Cal que al nivell mateix de l'existència de l'home, una trama de poder polític microscòpic, capil·lar, haja estat establerta, fixant els homes als aparells de producció, fent d'ells una agents de producció, uns treballadors."¹³¹

I és que per al nostre autor, aquesta premissa de Marx del treball com a l'essència de l'home li sembla encara una idea massa hegeliana; al capdavall, indica ell, si treballem no és per *vocació* sinó per *obligació*, perquè ens trobem inserits al bell mig dels mecanismes de poder, o seria millor dit que és el poder qui està per sota –*sub*– nostre?¹³² Marx ha estat pel que respecta a aquesta concepció antropològica massa hegeliana i poc marxista.

Però Foucault va més enllà en la crítica al marxisme –més que a Marx– crítica no sols com a teoria filosòficoantropològica, sinó una crítica al marxisme en tant que teoria política. Per a ell, aquest ha causat un empobriment en la imaginació sociopolítica del segle XX –enfront de la riquesa de la imaginació política del contemporani del XVIII i XIX–. El marxisme d'aquest segle ha restat estancat en les premisses originals i no ha sabut anar *més enllà* en l'anàlisi de la nostra actualitat, que evidentment no és la mateixa que la del segle passat. No es tracta per això d'abandonar el marxisme com a quelcom ja inservible, sinó de *ser menys fidels a la lletra de la teoria marxista*, i substituir aquesta *fidelitat* –o dogmatisme– per unes anàlisis polítiques –que és el que fa Foucault– de la societat actual; es tracta per tant

¹²⁹ DÉ, II. Text 136, pàg. 523.

¹³⁰ Com apunta Álvarez Yágüez, la gran limitació que pot veure Foucault en l'anàlisi de Marx és que aquesta no és una anàlisi de les relacions del poder, és que subordina aquestes a les relacions de producció, és a dir, la gran limitació que percep és que Marx pensa l'explotació, però no el poder (ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada**, pàg. 33).

¹³¹ DÉ, II. Text 139, pàg. 622.

¹³² DÉ, III. Text 221, pàg. 470.

d'abandonar el plantejament marxista que ell bateja de "flúix", un *marxisme academicista* preocupat sols per la tradició acadèmica, per la fidelitat al sentit del text, i esdevenir veritablement marxista, que significa preocupar-se no pel text-sentit, sinó com ell fa, pel material històric, per la realitat actual.¹³³

És per això que no ja sols Foucault, sinó que altre autor com Poster en el seu llibre "*Foucault, Marxism and History*", indique com és molt qüestionable la premissa central en el marxisme que les societats s'estructuren al voltant de la *relació laboral objecte-subjecte*; o el que és més clar, el que és qüestionable és que el *materialisme* de Marx siga veritablement un materialisme, i no encara la *ressonància* de l'idealisme hegelian.¹³⁴ I és que Foucault diferencia el que són les *relacions de producció* d'una societat i les *relacions de poder*, aquestes últimes molt més subtils i diversificades. Però ell no sols ens presenta tal distinció, sinó que a més s'aventura a afirmar que aquesta *microfísica del poder* és la condició de possibilitat de les relacions de producció. Per al nostre filòsof es donaria una mena de relació *propedèutica* entre la microfísica del poder de la societat disciplinària i l'aparell producció; sols després que la disciplina haja realitzat una *política dels cossos* escaient, aquests podran ser integrats en el sistema productiu capitalista. I és que com indica, per molt que des del marxisme es veja el cos com a *força de producció* aquest no existeix realment com a tal, sinó que l'existència del cos és evidentment *material*, és a dir, la seua existència és biològica,¹³⁵ i sobre tal existència cal fer prèviament tot un treball perquè esdevinga força útil.

Des d'aquesta perspectiva, comencem a percebre que la societat moderna no és sols una societat capitalista en el sentit més tradicional del terme, sinó que serà sobretot una societat que *produceix* individus disciplinats que realitzaran les seues funcions en el sistema de producció, en el sistema de saber, en el militar... L'explicació unilateral marxista del poder centrada en l'economia, es veu descomposta des de l'anàlisi de Foucault per aquest *descentrament* de la qüestió del poder que ara mira cap a nous espais socials fins ara oblidats. ***Foucault separarà allò que els marxistes havien fet coincidir plenament: poder i producció.*** Per això, és ell qui obri amb les seues obres, nous espais per teoritzar el nostre present, present que, tot cal dir-ho, no és certament el mateix que va veure i viure Marx; per molt que

¹³³ DÉ, II. Text 119, pàg. 407-408 així com també DÉ, III. Text 235, pàg. 599-600 i DÉ, III. Text 212, pàg. 377.

¹³⁴ POSTER, Mark: **Foucault, marxismo e historia**, pàg. 73-78. No és doncs d'estranyar que Foucault reclame per a si la designació de *materialista*; **materialista és aquell que nega la realitat**, o millor dit, aquell que, com hem vist en l'etapa arqueològica, considera que la realitat només té existència que en el llenguatge (DÉ, I. Text 22, pàg. 380). Recordem el que sobre la "inexistència" dels objectes i de la realitat, sobre la seua ontologia negativa, hem dit en la pàgina 195 i següents.

¹³⁵ DÉ, III. Text 221, pàg. 470.

ens capfiquem en batejar a les dues societats com a *capitalistes*, les diferències però són evidents. Així, realitzar una crítica a la societat del segle XX a través de categories i sistema del segle XIX –tal com fan els marxistes–, sembla doncs una mala estratègia:

"... la premisa del trabajo no puede seguir siendo ya el primer principio de la teoría crítica. Es imposible elaborar una teoría de la dominación si se toma en cuenta sólo el punto de vista de la actividad laboral o del sujeto..."¹³⁶

La dominació de la societat actual està més centrada en tota aqueixa *microfísica del poder* que en processos d'opressió d'una classe sobre d'altra, que tal volta en aquells temps de Marx era massa evident. La societat actual estableix formes de dominació que no cauen sota les categories marxistes tradicionals –explotació, alienació, repressió...–. El poder necessita ésser reconceptualitzat; la visió tradicional del mecanisme marxista de la fàbrica, com a al lloc on es realitza l'explotació i l'alienació, és excessivament simplista. El *capitalisme avançat* és més subtil, i la dominació que exerceix a través d'aquesta *institució* va més enllà de l'explotació economicolaboral.

Diguem però que, si bé Foucault no accepta el mecanisme materialista de la doctrina marxista, el que ell està fent en assenyalar aquesta *base disciplinaria* de la societat és el mateix que feia Marx en la seua anàlisi materialista: *assenyalar que el discurs que elaborava la societat sobre si era fals i sota d'ell hi era present quelcom diferent, allò Altre*. Tots dos, Marx i Foucault, a través d'anàlisis diferents mostren però allò *Altre* que acompanya i possibilita la societat moderna; en aquest sentit si que hi ha una analogia:

"Al final (provisional) de la seua evolució sobre aquest punt (en *Surveiller et punir, La volonté de savoir*, i els textos annexos) arriba a una tesi que no és excessiu designar-la també amb el nom de "materialisme històric", però que s'oposa terme a terme a aquelles de Marx."¹³⁷

Però no tot són paral·lelismes; el desfasament del marxisme amb el capitalisme avançat és encara més gran. Com ja indicàvem anteriorment, la realitat és que fins i tot la pròpia concepció de *proletariat* com a classe revolucionària havia deixat de tenir sentit; la realitat era més bé la contrària: el proletariat occidental era un proletariat poc *revolucionari* i més bé conservador i aburgosat. A més a més cal tenir present que qualsevol tipus d'anàlisi que es

¹³⁶ POSTER, Mark: *Foucault, marxismo e historia*, pàg. 81.

¹³⁷ BALIBAR, Etienne: *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 73.

realitze des del punt de vista del subjecte –tot i que aquest siga universal–, és a totes les passades teòricament inadequat per a Foucault.

Per una altra banda, els problemes dels marxisme no sols vindrien per la seua insuficiència teòrica, sinó també per la seua pretensió d'ésser ciència. Així, allò que indicàvem en la pàgina 380 sobre els perills dels sabers que es presenten com a ciència, està dirigit principalment contra el marxisme, contra l'*efecte inhibidor* que les teories globals d'aquest tipus tenen. És més, des d'aquesta perspectiva hi ha una cosa que seria ingenu i innocent oblidar, i és el fet que el propi marxisme, en tant que *ciència*, en tant que teoria global és ell mateix, en un sentit elemental, una modalitat de poder.¹³⁸

3.3.1 ...QUE NO DE MARX.

No obstant, no podem dir tampoc que Foucault siga un pensador *antimarxista*; Foucault és més bé un pensador no adscrit als aparells marxistes polítics i/o academicistes, i un pensador que veia moltes limitacions en el marxisme però sense que açò signifiqui que tinga una aversió intel·lectual per l'obra filosòfica de Marx; més bé al contrari, ja que sense que el seu objectiu siga descobrir el *veritable* Marx –ell no és cap historiador de la filosofia, i a més aquest plantejament empobreix el pensament–, és a dir, sense inserir-se en la tradició marxista, el que ell considera escaient, i al que ell vol contribuir, seria a alliberar aquest autor de les *relacions dogmàtiques*, del tancament al qual ha estat sotmès per part del *marxistes ortodoxos*.¹³⁹ I és que el nostre autor té molt clar la diferència entre Marx i el marxisme, i té molt clar de qui cal desfer-se:

“...cal distingir Marx, d'una part, i el marxisme, d'altra, com a objecte del qual cal desembarassar-se.”¹⁴⁰

¹³⁸ DÉ, III. Text 235, pàg. 600. En DÉ, II. Text 119, pàg. 408-409 afegeix qualificar un discurs, en aquest cas el marxista, com a ciència no el fa infal·lible en realitat, no el sacralitza veritablement.

¹³⁹ DÉ, IV. Text 330, pàg. 457. La relació entre Foucault i els marxistes no ha estat precisament una relació de cordialitat. En general l'anàlisi de la societat realitzat per Foucault, que no oblidem que abandonà el PCF, no ha estat ben acollit per l'ortodòxia marxista i més bé ha estat profundament criticat. Sobre les contestacions de Foucault a les crítiques i desqualificacions marxistes –que segons ell tergiversen el que ell diu– videre DÉ, III. Text 238 i DÉ, IV. Text 330, pàg. 455 i DÉ, II. Text 163, pàg. 807. Sobre la seua militància en el PCF videre DÉ, IV. Text 281, pàg. 50-51; 78-80, i sobre l'anàlisi que fa de l'existència d'un Partit Comunista com a quelcom sense precedents i la seua repercussió en les voluntats individuals videre DÉ, III. Text 235, pàg. 613-615.

¹⁴⁰ DÉ, III. Text 235, pàg. 599.

No és doncs tant al primer, com a autor filosòfic a qui van adreçades les crítiques més radicals, sinó d'aquells que l'han monopolitzat durant aquest segle. No és de Marx de qui ens hem de desfer, amb qui és pertinent acabar; Marx és un autor més, important, amb qui cal contar, és al capdavant un dels pocs *fundadors de discursivitats*.¹⁴¹ L'anàlisi històrica de Marx podria resultar encara una anàlisi vàlida –i això és el que intenta ell, actualitzar-la en la seua genealogia–, en tant que, i aquest és un elogi *estrany* venint de Foucault, és un *geni* per haver-se bellugat com a *peix en l'aigua* del segle XIX.¹⁴² És per això que amb Marx practica la mateixa tècnica que amb la resta d'autors, *agafa allò que li interessa per fer-lo servir a les seues obres, i sovint sense citar-lo*; no és el seu interès passar per ser un fervent *defensor* de Marx, sinó servir-se de Marx allò que avui dia puga ser útil per generar resistències.¹⁴³ L'estratègia foucaultiana en relació a Marx i el marxisme, i l'ús, o no, que el nostre autor fa d'ell s'adequa perfectament a la dualitat foucaultiana d'un autor *arrabassador* i d'altre *recol·lector*. No ens deu doncs d'estranyar que, com Balibar assenyala, la relació de Foucault amb Marx:

"...passa d'una *ruptura* a una *aliança* tàctica, la primera implica una *crítica* global del marxisme com "teoria", i la segona un *ús* particular dels enuncisats marxistes o compatibles amb el marxisme."¹⁴⁴

La relació, per tant, de Foucault amb Marx i el marxisme no pot ser tractada simplistament; no és tracta, com el propi Foucault indica, que ell siga un adversari o un partidari d'aquesta teoria, ja que açò és irrellevant i infantil; no es tracta de posar-se d'un costat o altre de la línia sinó, com estem insistint, de veure i analitzar quines experiències poden avui dia qüestionar el marxisme i quines no.¹⁴⁵

Fer el contrari és no ser realment marxista, i és incórrer en el que Foucault bateja com a la *ceguesa intel·lectual* de l'esquerra tradicional ortodoxa francesa; aquesta considerava que ser un pensador d'esquerres era, com dèiem, citar moltes vegades a peu de pàgina els textos

¹⁴¹ Recordem el que sobre Marx com a "*fundador de discursivitats*" hem explicat en la nota a peu de pàgina 57 de la pàgina 92.

¹⁴² **DÉ, II. Text 85**, pàg. 168. Per a Foucault, Marx és una autor important com a crític de la consciència històrica i política més que com crític de la teoria econòmica; Marx representa una ruptura epistemològica doncs en el domini de la teoria social, però no pas pel que fa a les seues anàlisis econòmiques, que com àmpliament detalla Foucault en "*Les Mots et les Choix*", no aporten gran novetats envers Ricardo (**DÉ, I. Text 48**, pàg. 587).

¹⁴³ *Videre* **DÉ, II. Text 156**, pàg. 752-753. El mateix diu, en relació a citar o no a peu de pàgina a Marx, en **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 457. Pel que fa a la posició que ell adopta envers Marx *videre* **DÉ, III. Text 235**, pàg. 602-603

¹⁴⁴ BALIBAR, Etienne: *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 72.

¹⁴⁵ **DÉ, IV. Text 342**, pàg. 595.

canònics i venerables dels *pares* dels marxisme, de manera que des d'aquesta ceguesa l'anàlisi política de determinats discursos amb pretensions científiques com són els discurs mèdic, el psiquiàtric, l'econòmic..., i de determinades institucions amb ells relacionats no era una tasca *digna* d'un pensador seriós d'esquerres.¹⁴⁶ Tal volta Foucault *pagà* haver-se avançat uns quants anys als seu temps, donat que al cap i a la fi ell descentra el camp habitual de treball dels pensador d'*esquerres* amb antelació al maig del 68, data a partir de la qual començaren a tenir-se en consideració aquest camps de l'educació, la salut, el càstig com a uns camps importants per exercir l'acció de crítica política i revolucionària.¹⁴⁷

Aquest no és, queda clar, un marxista doctrinari, i ni tan sols un marxista *heterodox*, però sí que és un *continuador per nous camins* d'aqueixa operació marxista de crítica a la Il·lustració i a la societat existent. Foucault, obviant els corpus doctrinaris, ha decidit elaborar un *marxisme sense Marx*, una crítica social escaient a la societat contemporània. Ell, més que seguir vells camins que avui dia són barrats, obri noves sendes de crítica. La crítica o les crítiques constants i evidents de Foucault a Marx no són tant perquè és Marx, sinó perquè no és Marx, perquè la seua anàlisi de la societat podria haver anat més enllà, endinsant-se en els veritables mecanismes de *cohesió* de la societat, el *poder*. És més, tot i les crítiques i inconvenients que el nostre autor ha assenyalat envers la conceptualització de Marx del poder, Foucault també és conscient que l'autor alemany, almenys en determinats moments de la seua obra també ha introduït certes ruptures, certs trencaments amb les concepcions regnants del poder. Més concretament, les limitacions a les quals ens havíem referit eren principalment envers el marxisme, i no tant envers Marx –tot i que també–, ja que el propi Foucault reconeix que és possiblement aquest autor qui en el llibre II de "*El Capital*", assenjala no tant l'existència d'un poder com la de *diversos poders*, qüestió que resulta, com sabem, central en la concepció del poder de Foucault; i aquests poders *locals* o *regionals* als quals Marx apunta amb el dit, són vistos ja per ell, no com a uns poders que *neguen*, que *prohibeixen*, sinó com a uns poders que produeixen *eficàcia*, *aptitud* i àdhuc un *producte*; es més, no sols és Marx qui enceta aquesta línia de conceptualització del poder, sinó que si llegim una conferència seua titulada "*Les mailles du pouvoir*", podem adonar-nos perfectament com, malgrat les

¹⁴⁶ **DÉ, II. Text 163**, pàg. 807. Semblantment en **DÉ, III. Text 175**, pàg. 88-89 i en **DÉ, II. Text 152**, pàg. 720 on indica que ni la comunitat política ni la filosòfica es prengueren inicialment interès pels temes que ell analitzava.

¹⁴⁷ Per això, no és d'estranyar que en **DÉ, II. Text 136**, pàg. 524 afirmi que, donat que ell s'avançà déu anys en l'anàlisi de determinades qüestions que després de maig del 68 suscitaran l'interès polític, ha estat la política qui ha caminat vers a ell en reconèixer com a polítiques qüestions que sempre ho havien estat, que no ha estat ell qui ha canviat, sinó els altres els qui han anat fins a les seues posicions. Sobre aquesta qüestió *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 233-235.

limitacions del marxisme –i de Marx–, l'autor alemany és un autor crucial a l'hora d'obrir-li a Foucault noves perspectives d'anàlisi del poder, noves *discursivitats*.¹⁴⁸ Per això considerem que la tesi abans citada d'Álvarez i Uría, i també de Poster, d'un *Foucault continuador de l'operació marxista de crítica social*, és una tesi i una interpretació suggeridora i possible de l'obra de Foucault, tesi que al capdavall, com estem veient, ha estat suggerida pel propi Foucault (recol·)lector.

4. UN NOU SISTEMA ECONÒMIC, UNA NOVA ECONOMIA DELS COSSOS.

Acabem d'indicar com unes certes indicacions de Marx en la seua obra "*El Capital*", esdevenen per al nostre autor indicacions guies que ell sap aprofundir tot i que ni el propi Marx, tal volta perquè la seua actualitat no era la nostra, ni el marxistes posteriors saber fer. Ens enfrontem doncs a un punt, intuït per Marx, que esdevé central per a Foucault però que el marxisme ignora i passa per alt. I és que, perquè sorgisquen aquestes noves relacions de producció que Marx analitza, ha calgut prèviament, o millor conjuntament, que s'intervinga també *políticament* en el cossos perquè aquests actuen escaientment com a *força productiva* escaient. O per dir-ho d'altra forma més directa, l'aparició dels nous tallers i les noves fàbriques basades en la divisió del treball, amb centenars d'obriers especialitzats cadascú en una tasca, en una acció, sols és possible, evidentment, a partir d'una *nova disciplina* –que el marxisme no sabé abordar– en tant que:

"...la seua constitució com a força de treball no és possible més que quan es troba inserit en un sistema de submissió... el cos no esdevé força útil més que si és a la vegada cos productiu i cos sotmés."¹⁴⁹

I a l'inrevés també; que el sistema de producció no tinga necessitat de cossos disciplinats i útils per a ell, la societat mantindrà altra política –en aquest cas de menyspreu–

¹⁴⁸ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 186-187. (La conferència a la qual acabem de fer referència és precisament aquest text 297). De fet, les primeres reflexions sobre el cos i al seua materialitat, diu el nostre autor, estan ja presents en el propi Marx, tot i que el marxisme posterior ha *ocultat* açò per centrar-se en la consciència, en la ideologia (**DÉ, II. Text 157**, pàg. 757). Sobre la inversió de la concepció rousseauiana de l'Estat i el poder per part de Marx, i respecte al tractament dels mecanismes de poder com a tècniques en el llibre II de *El Capital* *videre* el que diem més endavant en la pàgina 422.

¹⁴⁹ **SP**, pàg. 30-1. Aquesta idea de la necessitat per part del sistema productiu capitalista d'una microfísica del poder que discipline els cossos a més de en **DÉ, II. Text 139**, pàg. 622-623, tal i com abans assenyalàvem es troba també en **DÉ, III. Text 194**, pàg. 185-186, en **DÉ, II. Text 125**, pàg. 431, i en **DÉ, II. Text 138**, pàg. 537 relacionant aquesta qüestió del cos amb la sexualitat com a problema polític.

envers el cos.¹⁵⁰ No és però, aquest precisament el cas de la nova societat emergent al segle XIX, sinó tot el contrari. El capitalisme, com a sistema de producció, sols és possible si prèviament s'ha resolt el següent problema:

"...com fer del temps i del cos dels homes, de la vida dels homes una cosa que siga força productiva."¹⁵¹

Per això, diu l'autor francès, sols si el *sistema de poder polític* deixa d'ésser *indiferent* als individus –als cossos– és possible l'aparició d'aquesta nova concepció econòmica.¹⁵² Un autor com és Hyndess, que fa un recorregut per diferents concepcions del poder, ens crida l'atenció sobre com aquest punt del plantejament de Foucault coincideix amb l'anàlisi de Heidegger sobre la *qüestió de la tècnica*; per a Heidegger l'home de l'època de la tècnica veu la natura com un a complex calculable de forces, i Hyndess subratlla com aqueixa mateixa mirada es la que es té sobre els individus.¹⁵³

Qüestió complexa i problemàtica aquesta *política material dels cossos*, en la qual com veiem, diferents autors realitzen les seues aportacions, i que tal volta Marx –tot i que no tant i com puguem pensar– bandeja prou. Per al nostre autor és precisament per aquesta via per on cap parlar d'un materialisme escaient, ja que el *materialisme* que hom pot trobar en la societat no és tan sols el de la *mercaderia*, el dels sistemes de producció, sinó també el *materialisme del cos*, el dels sistemes de disciplina. Entre tots dos moment hi ha una relació circular:

"La divisió del treball ha estat, al mateix temps, la raó per la qual s'ha estat obligat a inventar aquesta nova disciplina del taller; però, inversament, podem dir que la disciplina del taller ha estat la condició perquè es puga obtenir la divisió del treball."¹⁵⁴

Podem dir, per tant que l'aparició de l'economia capitalista –i en general l'aparició de la societat moderna–, ha necessitat també de la gènesi d'una nova *economia del poder*, ha necessitat, entre d'altres coses, de l'aparició del que després veurem que és un *poder*

¹⁵⁰ Videre SP, pàg. 58. La qüestió de la disciplina i el cos la tractarem amb profunditat en aquest mateix capítol en l'apartat 8 LA SOCIETAT DISCIPLINÀRIA. En aquest apartat podem trobar, en concret en la pàgina 450, la definició que el nostre autor dóna de *disciplina*.

¹⁵¹ DÉ, II. Text 139, pàg. 620.

¹⁵² DÉ, III. Text 212, pàg. 374.

¹⁵³ HYNDESS, Bary: *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, pàg. 112-113.

¹⁵⁴ DÉ, IV. Text 297, pàg. 188; semblantment es manifesta també en *op. cit.* pàg. 200. Podem dir per tant que Foucault vol ser més marxista que Marx en la seua anàlisi. Sobre la qüestió de com entén cadascú, Marx i Foucault, el materialisme es pot veure BALIBAR, Etienne: *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 73-75; la conclusió però és que no s'anul·len aquestes dues formes de materialisme

disciplinari,¹⁵⁵ les invencions tecnològiques –Foucault ens recorda la importància que atorga el marxisme a l'aparició de la màquina de vapor–, són possibles perquè en última instància s'ha donat també un altra sèrie d'invencions tecnològiques: la *tecnologia política*. O per dir-ho d'altra forma, els canvis econòmics i tecnològics que es generen en la societat moderna, necessiten que els efectes del poder *circulen* d'una manera molt diferent a conforme circulava el poder *sobirà*, necessiten per tant que els canals del poder siguin menys *onerosos* i *visibles*, i siguin cada cop més fins i ramificats fins que arribem com dèiem a la materialitat del cos, fins que arribi a la població com a força productiva:

“...la burgesia, amb les noves exigències de la societat industrial, amb una gran subdivisió de la propietat, no pot tolerar els il·legalismes populars: ella recerca nous mètodes de constrenyiment de l'individu, de control, de marc i de vigilància.”¹⁵⁶

La nova classe dirigent, la que comença a dictar noves regles del joc, del joc que són les relacions de poder i de producció, comença a tenir noves preocupacions. L'acumulació ingent de riqueses –base del nou sistema econòmic capitalista–, d'unes riqueses materials que necessiten tant ser produïdes, com no ser posteriorment expoliades pels individus més pobres, força la gènesi d'un nou sistema de control per aconseguir tant que aquest individus les produeïsquen, com que no s'apoderen inapropiadament de les riqueses. El gran drama de la nova classe poderosa és que precisament hi ha un punt que se li escapa directament al seu control, i és el que, al capdavant la seua riquesa és una riquesa que *diposita*, en ambdós sentits, en mans de les classes populars. Així doncs, per una banda l'acumulació de la riquesa fa necessari un nou cos de vigilància com la policia per impedir el saqueig, com per altra també l'aparició de noves formes d'amenaques laborals relacionades amb el nou sistema de producció, fan també necessària una *moralització* i *correcció* del proletariat.¹⁵⁷

I és que cada època permet o tolera unes determinades formes d'il·legalismes i en persegueix altres; aqueix il·legalisme de l'Antic Règim, l'il·legalisme popular d'intentar escapar als impostos reials, del saqueig a xicoteta escala, l'il·legalisme que havia trobat el seu lloc en les velles relacions de poder i que, a més, havia estat aprofitat inicialment per la pròpia

nominalista, sinó que més bé és positiu poder recolzar-nos en les dues.

¹⁵⁵ SP, pàg. 223. Semblantment en DÉ, III, Text 195, pàg. 201 i en DÉ, II, Text 153, pàg. 727-728.

¹⁵⁶ DÉ, II Text 153, pàg. 728. El mateix en DÉ, II, Text 152, pàg. 721-722. De fet en aquest darrer article considera que la imatge de Baudelaire de la burgesia com un *ramat de necis estúpids i avorits* dista molt de la realitat. Si cal qualificar d'alguna forma a la burgesia és com a *astuta* i *calculadora*, ja que no existeixen mètodes de control i disciplina més perillosos que els seus (*op. cit.* pàg. 725).

¹⁵⁷ DÉ, II, Text 131, pàg. 466-468 i DÉ, II, Text 139, pàg. 603-605.

burgèsia, és, una vegada triomfa el nou sistema econòmic, el que cal perseguir, castigar i, sobretot, controlar.¹⁵⁸

Les noves classes dirigents han d'afrontar tot un repte que ja no és el de *castigar* sols a aquell individu que s'atreveix a atemptar contra el poder –ara no tant el reial com el poder productiu–, sinó que es tracta de quelcom més subtil i quotidià com és *vigilar* discontinuament, però efectivament la vida dels individus que són la base de la producció de riquesa, al mateix temps que una amenaça potencial per aquesta. És en aquesta tessitura on podem trobar el motiu de l'aparició de dues institucions quotidianes per a nosaltres, la *policia* i les *presons* que van a complir aquesta funció de vigilància i control, a més de la de punició, ja que d'ara endavant no es tractarà sols de castigar a l'infractor sinó de *corregir-lo*, de *normalitzar-lo* i convertir-lo en *útil* per a la producció, d'ací que una societat capitalista emergent ha aconseguit, perquè li era essencial, que:

“...la presó haja esdevingut la forma general de punició i haja substituït el suplici. El cos no ha d'ésser marcat; ha d'ésser ensinistrat i adreçat, el seu temps ha d'ésser mesurat i plenament utilitzat; les seues formes ha d'ésser continuament aplicades al treball. La forma-presó de la penalitat correspon a la forma-salari del treball.”¹⁵⁹

De manera que açò comporta, com dèiem, un repte, i és el de l'eficàcia de tal vigilància; d'aquesta eficàcia, d'aquest control no dels esperits, sinó sobretot del cos depèn la implantació d'una nova configuració social, d'un nou dispositiu, el qual sols pot sorgir mercé a una determinada concepció del *poder* i de *punició*. I aquest gran repte no és altre que aconseguir que:

“...el poder, àdhuc amb una multiplicitat d'homes a regir, siga tan eficaç com si s'exercís sobre un sol.”¹⁶⁰

L'experiència ens diu que aquest repte ha estat de sobra superat, i que la societat disciplinària, a les urpes de la qual nosaltres encara no tenim la sensació d'haver escapat, ha aconseguit de múltiples formes, tal com veurem en els apartats 8 i 10, *vigilar-nos*, *controlar-nos* i *normalitzar-nos*.

¹⁵⁸ **DÉ, II Text 127**, pàg. 435-436, 438. Sobre la relació entre les diferents formes d'il·legalismes i de punició videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 276-279.

¹⁵⁹ **DÉ, II. Text 131**, pàg. 468-469. Videre op. cit. pàg. 466-468 i **DÉ, II. Text 139**, pàg. 603-605.

¹⁶⁰ **DÉ, III. Text 195**, pàg. 195.

Però no sols el capitalisme va a necessitar aquesta nova tecnologia política al voltant del dispositiu de la disciplina, sinó que el capitalisme va a necessitar igualment d'altres canvis en relació també al cos, però no pel que fa a la qüestió de l'obediència sinó de la malaltia. A partir de finals del segle XVII i en especial al segle XVIII comença a fer aparició el que Foucault qualifica com a una *nosopolítica*, una política al voltant de la malaltia, o el que és el mateix, el capitalisme s'arrela sobre tota una *política de salut* que configura en la nostra època el que Foucault designa com a *somatoocràcia*. Ens trobem enfront d'una societat en la qual, el cos de l'individu –i la població com a com a espècie– esdevé un dels grans objectius de la intervenció estatal.¹⁶¹ Sols quan el paper del metge no és únicament terapèutic i la medicina esdevé una *qüestió administrativa*, sols quan la *població* esdevé quelcom a tenir en compte pot aparèixer el capitalisme, en tant que comença a separar-se la qüestió del tractament i la prevenció de la malaltia de l'assistència al pobre. I és que si fem una atenta mirada al sorgiment pròpiament de la medicina moderna a les darreries del segle XVIII i en especial al segle XIX, podem adonar-nos de l'evident *base econòmica* d'aquesta. Això explica perquè aquesta medicina ha desembocat al segle XX no sols en la cura de la població assalariada, de la mà d'obra necessària, sinó fins i tot en haver-se convertit la medicina i la farmacologia en una de les indústries que belluga més quantitat de diners.¹⁶²

Tot açò es deu al fet que durant el segle XVIII es va produint lentament tota una transformació de la societat –que arriba fins als nostres dies–, al voltant de la medicina, per tal de preservar i conservar “*la força de treball*”, és a dir, la *població*, transformació sense la qual no hagués pogut aparèixer un nou sistema de producció.¹⁶³ Aquesta qüestió es trobava ja plantejada, o almenys esbossada en “*Histoire de la folie*” quan aborda la reintegració del poble a l'economia capitalista i industrial a través d'una nova percepció del confinament, el qual és vist com a un gran error. La misèria i la indigència ja no són ni un senyal de l'*amor diví* ni una *fatalitat*; ara són simplement quelcom necessari per a l'aparició de la riquesa. El pobre, ja no ha d'ésser aïllat, confinat, sinó que ha d'ésser reintroduït de nou en l'ordre social:

¹⁶¹ DÉ, III. Text 179, pàg. 42-43.

¹⁶² Sobre aquesta economia política de la medicina videre DÉ, III. Text 170, pàg. 53-58.

¹⁶³ DÉ, III. Text 168, pàg. 14-18. Quasi el mateix ve a dir en DÉ, III. Text 257, pàg. 727-731. A partir del segle XVIII apareix en la societat moderna el problema de la relació entre població i riquesa, la població havia esdevingut una de les condicions de la nova economia política, una de les qüestions a tractar amb la nova racionalitat política (videre DÉ, III. Text 255, pàg. 721-723).

"Amb la indústria naixent, que necessita els seus braços, ell forma part de nou del cos de la nació."¹⁶⁴

Molt canvis i transformacions s'han hagut de donar al segle XVIII per l'aparició d'un nou sistema econòmic. Per tot el que hem vist fins ara, podem arribar a afirmar taxativament que el capitalisme ha necessitat per a la seua aparició una nova *economia política dels cossos*, o el que és el mateix, un *biopoder* –nom d'aquesta nova *economia del poder*– que controle no tan sols els cossos individuals, sinó com després veurem, el *cos-espècie*, la població; aquesta nova tecnologia política la veu doncs desenvolupar-se en una doble direcció, per una part una direcció que va dirigida al control individualitzador del subjecte, i que anomenarà *disciplina* o *anatomopolítica* –disciplina que apareix a tot arreu: a l'exèrcit, a la fàbrica, al taller, a l'escola, a les presons...–, i per una altra, el que anomena una *biopolítica* de les poblacions, on s'integraria aqueixa medicina administrativa de la qual parlàvem, de manera que tant des de la vessant disciplinària com des de la biopolítica, Foucault creu estar realitzant una història fins ara ignorada: la *història del cos humà*.¹⁶⁵

Però la relació entre disciplina i producció no sols afecta al camp del treball o de la manufactura, sinó que el nostre autor constata com la societat moderna no sols és una societat capitalista, sinó també és una societat militarista. Es produeix també una relació entre la concepció moderna dels exèrcits –entenent com a tal aquell que sorgeix a partir de l'aparició del fusell i les armes de foc–, i la necessitat d'una nova disciplina. L'aparició d'aquest nou tipus d'armament en un nou tipus de societat i relació de producció, implica també un llarg i costós entrenament perquè cadascú, com a la fàbrica, ocupe una determinada posició, implica doncs la *producció* d'uns individus disciplinats i hàbils.¹⁶⁶

Tot plegat, fa que el nostre autor considere que abordar la societat moderna únicament i exclusivament des del tipus de relacions de producció, és empobrir l'anàlisi a fer. La societat que sorgeix no sols és, que també, una nova forma de relació economico-productiva, sinó que és principalment una nova forma de relació entre individus; el terreny on veritablement s'ha

¹⁶⁴ HF, pàg. 429. Sobre el que acabem d'indicar *videre* HF, pàg. 427-439. Però no sols aquesta idea està ja present en aquesta obra, sinó que també precisament en aquesta mateixa pàgina acabada d'esmentar apareix un concepte sobre el qual després ell fixarà la seua atenció. Ens estem referint al concepte de població i a la qüestió del biopoder que abordarà en les darreres obres.

¹⁶⁵ VS, pàg. 185-186. DÉ, IV. Text 297, pàg. 190-194. DÉ, III. Text 170, pàg. 42.

¹⁶⁶ DÉ, IV. Text 297, pàg. 188, 191-192. Però l'aparició dels exèrcits moderns i de les noves tècniques no sols influeix en l'elaboració de dispositius disciplinaris, sinó també en la reorganització –tant mèdica com disciplinària– dels hospitals; els primers hospitals moderns –concebuts com a terapèutics i no com a asils o hospicis– són els militars i marítims, ja que des d'aleshores el soldat, costós d'entrenar, té un preu més alt (DÉ, III. Text 229, pàg. 513.-514).

pogut escoltar el brogit de batalla és el dels cossos, el de la disciplina, el de la biopolítica... Aqueixa és realment la nova societat que ha sorgit. Una societat on el que ha canviat ha estat la forma de produir-se les relacions de poder. Obligats estem doncs a analitzar i endinsar-nos en aquesta qüestió, i a veure si Foucault, que tant s'ha queixat de les deficientes conceptualitzacions sobre el *poder*, es capaç d'articular un nou discurs sobre el poder, o millor dit una nova analítica del poder.

5. LA CONCEPCIÓ DE FOUCAULT DEL PODER.

Com estàvem recordant, el nostre autor considera insuficients les conceptualitzacions teòriques que fins el moment s'han fet, a excepció, és clar, del cas de Nietzsche i en part la de Clausewitz. Per aquest motiu és evident que es veu obligat a elaborar la seua pròpia conceptualització del poder, per tal d'analitzar i explicar fenòmens històrics, com per exemple l'evolució del dret, de la psiquiatria..., que les teories anteriors –com la marxista, la contractualista, la repressiva...– no podien de cap manera explicar. Foucault, com hem vist critica totes aquestes explicacions anteriors, i el que fa és abandonar tots els pressupòsits que, de forma acrítica i tòpica, les esmentades tradicions tenien sobre el poder.

El primer que fa al voltant de poder, és canviar la pregunta que sobre aquest ens fem. Ell no és de cap manera el *filòsof del poder*, ell no va a preguntar-se *què és* el poder, ja que no pretén construir una *teoria substancialista* del poder, ni una *ontologia del poder*, ni trobar un paradigma, en tant que no es busca saber què és el poder, en tant que aquest *no existeix* com a tal. Per contra el que a Foucault li interessa no és sinó partir d'allò que existeix, és a dir, les relacions de poder; el que pretén per tant és saber *com* funcionen, *quines* relacions es generen, *a través de* quins instruments podem analitzar-les.¹⁶⁷ El nostre autor no es considera cap *teòric* del poder en no interessar-se pel *poder en si*, en no interessar-li aquest com a fenomen autònom:

"No es tracta, evidentment, d'interrogar el "poder" sobre el seu origen, els seus principis o els seus límits legals, sinó d'estudiar els processos i tècniques que són utilitzats en diferents contextos institucionals per actuar sobre el comportament dels individus bé aïlladament, bé en grup."¹⁶⁸

¹⁶⁷ DÉ, IV. Text 359, pàg. 750. DÉ, IV. Text 330, pàg. 450. DÉ, IV. Text 306, pàg. 222; 232 i següents.

¹⁶⁸ DÉ, IV. Text 345, pàg. 635. En DÉ, III. Text 238, pàg. 630-631 ens explica com per exemple en els seus llibres "Histoire de la folie" o a "Surveiller et Punir", ell no ha intentat realitzar una *ontologia del poder* per demostrar com un poder substancial ha generat aquests dominis. Tot el contrari, ha tracta de demostrar l'*heterogeneïtat* del poder,

No es tracta així d'elaborar una *teoria alternativa* a la teoria tradicional sobre el poder, sinó que allò que en ell és diferent a aquesta teoria tradicional és, d'entrada l'elecció de l'objecte d'estudi: la *tecnologia*, la *microfísica*, les *relacions de poder*.¹⁶⁹ I tot açò li interessarà a Foucault, com en el seu moment veurem, des d'una doble perspectiva: les relacions de poder *envers els altres*, com a mecanisme de modificació de la conducta dels altres, i *envers a si mateix*, com a mecanisme de constitució del subjecte.

Com veiem, l'enfocament que adopta Foucault, per tot el que en les pàgines hem apuntat, és un enfocament no substancialista, en tant que aquest manera d'enfocar la qüestió per a ell resulta no sols inadequada, sinó principalment improductiva; voler veure *el poder* com a quelcom substancial; o com a una propietat i sobretot, voler concebre'ls substancialment com a *bo* o *dolent* en si mateix resulta a més d'ingenu, també *perillós*, en no adonar-se que el poder en una societat es mostra sempre com a *relacions de poder*. El poder per tant no és una *substància*, no és una *propietat* que s'intercanvia –ara el *tinc jo*, ara te *l'apropies tu*–, el poder és una *estratègia* contínua que *sempre estem exercint*, unes *relacions* entre *tu* i *jo* en les quals sempre ens trobem inserits.¹⁷⁰ Per tot això vol deixar ben clar que:

"L'aposta de les investigacions que segueixen a continuació és la d'avançar menys cap a una "teoria" que vers una "analítica" del poder..."¹⁷¹

Pensem que és fonamental tenir present aquest aspecte, i saber que és el que pretén Foucault analitzant el tema de poder. Si no construeix una *teoria*, sinó més bé una *analítica*, les crítiques i les apories que hi troba Habermas en aquesta s'enfonsen. El nucli de la seua crítica és el fet que Foucault utilitze el terme *poder* amb un *doble paper*, amb una pretensió empírica, però a la vegada amb un pretensió també transcendental. L'analítica del poder però, no pretendria trobar una condició de possibilitat *normativa* de l'experiència; en les relacions de poder, més que un *a priori* transcendental, Foucault veu l'existència d'un *factum*; entenem per açò, l'existència d'una pràctica, pràctica però, que resulta sempre *històrica* i *concreta*. La negació del *poder* com a quelcom substancial per part de Foucault, invalida en gran mesura la seua possible utilització com a transcendental.¹⁷²

les tecnologies del poder.

¹⁶⁹ **DÉ, III. Text 231**, pàg. 532.

¹⁷⁰ **DÉ, IV. Text 353**, pàg. 694. Semblantment en **SP**, pàg. 31 on emfatitza que abordar les relacions de poder és abordar tota una *microfísica del poder*.

¹⁷¹ **VS**, pàg. 109. Semblantment en **DÉ, III. Text 233**, pàg. 567.

¹⁷² Sobre l'autoconcepció de la seua reflexió sobre el poder, com a empírica, però també com a una reflexió que implica certes relacions entre teoria i pràctica, *videre* **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 225.

De manera que esperem haver deixat clara l'orientació i estratègia –no transcendental– que adopta aquesta analítica. En resum, el que esperem haver mostrat és com el que ell pretén realitzar és semblant al que els filòsofs analítics fan envers el llenguatge; de la mateixa forma en la qual aquests filòsofs no reflexionen sobre l'èsser del llenguatge o sobre les seues estructures, sinó que analitzen el llenguatge en el seu *ús quotidià*, es tracta ara de fer el mateix envers la qüestió del poder, es tracta d'analitzar què *passa quotidianament en les relacions de poder*, o per dir-ho de manera més lapidària, és tracta de realitzar una *filosofia analiticopolítica*.¹⁷³ Aquesta analítica implica per tant començar per la pregunta sobre el *com* s'exerceix el poder; però compte, la pregunta que el nostre autor es fa sobre aquest *com* del poder no és la pregunta habitual sobre *com es manifesta el poder*, en tant que realitzar la pregunta d'aquesta manera implica suposar tot el contrari del que hem dit, implica, diu Foucault, considerar-lo una *substància misteriosa*, una realitat complexa, un *ens metafísic preexistent* a la seua manifestació:

"El poder no és pas una substància. Ell no és tampoc un misteriós atribut del qual caldria esbrinar els orígens. El poder no és més que un tipus particular de relacions entre individus. I aquestes relacions són específiques: dit d'altra manera, elles no tenen res a veure amb l'intercanvi, la producció i la comunicació, àdhuc si elles es presenten associades."¹⁷⁴

Molt lluny està, com hem vist, la visió crítica foucaultiana del poder de l'enfocament habitual. Però l'analítica que ell ens proposa no és concebuda inicialment com a una *analítica general*, és a dir, com a una *anàlisi de totes les relacions de poder possibles*, sinó que la seua anàlisi de les relacions de poder constitueix *analítiques particulars i concretes*, en tant el que ell analitza són figures històriques precises com la disciplina o la sexualitat.¹⁷⁵ Per això indica insistentment que en les anàlisis de les relacions de poder, a l'igual que en les altres problemàtiques que ell aborda, del que es tracta és de localitzar, de *focalitzar* la qüestió per així veure-la, paradoxalment, en la seua generalitat. És per això que el seu llibre sobre les presons acota fins i tot localment i temporal un problema –la situació disciplinària i punitiva a França de 1760 a 1840–, localitzant-lo en una societat liberal; però fent-ho així, focalitzant la

¹⁷³ **DÉ, III. Text 232**, pàg. 541.

¹⁷⁴ **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 160. Semblantment es manifesta en **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 232-233. En aquest text Foucault apunta quins serien aquells punts a tenir en compte en aqueixa analítica del poder a la qual fèiem referència (*videre op. cit.* pàg. 239-240.) No obstant, determinades frases lapidàries com les que llança en "Surveiller et Punir" sobre que *el poder produeix*, i el que produeix és *allò real* (**SP**, pàg. 196), poden ésser mal interpretades i ser preses com a una *substancialització* del poder per part del filòsofs del poder. Esperem que el que hem dit i el que a continuació expressarem impedisquen aquesta mala interpretació.

¹⁷⁵ **DÉ, IV. Text 341**, pàg. 590.

qüestió podem veure en tot el seu esplendor com funciona, com circula el poder, o millor dit les tècniques de poder, les quals, essent autònomes envers els processos econòmics engegats, van passant de les presons a les escoles, a les fàbriques, a les casernes...¹⁷⁶ I és que si hi ha un apel·latiu poc escaient per a ell és, com ja s'ha dit, el de *filòsof del poder*, donat que tal qualificació ens dóna a entendre que ell reflexiona sobre *el* poder-substància, sobre la seua essència. Tot el contrari:

"Doncs, el meu problema consisteix a dir: el problema del poder és complex..."¹⁷⁷

I ho és tant que cal ràpidament començar localitzant, regionalitzant les manifestacions del poder, i sols a partir d'aquesta localització concreta del poder i de les seues tècniques serà com ell elaborarà una sèrie d'*hipòtesis de treball* sobre les relacions de poder –més que unes teories–. Advertir no obstant que aquest conjunt d'hipòtesis, algunes de les quals ja les hem citades al llarg del nostre treball, no constitueixen una teoria en el sentit estricte, tot i que sí conformen almenys el que podríem anomenar una concepció de les relacions de poder. Un resum d'aquestes hipòtesis el podem trobar a "*La volonté de savoir*", així com en l'entrevista "*Pouvoirs et stratégies*".¹⁷⁸ Ací el primer que afirma és que el poder és *omnipresent*, que abasta tot el cos social, de forma que és impossible trobar el que anomena *platges de llibertat*¹⁷⁹ –entenent per aquestes un *paradis* sense la presència del poder–, perquè el poder afecta a tot tipus de relació social:

¹⁷⁶ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 90-91. Entre aquestes institucions, indica el nostre autor, no hi ha identitat –cadascuna persegueix un objectiu diferent–, però sí que hi ha analogia, en tant que l'estratègia, la forma en la qual elles fan funcionar les relacions de poder; la *morfologia*, és la mateixa (**DÉ, II. Text 127**, pàg. 439-440; semblantment en **DÉ, II. Text 125**, pàg. 430-431). Sobre la qüestió de la *focalització* de l'anàlisi del poder en institucions, en estratègies recordem el que s'ha dit en la pàgina 258.

¹⁷⁷ **DÉ, III. Text 238**, pàg. 630.

¹⁷⁸ **VS**, pàg. 123-127 i **DÉ, III. Text 218**, pàg. 425. Igualment Deleuze també exposa d'una manera sistemàtica els diferents postulats del poder per a Foucault en l'estudi de Deleuze *Un nou cartògraf (Surveiller et punir)*, en DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 36-42. Gabilondo realitza un resum de l'escrit de Deleuze en GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**, pàg. 160 i següents, i Vázquez García també ho fa VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 138-140. Nosaltres però sols anem a fer referència a allò més important d'aquest postulats sense oferir aquesta visió tant sistemàtica, ja que si es té interès el millor és acudir a la sistematització que ens ofereix Deleuze (*op. cit.*) sobre els postulats del poder de: la *propietat* –no pertany a cap classe–, la *localització* –no el localitzem l'aparell estatal, de la *subordinació* –no està subordinat a l'infraestructura–, l' *essència* –no és cap substància–, la *modalitat* –no actua negativament, reprimint les ànimes–, la *legalitat* –no s'exerceix a través de la llei–. Tots aquest postulats tradicionals sobre el poder són els que Foucault es dedica en tots els seus escrits a qüestionar i negar.

¹⁷⁹ **DÉ, III. Text 218**, pàg. 425.

"Omnipresència del poder: no perquè tinga el privilegi de reagrupar-ho tot sota la seua invencible unitat, sinó perquè s'ha produït en cada instant, en tot punt, o sobretot en tota relació d'un punt a un altre. El poder està a tot arreu; no és que ho englobe tot, sinó que ve pertot arreu."¹⁸⁰

Però aquesta concepció del poder sols la pot sostenir Foucault perquè evidentment no concep de cap manera la societat com un *cos unitari*, sinó que ho fa com una a juxtaposició, com a una unió, coordinació..., de diferents poders, o com ell conclou:

"Així doncs, existència de regions de poder. La societat és una arxipèlag de poders diferents."¹⁸¹

És per això que com ja hem indicat, el poder és entès per Foucault com quelcom no substancial, sinó com a relació infinita de forces, com a una *arxipèlag* de poders. El fet que aquesta omnipresència del poder, en el sentit explicat, siga la primera característica de la seua analítica fa que Merquior parle de l'existència d'un *pancratisme* en l'obra de Foucault. Si bé, en el seu sentit etimològic aquest terme potser aplicat al nostre autor, el que no podem fer és entendre que aquest *pancratisme* consisteix, com indica Merquior, com a una reducció sistemàtica de totes les relacions a processos de dominació, terme que de cap manera és sinònim de poder en Foucault.¹⁸² La seua analítica –o *cratologia* com prefereix anomenar-la Merquior– no és doncs tant *simplista*, sinó molt més subtil i elaborada. Així, a aqueix *pancratisme* inicial cal afegir-li una segona característica de la conceptualització del poder o com cal dir, de les relacions de poder, és que aquestes són relacions *estratègiques*:

"Les relacions de poder són relacions estratègiques, és a dir, que cada vegada que un fa alguna cosa l'altre d'enfront desplega una conducta, un comportament que contraresta..."¹⁸³

De manera que les relacions de poder, a més d'estendre's per *tot* el cos social són relacions de força entre individus que interactuen entre si de forma estratègica per *modificar-se recíprocament la conducta o acció*; les relacions de poder tenen per tant com a camp de treball el de l'acció, ja que en les relacions cal concebre-les com a aquell *tipus de relació en*

¹⁸⁰ VS, pàg. 122. En **DÉ, III. Text 238**, pàg. 629 afirma precisament la no-omnipotència ni omnisciència del poder sense que estiga incorrent en una contradicció amb el que acabem de dir, ja que allò omnipresent no és un poder únic i substancial, sinó que les relacions de poder són *polimòrfiques*.

¹⁸¹ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 187.

¹⁸² MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 136-137; per a aquest autor aquest *pancratisme* ens priva, més que ens permet, la nostra *comprensió objectiva dels mecanismes de poder*, de manera que es parla molt, però es demostra poc (*op. cit.* pàg. 184).

¹⁸³ **DÉ, II Text 161**, pàg. 799.

*el qual l'acció d'hom vol interferir i canviar l'acció d'altri, canvi, això sí, no coercitiu.*¹⁸⁴

Significa el que acabem de dir que estem donant la raó a Merquior? De cap manera. Una cosa és que les relacions socials siguin possibles en tant que relacions de poder, i una altra ben diferent és reduir-les *exclusivament* a relacions de poder —entés com a dominació sols—. Si ens relacionem amb algú, si interactuem amb altri —i ell amb nosaltres—, evidentment és per *modificar* la seua conducta. Aquest intent pot ser a través de la *paraula*, a través de la *seducció*, a través dels *diners*, de l'*agressió física* o del que es vulga, però sempre és evidentment una *relació de poder*. Així sempre que intentem modificar l'acció dels altres, sempre que som també modificats per la d'ells, podem dir que estem inserits al bell mig d'un poder que està a tot arreu, ja que *sense ell no són possibles les relacions socials*; en definitiva, *les relacions humanes són necessàriament relacions de poder*, en tant que el poder no és quelcom afegit, que siga independent de la pròpia societat.¹⁸⁵

5.1. UNA CONCEPCIÓ POSITIVA DEL PODER

Des d'aquesta perspectiva és com pot cobrar sentit positiu el propi discurs de Foucault. Hem parlat anteriorment que existeix una relació inexorable entre saber i poder, entre discurs i poder, de manera que no és descabellat, sinó necessari pensar que el propi discurs filosòfic de Foucault sobre el poder sorgeix i retorna a una sèrie de mecanismes de poder que el suporten —per exemple mecanisme de tipus acadèmics...—. Significa açò que tot allò que es diu acaba estant inscrit en els mecanismes que es denuncien? Indiscutiblement sí, ja que *el discurs sorgeix i fa possible determinades relacions de poder i és impossible situar-se fora d'elles*. El discurs de Foucault no té sentit o no adquireix la seua força perquè ostente un status polític i ètic *superior* al discurs oficial de l'adversari, el seu valor no rau en no estar contaminat de poder, sinó en el fet que precisament *accepta*, ja que no pot fer altra cosa, entrar *dintre* d'aqueixes relacions, dintre del que anomenarem més endavant un combat o lluita per la veritat, i convertir-se en part d'una estratègia, d'una maniobra que evidentment tindrà sempre una rèplica per part de l'adversari. Les relacions de poder, i la crítica a determinades formes més o menys cossificades d'aquest poder consistirà per tant no en defugir el combat, la lluita, sinó en replicar sempre de la millor manera possible, esdevenint aquesta lluita i aquestes

¹⁸⁴ DÉ, IV. Text 306, pàg. 236; DÉ, IV. Text 291, pàg. 160.

¹⁸⁵ DÉ, IV. Text 356, pàg. 720; DÉ, IV. Text 325, pàg. 374; DÉ, III. Text 232, pàg. 542. És per això que per a ell és impossible una societat sense poder, o com diu en altre moment una societat sens restriccions (DÉ, IV. Text 317, pàg. 327); plantejar tal possibilitat no és més que una abstracció (DÉ, IV. Text 306, pàg. 239.)

relacions de poder una *successió infinita de maniobres*, característica que com ara mateix veurem les diferència de la *dominació* paralitzant.¹⁸⁶

La seua concepció per tant de les relacions socials, posant l'èmfasi en el fet que aquestes són principalment unes relacions de poder, comporta considerar que les dues grans línies de conceptualitzacions existents de les relacions socials són teories insatisfactòries i insuficients. Ens estem referint a aquelles concepcions que conceben les relacions social com unes relacions de diàleg, discursives –Habermas seria el millor teòric d'aquesta vessant–, i aquelles que conceben les relacions socials com a relacions de producció –l'anàlisi marxista, evidentment–. Però Foucault, sense negar la importància d'aquest tipus de relacions, considera que aquelles que *travessen* completament i determinantment la nostra existència són, evidentment les relacions de poder,¹⁸⁷ les quals no són sols coextensives amb el cos social, no sols ens determinen, sinó que fins i tot ens produeixen. O dit d'altra manera, el poder esdevé per a Foucault un tret *inevitable* en les relacions humanes; on hi ha relacions entre persones allí hi és el poder, o millor dit allí hi ha relacions de poder; és més, l'aparició de les *pròpies individualitats seran*, per a Foucault, *un resultat de les relacions de poder*.

Ens trobem en conseqüència en el pol oposat de la simple conceptualització negativa del poder abans criticada, i ens enfrontem a una concepció del poder totalment *positiva*. L'autor francès ha destacat allò *positiu* d'aquest, ja que les relacions de poder són, per damunt de tot, productives (produeix coses, plaer, discursos, sabers i fins i tot subjectes, i no prohibicions, censures etc.).¹⁸⁸ I és que per a Foucault la concepció del poder negativa –el poder és *repressió*–, és la concepció més *escampada*, més habitual, però és al mateix temps la més perillosa en tant que hom pot pensar que eliminant les prohibicions –*prohibint prohibir*– eliminaríem el poder i seriem lliures.¹⁸⁹ Que ingenu i que perillós pot arribar a ser aquest plantejament!

¹⁸⁶ **DÉ, II. Text 152**, pàg. 721.

¹⁸⁷ **DÉ, II Text 161**, pàg. 798-799. Sobre la crítica a Habermas i la seua visió de les relacions socials com a relacions de comunicació recordem el que hem dit en la pàgina 309 d'aquesta investigació; la crítica a la concepció del poder i de la societat com a relacions de producció les acabem de veure en el subapartat 3.3.

¹⁸⁸ **DÉ, III. Text 200**, pàg. 263. Semblantment en **DÉ, II. Text 163**, pàg. 816-817. Videre també **VS**, pàg. 64-67 on parla dels efectes positius i productius que genera el poder al voltant de la sexualitat: el poder *no fixa fronteres a la sexualitat, sinó que perllonga les seues diverses formes, el poder multiplica la sexualitat*:

"Proliferació de les sexualitats per l'extensió del poder."

Op. cit. pàg. 66.

Videre també op. cit. pàg. 96-98, 119-120.

¹⁸⁹ **DÉ, III. Text 233**, pàg. 568-569.

Però la realitat per a Foucault és molt diferent; el poder és per a ell tot el contrari de quelcom negatiu o prohibitiu, sinó que és quelcom que produeix *efectes* de manera continuada, quelcom que no resta sinó que *multiplica, intensifica*, constituint així el que ell anomena una "*economia del poder*".¹⁹⁰ Per aquest motiu Dreyfus ha apreciat en la seua anàlisi sobre Foucault, una clara analogia entre la *Lichtung* heideggeriana –aqueixa *clariana*, aqueixa obertura on es possible la mútua pertinència de l'ésser i el *dasein*– i el *poder* foucaultia. Com diu aquest autor Foucault:

"...accedeix a una *Lichtung* social anàloga en subratllar la manera segons la qual les pràctiques concretes, quotidianes, produeixen, perpetuen i circumscriuen allò que els individus poden pensar i fer."¹⁹¹

El poder esdevé en el Foucault genealògic l'*espai d'obertura* on són possibles, com diem, les relacions socials, la qual cosa no ens cansarem de repetir que no significa que siguem sols relacions de poder; però com el propi Dreyfus assenyala, que el poder siga productiu i positiu, que òbriga tot un camp de possibilitats, no implica que s'elimine la llibertat. Foucault tampoc cessa d'insistir que el poder produeix sempre resistència; la resistència al poder no és de cap manera externa a aquest sinó interna, connatural amb la seua presència, per això el nostre autor afirma taxativament que *allà on hi ha poder, hi ha resistència*.¹⁹²

O per dir-ho més acuradament, on hi ha relacions de poder hi ha no resistència, sinó *resistències*, hi ha *punts de resistència*. No hi ha, indica clarament el nostre autor, un focus originari del *gran Refús* que s'oposaria al focus del *Poder*, donat que aquesta resistència, a

¹⁹⁰ **DÉ, III. Text 192**, pàg. 144. La seua anàlisi doncs vol, en mostrar el poder de manera no substancialista, no objectiva, *avançar vers una nova economia de les relacions de poder* (**DÉ, IV. Text 306**, pàg. 225.)

¹⁹¹ DREYFUS, Hubert L.: *De la mise en ordre des choses. L'Être et le Povoir chez Heidegger et Foucault*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 103.

¹⁹² **VS**, pàg. 125; *Videre op. cit.* pàg. 132-135. El mateix indica en **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 92-93, en **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 160 i en **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 242-243. En aquest darrer article citat Foucault no sols contraposa resistència i poder, sinó que posa també en joc altra qüestió que cal tenir present, la relació entre relacions de poder i estratègies de lluita i enfrontament, aspectes que s'entrecruen i es modifiquen. Podem doncs, com indica Foucault, desxifrar les relacions de poder en termes d'estratègia –influenciar, guanyar, vèncer als altres–, però no les podem igualar; relacions de poder/resistència i estratègies –enfrontament– esdevenen doncs una per l'altra *límits permanent* (estratègies, en el sentit d'estratègies d'enfrontament és sols un dels tres sentits en el qual pot ser utilitzat el mot estratègia envers les relacions de poder, d'ací que relacions de poder i relacions d'estratègia no siguem exactament sinònims). Una estratègia de lluita, amb la victòria de quelcom, troba el seu límit, el seu termini en una relació de poder en la qual l'antagonisme constant fa possible mecanisme més estable, mecanisme de relacions de poder, de govern dels altres –i a l'inrevés–.

l'igual que el poder, tampoc és quelcom *substancial*, tampoc és anterior a les pròpies relacions de poder:

"Jo no opose una substància de la resistència enfront d'una substància del poder. Jo dic simplement: des del moment que hi ha una relació de poder hi ha possibilitat de resistència. Nosaltres no som mai entrampats pel poder: es pot sempre modificar la influència, en condicions determinades i segons una estratègia precisa."¹⁹³

Però molta atenció al que interpretem. A Foucault se li ha acusat, contradictòriament, tant de desanimar-nos dient que *tot es poder* i que *no hi ha escapatòria*, com d'animar-nos temeràriament a oposar-nos, *perquè* sí, a tot. Res d'això està proposant ell. Com hem vist ni hi ha un *Poder* substancial arrabassador, ni hi ha tampoc una *Resistència* èticament pura i alliberadora. Res de tot açò està plantejant el nostre autor; no està dient que l'exercici del poder i la resistència per a ell equivalguen i que tant se val resistir o no. El que s'estan donant són unes noves perspectives per a pensar el poder, i pensar-lo implica entendre que al cor de les relacions de poder hi existeix, com a condició de possibilitat d'aqueixes relacions, aqueixa resistència, aqueixa insubmissió. Però cal diferenciar el que són les *relacions de poder* del que és la *dominació* o *obediència*.

5.1.1 PODER, DOMINACIÓ, COMUNICACIÓ I LLIBERTAT.

Fins ara hem vingut parlant de les relacions de poder com a relacions productives i que generen al mateix temps resistència, en tant que aquestes relacions són concebudes de manera dinàmica, com a relacions entre individus, com a activitat. Per contra, definir el que Foucault entén per *dominació* passa més bé per assenyalar la situació contrària: la dominació no és altra cosa que el *bloqueig* de les relacions de poder per part d'hom. Per això ell no pot deixar d'indicar com al capdavant no és el poder, sinó *la dominació la que és paralizzadora, immobilista*.¹⁹⁴ Però compte, aquesta distinció aquesta contraposició entre relacions de poder i

¹⁹³ **DÉ, III. Text 200**, pàg. 267. Semblantment en **DÉ, III. Text 232**, pàg. 543. Precisament de realitzar una oposició ontològica entre poder i resistència és el que ell acusa a determinats anàlisis marxistes que a la vegada l'acusaven a ell d'açò mateix (**DÉ, III. Text 238**, pàg. 630-632).

¹⁹⁴ Videre **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 710. Foucault diu que sovint es confon les situacions de dominació amb les de poder, i que ordinàriament es denomina poder a les situacions de dominació (op. cit. pàg. 728). Advertir però que tot i que ací anem a utilitzar dominació en el sentit habitual que ell fa, com a l'acabament de les relacions de poder, i per tant dominació és l'antònim de poder, indicar que en el seu escrit "Le sujet et le pouvoir" no ho fa així, i estableix un ús diferent per aquest terme agafant com a punt de partida les diferents lluites i resistència. En aquest text tres tipus històrics de relacions de poder han estat possibles: la *dominació* –ètica, social o religiosa– que preval en l'Edat Mitjana, l'*explotació* característica del segle XIX, i per últim aquella que és l'actual, la *submissió* (**DÉ, IV. Text**

dominació, ens adverteix Foucault a propòsit de la concepció de Hannah Arendt sobre el poder, és, principalment una distinció verbal, ja que, com indica el nostre autor la xarxa de relacions de poder funciona de tal manera que fa impossible establir una distinció tallant, una frontera clara i diàfana entre relacions de poder i dominació; o dit d'altra manera, les relacions de poder funcionen de tal forma que determinades relacions de poder poden constituir una efecte de dominació, de paràlització –com per exemple, segons Foucault, l'autogestió pedagògica–.¹⁹⁵ Cal entendre que el concepte de dominació actua com a un ideal *contrafàctic*, com la imatge inversa de les relacions de poder-resistència, imatge o ideal que no pot esdevenir totalment realitat, ja que d'establir-se una *societat* basada en la dominació –és a dir, de “*poder*” sense resistència– el que estariem establint és una *no-societat*; com molt bé exemplifica Foucault, a excepció dels casos de tortura i execució, fins i tot en un camp de concentració és poden establir relacions de resistència i desobediència.¹⁹⁶ D'ací que determinades formes d'exercir el poder, determinades *superproduccions de poder* com el feixisme i l'estalinisme que voldrien assolir una dominació completa, són qualificades per Foucault, no tant com a això, com a formes de dominació, sinó com a “*formes patològiques*” de poder, com a “*malalties de poder*”.¹⁹⁷

Però que feixisme i estalinisme siguin considerats per ell formes *patològiques* del poder, no significa que siguin radicalment diferent d'altres formes menys qüestionades de poder com la democràcia en general, el liberalisme mercantil... En tant que per a l'autor francès les formes de poder patològiques utilitzen *grosso modo* els mecanismes de disciplina i control present en les formes no *patològiques* d'organitzar la societat, utilitzen doncs la mateixa racionalitat política, de manera que tots aquest sistemes polítics i econòmics són en definitiva *societats del tancament*.¹⁹⁸ En aquest sentit Foucault estaria coincidint amb l'apreciació d'Adorno i Horkheimer en “*Dialèctica de la Il·lustració*” sobre que l'actual civilització tècnica, la societat de masses –sorgida de la Il·lustració i de la raó– no pretén altra cosa que

306, pàg. 227-228).

Considerem però que no s'ha de prendre aquesta divisió com a una formulació en ferm de diferents tipus de societat, ja que per una banda l'ús del terme *dominació* es fa des d'altra perspectiva a conforme es fa en la resta de textos, i per altra Foucault tampoc ofereix en altres textos aquesta tipologia –tot hi ha que dir-ho, bastant simplista– de societats.

¹⁹⁵ **DÉ, IV. Text 341**, pàg. 589.

¹⁹⁶ **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 275.

¹⁹⁷ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 224; ídem en **DÉ, III. Text 232**, pàg. 536-537.

¹⁹⁸ Videre el que sobre açò indica ROCHLITZ, Rainer: *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 294-295. Sobre la nostra no democràtica societat videre **DÉ, II. Text 132**, pàg. 495-496, i sobre les societats de tancament **DÉ, II Text 107**, pàg. 318-319.

dominar racionalment la natura però que en fer-ho la lògica de la dominació acaba tornant-se contra la pròpia naturalesa interior del subjecte que queda sotmesa, de manera que els diversos fenòmens de barbàrie moderna com feixisme i nazisme, no serien més que mostres extremes de l'actitud autoritària de domini propi de la *societat civilitzada moderna* (recordem l'estudi d'Adorno sobre "*La personalitat feixista*" de 1950). Nogensmenys entre un Estat totalitari que recerca un poder piramidal –tot i que per Foucault la vocació de l'Estat és ésser totalitari– i les *societats de seguretat* –que serien les *democràtiques*– amb un poder més hàbil i subtil, hi ha una gran diferència pel *marge de maniobra i pluralisme* que permeten.¹⁹⁹

Ara bé, no mal interpretem el que acabem de dir. Foucault no està afirmant que un mecanisme de poder siga suficient per caracteritzar absolutament una societat: no està afirmant que la civilització occidental siga disciplinària en tots el seus aspectes, i per tant tampoc està equiparant, com molts l'havien acusat, totalitarismes i democràcies occidentals a l'ús. Que un sistema totalitari i un democràtic puguen compartir, per dir-ho així, tècniques de poder i disciplina no significa afirmar que no hi ha pas diferències. Realitzar aquesta equiparació de sistemes mercé a la coexistència en ambdós de determinades tècniques disciplinàries, seria el mateix que igualar una democràcia a un sistema totalitari perquè en les facultats de Física d'ambdues s'estudien les mateixes teories físiques. No tractem doncs injustament a Foucault com a un *pessimista*, sinó contràriament com a un *optimista* que és el que és.²⁰⁰

Però aquesta, per molts, polèmica contraposició de relacions de poder *versus* dominació, té també la seua translació en Foucault en termes de comunicació entre *dialogar* i *polemitzar*. Així, mentre el diàleg és entès més a la manera de Habermas, és entès com a un joc de treball i elucidació recíproca basat en el reconeixement del drets de l'altri, la polèmica seria la relació de comunicació basada en la creença d'una lluita justa que vol fer triomfar la veritat, *la meua clar*, excloent a l'adversari.²⁰¹ Així doncs la contraposició entre poder i dominació ha estat traslladada per Foucault al *factum* de la comunicació amb l'oposició diàleg i polèmica. Però precisament açò ens ha de donar peu a una reflexió interessant. Si ens centrem en la contraposició de l'àmbit de la comunicació ningú s'esquinçarà les vestidures si diguem, tal com sovint se sol fer, que el diàleg és positiu, és productiu constructiu, mentre que

¹⁹⁹ DÉ, III. Text 213, pàg. 386.

²⁰⁰ DÉ, IV. Text 281, pàg. 90-91. Sobre el suposat pessimisme seu *videre* d'ací unes pàgines l'apartat 6 d'aquest capítol titulat precisament **FOUCAULT: OPTIMISTA O PESSIMISTA?**

²⁰¹ DÉ, IV. Text 342, pàg. 591-592.

la *polèmica*, per utilitzar el terme que emprà el nostre autor, és precisament allò negatiu i que cal evitar. Doncs perquè el fet de transposar aquestes afirmacions a les qüestions de la relacions entre individus causa perplexitat. Per què defensar que les relacions de poder – enteses com a la situació antagònica a la de dominació– són *positives* i *productives*, causa perplexitat?

Puix encara més perplexitat ens ha de causar a nosaltres la pretensió de determinats plantejaments de realitzar una divisió tallant entre comunicació –*stricto sensu*– i relacions entre individus –relacions de poder–, ja que es vulga o no, el propi fet de la comunicació és ja un tipus concret de relació entre individus, i per tant un tipus concret de relació de poder realitzada a partir de determinades regles. No obstant, les realitats que s'analitzen sempre són més riques, més complexes que el que les anàlisis poden copsar, d'ací la dificultat que sempre comporta establir divisions tallants entre *relacions de comunicació* i *relació de poder*, dificultat que no implica que estiguem defensant la *no-diferència*. Tot el contrari, per al nostre autor hi ha una diferència entre les relacions de poder i aquelles relacions que es basen en la transmissió d'informació a través d'una llengua, sistema de signes i símbols –les citades relacions de comunicació–, diferència que existeix per molta relació mútua, per molta implicació d'unes amb les altres. És més, Foucault vol remarcar que el camp de les relacions de poder no és de cap manera un camp *caracteritzat* per l'ordre del *consentiment*, tal com passa en les relacions de comunicació. La seua característica, la de les relacions de poder, no és la d'ésser una manifestació del consens, sinó més bé tot el contrari; elles són efectes de la *violència* –no necessàriament física– que sempre seria el darrer recurs. Però no hem de concebre la violència, a l'igual que tampoc el consens, existent en les relacions de comunicació com a allò essencial que les constitueix, sinó sols com a un instrument i/o un efecte d'elles. I és que en les relacions de poder allò que cerquem no és ni exercir la violència perquè sí, ni tampoc busquem aqueix consens, sinó el que busquem és modificar –a ser possible sense ser modificats– la conducta dels altres, que és el mateix que dir que el que volem és *governar*.

De manera que el poder pertany menys a l'ordre de l'enfrontament entre dos adversaris, indica el nostre autor, que al terreny del "*governament*". Per això que *no hem de reduir el poder a la simple violència* en tant que les relacions de poder no són pura *irracionalitat*; al contrari, en tant que relacions estratègiques que voler aconseguir governar –*estructural el*

camp d'acció eventual dels altres— en elles es dona sempre una, o millor dit, unes racionalitats.²⁰²

Nogensmenys no són sols aquests dos dominis, el de les relacions de poder entre individus i el de les relacions de comunicació, els que es troben present en les societats; existeix un tercer domini en el qual la relació ja no és entre individus, sinó entre individus i coses, domini que s'entrecrua amb els anteriors, i que és el que ell anomena les *capacités objectives*. Amb aquest mot l'autor francès designa aquell tipus de poder que s'exerceix sobre les coses per modificar-les, utilitzar-les, consumir-les..., o per dir-ho amb Heidegger, l'*aprofitabilitat tècnica*. Les diferents possibilitats de combinació entre totes tres, les diferents formes en les quals uns àmbits s'ajusten amb altres, en les quals uns determinen a altres són precisament això, diferents, fluctuants, variables, històriques... No hi ha pas un tipus concret i transcendent d'equilibri, sinó que cada societat, cada moment històric genera unes relacions peculiars, de la mateixa manera que també cada institució particular —l'escola, les presons, les fàbriques...— estableix el seu peculiar *equilibri inestable*.²⁰³

Realitzar per tant una anàlisi particular i concreta, no sols de les *relacions de poder* en sentit estricte, sinó també de l'impossible equilibri amb aquestes altres dos dominis —el de les *relacions de comunicació* i de les *capacitats objectives*—, és en definitiva el gran objectiu de Foucault. Però una anàlisi de les societats i de les institucions des d'aquesta perspectiva implica, primer que res, defugir del fals plantejament —defensant principalment per un cert marxisme acadèmic— que la societat està dividida en dos grups, aquells que ostenten el poder i els que no, entre la classe dominant i la classe dominada;²⁰⁴ en les relacions socials poden

²⁰² DÉ, IV. Text 306, pàg. 236-237.

²⁰³ DÉ, IV. Text 306, pàg. 232-237. En altre article Foucault ha parlat d'aquests tres dominis d'interacció — de capacitats objectives, de comunicació i de poder— fent ús de la terminologia habermasiana, i s'ha referit a elles com a tècniques de producció, de comunicació i de dominació. Ara bé, ell considera l'existència d'una quarta tipus de tècnica, no reductible a les anteriors, i que seran aquelles tècniques que a ell li van a interessar en els seus darrers escrits: són les tècniques que ell anomena tècniques de si (DÉ, IV. Text 295, pàg. 170-171).

²⁰⁴ DÉ, IV. Text 348, pàg. 654; DÉ, IV. Text 297, pàg. 201. Que aquest dualisme siga el discurs dominant en el marxisme acadèmic, no implica pas que es trobe present en l'obra de Marx, ja que aquest sap, indica Foucault, que les relacions de poder no es deturen mai, sap que no hi ha uns a un costat i altres a l'altre; no oblidem el que fa poc hem dit sobre la novetat de l'anàlisi de Marx al voltant de les relacions de poder —en especial en la seua obra *El capital*— en la pàgina 399 d'aquest treball.

Però malgrat el que acabem de dir, fins i tot el propi Foucault en determinades ocasions no és gens estricte en l'ús dels termes i acaba utilitzant en part aquest vocabulari simplista:

existir, i existeixen, relacions asimètriques de poder –de la mateix manera que passa en les relacions de comunicació–, però el que no es pot donar és una situació de dominació, ja que en aquesta situació el que es dóna és precisament una negació de qualsevol relació productiva. És per això que el poder, entès tal com ho acabem de fer, comporta indefectiblement resistència, i per això si realment ens trobem en unes relacions de poder, aleshores hi ha **llibertat**; quan ja no és possible la resistència no és perquè s'exercisca poder, sinó perquè ha aparegut la dominació.²⁰⁵ Així, Foucault no està d'acord amb la tesi de Sartre, –i també la de Habermas– sobre que el poder siga un mal; i molt menys estarà d'acord amb la *utopia* habermasiana d'una comunicació perfectament transparent, d'una comunicació lliure de poder-dominació:

“Jo no dic que el poder, per naturalesa, siga un mal: jo dic que el poder, pels seus mecanismes, és infinit...”²⁰⁶

Mentre no distingim entre poder i dominació i els igualem, estarem incorrent en un greu error, perquè es precisament tot el contrari: són les relacions del poder les que són productives, fins i tot en el camp del saber i de la comunicació. El perill sols sorgeix quan convertim les relacions de poder en relacions de dominació. Es tracta, per tant de no eliminar el poder, cosa per altra banda impossible, sinó de tot el contrari, d'establir unes regles, unes tècniques o, perquè no una *moral* que ens permeta de mantenir aquestes relacions de poder/resistència, aquest joc de poder amb el *mínim possible de dominació*,²⁰⁷ és més, la

“No hi ha pas un focus únic d'on sortiria com per emanació totes aquestes relacions de poder, sinó un embolic de relacions de poder que, al final, fan possible la dominació d'una classe social sobre una altra, d'un grup sobre un altre.”

DÉ, III. Text 212, pàg. 379.

²⁰⁵ DÉ, IV. Text 356, pàg. 720. En aquesta perspectiva, les estratègies d'enfrontament entre adversaris troben el seu límit, són substituïdes, quan un dels adversaris ha trobat uns mecanismes més o menys estables de “governament”, d'influència sobre un adversari que passa a ser el governat, és a dir, quan esdevenen relacions de poder; i a l'inrevés unes relacions de poder, de “governament” estabilitzades troben el seu límit, són sacsejades, en aquelles relacions estratègiques d'enfrontament en les quals el governats esdevenen adversaris; com dèiem relacions de poder i estratègies de lluita són límits permanents, fronteres (DÉ, IV. Text 306, pàg. 242).

²⁰⁶ DÉ, III. Text 269, pàg. 794.

²⁰⁷ DÉ, IV. Text 356, pàg. 727. El fet que el nostre autor, donada la impossibilitat d'eliminar les relacions de poder, considere que cal cercar aquest mínim de dominació possible dóna peu al fet que Hyndess en les darreres pàgines del seu llibre l'acuse d'acabar invocant, contra el que ell critica, un ideal normatiu d'una comunitat poc dominada, d'oferir una nova versió de la crítica utòpica al poder (HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault**, pàg. 148-150). També Rochlitz considera que en Foucault, malgrat que no explicitament, hi ha un contingut normatiu i virtualment universalista en el sentiment d'allò intolerable i l'oposició al sofriment que ell qualifica d'ètica postconvencional (ROCHLITZ, Rainer: *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et*

mateixa filosofia occidental des de les seues primeres passes entre els grecs –i principalment entre ells–, s’ha donat com a objectiu posar un límit a l’excés de poder, ser antidèspota.²⁰⁸

En definitiva, si acabem de veure com el nostre autor afirma que on hi ha poder hi ha resistència, podem doncs posar l’oració per passiva:

“...si no hi pas resistència, no hi haurà pas relacions de poder. Perquè tot seria simplement una qüestió d’obediència...el terme de “resistència” és la paraula més important, el *mot clau* d’aquesta dinàmica.”²⁰⁹

Resistència i poder ens remetent per tant a un altre terme que hem anat utilitzant al llarg d’aquest treball, que no hem explicat, i que ara podem abordar de manera diferent a com fins ara ho hem fet: el terme *llibertat*. Si d’una cosa –entre moltes, la veritat siga dita– hem dit que es queixa Foucault, és de la mala interpretació de la seua analítica del poder en tant que igualen l’afirmació de l’*omnipresència* del poder amb la de l’*omnipotència*, entenent que el nostre autor exclou doncs la possibilitat de qualsevol resistència, i tal i com ja hem vist, i tal i com els exclama *és tot el contrari!*²¹⁰

La *llibertat* és en realitat fruit del joc de poder i resistència –i es contrària per tant a la dominació de la qual parlàvem–. La llibertat és per a ell una pràctica (una pràctica de resistència?), no essent de cap manera identificable aquesta amb cap llei, amb cap institució, amb cap substància ni amb res que la posseïska per natura. No hi ha cap garantia en l’estructura de cap societat, de cap model institucional, de cap legislació que ens assegure poder gaudir de llibertat. Per a ell, la llibertat és quelcom que s’ha d’exercir, i que

théorie du pouvoir chez Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 290, 296-298). No obstant, nosaltres considerem que aquestes visions tenen poc present la distinció emfasitzada per Foucault entre dominació –fi del joc, de les relacions de poder– i relacions de poder-resistència. Enfront de Hyndess no considerem que Foucault estiga defensant cap crítica utòpica del poder sinó que està realitzant una analítica d’aquest, i està constatant com, les relacions, en tant que productives, han de defugir l’esdevenir dominació; pel que fa a Rochlitz, fem nostre el plantejament de Glücksman sobre aqueixa moral de l’extrema urgència que no necessita cap fonament normatiu per a resistir allò intolerable (recordem la cita corresponent a la nota número 65 de la pàgina 305), la qual cosa implica que precisament perquè Foucault és un il·lustrat té aqueixa sensibilitat envers el sofriment i envers allò intolerable, i precisament perquè és radical, tal sensibilitat no esdevé normativitat.

²⁰⁸ **DÉ, III. Text 232**, pàg. 537-539. En aquestes pàgines Foucault exposa les diferents formes que en la filosofia grega la filosofia ha jugat aquest rol antidèspota, i indica també com aquesta situació canvia a partir de la Revolució Francesa apareixent fins i tot Estats-filosòfics. Igualment planteja les diferents actituds a adoptar envers aquesta relació entre filosofia i poder (*op. cit.* pàg. 539-540). També en **DÉ, III. Text 216**, pàg. 400-401 aborda la qüestió de l’excés –o inflació– de poder, problema que al seu parer és el vertader problema del segle XX, per damunt de la misèria i els problemes econòmics.

²⁰⁹ **DÉ, IV. Text 359**, pàg. 740-741.

²¹⁰ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 407.

evidentment s'ha d'exercir a través de les relacions de poder –i de resistència–.²¹¹ Ara be, la relació entre *llibertat* i *poder* no és vista pel nostre autor de la forma habitual, és a dir, no concep que el poder siga un privilegi que ostenten els “*subjectes lliures*”, ja que si no existeix cap substància, cap objecte anomenat poder, tampoc existeix cap *substància primigènia* anomenada *llibertat*. O dit d'altra manera, la relació entre llibertat i poder no és concebuda com a una relació *antagònica* –on hi ha poder no hi ha llibertat i a l'inrevés–, sinó que tot el contrari, *la llibertat apareix en realitat com a la condició necessària per a l'exercici del poder*, i com no, de la resistència;²¹² l'exercici d'un poder sense llibertat, sense possibilitat de resistència seria més que un exercici de poder, un exercici de dominació. És per això que afirma que el moviment pel que hom diu “*ja no obeïsc més*” és, al capdavant irreductible, és en definitiva la possibilitat de la llibertat. Aquesta elecció de resistència *in extremis*, és per a Foucault l'autèntica *acció revolucionària* que no s'identifica amb el model tradicional de *Revolució*, sinó amb el que ell prefereix qualificar d'*aixecament*.²¹³

En definitiva malgrat l'apel·latiu, simplista per a Foucault, de *filòsofs del poder*, posats a etiquetar-lo caldria fer-ho més bé com al filòsof de la *resistència i de la llibertat*, entenent per llibertat un exercici crític constant, una practica constant de desafiament i resistència a aqueixes relacions de poder.

5.2. PODERS LOCALS I ANÒNIMS VERSUS PODER ESTATAL I TELEOLÒGIC.

Foucault a l'igual que Adorno i Horkheimer, ha fet front a les visions dialèctiques conciliadores del poder –que podrien trobar el seu màxim exponent en altre membre de l'Escola de Frankfurt com és Habermas–; però la seua forma d'impedir una *dialèctica positiva* és però molt diferent a la d'Adorno, ja que Foucault parteix de l'anàlisi de les relacions de poder i de les tàctiques i estratègies locals i més immediates d'aquest.²¹⁴

²¹¹ **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 275-276.

²¹² **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 237-238.

²¹³ **DÉ, III. Text 269**, pàg. 790-791. Sobre aquesta qüestió videre el que s'indica, en parlar del nou model d'intel·lectual, en la pàgina 584.

²¹⁴ **VS**, pàg. 128-129. Per a Touraine, Horkheimer, amb la seua crítica de la racionalitat instrumental, anuncia i preconitza ja a Michel Foucault i la seua crítica a la subjectivitat (TOURAINÉ, Alain: **Crítica de la modernidad**, pàg. 200.). És però Foucault qui per a Touraine realitza l'assalt més *intel·ligent i audaç* de la teoria del Subjecte (op. cit. pàg. 224). Semblantment també McCarthy, considera que “*Dialektik der Aufklärung*” es troba molt *propera a l'esperit de la genealogia del poder/saber practicada per Foucault* (McCARTHY, Thomas: **Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea**, pàg. 51.) Per McCarthy tots dos, Horkheimer i Foucault, coincidirien en veure la hipostatització del subjecte que apareix en la modernitat com a un *projecte de dominació* (op. cit. pàg. 63). De la mateixa forma també Hyndess considera que tant la teoria crítica com Foucault

Com a conseqüència d'açò ha combatut la forma comuna de concebre el poder al segle XX, fonamentalment adoptada per determinades lectures de Marx, conceptualització que assenyalava l'Estat com a *centre de detenció del poder*, ja que ell indica que el poder és més fi, més ambigu. A les darreries del segle XIX, indica el nostre autor, la socialdemocràcia europea "*rousseanitzada*" a Marx en privilegiar l'aparell estatal –la superestructura– abordant el poder com a quelcom jurídic.²¹⁵ Però per al nostre autor tal orientació –contrària realment a les pròpies anàlisis de Marx–, és de totes totes incorrecta, en tant que, com ja hem dit, el poder no es posseeix; no es pot localitzar en cap lloc, de manera que no existeix per tant cap *poder* central primordial:

"El poder, això no existeix. Amb açò vull dir: la idea que hi ha en un lloc determinat, o emanant des d'un punt donat, una cosa que és un poder em sembla que reposa sobre una anàlisi trucada..."²¹⁶

O com ell mateix diu, ell no realitza una *metafísica del Poder* –com determinats marxistes actuals–, ell no parla del poder amb *P majúscula*.²¹⁷ Però compte, no sols determinat marxisme actual realitzaria aquesta metafísica, sinó que un filòsof tan important en la nostra filosofia política com és Rousseau –amb la seua distinció estat de naturalesa/estat de societat– seria, entre d'altres, un dels principals teòrics d'aquesta *anàlisi trucada* que defensaria la dependència dels poders locals envers un aparell central sorgit de la sobirania. Per contra, és al propi Marx a qui Foucault atribueix el fet de no sols *invertir* –com estereotipadament diem en l'àmbit filosòfic– l'idealisme, sinó també el contractualisme, de manera que és la seua anàlisi la que començà a assenyalar com la conjunció de *petites regions* de poder han donat peu a la formació de la unitat estatal:

s'oposen a la idea que el govern i el poder troben el seu fonament en el consentiment:

"Tanto Foucault como la teoría crítica conciben a los sistemas occidentales de gobierno por consentimiento dependientes de que la población haya sido tornada adecuadamente dócil por otros medios."

HYNDESS, Barry: *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, pàg. 140.

²¹⁵ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 189. El marxisme, que no Marx, paradoxalment no hagués pogut funcionar sense l'existència d'un Estat del qual tenia necessitat (**DÉ, III. Text 235**, pàg. 601 i **DÉ, III. Text 169**, pàg. 35.)

²¹⁶ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 302. Videre també **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 187.

²¹⁷ **DÉ, III. Text 238**, pàg. 630. Això no impedeix que Habermas considere el contrari, considere que Foucault eleva el concepte de poder a la categoria de *concepte bàsic transcendent-historicista* la qual cosa implica concebre l'anàlisi del poder Foucaultiana com tot el contrari, com un mena de "filosofia transcendent del poder" en tant que és aquest *la condició possibilitadora de la veritat* (HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (Doces lecciones)*, pàg. 304-309). L'anàlisi que realitza el nostre autor sobre el poder és però molt més subtil i elaborada del que indica l'autor alemany.

"...el poder polític no consisteix pas únicament en les grans formes institucionals de l'Estat, en allò que nosaltres apel·lem l'aparell de l'Estat. El poder no opera pas en un sol lloc, sinó en llocs múltiples: la família, la vida sexual, la manera en la qual es tracta els folls, l'exclusió dels homosexuals, les relacions entre els homes i les dones..., totes aquestes relacions són relacions polítiques."²¹⁸

Ara bé, no sols aquest nou enfocament del poder descentralitzat, però central en la seua obra, l'atribueix al propi Marx, sinó que com apuntàvem també cal atribuir-li a ell analitzar els mecanismes de poder com a tècniques que s'inventen, es desenvolupen i es perfeccionen, anàlisi de la història de la tecnologia dels poders –referits a la fàbrica i al taller–, que segons l'autor francès es pot trobar molt clarament en el llibre II del *Capital*.²¹⁹

Cal concebre per tant el funcionament del poder com a quelcom que *circula*, que s'exerceix, que sols existeix en acte; cal entendre'l com a una *multiplicitat de relacions de forces immanent*, d'ací que podem afirmar senzillament que el *poder* no existeix –cal ser *nominalista*–, és sol un nom que designa una situació estratègica d'una societat.²²⁰ Amb aquesta afirmació que el *poder no existeix* significa sobretot que les relacions de poder, que sí existeixen, que sí son reals i tangibles, no subsisteix *per se* com a quelcom immobilitzat i estable, sinó que van canviant d'avui per demà; en definitiva el seu caràcter és etern, però efímer.

Llavors, si el poder no existeix com analitzar-lo? Doncs no l'analitzem si no existeix, analitzem allò que sí existeix, és a dir, les relacions de poder. Per tal de fer-ho, per tal de dur una anàlisi d'aquestes relacions de poder descentralitzades, Foucault pretén abordar el que ell designa com a la governabilitat en els nivells locals, que paradoxalment per ser local i més propera a nosaltres, és per això més oculta.²²¹ El nostre autor posa en joc el concepte de

²¹⁸ **DÉ, III. Text 221**, pàg. 473. Ídem en **DÉ, III. Text 216**, pàg. 406-407.

²¹⁹ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 187, 189. Semblantment es manifesta en **DÉ, II. Text 119**, pàg. 407. Recordem el que sobre la relació entre Foucault i Marx i la manera que ell té de fer ús d'aquest autor s'ha dit en aquest capítol en el subapartat **3.3.1 ...QUE NO DE MARX**.

²²⁰ **VS**, pàg. 121-123. D'ací que preferisca no utilitzar la paraula *poder* sinó parlar de *relacions de poder*. Així, indica, que quan utilitza el terme *poder* ho fa sols com a abreviatura de *relacions de poder*. (**DÉ, IV. Text 356**, pàg. 719).

²²¹ Per això, preguntat sobre el que es proposava respon:

"Quatre coses: recercar allò que pot haver-hi de més ocult en les relacions de poder; resseguir-les fins a les infraestructures econòmiques; perseguir-les en les seues formes no solament estàtiques sinó infraestàtiques o paraestàtiques; retrobar-les en el seu joc material."

DÉ, III. Text 200, pàg. 264.

“*gouvernementalité*” con a un terme específic per tractar les relacions de poder, d’aqueixa relació entre individus tan peculiar.²²² La governabilitat:

“...suposa per una part formes racionals, uns processos tècnics, unes instrumentacions a través de les quals ella s’exerceix i, d’altra banda, uns jocs estratègics que torne inestables i reversibles les relacions de poder que ells haurien d’assegurar.”²²³

O per dir-ho encara més clarament, per *gouvernement* o *gouvernabilitat* Foucault entén, en el sentit més ampli del terme, les:

“...tècniques i processos destinats a dirigir la conducta dels homes.”²²⁴

En el cas concret de la nostra societat, de la societat moderna, la preocupació pel tema del *gouvernement*, per les tècniques d’adreçar les conductes, ha estat una preocupació central i ha adoptat la forma del que ell anomena el *liberalisme*, que no és ni una ideologia ni un ideal, sinó simplement una forma de *racionalitat complexa*, o millor dit, el *liberalisme* és un principi de racionalització de l’exercici de govern que trenca amb el que després definirem com a “*Raó d’Estat*”. Aquest *liberalisme*, aquesta nova racionalitat, obeeix a una regla econòmica de *maximitzar els efectes disminuint els costos de l’acció de govern*.²²⁵ Però de tot açò ja tindrem temps de parlar més endavant. Baste pel moment amb saber que els individus intentem cadascú dirigir la conducta dels altres, i que aqueixes complexes relacions d’influència i modificació mútua és el que ell analitza. Una d’aquestes possibilitats és la que solem anomenar *Estat* –si és que realment sabem què és– però no és l’única ni la més important. Per això ell, en obrir aquesta via d’anàlisi enceta, com deïem, un descentrament de la qüestió i es fixa en el gran camp d’anàlisi de la *governabilitat* que descobreix davant seu. Cal analitzar per tant aqueixes *tècniques* i *processos* que vessen el que és l’estructura política i funcional de l’Estat, però que serveixen per a determinar la nostra conducta, d’ací que clarament el nostre autor ens advertisca que:

²²² **DÉ, IV. Text 359**, pàg. 751.

²²³ **DÉ, IV. Text 340**, pàg. 582. Aquest concepte encunyat per Foucault és utilitzat per ell de vegades amb un significat diferent, més restringit tot i que molt proper al que acabem d’indicar. En **DÉ, III. Text 239**, pàg. 655 explica els tres significats que atribueix a aquesta noció. Cal dir però, que en els seus darrers escrits aquest concepte sorgirà de l’esfera de les relacions de poder, de les relacions amb els altres per passar a designar el punt de contacte entre aquest primer sentit més reduït –de tècniques de *dominació*– i les tècniques de govern de si mateix (**DÉ, IV. Text 363**, pàg. 785).

²²⁴ **DÉ, IV. Text 289**, pàg. 125. El mateix indica en **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 93.

²²⁵ *Videre* **DÉ, III. Text 274**, pàg. 819 i **DÉ, IV. Text 279**, pàg. 36. Sobre la *racionalitat liberal* el que s’indica en la nota número 37 de la pàgina 496.

"Amb poder jo no vull dir "el Poder", com a conjunt d'institucions o d'aparells que garanteixen la subjecció dels ciutadans en un Estat donat.²²⁶

Contràriament, la hipòtesi que ell va a plantejarà es troba a les antípodes, donat que entendrà que el poder circula d'una forma *ascendent* més que *descendent*. L'Estat, en la modernitat, no és més que una *forma especial* de poder, però no és tot el poder. És per açò que arriba a afirmar que sols li interessa *diferencialment* en tan que forma peculiar –però poc– de poder, que és típica de la nostra societat i diferent de les altres formes de poder.

L'Estat és sols peculiar perquè poc a poc ha esdevingut la forma de poder a la qual es refereixen la resta de relacions de poder, que cerquen en ell una mena d'estructura garant; per això que altres tipus de relacions de poder –les que es donen en el medi familiar, en els àmbits del saber, de treball...– miren, es referisquen a l'Estat com a forma central de poder no significa, tal com determinades formulacions jurídiques del poder apunten, que siga de l'Estat d'on deriven la resta de poders, de relacions, sinó que en realitat és tot el contrari, ha estat la pròpia evolució de la història dels darrers segles la que ha fet que els *micropoders* s'hagen, progressivament, governamentalitzat, és a dir, que s'haja racionalitzat, centralitzat *sota l'ombra* de les institucions estatals, ja que d'altra manera l'Estat no hagués sobreviscut. O el que és el mateix, l'Estat és *superstructural*, esdevé un *metapoder* –negatiu– no perquè ell siga cap *font* o punt *original*, sinó precisament ho és en la mesura que sorgeix d'aquesta multiplicitat de relacions de poder productives.²²⁷ I és que l'Estat, indica el filòsof de Poitiers, al capdavant no és més que una *abstracció mitificada* amb menys importància de la qual pensem, en tant que més important que ell ha estat la governamentalització en la qual estem inserits:

"Potser, allò que hi ha d'imperant per a la nostra modernitat, és a dir, per a la nostra actualitat, no és l'estatalització de la societat, sinó allò que jo apel·laria més aviat "governamentalització" de l'Estat".²²⁸

La imatge d'un poder que *emana de dalt*, que funciona sols de manera descendent és d'allò més incorrecta. La circulació és prou més complexa del que es creu, en tant que, tal com insistentment remarca Foucault, el poder *ve des de baix*,²²⁹ no hi ha cap dicotomia

²²⁶ VS, pàg. 121. El mateix indica en DÉ, III. Text 233, pàg. 567.

²²⁷ Videre DÉ, III. Text 192, pàg. 151; DÉ, II. Text 163, pàg. 812, DÉ, IV. Text 306, pàg. 241 i DÉ, III. Text 169, pàg. 36.

²²⁸ DÉ, III. Text 239, pàg. 656.

²²⁹ VS, pàg. 124. En les lliçons quarta i cinquena de "A verdae e as formas jurídicas", podem trobar un exemple d'aquesta anàlisi ascendent –no deductiva– del poder aplicat al capitalisme. En general podem dir que

dominadors-dominats, ni cap dominació d'un grup sobre altre,²³⁰ sinó sols relacions i estratègies múltiples de poder. És per això que per a ell una estratègia errònia és la marxista que centra la seua lluita en l'aparell de l'Estat:

"...una de les primeres coses a comprendre és que el poder no es troba localitzat en l'aparell de l'Estat, i que res podrà ser canviat en la societat si els mecanismes de poder que funcionen fora dels aparells de l'Estat, per sota, al seu costat o de forma molt més ínfima i quotidiana, no són modificats."²³¹

I és que el que en definitiva Foucault no admet és la famosa oposició –i que tant apareix en les reflexions dels mitjans de comunicació– entre *societat civil* i *Estat*. Aquesta oposició que segons Foucault és generada a finals del segle XVIII pels economistes lliberals, és una oposició, per una banda poc fructífera, i per l'altra maniqueïsta: l'Estat seria la cara del mal, la societat civil el bé.²³² I no és que Foucault siga precisament un defensor acèrrim de l'Estat, però el que ell no pot acceptar és un plantejament tan groller del poder com el que està implícit en aquesta conceptualització, plantejament que li sembla poc pertinent. No es tracta de dir que l'Estat és el *dolent* per ostentar el poder i que la *societat civil* és la *víctima* innocent. Poder i Estat no són sinònims, ja que el poder s'estén no sols a través dels aparells estatals, sinó que és arreu de la societat, el poder és en definitiva *capil·lar*.

La millor estratègia de lluita, no és la de reproduir l'experiència soviètica i prendre l'Estat, això és deixar les coses com estan, sinó que el que cal es minar el sòl sobre el qual l'Estat, i en general la societat existent, es fonamenten. Es tracta per tant d'agafar el poder,

per a Foucault la burgesia –que veritablement no existiria com a realitat primera–, no engendra les institucions de control de la metafísica del poder, sinó que més bé s'interessa per elles quan aquestes comencen a tenir algun tipus d'interés per a ella:

"...en el fons, allò del que la burgesia ha tingut necessitat, allò pel que finalment el sistema ha manifestat el seu interès, no és en el fet que els folls siguin exclosos o que la masturbació dels riquets siga vigilada i prohibida –tot i que el sistema burgès puga perfectament suportar el contrari–, sinó que, al contrari, on ha manifestat realment el seu interès i on efectivament s'ha investit, és en la tècnica, en el procediment mateix d'exclusió."

DÉ, III. Text 194, pàg. 183.

No obstant, tot i que el mecanisme pròpiament de generació de control o de disciplina puga tenir un moviment ascendent, el que ell no pensa mai és que en unes relacions de poder puga existir una relació igualitària; entén que dintre de la dinàmica social es dona una diferència de potencial que genera aquesta desigualtat. (Videre DÉ, III. Text 206, pàg. 304).

²³⁰ VS, pàg. 121. DÉ, IV. Text 306, pàg. 236.

²³¹ DÉ, II. Text 157, pàg. 758. Semblantment en DÉ, III. Text 197, pàg. 232-233.

²³² DÉ, IV. Text 325, pàg. 374-375. Semblantment en DÉ, IV. Text 281, pàg. 89.

com espacialment diu, per les institucions més regionals, no pel centre, sinó per allà on es torna *capil·lar*;²³³ estem parlant doncs, d'agafar el poder en les seues *pràctiques reals*, ja que aquest no és quelcom que s'exercisca a base de decret, de legislació o d'imperatius explícits, el poder és més subtil i actua sense que ens adonem, invisiblement. I és que el bon funcionament del poder suposa la seua *invisibilitat*, el seu ocultament, que ignorem que hi és, que és poder; és per això, que el poder es troba entre *allò més ocult del cos social*,²³⁴ d'ací que es plantege que:

"...el punt important serà saber sota quines formes, a través de quins canals, lliscant al llarg de quins discursos el poder arriba fins a les conductes més tènues i més individuals..."²³⁵

Respecte el poder el que Foucault busca és investigar no el *perquè* es vol el poder, sinó com s'exerceix aquest en la realitat més concreta; busca el que anomena les *tècniques polimorfes del poder*. I és que si ell vol destacar alguna cosa en aquesta analítica del poder és precisament *l'essor*, la *viscositat*, la *inèrcia* de les relacions de poder, tot i que en determinats àmbits marxistes se li acusés precisament del contrari, de sostenir una *concepció funcionalista de la transparència del poder*.²³⁶

No s'esgoten ací les característiques del poder, sinó que altra característica rellevant és que de la mateixa manera que no es localitza en un lloc determinat, tampoc es localitza en cap persona concreta; si hem anunciat la desaparició del subjecte que coneix, la mort de l'home, també *podem anunciar la mort del subjecte que posseeix el poder*, ja que com hem vist aquest no és *posseïble*, sols *exercible*; no podem dir-li realment a ningú que ell ostenta el poder. Foucault, en aquesta anàlisi seua –de vegades esglaiadora– sobre el poder, les institucions de reclusió, el càstig i la disciplina..., no ens està plantejant, ni ens està volent atemorir amb cap "*gran germà*" orwelià; no està incorrent en cap maquiavelisme dient-nos que som controlats per algú o per alguna oligarquia, sinó que tot el que ens està descrivint no és més que el resultat –sovint no conscient ni buscat– d'unes pràctiques, d'unes relacions:

"No hi ha algú ni hi ha cap grup que siga titular d'aquesta estratègia, sinó que a partir d'efectes diferents als fins inicials, i d'allò utilitzable d'aquest efectes, es basteixen un cert nombre d'estratègies."²³⁷

²³³ DÉ, III. Text 194, pàg. 178-179.

²³⁴ DÉ, III. Text 200, pàg. 264.

²³⁵ VS, pàg. 20.

²³⁶ DÉ, III. Text 238, 628-629.

²³⁷ DÉ, IV. Text 346, pàg. 640. Semblantment en DÉ, II. Text 106, pàg. 313.

En suma, l'únic que existeix és el poder, o millor dit, les relacions de poder, que no obeeixen a cap subjecte que les guie; poc hauria avançat en aquesta etapa genealògica si no continués negant l'existència del subjecte. Allò interessant no és doncs localitzar al "*gran germà*" sinó saber com, en un grup, en una societat funciona el que Foucault anomena com a les *malles* de poder:

"...és a dir, quina és la localització de cadascú al filat del poder, com ell s'exerceix de nou, com ell es conserva, com ell li repercuteix."²³⁸

Es tracta de la desaparició dels *subjectes-font* per donar peu a l'aparició dels *individus*, de les *singularitats*. Vegem aquest plantejament que acabem de fer en abstracte al voltant d'un exemple real d'exercici de poder, la *moralització* de la classe obrera:

"L'objectiu existia doncs, i l'estratègia s'ha desenvolupat, amb una coherència creixent, però sense que calga suposar un subjecte detentador de la llei i l'enunciat sota la forma d'un "tu deus, tu no deus".²³⁹

Foucault desplaça d'aquesta manera la qüestió del *projecte* a l'*estratègia*; el que a ell l'importa és no realitzar una *teleologia* sobre un procés històric i reconèixer en tot ell l'existència d'un *projecte* creat per algun subjecte; aquest plantejament és erroni, no existeixen prèviament aquests subjectes –ja que aquests es conformen en la mateixa dinàmica–; l'únic que existeixen són unes relacions de poder, unes peces, o tal com ell diu unes *estratègies*, que és el que ell investiga.²⁴⁰ Estratègies que són *anònimes*, fruit de la unió atzarosa de petites tàctiques locals que conformen unes *relacions de poder intencionals i no subjectives*, que conformen en definitiva una *racionalitat del poder sense subjecte*.²⁴¹

²³⁸ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 201.

²³⁹ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 307. Videre també l'exemple sobre la *monarquia absoluta* i la *burguesia* (op. cit. pàg. 310).

²⁴⁰ **DÉ, II. Text 157**, pàg. 760. Foucault parla fins i tot de substituir la lògica de l'inconscient –lligada a la filosofia de la consciència– per una lògica de l'estratègia (**DÉ, II. Text 151**, pàg. 720).

²⁴¹ **VS**, pàg. 124-125. Açò que Foucault veu com a positiu, en tant que permet pensar el poder sense la incòmoda noció de *subjecte*, és per molt altres el gran inconvenient de la seua ontologia. Per a McCarthy, Foucault proposa una anàlisi que no fa referència a les creences i intencions dels individus; el problema és que:

"... la estructura conceptual del agente está arraigada en nuestra comprensión de las prácticas sociales. Foucault no puede omitirlo simplemente y tratar la práctica social como un proceso anónimo, impersonal."

MCCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pàg. 65.

Els mecanismes de poder per tant no els ha creat cap *gran germà*, ni cap classe dominant sinó que han estat generats pels *agents directes*, i ha estat posteriorment quan les classes dominants els han fet seus i els han inserit en uns sistemes globals de poder.²⁴² La idea central de Foucault sobre aquest aspecte és que l'aparició d'aquestes noves *polítiques de poder* no és quelcom programat pels qui governen o pels adinerats, sinó més bé quelcom de naturalesa ben diferent:

"La "invenció" d'aquesta nova anatomia política no cal entendre-la com a un sobtat descobriment sinó com a una multiplicitat de processos sovint menors, d'origen diferent, de localització esparsa..."²⁴³

Les noves tecnologies panòptiques no són teleològiques, no són ideades des de cap *despatx*, des de cap centre superior de poder; elles són *inventades, assajades*, utilitzades a nivells locals i de forma anònima a escoles, hospitals, casernes, fàbriques..., institucions on s'ha ensenyat a confeccionar història, a realitzar fitxes d'observacions, a realitzar estadístiques... Per això, com afirmàvem, les relacions de poder obeeixen a una *estratègia sense subjecte*, obeeixen a una estratègia anònima i disseminada. I és que tal com molt bé resumeix Larrauri, *els aparells de l'estat no creen les relacions de poder, ja que aquestes el precedeixen, tan sols les reproduïxen*.²⁴⁴ Les noves tecnologies i estratègies del poder, no sorgeixen històricament per la creació decidida d'un individu o d'un grup d'individus que les van a utilitzar per als seus interessos. A l'inrevés, el seu sorgiment és anònim, impersonal i atzarós, i, en tot cas, una vegada ja aparegudes certs grups d'individu les exploten en el seu benefici:

"Aquestes tàctiques han estat inventades, organitzades a partir de condicions locals i urgències particulars. Elles són esbossades, línia a línia, abans que una estratègia de classe les solidifique en bastos conjunts coherents."²⁴⁵

La millor manera de descriure *no teleològicament* aquesta situació tàctica, és la metàfora que ell manlleua als analítics del llenguatge: la del joc; tothom i tots els dies juguem al *joc* de les relacions de poder al voltant de la follia, de la medicina, de la penalitat..., tot i

²⁴² Videre **DÉ, III. Text 194**, pàg. 181-183. Semblantment en **DÉ, III. Text 231**, pàg. 533.

²⁴³ **SP**, pàg. 140. Semblantment en **DÉ, III. Text 169**, pàg. 35.

²⁴⁴ LARRAURI, Maite, L'anarqueologia de Michel Foucault en **Els espais de poder. V Universitat d'estiu a Gandia-1988**, pàg. 25.

²⁴⁵ **DÉ, III. Text 195**, pàg. 202.

que no aplicant-la al llenguatge, sinó al poder.²⁴⁶ I ens aquest joc, que és un joc sense lleis preestablertes ni inviolables, sinó que és un joc que va generant les seues regles conforme es juga, un joc en el qual tots ens trobem implicats com a participants. És més, Foucault ens indica que la conceptualització d'aquestes estratègies i relacions de poder, no tant com a joc, sinó com a *lluites* –tal i com ell sovint ell fa– és insuficient; i ho és, diu Foucault, perquè parlar de les relacions únicament i estrictament –com es fa en certs discursos polítics marxistes– en aquest termes implicaria, per exemple, saber *qui* lluita, en *què* consisteix... Parlar del poder en termes de lluita és possible sempre que abandonem, tal com ell fa, la vella lògica de la contradicció com a insuficient i s'entenga la lluita com a sinònim de joc multiparticipatiu.²⁴⁷

Per això, el mateix Foucault a la pregunta de qui combat en aquestes relacions de poder confessa, en haver eliminats el subjecte o subjectes, no saber-ho amb seguretat, sinó sols com a hipòtesi: *tothom contra tothom*.²⁴⁸

6.FOUCAULT: OPTIMISTA O PESSIMISTA?

Tal resposta, tal aposta per un poder anònim i dispers que deixa a l'individu-subjecte *fora de joc*, li han valgut tota una sèrie de crítiques en el mateix sentit i que esperem mostrar que són injustificades. A què ens estem referint?

"La crítica que con mayor frecuencia se oye repetir contra Foucault es que el término "poder", tal como él lo emplea, es demasiado vago y ubicuo. si el poder está por todas partes, alegan lo críticos, las perspectivas de democratización son muy tenues. El análisis de Foucault, de acuerdo con esta crítica, lleva a un pesimismo o quietismo, una suerte de posición apolítica, que es la reivindicada por los "nuevos filósofos" más notorios."²⁴⁹

²⁴⁶ **DÉ, III. Text 232**, pàg. 542. No oblidem que ja havíem apuntat en el capítol II (al seu subapartat 5.1) la possibilitat de poder establir certes analogies entre la filosofia wittgensteniana i la foucaultiana al voltat d'aquest concepte de "joc" –del llenguatge– entenent per joc –siga el del "llenguatge" o el del "poder"– aquella activitat en que inventem les regles –i les modifiquem– a mesura que avancem (WITTGENSTEIN, Ludwig: **Investigacions filosòfiques**, § 83). Podem dir, manllevant-li l'expressió a Wittgenstein, que l'analogia de les relacions de poder amb el joc li obri els ulls a Foucault.

²⁴⁷ **DÉ, III. Text 195**, pàg. 206. Recordem el que anteriorment diguérem sobre la pobresa del plantejament dialèctic en la pàgina 249.

²⁴⁸ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 311.

²⁴⁹ POSTER, Mark: **Foucault, marxismo e historia**, pàg. 217. Thomas McCarthy també critica la genealogia de Foucault per substancialitzar el poder, per ser una ontologia unidimensional, fent-se ressò d'una crítica de Nancy Fraser que l'acusa d'anomenar poder a massa coses. (McCARTHY, Thomas: **Ideales e ilusiones. Reconstrucción y**

Aparentment si no hi ha un *director* d'aquest poder, si el neguem, estem negant-lo no sols a ell, sinó que també, com molts han interpretat, estem negant la possibilitat d'un subjecte que resista aquest poder. Si no hi ha cap subjecte que *posseesca-paralitze* aquest poder, sinó sols un joc infinit, un combat de forces, han pensat, no hi ha possibilitat d'un subjecte que s'enfronte. Molts han cregut que Foucault, establint un *anonimat* del poder que ens impedeix localitzar contra qui hem d'actuar, únicament ens deixa la possibilitat de *seure'ns* a contemplar aquesta confrontació múltiple sense saber massa bé què fer. Hem d'admetre, perquè ho hem experimentat en primera persona, que per exemple la lectura de "*Surveiller et punir*", pot induir a una certa paràlisi del lector enfront de la *perfecció* d'aquesta societat disciplinària *capil·lar* (tot i que no siga aquest l'objectiu a aconseguir de Foucault). Hom es pregunta per exemple si es podria haver resistit d'alguna forma a la *panoptització* de la societat; o si *nosaltres* podem elaborar en l'actualitat estratègies de resistència. El problema està en el fet que tal plantejament concep aqueix *nosaltres* anomenat com a un *subjecte* —en el sentit ple de la paraula—, i aquest, com sabem, no és pas possible per a Foucault. La lectura d'aquest llibre i en general el plantejament foucaultia, ens submergeix en una sèrie de preguntes incòmodes i inusuals a les quals no estem habituats. La pregunta ja no és sols la de si resistir, sinó la de *qui* ha de resistir i *contra* qui, perquè si no hi ha ni classes ni subjecte —sinó que com indicava és un combat de *tothom contra tothom*—, contra qui he de resistir? Com he de resistir contra tots? Com resistir contra un poder anònim? És aquesta una tasca individual o col·lectiva? Resta espai per a la resistència?

Són massa interrogants pendents per una única temàtica, de manera que no és estrany que treure a la llum aquesta analítica pròpia del poder pugui conduir-nos a un cert *pessimisme*, o com ell indica a un *hipermilitantisme pessimista*, tot i que no creu que adquirir consciència de les dificultats siga realment *pessimisme*:

"Si vosté entén per diagnòstic la descripció que es pot fer de la situació actual jo diria: "Sí, jo sóc pessimista", però cal ser pessimista en la mesura que cal eventualment ennegrir les coses, per fer justament les tasques més urgents, i les possibilitats futures, més vives i clares."²⁵⁰

Així doncs, ell mateix entén el perquè de vegades es diu que la seua crítica pot induir al *pessimisme*, acceptant que aquest suposat *pessimisme* no és més que el pas necessari cap a

deconstrucció en la teoria crítica contemporània, pàg. 62.) També White qualifica la seua obra com a la continuació de la tradició del pensament pessimista (WHITE, Hayden: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, pàg. 149).

²⁵⁰ DÉ, II Text 161, pàg. 799-800. Semblantment en DÉ, III. Text 216, pàg. 398 i DÉ, IV. Text 326, pàg. 386.

l'*optimisme pel futur*, de manera que el que ell no pot admetre de cap manera és, no ja que se l'etiquete com a *pessimista* sinó que es diga que la seua filosofia ens mena a l'*apatia* o al *quietisme*, o el que és el mateix, no comprén que se li acuse que les seues anàlisis tinguen un afecte *anestesiànt*.²⁵¹ I aquestes lectures i aquestes acusacions a les quals ja el propi Foucault està cansat de contestar continuen formulant-se. Una de les més importants és la de Merquior, el qual en les pàgines finals del seu llibre considera que el nostre autor sols pot ésser qualificat de *neoanarquista*, ja que enfront de l'*utopisme* modernista clàssic ell proposa un *neoanarquisme* caracteritzat pel *negativisme* i l'*irracionalisme*. Aquest autor no atura el rosari de desqualificacions amb la de *neoanarquista*, sinó que les continua en considerar que la figura de Foucault esdevé central en la *metamorfosi deshonrosa de la filosofia occidental* i l'acusa de practicar un "*cinisme subversiu*", de constituir-se en una "*marginalitat oficial*" i de fundar un "*nihilisme de la càtedra*".²⁵² D'entrada enfront d'aquestes apreciacions poc fonamentades, ens sumem a l'opinió de Roudinesco que considera que *penjar-li la sotana de profeta nihilista* és acusar-lo d'un "*crim*" –l'assassinat de la ciència i de la democràcia– que ell no comet.²⁵³ En aquest sentit, molt més subtil i encertat ens sembla l'enfocament de la qüestió que realitza Veyne, el qual considera que Foucault no és un nihilista reactiu ni passiu, no és aquell que mostrant-los l'absència de fonament ens paralitza. Foucault per a ell és aquell que, com el títol de la seua ponència indica, *supera* o (o *remata*) el nihilisme. I ho fa en la mesura que aconsegueix meditar serenament sobre ell.²⁵⁴

²⁵¹ DÉ, IV. Text 278, pàg. 31 i següents. Una idea semblant exposa en DÉ, II. Text 152, pàg. 725. Semblantment en DÉ, II. Text 105, pàg. 304 nega que la mort dels subjecte, el murmurí anònim al qual ell fa referència implique, en desaparèixer qui actua, una immobilitat; el que implica és una despersonalització, crida a una mobilització anònima, descentrada.

²⁵² MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 183, 188. Semblant opinió trobem en ROCHLITZ, Rainer: *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 296-298 on es manifesta que l'estètica de l'existència foucaultiana és un equivalent anarquitzant d'una moral postconvencional; aquest autor considera que tal ètica no té cap fonament racional i considera tal proposta irrisòria. També Rorty considera, seguint a Descombes, que existiria un Foucault francès que s'adheriria a una política anarquista i que entraria en tensió amb una altre Foucault, l'americà, liberal. Aquest anarquisme sorgeix, segons explica Rorty, per la dificultat de distingir entre la seua identitat com a ciutadà –identitat pública– i la seua autonomia intel·lectual –privada–. Evitar la projecció de la identitat privada en l'espai públic, és el que hagués desitjar Rorty que Foucault hagués estat capaç de fer (videre RORTY, Richard: *Identité morale et autonomie privée* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*). Tal separació no la considerem pertinent, sobretot si tenim present el model d'intel·lectual que posteriorment abordarem en el capítol VIII.

²⁵³ ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*. Introducció en AUTORS DIVERSOS: *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, pàg. 28-29

²⁵⁴ VEYNE, Paul: *Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 399-401. Igualment la ponència de Glücksmann també reflexiona sobre el nihilisme de Foucault i considera que Foucault realitza una reinterpretació del nihilisme, considera que Foucault ens ensenya a

Ara bé, no considerem que aquesta acusació de Merquior, que data encara de 1985, ha desaparegut malgrat les crítiques que ha rebut el seu plantejament. Avui dia continuen encara en boca d'alguns, reactivades sobretot per l'anàlisi que realitza Habermas del discurs postmodern, Garcia del Moro, que com hem vist segueix les orientacions de Habermas, es "fa creus" del pessimisme filosòfic foucaultià, del nihilisme al qual ens mena:

"Vaig haver de llegir-lo dues vegades perquè pensava que no l'havia entès. Tanmateix, el sentit del text de Foucault és prou clar: L'esperança en l'alliberament de la humanitat, en l'assoliment d'un món una mica més just, ha estat cancel·lada: inútil utilitzar la nostra intel·ligència per desemmascarar l'opressió o per crear institucions, per establir o protegir els drets humans."²⁵⁵

Però res més lluny de la realitat. Cap filòsof ens ha donat tantes eines crítiques per tal de fer factible l'*actitud limit*. Evidentment si per *pessimisme* entenem precisament això quietisme, la creença de *res pot canviar*, la creença que *no val la pena combatre*, l'obra de Foucault no hagués merescut que ens detinguérem ni un sol moment en ella, però és que per tot el que venim dient queda clar que la seua filosofia està molt lluny del pessimisme. Ara bé, si per *pessimisme* entenem el fet d'adonar-nos precisament de *la complexitat de la nostra tasca*, i que aquesta tasca és desenvolupar l'activitat de *bricoleur*, modesta, aleshores sí seria admissible poder parlar de pessimisme (*realisme*); en definitiva pessimista o no –i és que no– la seua filosofia, una cosa queda clara, el que fan *les seues anàlisis és conduir-nos més bé a l'activisme*, és menar-nos ben lluny del que seria un pessimisme negativista:

"El treball del pensament no és pas denunciar el mal que habitaria secretament en tot el que existeix, sinó de pressentir el perill que amenaça dintre de tot allò que és habitual i de tornar problemàtic tot allò que és sòlid. L'"optimisme" del pensament, si hom vol utilitzar aquest mot, és saber que no hi ha pas una edat d'or."²⁵⁶

tomar en positiu allò que sembla negatiu (videre la ponència de GLÜCKSMANN, André: Le nihilisme de Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**).

²⁵⁵ GARCIA DEL MURO, Joan: **El pensament ferit**, pàg. 14-15. Les pàgines dedicades a Foucault i als "postmoderns" francesos duen un significatiu encapçalament: "PESSIMISME POSTMODERN"; sense comentaris (GARCIA DEL MURO, Joan: **El pensament ferit**, pàg. 51-59). Semblantment en el llibre de Jameson sobre la postmodernitat, es manifesta en aquesta línia indicant com el llibre de Foucault sobre les presons en descriure tan amplament una *dinàmica totalitzadora* (?) paralitza el lector (JAMESON, Fredric: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**, pàg. 20).

²⁵⁶ **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 612. Una pàgines més avall (videre la pàgina 466) podem trobar, al voltant de la qüestió de la crítica a les presons i a la pràctica punitiva, de com l'anàlisi foucaultià no mena, de cap manera a un pessimisme quietista, sinó sempre a un activisme radical. Semblantment es manifesta sobre aquesta obra en **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 47, on indica com quan certs treballadors de les presons li comenten que els resulta *paralitzant*,

Sembla doncs que Foucault vulga contestar en persona el plantejament de Garcia del Moro. És palés doncs que el pessimisme de Foucault no és un *pessimisme negativista* sinó tot el contrari, totalment *positivista* –cosa que evidentment no deixa d'ésser una paradoxal–; de fet no deixa d'ésser cridaner que la seua anterior afirmació – *el perill amenaça enlloc*– que tothom veuria com a una afirmació profundament pessimista, és vista però per ell, tal com ho expressa explícitament, com a una manifestació d'*optimisme*. Però perquè és aquesta afirmació una afirmació optimista? Què entén Foucault per optimisme?:

“El meu optimisme consisteix sobretot en dir: tantes coses poden ésser canviades, fràgils com elles són, lligades a més contingències que necessitats, a allò arbitrari més que allò evident...”²⁵⁷

El fet de ser conscient de les dificultats, que per a altres era pessimisme, és per al nostre autor optimisme; precisament *perquè sabem que les coses poden ésser canviades hem de ser optimistes* per dir: “*recomençons*”.²⁵⁸ Ratificar clarament que el seu posicionament és la negació del *quietisme* ja que *sempre hi ha possibilitat de canviar*, perquè sempre estem en aqueix constatat joc de relacions de poder; precisament per això, perquè no hi ha un enfora del poder no podem estar quiets:

“Però nosaltres podem sempre transformar la situació. Jo no he volgut dir que siguem sempre peces, sinó, al contrari, que som sempre lliure. En definitiva, que sempre hi és la possibilitat de transformar les coses.”²⁵⁹

I precisament açò serà el que ens ensenyarà l'*intel·lectual específic* foucaultià, que serà qui tinga el valor, el coratge polític, *de canviar les coses*. Per això, hem de tenir ben clar que no hem de pensar que Foucault ens estiga cridant a una *desmobilització* –que segur que no ho està fent–, sinó que ens està advertint que aquest combat no tindrà mai fi, que no és possible cap *utopia positiva*, i que encara que ens capficàrem, mai *no podríem abandonar la batalla*, ja

bloquejant, ell els contesta que el llibre ha funcionat com volia, ja que funciona coma una experiència que el que possibilita en realitat és el canvi.

²⁵⁷ DÉ, IV. Text 296, pàg. 182. Semblantment es manifesta en altres articles:

“Des d'aquest punt de vista, tota la meua recerca descansa sobre un postulat d'optimisme absolut. Jo no efectue pas les meues anàlisis per dir: mireu com són les coses, vosaltres esteu entrampats. Jo no dic aquestes coses més que en la mesura que jo considere que açò permet de transformar-les. Tot el que jo he fet, jo ho faig perquè serveix.”

DÉ, IV. Text 281, pàg. 93.

²⁵⁸ DÉ, III. Text 216, pàg. 398.

²⁵⁹ DÉ, IV. Text 358, pàg. 740 (ídem en DÉ, IV. Text 353, pàg. 691).

que estem condemnats eternament a ella. D'alguna forma ens està recordant que *la resistència mai no pot seguir una estratègia ni plantejament globalitzant* —com per exemple es planteja tradicionalment en el marxisme—, sinó que a l'igual que aqueix poder *panòptic* ha de ser *infinita, incessant i capil·lar*. Foucault, de cap manera adopta un plantejament fatalista del poder; al nostre parer el seu plantejament sobre la dialèctica poder-resistència és no sols novel·lós i interessant, sinó a més fructífer i coherent. I ho és en tant que el que ací s'afirma no és que les formes existents de poder siguen, com ell indica, una fatalitat *immutable*; dir que les relacions de poder són coextensives de la societat, dir que no hi ha societat sense relacions de poder no implica dir que *la forma actual de poder siga l'única*, que siga *inevitable*.²⁶⁰

Ens trobem, al nostre parer, al pol oposat d'aqueix pessimisme i quietisme esgrimit, en tant que si algun efecte té aquesta conceptualització foucaultiana del poder és el d'analitzar, *posar en qüestió* les actuals relacions de poder, relacions que, donada l'existència conjunta de la resistència, ens obri doncs el camp de la *llibertat*. Per això, aquest plantejament és fructífer, perquè obri un àmbit d'anàlisi i crítica de la realitat existent desconegut fins el moment; però a més de fructífer aquest plantejament seria també coherent amb tota la seua conceptualització, ja que si és ben evident que la seua forma de concebre el poder, deixa desarmat el model d'intel·lectual tradicional que parteix d'una concepció substancialista del poder (el prototipus del qual seria l'intel·lectual marxista o d'esquerres), passarà tot el contrari amb el model i paper que Foucault atribueix a aqueix nou tipus d'intel·lectual que ell batejarà com a l'intel·lectual *específic*. És més, la pròpia tasca i concepció de la filosofia com a reflexió sobre la nostra actualitat, com a ontologia del present, seria resultat d'aquest peculiar "*optimisme*" sobre el poder.

Podem dir per tant que aquesta forma d'entendre la tasca de l'intel·lectual i la pròpia concepció del poder que hem esmentat, passa necessàriament per superar l'encotillat concepte habitual no sols de poder, sinó de política que fins ara s'utilitzava. No és la política —l'Estat per dir-ho amb paraules simples— qui siga el responsable de l'aparició de tots els problemes, de totes les experiències de fermament, de vigilància..., ni és tampoc a través de la via política habitual com trobarem les possibles solucions;²⁶¹ Foucault no ens està menant a aquest terreny ni plantejament. La seua invitació és una invitació a una acció que no transita pels terrenys habituals de la política partidista —al cap i a la fi ell abandona el PCF—, sinó per aqueixa genealogia nietzschiana que desfà les aparents seguretats a *cops de martell*. Però no sols la seua concepció de la política —i de la política de l'intel·lectual especialment— és

²⁶⁰ DÉ, IV. Text 306, pàg. 239.

²⁶¹ DÉ, IV. Text 342, pàg. 594.

diferent en aquest sentit, sinó que a més, enfront de la pregunta de si és o no un *pensador polític*, Foucault en un dels seus darrers escrits i després d'haver donat un nou pas en la seua evolució intel·lectual cap a la preocupació pel subjecte i la moral, contesta que *no*, ja que a ell li interessa quelcom més que la política, li interessa la moral, o per dir-ho a l'inrevés, sols li interessa *la política en tant que ètica* –en el sentit que donarem posteriorment a aquesta paraula–.²⁶²

És per això que la seua concepció del poder en particular, i la seua ontologia del present en totes les seues vessants no ens paralitzen, no ens immobilitzen, sinó que provoquen tot el contrari. Fa aparició un nou –en realitat no tan nou– *ethos filosòfic* que ell propugna, i que consisteix en empenyar-nos a trencar, a *alliberar-nos dels límits*,²⁶³ i sovint a fer-ho, com dèiem, a *martellades*. Per tant l'obra de Foucault no és de cap manera una *claudicació* del pensament enfront del triomf pràctic del poder:

“El fracàs de les grans teories polítiques avui dia ha de desembocar, no pas en una forma de pensar no política, sinó en una investigació concernent a allò que ha estat la nostra forma de pensar política al llarg d'aquest segle.”²⁶⁴

Queda clar que l'objectiu de Foucault és tractar d'encetar una nova via d'anàlisi sobre les relacions de poder, sobre l'Estat, la disciplina... Una nova via, això sí, peculiar, heterogènia i inhabitual en la història de la filosofia. Però compte! Tan peculiar teorització sobre el poder, lluny de la concepció habitual, no implica que aquesta es faça des del *desordre*, des de la *contingència*. Sovint l'acusació de pessimisme, quietisme, anarquisme i tots els *ismes* possibles ha estat acompanyada o condimentada amb l'acusació ja d'*assistematicitat*. Aquesta percepció és, i ja ho hem dit en múltiples ocasions, totalment desencertada, malgrat que siga impossible negar que veritablement Foucault no realitza una elaboració sistemàtica del seu pensament sobre el poder, com realment tampoc ho fa d'altres problemes tractats.²⁶⁵ Però que el seu treball, que la seua anàlisi sobre el poder, no haja adoptat pròpiament la forma d'una *Teoria* del poder no significa que freture de rigor. Com el

²⁶² DÉ, IV. Text 341, pàg. 586.

²⁶³ DÉ, IV. Text 339, pàg. 575. Sobre el model d'intel·lectual que crítica i el que defensa Foucault cal consultar més endavant l'apartat VIII FOUCAULT O LA FILOSOFIA EN ACTIVITAT.

²⁶⁴ DÉ, IV. Text 364, pàg. 827.

²⁶⁵ Són innombrables les crítiques a la seua "teoria" del poder, que per molts està plena de problemes i inconsistències. Un resum de quines són les principals qüestions pendents el podem trobar en ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, pàg. 70-80. No obstant no oblidem que malgrat que aquestes crítiques puguen no anar desencaminades, ell no està fent de cap manera una teoria sinó una analítica.

propi Foucault assenyala, aquest treball s'ha realitzat amb unes orientacions clares i sabent ben bé el que estava *en joc*. I primer que res allò que estava en joc, era desactivar la creença que existeix una relació entre l'augment de les capacitats tècniques i l'augment de l'autonomia o llibertat dels individus; tot el contrari, la seua anàlisi ha comportat una homogeneïtzació d'un conjunt de pràctiques com la mèdica, la penitenciària, jurídica, sexual..., en mostrar-nos com la vessant tècnica i estratègica compartida per totes elles no ens encaminem cap a major autonomia, sinó envers tot el contrari. També ha sistematitzat aquestes pràctiques al voltant dels tres dominis o eixos esmentats (com a subjectes de saber, de poder o ètics), i per últim i en tercer lloc, aquestes anàlisis malgrat d'ésser sobre situacions i casos particulars i diversos, les ha generalitzades (en tant que aquestes pràctiques es remeten unes a altres malgrat la seua diversitat aparent).²⁶⁶

Així doncs, era necessari, per tal de poder continuar endavant la nostra anàlisi, desembarassar-nos d'aqueixes dues etiquetes de *pessimista* i *assistemàtic* que durat tota la vida, i com hem vist posteriorment també, han acompanyat la figura de Foucault. Se'ns dubte, el *Foucault arrabassador*, el que no deixa *estaca en paret*, el més públic i que copsa l'atenció de tots pot haver-se fet mereixedor d'aquestes etiquetes. Però sols si descobrim l'altre (l'*autèntic?*) *Foucault pacificador* i *recol·lector*, podem desfer-nos de tan inapropiades etiquetes per a aquell que com ell podem considerar, sens dubte, com un *il·lustrat radical*, tal radical que fins i tot, essent il·lustrat hem vist i tornarem a veure com s'atreveix a atacar la visió *humanista*.

6.1. LA "HUMANITZACIÓ" DEL PODER.

Com indicàvem, una de les peculiaritats d'aquesta nova visió del poder, i que enllaça la temàtica genealògica amb l'arqueològica, és el fet que també d'aquesta nova temàtica l'humanisme és atacat i anul·lat. En aquesta ocasió, no a través de la defensa d'una *murmuri anònim discursiu*, sinó a través del que podríem anomenar com a la *vessant material del poder*. I és que Foucault ubica aquesta política del poder en el propi cos:

"Allò que jo busque és intentar mostrar com les relacions de poder poden traspasar materialment l'espessor mateix dels cossos sense haver d'estat rellevats per la representació dels subjecte. Si el poder toca els cossos, açò no es perquè ell haja estat d'antuvi interioritzat a la consciència de la gent. Existeix una malla de biopoder, de somatopoder..."²⁶⁷

²⁶⁶ DÉ, IV. Text 339, pàg. 575-577.

²⁶⁷ DÉ, III. Text 197, pàg. 231.



El cos esdevé, a finals del XVIII i en especial a partir del XIX, el camp de batalla del poder, el cos és el centre d'una lluita sorda i constant. Aquesta s'ha desenvolupat en aquests segles especialment a través de la *vigilància* i de la *disciplina*, tot i que és ja a partir del segle XVII quan comença a sorgir aquest nou interès –no sols ja moral, sinó també polític i econòmic– pel cos.²⁶⁸ La societat disciplinària, la societat burgesa, és una societat totalment *material* en aquest aspecte, ja que l'exercici del poder es fa a través del cos –disciplinat en les diferents institucions– i de l'espai material, de cap manera a través de l'*ànima*, la *consciència...*, com es pensava. O el que és el mateix, l'aparició d'una nova forma de penalitat menys *cruel*, més *humana*, la instauració de la presó no es deu a cap renovació de la percepció moral, a cap *filantropia*, sinó es deu a aqueixa necessitat, que hem detectat en parlar sobre el marxisme, d'una actuació sobre el cos i la seua materialitat; d'ací que l'analítica de Foucault sobre el poder ell la concebia com a una *microfísica del poder*, i no com a un *microètica del poder*. Si abans explicàvem per què era *micro* –perquè el poder és subtil, capil·lar i es coextensiu al cos social–, ara estem en condicions d'explicar per què és *física*: *perquè aquest poder és exercit no sobre l'ànima, no sobre les idees morals, sinó sobre allò més físic que hi ha, el cos.*²⁶⁹ Ara bé, la percepció de Foucault no és ni molt menys la que concebien en aquells moments els que reflexionaven sobre la penalitat i la justícia, ja que molts teòrics pensaven aleshores el contrari, adoptaven un punt de vista *humanista* i consideraven que el que a finals del segle XVIII s'estava produint, el que devia succeir era el moviment invers: passar del *suplici del cos* a centrar la penalitat en l'*ànima* (Mably).²⁷⁰

Foucault però, més que negar aquest intent, el que fa es mostrar que encara que aquesta premissa ha estat present –i ha estat aquella que s'ha explicitat– durant tota la penalitat moderna, no és però allò rector d'aquesta, sinó que en ella s'han operat altra sèrie de canvis més complexos. A més a més, aquest desplaçament de la penalitat de l'*ànima* al cos (invers

²⁶⁸ **DÉ, III. Text 234**, pàg. 587. I fins i tot, indica el nostre autor, tal com s'esdevé en les batalles reals, aquests estratègies de poder desenvolupades al voltant del cos deixen també cicatrius sobre els cossos dels combatents, cicatrius que ens fan més normalitzats (**DÉ, III. Text 175**, pàg. 87). Foucault de segur que té present en aquesta orientació un dels apunts de Horkheimer i Adorno titulat "*Interés pel cos*", que tot i no anar precisament per una orientació nietzschiana, comença declarant que per sota de la història coneguda d'Europa existeix una història subterrània, descuidada per tots: és l'interés pel cos (HORKHEIMER, M. | ADORNO, T. W.: **Dialéctica de la Il·lustración**, pàg. 277-281). No obstant, tot i que puguen coincidir en l'interés no ho van a fer en l'orientació. La història soterrada per Foucault no és la del menyspreu pel cos, sinó tot el contrari, la de la valoració.

²⁶⁹ **DÉ, II. Text 131**, pàg. 468-470 i **DÉ, II. Text 157**, pàg. 756. Foucault manifesta que a partir d'una anàlisi de la història de la penalitat moderna, podem descobrir com l'evolució de les idees morals és més que res la història dels cossos.

²⁷⁰ **SP**, pàg. 22. Sobre els efectes del principi de Mably videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 268-269.

com dèiem al que en el camp jurídic es pensava), suposa també un canvi filosòfic més importat del que pot semblar a primera vista.

De fet, pensar que la penalitat recauria sobre l'ànima comportava implícitament una anàlisi equivocada del poder. Per això, el fet de canviar l'estratègia de la consciència al cos, implica també que en aquesta nova anàlisi ha deixat de privilegiar la continuïtat temporal, el temps, –que necessàriament ens remetia a una *ànima* o a una *consciència* individual o col·lectiva–, per defensar un *privilegi de la categoria espacial* –i per tant del cos–. Per això el discurs, i en general les relacions socials, són explicats ara des d'una nova perspectiva més fructífera, més *geogràfica* i *material*, és a dir, des les tècniques i estratègies aplicades a la disciplina i normalització dels *cossos*.

Però a més, el poder que en aquesta societat es va a exercir sobre aquests cossos és diferent al de l'època clàssica. I és que el que ací estem afirmant no és que abans el poder no s'exercís sobre el cos –sols cal llegir alguns dels testimonis i documents esgarrifadors recollits en "*Surveiller et punir*"–, sinó que el que s'està mostrant és com el poder que en altres temps s'exercia sobre el cos era d'un altre tipus, era diferent, tenia una altra racionalitat.

Recordem que en la pàgina 326 parlàvem no de confrontar *racionalitat* versus *irracionalitat*, sinó de diferents formes històriques de racionalitat que s'oposen, s'entrecreuen, es reforcen. Des d'aquesta premissa, de cap manera seria adequat parlar d'una forma *irracional* de càstig –la tortura, per exemple– enfront d'una altra forma *racional* –la presó–, en tant que com indica Vázquez:

"... la tortura no era un gesto indiscriminado y brutal, como el que se produce en los sótanos de nuestras comisarías; era una técnica cuya gradación, aplicación según la edad, la calidad y las circunstancias, instrumentos, etc., estaba completamente calculada y fijada en las leyes. No se trataba de una irregularidad explosiva y salvaje; encajaba perfectamente en una lógica del castigo que pretendía mostrar la verdad del delito cometido en una confrontación directa con el cuerpo del reo."²⁷¹

I és que abans del segle XVIII, el poder s'exercia també –amb la seua *racionalitat*– sobre el cos, però era a partir del sofriment *físic*, del dolor. Tanmateix, aquest sofriment, aquest suplici que s'infringia al delinqüent no era concebut ni executat com a una reparació moral, i molt menys com una pena correctora; l'acte punitiu era una *cerimònia política*, una

²⁷¹ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: Foucault. La historia como crítica de la razón, pàg. 32. Sobre la racionalitat de la tortura i la seua relació amb la veritat videre SP, pàg. 43-46.

teatralització que volia reconstruir l'ordre establert, ja que qualsevol delictes –fóra contra qui fóra– era, per definició una falta contra el monarca.²⁷²

Però els temps canvien, i també en aquest camp deixen la seua petjada. La societat moderna, la societat capitalista, ja no és la societat barroca que exhibeix en qualsevol manifestació el poder reial. S'abandona doncs el que Foucault anomena el "*teatre del terror*", que era la forma clàssica d'*exhibir el poder*, o millor dit de reafirmar el poder absolut del sobirà a favor d'un poder *més refinat*, alguns dirien més *humà*, però no per això menys terrorífic.²⁷³ La *materialitat* de la societat disciplinària serà, com ara després explicarem, una materialitat peculiar, una mena de materialitat no ostensiblement visible, però no per això immaterial.

De fet Foucault en molts escrits descriu aquest canvi de la concepció del cos que passa de ser considerat com a quelcom que serveix per a ser *castigat* i *turmentat* a tenir una significació diferent, a ser el *lloc en el qual es lliura la batalla del poder*, de la *normalització*, de la *correcció*, del *control*, en una paraula és concepció el cos com a allò a *disciplinar*.²⁷⁴ Tradicionalment la visió que es donava d'aquest canvi de conceptualització del cos era el que s'havia *humanitzat* el seu tractament, en especial a l'àmbit penal. Però és això realment així? Pensa realment el nostre autor que la desaparició dels suplicis és una gran conquesta de la *Humanitat*, una *humanització* altruista?:

"...la desaparició dels suplicis... potser se l'ha posat molt fàcilment i amb molt d'èmfasi a compte d'una "humanització" que autoritza a no analitzar-la."²⁷⁵

Evidentment per a ell això no és més que una excusa per no estudiar a fons la qüestió; és doncs una explicació simplista. S'ha pensat, indica Foucault, aquest canvi des d'una

²⁷² SP, pàg. 16-18, 52-58; DÉ, II. Text 153, pàg. 726.

²⁷³ DÉ, III. Text 242, pàg. 670. Semblantment es manifesta sobre aqueixa falsa superació de l'època del terror en DÉ, III. Text 172, pàg. 69-70. Per a veure la concepció del suplici del despotisme de l'episteme clàssica i les seues diferències envers la penalitat burgesa *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 269-276.

²⁷⁴ DÉ, II. Text 139, pàg. 617-618. Recordem el que fa poc hem indicat sobre la relació existent entre la necessitat que té la nova societat de la materialitat del cos i l'aparició de la presó com a nova forma de punició.

²⁷⁵ SP, pàg. 13. Foucault mateix havia caigut en part també en aquest parany en relació al que ell pensava sobre l'obra del reformista Beccaria. Aquest no és el personatge filantròpic que desinteradament s'aixeca contra els excessos inhumans del poder monàrquic. Beccaria no és més que un pensador modern que considera que la nova ideologia capitalista pot ser i ha de ser aplicada al camp de la punició: si a cada treball li correspon un salari proporcional, per a cada delictes caldrà trobar la seua pena proporcional (mort per als assassins, confiscació per als lladres...). Beccaria i d'altres reformistes no proposen substituir els suplicis per una pena *homogeneïtzadora* i *humana* com la presó, sinó que aposten per models punitius múltiples i variats (DÉ, II. Text 153, pàg. 726; DÉ, II. Text 131, pàg. 460-463)

perspectiva quantificadora: *a menys penalitats i sofriment, més humanitat*.²⁷⁶ Foucault no vol incórrer en aquesta simplicitat i realitzarà una anàlisi diferent de l'evolució de la penalitat,²⁷⁷ anàlisi però que va a esdevenir una genealogia de la societat disciplinària, de la societat moderna, una genealogia de la *microfísica del poder*. Ara bé, hem de tenir ben clara quina és la forma que té d'enfocar Foucault aquesta qüestió del sistema penal i carcellari. Evidentment ell no està del costat d'aqueixa visió simplista *humanista-reformista* de la qual acabem de parlar, però per què no adopta aquesta posició que, a primera vista sembla que ningú pot refusar?

Si no defensa açò no és evidentment perquè defense un retorn a la societat predisciplinària, a la societat del suplici, ni perquè pense que no cap canviar res, sinó tan sols reformar. Res d'açò, a ell li sembla improductiva, intel·lectualment parlant, aquesta forma d'abordar la qüestió; de fet, no és que ell tinga tant una hostilitat envers el *reformisme*, simplement és que manifesta poc interès per la qüestió de la "*bona presó*", per la poca eficàcia que del reformisme es desprén.²⁷⁸ Ara bé, no hem de mal interpretar aquest poc interès pel *reformisme* i per la *humanització de les presons*, com a sinònim d'una crítica radical i destructiva que plantejaria simplement la necessitat de desfer-nos de les presons.²⁷⁹ Foucault de cap manera vol dir-nos el que hem de fer, ni molt menys ens vol oferir ni en aquest camp ni en cap la solució justa i definitiva.²⁸⁰ Què és doncs el que ell pretén en abordar aquesta, sens dubte, important i sensible qüestió per a la societat contemporània? Per què abordar la qüestió de la presó i de la disciplina si no ho fem ni per reformar-la ni per suprimir-la? L'objectiu és clar i l'hem enunciat al principi: realitzar una *ontologia del present*, és a dir, analitzar el sistema de racionalitat que subjau en totes les *pràctiques* punitives donat que malgrat que no existisca cap subjecte, no per això, com explicàvem, l'exercici del poder és *irracional* sinó que tot el contrari, el poder s'exerceix sempre a partir de determinada racionalitat encara que aquesta siga anònima.

²⁷⁶ SP, pàg. 21-22.

²⁷⁷ En SP, pàg. 28 estableix quatre regles a partir de les quals ell ha elaborat aqueix estudi.

²⁷⁸ DÉ, IV. Text 353, pàg. 695 i DÉ, II. Text 151, pàg. 718. Semblantment es manifesta al voltant de l'objectiu del Grup d'Informació sobre les Presons (GIP) com a un grup que no pretén la reforma DÉ, II. Text 86, pàg. 175, DÉ, III. Text 273, pàg. 813 i DÉ, II. Text 98, pàg. 231.

²⁷⁹ Videre el que precisament a partir d'aquesta mateixa qüestió del reformisme i l'abolició de les presons es diu en la pàgina 466 d'aquest treball sobre el seu malentès *pessimisme radical*, i el que a la pàgina 584 es diu sobre l'intel·lectual específic –revolucionari– enfront del reformista humanista.

²⁸⁰ DÉ, IV. Text 342, pàg. 593-594. Recordem que la crítica al present, l'ontologia del present foucaultiana és, com ja hem indicat, una crítica que no està feta des de cap model *alternatiu utòpic* que sobrevole la realitat present per tal de guiar-la. La crítica foucaultiana és una negació *per se* del present –d'un present sense plenitud– però que no afirma pròpiament res.

Trobar els principis teòrics que no hi són visibles al primer cop de vista és allò que persegueix el nostre autor en aquesta etapa; I trobar allò que no hi és visible comporta al mateix temps voler fer una autèntica reforma, o seria millor dit una *revolució veritable*, de la nostra actualitat, del nostre present, del sistema actual del nostre pensament, sistema que caldria començar per problematitzar *aquelles realitats que han esdevingut familiars*, és a dir, el que caldria és:

“...saber no sols el què són les institucions i llurs efectes reals, sinó igualment quin és el tipus de pensament que les sustenta: què és allò que podem admetre encara d'aquest sistema de racionalitat? Quina és, pel contrari, la part que mereix ser deixada de costat, abandonada, transformada, etc.? Açò és el mateix que jo havia intentat fer a propòsit de la història de les institucions psiquiàtriques.”²⁸¹

Aquesta tasca que no és altra que la tasca de la filosofia –entesa com a crítica–, es converteix en un plantejament molt diferent al *reformisme humanista* de les penes. Qualsevol tasca crítica avui dia, qualsevol *reformisme* –no humanista– ha de començar per conèixer no sols l'evolució d'aquesta problemàtica, sinó sobretot què ha fet possible tal evolució i quins són els vestigis, avui dia, que encara són presents d'aquesta *humanització* d'aquestes institucions. I allò primer que ens adonem quan analitzem aquesta nova forma d'entendre el càstig i la disciplina, és que en el fons d'aquesta evolució de la penalitat ocorreguda a finals del XVIII i del XIX, no hi ha pas cap aparició d'un sentiment d'*humanitat*, sinó la necessitat d'*una nova economia i regulació del poder per part d'una societat que va tindrà la necessitat de l'existència d'uns cossos disciplinats*:

“‘Humanitat’ és el nom respectuós donat a aquesta economia i als seus càlculs minuciosos.”²⁸²

Si agafem com a figura exemplificadora l'anàlisi i la reflexió que el nostre autor realitza en “*Histoire de la folie*”, en parlar de l'alliberament de les cadenes dels bojós podem desemmascarar clarament aquest *humanisme*; l'esmentat gest no és de cap forma una gest *filantròpic*, sinó que és sols un nou vincle amb el tancament en tant que aquest canvi obeeix, no a una lluita contra la barbàrie, sinó al que ell denomina per una banda el nou valor *terapèutic* –que no és altre que el disciplinar–, i per una altra a un gest econòmic –bastant qüestionable– d'alliberar mà d'obra.²⁸³ O dit d'altra manera, si s'ha donat un canvi lent en la

²⁸¹ **DÉ, IV. Text 346**, pàg. 637.

²⁸² **SP**, pàg. 94. Semblantment en **DÉ, II. Text 153**, pàg. 727.

²⁸³ Videre sobre el suposat *humanisme* i *filantropia* envers la follia **HF**, pàg. 146; 267-268; 357; 416-421; 448 i

percepció i en la consciència de l'individu no és per cap moviment humanitari o per un *progrés mèdic*, sinó que es deu a un canvi en les relacions de poder, a un canvi en les estructures del confinament, en les quals és motiu d'escàndol entre els confinats la presència entre ells de bojós, que són vistos com a una amenaça; crítica *política* doncs contra el confinament indiferenciat:

"Consciència política prou més que filantròpica."²⁸⁴

Però no sols l'alliberament o la preocupació pel tancament indiferenciat no neixen d'un humanisme sempre present al cor humà, sinó que tampoc el propi gest en l'època clàssica de la reclusió de l'insensat que la nostra visió filantròpica interpreta erròniament en clau de *benvolença* incipient cap a la malaltia és tal *benvolença*, en tant que en l'època clàssica es impossible tractar *humanament* la follia, ja que aquesta és precisament per definició *inhumana*, és *animalitat*, és *desraó*; el tancament era per als ciutadans d'aquella època no una solució *filantròpica* o *mèdica* a un problema, sinó simplement un *gest de condemna ètica* cap a l'ociositat i una defensa davant d'allò animal. És més, ni tan sols la tardana entrada del metge en l'àmbit de l'internat, del qual estava en principi exclòs, no és tampoc una entrada ni per filantropia ni per humanisme, sinó que ho és per *por* a allò que es gestava dins. El metge, l'hereu del bruixot, com s'havia insinuat anteriorment, entra en l'internat no tant per curar, ni per aplicar els seus coneixements i sabers, sinó que, investit sobretot amb el poder que la societat li reconeix, entra a controlar, a exercir aqueixa barreja de saber-poder en aquest esgarriant lloc *heterotòpic*.

6.1.1 EL METGE, UN PERSONATGE EN ALÇA (I EN BAIXA).

El gestos, els avanços del passat que avui dia els percebem des d'una òptica humanista, són vistos per Foucault des d'una òptica molt diferent. La figura del metge mitificada des del plantejament humanista com a filantrop, no és una excepció per a Foucault i tampoc escapa a l'arrabassador Foucault. Per a ell aquest no és aquell que preocupat pels altres, aquell que

següents; pel que fa a l'aspecte econòmic de l'alliberament *videre* **DÉ, III**, Text 222, pàg. 497-499. Siga com siga, podem concloure que el suposat "progrés" –canvi– epistemològic de disciplines com la psiquiatria o la pròpia medicina, es deu sobretot a factors externs al seu propi discurs.

²⁸⁴ **HF**, pàg. 418. Per això, perquè l'alliberament, perquè la diferenciació d'institucions per a diferents casos de tancaments que es fa a partir del segle XVIII és un gest *polític* i no *filosoficohumanista*, Foucault considera que al segle XX s'estan donant, per raons que desconeix, exemples, com els camps de concentracions nazis o els psiquiàtrics soviètics, d'un retorn al tancament indiferenciat (**DÉ, II Text 105**, pàg. 298-299).

mogut per juraments hipocràtics intenta millorar la nostra vida, perllongar-la. No vol dir açò que dintre del col·lectiu no hi hagen membres que tinguen aquesta consciència, però fins i tot aquells que puguen pensar açò no sols estan defensant un major grau de l'abast del seu coneixement, sinó sobretot un major grau de poder en la societat.

Ara bé, que des de finals del segle XVIII es vaja poc a poc potenciant el poder dels metges, tampoc significa que siguen ells els causants, qui estiguen dirigint el procés. Per a Foucault no són els metges els que forcen l'internat terapèutic del boig, no són ells, com diu Foucault qui conquisten l'internat, sinó que és la pròpia reestructuració d'aquest, el canvi d'episteme que a finals del segle XVIII es produeix, allò que permet que aquesta figura, durant tant de temps aliena a l'internat, regne avui en ella. Perquè, la figura del metge, avui dia quasi omnipotent, no ha tingut sempre el poder que ara li concedim; és més, que els metges hagen aconseguit la reconversió de l'antiga figura del *foll* –aqueix *calaix de sastre*– en la de *malalt mental* no implica tampoc cap lluita *altruista* i *humanista* per la seua banda, sinó que significa simplement que d'ara endavant aquest individus han caigut en unes relacions de poder institucionalitzades al voltant de nous camps de saber i d'uns personatge en *alça* com són els metges.²⁸⁵ De fet una lectura atenta de les darreres pàgines del llibre sobre la follia, descobreix perfectament com es presenta allí al *personatge mèdic* com aquell que més que conèixer la follia la domina a través de la seua autoritat absoluta, autoritat no cognoscitiva com dèiem, sinó moral i jurídica. El poder terapèutic del personatge emergent no és pas, o no és sols, el poder del saber, sinó el poder sorgit per la *cossificació de l'ordre màgic*.²⁸⁶

Semblantment al que passa en l'àmbit de l'internat, també el paper i el poder del metge va *in crescendo* fora d'ell en tant que va adquirint a partir del segle XVII d'un "*suplement de poder*", en augmentar la seua intervenció, com a *higienista*, en l'àmbit de l'administració i la planificació; es produeix a partir de les darreries del segle XVIII un fenomen que nosaltres coneixem molt bé i que Foucault bateja com a *medicalització indefinida*. Les barreres del camp d'intervenció de la disciplina mèdica es trenquen; aquesta ja no sols es va a ocupar de la malaltia sinó que l'habitatge, les clavegueres, la salubritat de l'aigua..., esdevé ara competència mèdica, la qual cosa li confereix aquest augment de poder normalitzador.²⁸⁷ Ara

²⁸⁵ DÉ, II, Text 161, pàg. 791. Sobre l'alliberament com a fals gest filantròpic videre HF, pàg. 75; 158-159; 164-170. En DÉ, II Text 83, pàg. 130-131, 134 indica que el foll mai fou alliberat –ni per Pinel ni per Tuke ni per ningú– del seu status que és el de ser l'exclòs, i ni tan sols fou materialment alliberat ja que els qui ho foren qui estaven amb ells, els pidolaries, les prostitutes, els llibertins... L'status del foll no ha variat, indica Foucault.

Pel que fa a l'entrada i el paper del metge en l'internat videre op. cit. pàg. 378; 457.

²⁸⁶ Sobre el que acabem de dir videre HF, pàg. 508-509; 525-528.

²⁸⁷ Açò ho abordarem en aquest mateix capítol en el subapartat 8.2.1 EL PODER DE LA NORMA: UNA

bé, tampoc aquesta *panmedicalització* de la societat, aquest augment de poder obeeix a un gest filantròpic de les autoritats i de les classes acabalades preocupades pel *bé comú*, de cap manera. Evidentment que no respon a cap consciència filantròpica, sinó a la necessitat ja esmentada de crear aqueixa nova terapèutica envers els cossos materials i envers el cos social que és la disciplina. És més, ni tant sols el que podríem anomenar la *socialització* de la medicina moderna, entenent per tal el fet que les classes més riques facen possible l'assistència sanitària dels més pobres –a canvi de sotmetre's a controls–, no és tampoc un gest altruista sinó un gest profundament interessat pel qual, a canvi de l'assistència mèdica de les classes pobres, aquestes classes benestants es protegien i prevenien de les malalties originades per aquells, a més de fer-los servir, com no, d'assaigs dels tractaments que després serien també aplicats a ells.²⁸⁸

Ara bé que aquesta figura haja anat lentament, o tal volta no tan lenta sinó més bé vertiginosament, adquirint rellevància social, és a dir, poder, que s'haja convertit en administrador de la vida, en un normalitzador dels cossos, no significa que el seu poder no comence ja també a estar qüestionat. I és que aquesta figura i a aquest poder sembla que comencen a ser, després de segle i mig de *regnat*, també enderrocades en el camp de la psiquiatria.

Ens estem referint a l'aparició a partir dels finals dels seixanta del que s'ha batejat com a l'*antipsiquiatria* –moviment al qual sovint i erròniament s'associa a Foucault–. Però què estem designant amb aquest nom? Evidentment no estem parlant d'uns senyors o senyores que de cop i volta, i sense saber massa bé per què, decideixen acabar amb la psiquiatria; aquesta visió és massa simplificador. L'*antipsiquiatria* és un moviment que no és tant fruit d'un progrés en el coneixement empírics i positius de la psiquiatria, sinó que si és alguna cosa és sobretot *una atac al poder del metge* i al seu paper a la institució;²⁸⁹ els canvis i

SOCIETAT "MEDICALITZADA".

²⁸⁸ Videre sobre el tema del poder del metge, la *medicalització indefinida* i de la *medicina social* **DÉ, III. Text 168**, pàg. 23, **DÉ, III. Text 170**, pàg. 48-50 i **DÉ, III. Text 196**, pàg. 225.

²⁸⁹ Sovint se situa l'obra de Foucault dintre del moviment antipsiquiàtric, però el fet que aquest coincidira en el temps, més que en l'espai amb una crítica al discurs psiquiàtric, no significa que tal crítica es faça des del mateix supòsit. La seua crítica, que no atac, al discurs evolucionista de la història de la psiquiatria es fa des d'una perspectiva epistemològica; la crítica del moviment antipsiquiàtric, que és una crítica feta per alguns psiquiatres, es belluga més bé al voltant d'aquesta qüestió del poder. El nostre autor subratlla com es dona una coincidència, sense connexió entre si, entre la publicació a França per part d'un historiador-filòsof com ell i l'aparició a diferents països d'altres obres crítiques amb la psiquiatria (d'*antipsiquiatria*?), com són les de Szasz, Laing i Cooper o Basaglia, tots ells metges. Que a França no siga cap metge sinó ell –historiador? filòsof? psicòleg?– qui enceta aquesta reflexió no deixa de cridar-li a ell fortament l'atenció– (**DÉ, II. Text 160**, pàg. 773-774; semblantment **DÉ, II. Text 136**, pàg. 522-523 i en **DÉ, II. Text 95**, pàg. 208-209). Per aquesta raó, entre d'altres, "*Histoire de la folie*" no

desplaçaments que el poder mèdic va experimentant des de finals del segle XIX, acaben donant peu a un moviment antipsiquiàtric com a intent no de *destruir la institució*, sinó la de *transferir* el poder de produir la veritat de la folia del metge al malalt. És ara aquest qui ha de *fer parlar* a la folia, qui ha de mostrar-la en la seua veritat; prou de taxonomies, de diagnòstics, de patologies..., que no són més exercicis de poder de la figura mèdica. El centre de debat al voltant del qual es belluga l'antipsiquiatria no és cap problemàtica epistemològica, sinó una problemàtica *genealògica*:

"Les relacions de poder constitueixen l'*a priori* de la pràctica psiquiàtrica... La inversió pròpia de l'antipsiquiatria consisteix en desplaçar-les al contrari, al centre del camp problemàtic i a qüestionar-les de forma primordial."²⁹⁰

I és que possiblement el nom és enganyós, ja que hauríem de caracteritzar l'antipsiquiatria no tant de manera negativa –va en contra de la psiquiatria, de la ciència en si– com de forma positiva, ja que la seua peculiaritat és la de ser un moviment *pro-reflexió*, un moviment que vol, o millor dit volia, situar precisament aqueixes relacions de poder que operen entre metge i pacient al centre de la seua reflexió, ja que si aquest moviment és *antipsiquiatria per qüestionar les relacions de poder de la psiquiatria*, serà perquè *la psiquiatria és psiquiatria mercé a determinades relacions de poder* que ara es qüestionen.²⁹¹

tingué en l'àmbit mèdic i psiquiàtric massa bona acollida. Ara bé, no és d'estranyar la mala rebuda per part de gran part de psiquiatres i historiadors del tema, ja que com indica Roudinesco, en el moment en la qual la psiquiatria s'havia tornat honorable, aquest no sap què la redueix gairebé a un no-res (ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie* (1961-1986). Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 17). I és que com aquesta autora indica:

"...desde el punto de vista historiográfico, el gesto foucaultiano llegaba demasiado pronto como para que pudieran oponerle un saber constituido, pero demasiado tarde como para que pudieran eludir negando su valor fundador."

Op. cit. pàg. 21.

I això és així en tant que en el moment que ell elabora el seu llibre, encara cap historiador de la psicopatologia havia elaborat una magna obra semblant que se li oposara. Sols onze anys després, indica ella, apareix el que podríem considerar el text fundador d'una història de la psiquiatria.

²⁹⁰ **DÉ, II. Text 143**, pàg. 685. Semblantment en **DÉ, II. Text 126**, pàg. 433-434, on ell llença una segona hipòtesi en relació a aquest tema: *no serà el grup social qui és malalt?* La sociopatia guaita, el món, diu ell, és un *gran asil*.

²⁹¹ Sobre el que acabem de dir de l'antipsiquiatria *videre* **DÉ, II. Text 143**, pàg. 681-686, i sobre la coincidència entre Foucault i el moviment antipsiquiàtric *videre* ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie* (1961-1986). Introducció en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 13-14. A més de l'*antipsiquiatria*, existiria un altre moviment que qüestionaria també en part el paper del poder en la institució psiquiàtrica i en la pràctica psiquiàtrica decimonònica, ens estem referint a la psicoanàlisi; ara bé, com ja hem indicat la psicoanàlisi no és de cap manera una ruptura total com pretén l'*antipsiquiatria* ni intenta transferir totalment el poder totalment al pacient; no és d'estranyar que psiquiatria i psicoanàlisi coexistisquen en la nostra

La suposada *humanització* que s'ha operat en la medicina, i en especial en la medicina psiquiàtrica, no ha estat més que el canvi que s'ha operat en la figura del metge i el seu poder (de constatar, de descobrir la veritat en tots els àmbits que intervé), poder que ha anat en augment, i que començava a disminuir amb l'antipsiquiatria com a intent de trasllat del poder –en relació a la veritat de la follia–.

7. DEL COS AL SUPLEMENT DE L'ÀNIMA.

La primera crítica a l'*home* i a l'*humanisme* hem vist que és represa ara sota una nova especificitat; no és ja com dèiem que l'*humanisme* siga abstracte, sinó sobretot que no és més que el discurs teòric que adopta la nova *economia del poder* per justificar la implantació dels nous dispositius disciplinaris (recordem el que sobre la panmedicalització i l'antipsiquiatria com a qüestionament de les relacions del poder acabem de dir). I és que en el període que va dels suplicis a les cel·les, el nou sistema econòmic sols ha pogut aparèixer a partir del canvi operat també en les estratègies del poder, d'un poder que és el poder d'envair la vida.²⁹² Però aquesta *invasió* és tan fina, que malgrat ser un poder centrat en la materialitat del cos, no per això no acaba desplaçant el càstig del cos a l'*ànima*.

Ara bé, no havíem dit en començar a tractar aquesta temàtica que aquesta visió era incorrecta? I certament ho és, el que passa és que cal que expliquem tant el que entenem per *cos*, com sobretot per *ànima*. A les acaballes del XVIII, allò que es jutjava no eren tant els delictes com les passions i instints dels criminals. La justícia de l'edat moderna ha produït un redoblament de les figures; es jutja el delicte, però sobretot el que Foucault anomena com a *suplement de l'ànima*; s'és delinqüent, però s'és més que res *inadaptat*; es fa justícia, però també *es castiga*.²⁹³

Aquest invent, aquest *suplement de l'ànima* que emmascara el que realment es fa, *política dels cossos*, és doncs la causa de la humanització (aparent) del poder. I és que una característica persistent de la societat moderna, il·lustrada, és la d'una dualitat recurrent: conjuntament amb el saber jurídic –aparentment més humanitzat–, la societat moderna ha

societat i es donen suport mútuament (DÉ, II. Text 141, pàg. 661-662). Sobre aquesta qüestió *videre* el que es dirà en el capítol VII subapartat 2.1.1 LA PSICOANÀLISI, DE CIÈNCIA SUBVERSIVA A "CONFESSION LAICA". Allí parlarem de la novetat –relativa– del poder del psicoanalista com a nou confessor o taumaturg, poder que caldria analitzar amb profunditat.

²⁹² *Videre* en VS, capítol V "Droit de mort et pouvoir sur la vie". Aquest poder el definirà Foucault com a un biopoder.

²⁹³ *Videre* SP, pàg. 24 i següents.

creat tota una *tecnologia del poder* destinada a controlar l' "ànima". Però puntualitzem ràpidament, aquesta no és cap ens *substancial*, cap *consciència* tal com es pensava, sinó que no serà altra cosa que la *immaterialitat del cos*. Què significa açò? Que l'ànima sobre la qual volien actuar els *reformistes* del segle XVIII, no és més que una *creació*,²⁹⁴ i no precisament divina, sinó més bé històrica:

"No s'hauria de dir que l'ànima és una il·lusió, o un efecte ideològic, sinó més bé que ella existeix, que té una realitat, que és produïda permanentment, al voltant, a la superfície, a l'interior del cos pel funcionament d'un poder que s'exerceix sobre aquells que són castigats..."²⁹⁵

L'ànima apareix a partir del càstig i del poder; és més bé un efecte i un *instrument suplementari* creat pel poder que s'exerceix sobre el cos. Per això és a partir del cos des d'on podem fer una veritable genealogia de l'*home* modern:

"Però es pot sens dubte retenir aquesta tesi general que, en les nostres societats, els sistemes punitius reposen en una certa "economia política" del cos: àdhuc si ells no apel·len a càstigs violents o sagnants, fins i tot encara que utilitzen els mètodes "dolços" que tanquen i corregeixen, és també sempre del cos del que ells tracten..."²⁹⁶

Aquesta anàlisi de la nostra societat a partir del cos, i no de l'ànima i de la moral, no és altra cosa que la realització de la genealogia nietzschiana, no és altra cosa que el camí marcat per Nietzsche en "*La genealogia de la moral*", on relaciona història, memòria, cos, sofriment...²⁹⁷ El cos, i no l'ànima, és el lloc on s'inscriu la història, els esdeveniments,²⁹⁸ *el cos és en definitiva el camp de batalla*. Aquest és per tant allò al que va dirigit el poder, és el

²⁹⁴ Entre la penalitat com a *suplici* que dura fins finals del XVII i la societat disciplinària del segle XIX, Foucault troba l'existència d'una tercera forma de penalitat defensada els darrers decennis del segle XVIII pels *reformistes*. Aquests són precisament els qui defensen una penalitat que actue sobre l'ànima, defensen una mena de *semiòtica punitiva* basada en el joc de la representació; són defensors més que de les presons, dels *reformatoris*. No obstant Foucault es pregunta si realment amb els *reformistes*, tal com ells pretenien, hem entrat en una època de càstigs *no corporals* (SP, pàg. 103); ell veu que l'actuació d'aquests també serà sobre el cos (op. cit. pàg. 131), tanmateix com passava amb el *suplici*, i tal com passarà amb la disciplina. Foucault aborda el plantejament *reformista* en els apartats "*La punition généralisée*", i "*La douceur des peines*" de *Surveiller et punir*. Aquesta qüestió dels *reformistes* la podem també trobar abordada en MÓREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 279-284.

²⁹⁵ SP, pàg. 34.

²⁹⁶ SP, pàg. 30.

²⁹⁷ Videre NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogia de la moral*, Segona dissertació, i en especial paràgraf 5 al 7 on tracta la qüestió dels cos i del càstig. En general moltes qüestions que Foucault analitza a "*Surveiller et punir*" -la justícia com a càstig, la invisibilitat d'aquest, la concepció del poder i de l'ànima, etc.-, es troben indicades en aquesta dissertació de Nietzsche.

²⁹⁸ DÉ, II. Text 84, pàg. 142-143.

blanc perenne d'aquest. Foucault realitzarà en "*Surveiller et punir*" la història de la *política dels cossos*; ens relatarà com el sistema penal i punitiu, de maneres diferents segons l'època, actuarà constantment sobre el cos, encara que siga amb mètodes i objectius diferents. En "*La volonté de savoir*", continua ell la seua anàlisi d'aquesta economia dels cossos a partir del dispositiu saber-poder que és la *sexualitat*:

"El poder que, així pren al seu càrrec la sexualitat, es posa el deure de fregar els cossos; els acaricia amb la mirada; intensifica les seues regions..."²⁹⁹

8.LA SOCIETAT DISCIPLINÀRIA.

La societat moderna de la qual hem estat parlant en les anteriors pàgines és qualificada i pensada per Foucault com a una societat *disciplinària*. El segle XIX és el segle en el qual aquest tipus de societat es fa possible. S'ha passat, com hem vist no per motius *humanistes*, del *suplici del cossos* –com a expressió del poder del *sobirà*– a la *disciplina dels cossos* –com a mètode de *defensa* de la societat–.³⁰⁰ I és que si abans en el període arqueològic cada època estructura aqueix enllaç entre paraules i coses de manera diferent, configurava una *episteme* diferent, Foucault considera en aquesta etapa genealògica que en cada època les relacions de poders, la microfísica del poder es diferent. Això implica no sols que en cada configuració històrica, com hem dit, és toleren o es persegueixen determinats il·legalismes, sinó també que en cada societat es castigue de manera diferent, de forma que un canvi de societat implica, i és implicat al mateix temps, un canvi en la forma de punició existent.³⁰¹

De manera que podem establir que tot i que existeix una necessitat inherent a tota societat, a tota relació de poder, de castigar, el que no és existeix un *model únic* de com fer-ho, ja que cadascuna té una forma diferent de concebre i exercir aquest càstig:

"...hom no troba veritablement grups socials sense càstig. Allò que em sembla, per contra, bastant característic de la nostra societat, és la vigilància. És per açò certament jo

²⁹⁹ VS, pàg. 61.

³⁰⁰ SP, pàg. 93. La seua intenció amb aquesta obra és precisament mostrar com la coexistència de les presons –inefícaces per reinserir– amb criminologia moderna –qui ens proporciona els elements d'inserció–, no és més que una aparent contradicció ja que entre ambdues ell veu una *unitat funcional* (DÉ, II. Text 141, pàg. 661). La presó funciona conjuntament amb el saber criminològic –medicina, psiquiatria, sociologia, dret...– sense problemes, perquè ambdues vessants serveixen per crear cossos disciplinats i individus normalitzats, tot i que per distints camins que s'entrecreuen.

³⁰¹ DÉ, III. Text 240, pàg. 662. Com ja indicàvem anteriorment, sembla estar esperant un canvi de societat en tant que considera que l'actual règim penitenciari està caduc i no té cap sentit.

hauria de titular el meu llibre "*Castigar i Vigilar*". La vigilància ha estat curiosament una de les formes, no diria pas exactament de castigar, sinó de fer funcionar el poder punitiu."³⁰²

És per això que si s'ha produït aquest canvi en la forma i en la concepció del càstig que abans hem explicat, és perquè s'ha donat una mutació en la societat. En concret, des de finals del segle XVIII, i no oblidem que entre d'altres aspectes per l'augment del binomi riquesa/població, hem entrat en la societat *panòptica*. Aquesta societat, *nova* en relació a la societat clàssica i amb la seua concepció del càstig com a aqueix "*teatre del terror*", es construeix al voltant del que anomena el *dispositiu disciplinari*, el qual té per objectiu el cos; es tracta en definitiva de la microfísica del poder, de la microfísica del detall:

"La disciplina és, en el fons, el mecanisme de poder pel qual nosaltres arribem a controlar dintre del cos social, fins i tot els elements més tènues, pel qual nosaltres arribem a tocar els àtoms socials en ells mateixos, és a dir, els individus."³⁰³

La nova societat disciplinar que es genera es palesa a través de diferents dispositius que es fan efectius en les *institucions* (presons, psiquiàtrics, casernes, fàbriques, hospitals, escoles...), i en general en totes les relacions socials. *La disciplina serà la nova política envers el cos de la societat moderna:*

"Aquests mètodes que permeten el control minuciós de les operacions del cos, que garanteixen la submissió constant de les seues forces i els imposen una relació de docilitat-utilitat, és allò que es pot anomenar les "disciplines"."³⁰⁴

La disciplina serà allò que establirà les noves relacions en la societat moderna; serà més bé allò que la possibilitarà en tant que és ella la que va a *fabricar* cossos sotmesos, útils i obedients. Ara, parlar com venim fent fins ara de la *novetat* de la disciplina de la societat moderna no és totalment exacte. Seria il·lusori creure que abans del segle XVIII no existia la disciplina. És evident que en les societats anteriors ja existien diferents mecanismes o dominis de disciplina —els monestirs, l'esclavisme o fins i tot la legió romana, indica Foucault, eren possibles gràcies a la disciplina—. El que passa al segle XVIII, i d'ací que puguem parlar de *novetat*, és que en aquesta època s'elaboren els principis fonamentals:

³⁰² **DÉ, II Text 161**, pàg. 793.

³⁰³ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 191.

³⁰⁴ **SP**, pàg. 139. Un bon resum dels principals aspectes de la tecnologia disciplinària com a anatomia política el trobem en MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 285-288.

"Així, els mecanismes disciplinaris daten de temps antics, però ells apareixen aïllats, fragmentats fins als segles XVII i XVIII, fins que el poder disciplinari es perfecciona esdevenint una nova tècnica de gestió de l'home."³⁰⁵

La societat disciplinària, com a novetat de la modernitat sorgeix per tant quan el que abans eren *esquitxos* de disciplina aïllats es transforma en una *societat construïda al voltant de la disciplina*; els processos doncs que han donat peu a aquesta societat disciplinar són, indica Foucault, uns processos *d'origens múltiples* –el monacat, l'educació, els tallers, els exèrcits...– que en un moment donat s'organitzen en *feix*.³⁰⁶

Però compte, quan Foucault afirma que en determinat moment ha sorgit una societat disciplinària què està afirmant? O millor dit, què no està afirmant? El que no està afirmant, tal com algú pot pensar, és que els individus, de sobte, decideixen ésser més obedients, o que de bon grat hagen decidit acceptar determinades institucions com la caserna, la fàbrica o la presó, l'escola... Una cosa, com indica Foucault, és que parlem, tal com ho estem fent, de societat *disciplinària* i una altra molt diferent serà el parlar de societat *disciplinada*, obedient.³⁰⁷ Si ha estat possible aquesta nova societat disciplinària és simplement –o més bé caldria dir complexament?– pel fet que s'ha produït una nova redistribució, un nou reequilibri entre aqueixos tres dominis, el de la comunicació –incloent el saber–, les relacions de poder i les capacitats objectives.³⁰⁸ Però compte amb açò, que la disciplina siga la forma moderna principal de generar relacions de poder no significa que puguem identificar *disciplina* i *poder*. La disciplina és sols un *invent* modern nascut en un moment determinat:

"...però és clar que no és aquesta qui representa d'un forma adequada totes les relacions de poder i les possibles de relacions de poder. El poder no és pas la disciplina; la disciplina és un procediment possible de poder."³⁰⁹

³⁰⁵ **DÉ, III. Text 229**, pàg. 515. Inversament l'esdeveniment de la societat disciplinària, de la societat de vigilància enfront de la del suplici no significa tampoc que en aquest tipus de societat haja desaparegut per complet el suplici, el càstig o la violència física en les institucions estatals. L'aparició de la policia, un cos vigilància i control principalment (sobre açò *videre* la pàgina 494 d'aquest treball), comporta el desplaçament de la funció de suplici: aquest ja no serveix tant per expiar les culpes del delinqüent com a mitjà per descobrir la veritat (**DÉ, II Text 161**, pàg. 795-796).

³⁰⁶ **DÉ, III. Text 212**, pàg. 375-376.

³⁰⁷ **DÉ, IV. Text 277**, pàg. 15-16.

³⁰⁸ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 235. Recordem el que sobre aquest tres dominis hem explicat en parlar del poder en la pàgina 417 d'aquesta investigació.

³⁰⁹ **DÉ, IV. Text 341**, pàg. 590.

8.1. LA PRESÓ, UN INVENT RECENT.

Com ja hem explicat en pàgines anteriors d'aquest treball, el poder per al nostre autor és *positiu*, és *productiu*, i per tant no pot restar restringit a una única forma, tot i que cada societat i cada època –cada *episteme*–, puga privilegiar alguna forma, com és en aquest cas la de la disciplina. Per aquest motiu, com indicàvem en parlar del repte de vigilància i control al qual s'enfrontava l'emergent societat capitalista, la presó esdevingué una institució disciplinària central, no tant per la seua sempre qüestionada eficàcia, sinó per ser la que millor simbolitza i exemplifica els dispositius de control; i és que aquesta forma de punició no és *eterna*, no prové dels orígens dels temps, no és *inamovible*, sinó que, per estrany que ens resulte, té una gènesi més bé recent: poc més enllà de segle i mig. Perquè al capdavall, tot i que no hàgem reparat en aquest aspecte, existeixen i han existits societats sense presó, la qual cosa no implica que foren societats sense càstig; és més, no sols son les altres societats les que no han conegut la presó, sinó que la mateixa societat occidental ha estat, durant molt de temps una societat sense presó, ja que aquesta ha estat *un invent modern*.³¹⁰ I és que abans de 1820, aproximadament, era inconcebible que tots els que mereixien un càstig pogueren pagar amb la mateixa *moneda*, era inconcebible una pena *universal* per a tots els delictes a com és el tancament, la presó.³¹¹ Amb anterioritat a aquesta data aproximada el tancament no tenia la funció de pena, i més bé ja que era una pràctica principalment extrajudicial. I aquesta nova forma de penalitat és tant moderna i tant novedosa, que fins i tot els propis penalistes d'inicis del segle XIX no deixen de destacar la novetat que implicava la pena de presó en relació a èpoques anteriors. Ara bé, no pensem que el nou *invent* produí de seguida una *entusiasme incondicional*; res d'això. El ben cert és que només féu aparició aquesta *novetat* aparegueren també les primeres crítiques envers la seua efectivitat. Malgrat açò, la novetat o l'èxit del tancament és tal que fins i tot atrapa al jaç els propis teòrics de la llei i la penalitat; i si açò és així és a causa de la nova percepció de la matança, de l'execució, com a un balafiament del capital humà i una catàstrofe econòmica, que sorgeix amb l'aparició del capitalisme.³¹²

³¹⁰ Foucault considera que és possible establir una classificació de les societats atenent a la forma en la qual aquestes es desfan, no dels morts, sinó dels vius, de manera que a més de les societats del tancament, societats que considera poc freqüents, per no dir que la nostra és l'única, existeixen també societats que castiguen de forma diferent, tal com serien les societats de l'exili, les de la reparació i les de les matança o homicidis rituals (DÉ, II Text 105, pàg. 296-297, DÉ, II Text 107, pàg. 318-319 i DÉ, II Text 94, pàg. 203-204).

³¹¹ DÉ, II. Text 153, pàg. 725-726; DÉ, II. Text 131, pàg. 456-458; DÉ, II. Text 139, pàg. 602-603, 620-621.

³¹² DÉ, II. Text 125, pàg. 432 i DÉ, II Text 105, pàg. 297. Sobre les raons tant de l'èxit de les presons com les crítiques que des d'un principi rep viderè SP, pàg. 308-311.

Però fixem-nos com de nou Foucault torna a centrar la seua atenció en el mateix període, en la mateixa *episteme*, però ara el que li interessa ja no és l'aparició d'un conjunt de disciplines sinó el sorgiment d'un tipus peculiar d'institucions, les disciplinàries. Abandona doncs aqueixes preocupacions epistèmiques i se centra en aquest nou dispositiu, la disciplina, per a partir d'ell elaborar tota l'*analítica del poder*, centrada en l'època moderna. Com molt bé sabem, el seu llibre "*Histoire de la folie*" ja havia abordat la qüestió del tancament en parlar de la percepció de la folia a l'episteme clàssica; fins i tot un capítol de la primera part d'aquest llibre duu per títol "*Le grand renfermement*". Tot i que el tema de les institucions de tancament està en aquesta obra ben present, és evident que ací són abordades no per analitzar una microfísica del poder, no per veure com circula el poder en elles, sinó que des de la conceptualització encara simplista del poder, són vistes principalment com a efectes d'una episteme concreta, com a creació d'una forma de saber —en aquest cas el de l'època clàssica— que genera un poder a la mida.

No obstant, tot i que en aquesta obra el seu tractament del tema siga deficient, no per això entra en contradicció amb les seues elaboracions i teories posteriors. Així, en la seua obra sobre la folia no s'aborda el dispositiu disciplinari modern, sinó principalment el dispositiu que ell designa com a *internament*, el qual és considerat per ell com a un fenomen europeu de l'època clàssica. Aquest *internament* representaria l'antítesi de la disciplina moderna. Com Foucault repeteix insistentment en l'obra, l'*internament* no és més que una *creació institucional* del segle XVII per afrontar els seus problemes i com a una *elecció ètica contra la desraó que cal ocultar i silenciar*.³¹³ Ara bé, l'episteme moderna, la que instaura el dispositiu de la disciplina sols sorgirà quan enfront de la visió ètica clàssica de la folia i l'internat es cree al segle XIX el que Foucault bateja com a una consciència, un espai *moral* que introdueix la folia dintre del joc de la *culpabilitat*, la qual cosa significa que la psicologia moderna es desenvolupa al voltant del *càstig*, de la *vigilància*.³¹⁴ El *gran tancament* ha acabat, donem un primer pas cap a la *disciplina*. Igualment l'hospital modern, malgrat continuar-se dient-se també hospital, no té res a veure amb aquest hospital internat que ni era disciplinari ni era font de coneixement; sols quan es combina en la institució hospitalària tant la medicalització —la *clínica*— com la introducció de la disciplina estem realment davant de l'hospital modern.³¹⁵

³¹³ HF, pàg. 90-91; 157-160.

³¹⁴ HF, pàg. 346.

³¹⁵ DÉ, III. Text 229, pàg. 517.

En definitiva, podem dir que Foucault percep clarament com dues epistemes, dues èpoques diferents impliquen dues formes de càstig també diferents. Representació davant de significació, internat enfront de disciplina.

8.2. ESTATS DE DRET, PERÒ SOBRETOT DE LA NORMA.

Ara bé, el fet que la disciplina siga la forma peculiar i principal de les relacions de poder de l'episteme moderna en la qual s'exerceix el poder, no implica que estiguem legitimats per a igualar les institucions *disciplinàries* i les relacions de poder, ja que aquest espais institucionals no són l'única forma de poder modern; no errem doncs el plantejament de la qüestió, en tant que no es tracta d'analitzar les relacions de poder a partir de les institucions disciplinàries, sinó tot el contrari veure-les com a un exemple, o si volem com a un cas paradigmàtic, de les redaccions de poder. En aquest tipus d'institucions, al capdavant el que es pretén és el mateix que es pretén en qualsevol relació de poder: modificar, a través d'accions, les accions dels altres.³¹⁶

Centrem-nos per tant en el que havíem anunciat, és a dir, en aquesta peculiar i propera nova forma de relacions de poder, la disciplina. I aquesta, tal com l'hem definida, tindrà una característica especial, i és la de ser un poder *capil·lar* en tant que estarà present *en tota la societat*, en qualsevol acte que fem i per suposat no sols en la institució *presó*, sinó en totes les institucions de vigilància moderna, en tant que estem en una *societat de vigilància*, de *normalització* i de *disciplina*. De manera que podem doncs reafirmar-nos en el fet que *la disciplina va més enllà de qualsevol institució, no és reductible a les institucions, sinó que és coextensiva a la totalitat del cos social.*³¹⁷ Precisament aquest és l'avantatge i èxit del model *panòptic*, el fet de ser transferible, de poder-se adaptar a qualsevol part de la societat, i a qualsevol necessitat; és per Foucault un model generalitzable i polivalent, que més bé no té quasi cap realització material i efectiva plena, a excepció de les institucions penitenciàries.³¹⁸

Mes l'existència d'aquesta disciplina, i la seua presència en tota sèrie d'institucions i en la societat en general, no és per a Foucault un fet conjuntural de la nostra societat; no és un fenomen *més* entre d'altres; podríem dir que aquesta nova *anatomia política dels cossos* és l'*a priori històric* constitutiu de la societat actual. És més, la cohesió del cos social no té la seua

³¹⁶ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 239.

³¹⁷ **SP**, pàg. 217-219.

³¹⁸ Videre **SP**, pàg. 206-210; 213-4; 252-254. Aquestes institucions, i en general el sistema penal no és més que una part del sistema punitiu i de vigilància que és coextensiu a la societat (**DÉ, II. Text 125**, pàg. 429-430).

gènesi tant en un *pacte*, o un *contracte* –com ja hem repetit moltes voltes–, sinó més bé en aquesta nova mecànica del poder que és la disciplina:

"Mentre que els juristes o els filòsofs cercaven en el pacte un model primitiu per a la construcció o la reconstrucció del cos social, els militars i amb ells els tècnics de la disciplina elaboraven els procediments per a la coerció individuals i col·lectiva del cos."³¹⁹

Foucault qüestionarà a partir de l'anàlisi del *panoptisme* de la societat, tota la visió que sovint s'ofereix de l'evolució social com a una conquesta en el terreny jurídic dels drets i llibertats. A l'hora de ser motor del canvi social, penalitat i dret no han anat pas de la mà pel que fa a la nostra societat. De cap forma la nostra societat s'ha constituït com a tal sobre la base de conceptes com els de *sobirania*, *dret*, *llibertat*... La teoria política i judicial a l'ús estableixen la sobirania com a la font del poder; *fan derivar el poder de la sobirania* (seria el que Foucault anomena la visió "idealista" de la llei), la qual cosa com ja hem dit li sembla incorrecta i improductiva.³²⁰ De manera que, com sabem, per a Foucault la qüestió està mal plantejada, ja que el que cal fer és partir de la relació mateixa de poder –visió "*pragmatista*"–, de la pròpia situació, de la lògica de les pròpies institucions; i és que en realitat el que no podem fer és oblidar que Foucault no és un jurista, i que per això no li interessien els problemes de legitimació del poder, ni marcar ideals regulatius per a la societat, el que ell busca és altra cosa, el que ell busca és saber com el poder *fabrica* els individus.³²¹ Conseqüentment, la realitat que se'ns apareix és més bé altra, en tant que la teoria jurídica no serveix per a explicar la nostra societat ni el sistema punitiu i disciplinari en ella present:

"I si és cert que allò jurídic ha pogut servir per representar, de forma sens dubte no exhaustiva, un poder essencialment centrat sobre la sostracció i la mort, ara però és absolutament heterogeni en els nous procediments de poder que funcionen no en el dret mateix sinó en la tècnica, no pas en la llei sinó en la normalització, no pas en el càstig sinó en el control..."³²²

Els nostres estats més que constituir-se com a *Estats de Dret* s'han constituït com a *Estats de control*. I és que Foucault considera que malgrat que la societat moderna manté aquesta pràctica jurídica, la societat que realment funcionava com a una societat jurídica era la

³¹⁹ SP, pàg. 171. Semblantment en *op. cit.* pàg. 223-224.

³²⁰ DÉ, IV. Text 298, pàg. 203.

³²¹ DÉ, III. Text 187, pàg. 125.

³²² VS, pàg. 117-118.

monàrquica, i aquesta està en vies de desaparició amb l'aparició dels biopoders.³²³ La nostra societat és sobretot, mantinga el discurs teòric que mantinga, una societat de control, una societat disciplinària. Alguns autors han vist en aquesta constatació una autèntica mala interpretació de la societat moderna, una emfasització unilateral d'un tret de la societat que tot i existir, no serien el motor d'aquesta. És el cas per exemple de Rochlitz, el qual critica al nostre autor pel fet de no adonar-se com al mateix temps que les tècniques de control i el que després anomenarem com als *biopoders*, es desenvolupen també, o millor dit, principalment determinades idees –jurídiques i filosòfiques– modernes que fan possible fins i tot el peculiar discurs de Foucault.³²⁴ Però certament no cal considerar açò com a cap crítica, d'entrada perquè Foucault és ben conscient d'aquesta dualitat, i després perquè tal crítica de Rochlitz es basteix sobre el convenciment que Foucault és una anti-il·lustrat, la qual cosa és per a nosaltres incorrecta. I és que ser il·lustrat no implica defensar per damunt de tot una imatge idíl·lica, filantròpica, una bonhomia intrínseca de la Il·lustració. Ser il·lustrat implica per contra no tancar els ulls a aquesta dualitat i admetre com ho fa altre estudiós de Foucault que:

“El segle XIX europeu, on es basteixen, vigorosament, els Estats de policia, no és un moment d'intensificació dels drets humans, sinó el temps on la Declaració dels drets, que no està inscrita en els textos de dret positius, és objecte d'una reprovació quasi general.”³²⁵

En lloc, per tant, d'analitzar i estudiar la teoria del dret penal o la simple història de les institucions penitenciàries, sembla més pertinent centrar la nostra atenció en el que molt encertadament anomenarà “*racionalitat punitiva*”.³²⁶ Aquesta elecció però no significa necessàriament que aquestes dues vessants siguin excloents, en tant que legislació i control, sobirania i disciplina *són els límits entre els que s'exerceix el poder*, són les dues parts *constitutives* dels mecanismes de poder en la nostra societat.³²⁷ Així doncs Foucault el que fa en realitat és emfasitzar un exercici del poder –el disciplinari – que fins ara no havia estat

³²³ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 198-199.

³²⁴ ROCHLITZ, Rainer: *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 293.

³²⁵ BARRET-KRIEGEL, Blandine: *Michel Foucault et l'État de police* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 225.

³²⁶ **DÉ, IV. Text 340**, pàg. 582. Per una altra banda Foucault indica que, malgrat que ens resulte estrany són dos membres pocs coneguts de l'Escola de Frankfurt, tal com Kirscheimer i Rusche, qui ja en 1939 qüestionen la pràctica de la punició (**DÉ, IV. Text 278**, pàg. 21).

³²⁷ **DÉ, III. Text 194**, pàg. 187-189. La teoria de la sobirania, que es correspon a una mecànica del poder feudal –lligada a la terra i les possessions–, a un poder *absolut* i no a un poder dispers i capil·lar com és el poder de relacions modernes, perviu almenys com a discurs teòric, i es transforma en la qüestió de la *sobirania popular*, perquè serveix en part per a *tapar* els procediments disciplinaris.

tematitzat i ni tan sols considerat. L'exercici jurídic del poder, el que tradicionalment s'havia considerat l'únic i legítim exercici del poder no és negat pel nostre autor, sinó que simplement no és el centre preferent de la seua atenció, donat que per ell la societat moderna s'ha bastit més sobre un exercici normalitzador del poder que sobre una concepció jurídica. Ens planteja el nostre autor per tant, l'existència de dues pràctiques paral·leles en el sorgiment de la societat moderna; una seria més bé una pràctica discursiva, la *judicial*, que es desenvolupa al voltant del concepte de sobirania, i que té com a característica essencial el fet d'ésser una pràctica pública, clara i diàfana; l'altra pràctica novedosa, que seria més bé no discursiva, seria la *penal* que es recolzaria sobre la disciplina i els sabers disciplinaris; aquesta pràctica, al contrari que l'anterior seria doncs una pràctica *que restaria a l'ombra*.³²⁸ **La societat moderna naix doncs tant a partir del discurs Il·lustrat al voltant de la llei i la sobirania, com a partir del control i de les pràctiques punitives i normalitzadores.** Ara bé, fins i tot la qüestió és més complexa i resta més a l'ombra del que podem creure.

Seria massa senzill pensar que en la societat moderna hi ha una distribució de rols: per una part el *jurista* que elabora la reflexió teòrica, i per una altra banda el *penalista*, l'encarregat de la vessant pràctica que segueix el seu camí, la seua *racionalitat*; i que troba en la presó la solució a tots els mals socials. De cap manera és així; existeix als primers anys del segle XIX tot un conjunt de *teòrics de la punició* –no ja simplement juristes– que, com hem dit, *no consideren la presó com al sistema adequat*, ni molts menys universalitzable de punició. Tot el contrari, els propis teòrics de la punició, que inicialment orientaven les seues reflexions per altres indrets, han de modificar-les per acceptar i per justificar la presó com a forma de càstig, donat que la societat capitalista emergent ja no és una societat ni del càstig, ni del suplici, sinó que és una societat de la vigilància, del control, de la normalització; i on millor es pot visualitzar i exemplificar aquesta vigilància, aquesta normalització és, com ja havíem dit, en una institució del tancament total com és la presó.³²⁹

De paradoxal hem de qualificar doncs el que aqueix *invent modern* com és la presó, del que com hem indicat s'ha vist des de primera hora la seua "*inutilitat*" redemptora i correctora efectiva, s'haja acabat imposant-se. Com és possible que malgrat el seu evident fracàs el càstig-presó ha acabat no sols perpetuant-se sinó fins i tot esclerotitzant-se? La paradoxa desapareix quan, tal com fa Foucault, considerem que allò més característic de la nostra

³²⁸ DÉ, IV. Text 353, pàg. 688. DÉ, IV. Text 297, pàg. 199.

³²⁹ DÉ, II. Text 131, pàg. 464-466. Recordem el que sobre aquest aspecte hem explicat en la nota número 275 de la pàgina 440 sobre Beccaria i els reformistes, així com el també s'ha iridicat en la pàgina 452 que cada societat genera les seues formes particulars de punició.

societat no és haver esdevingut un *Estat de Dret*, sinó un *Estat de la Norma*, un estat disciplinari, donat que una societat com la nostra que en la pràctica s'anava configurant com una societat disciplinària i panòptica, no podia d'enaltir cap altra forma de penalitat que no fos el *súmmum* del panoptisme, la presó. I açò s'esdevenia fins i tot quan al mateix temps des de la vessant jurídica, àdhuc des de la pròpia teoria punitiva, s'apuntava a cap a altra direcció, i es veia clarament el seu fracàs. De manera que, tal i com ell indica, al segle XIX:

"... i al mateix moment on es creia, on els revolucionaris francesos, per exemple, creien construir una societat de dret, heus ací que alguna cosa ha passat i que justament jo intente analitzar, una cosa que ha fet que s'estiga entrant en la societat de la norma, de la salut, de la medicina, de la normalització, que és el nostre mode essencial de funcionament avui."³³⁰

Estem d'acord amb Macherey quan considera que una de les coses que més preocupà a Foucault fou la comprensió de com l'acció de les normes determina el tipus de societat, i com açò en Foucault no podia ésser d'altra manera. Però no es menys cert que el concepte de norma és peculiar en el nostre autor, en tant que havent desaparegut el subjecte sobirà, la continuïtat, la teleologia i el sentit, no es d'estranyar que estiguem parlant d'una *norma que no és possible concebre-la abans de la seua acció* –no és independent d'aquesta–, en tant que no existeix la *norma en si*, no és exterior al seu camp de la seua aplicació. La norma no sols produeix un camp d'actuació, sinó que és *immanent* a aquest, és a dir, es produeix ella mateixa en produir-lo.³³¹ Per això, per entendre com és possible aquesta immanència de la norma, per no confondre la norma –*mesura*– amb la disciplina –ensinistrament del cos– amb la qual va associada, fem nostra la definició d'Ewald:

"Un principi de comparació, de comparabilitat, una mesura comuna que s'institueix en la pura referència d'un grup a si mateix, en tant que el grup no té altra relació que amb si mateix, sense exterioritat, sense verticalitat."³³²

La crítica de Foucault pren al capdavant la forma d'una estratègia contra la norma, és un intent, diu Morey, de *dissipar la-confusió entre allò normal i allò actual*, però no elogiant allò "*altre*", allò que s'oposa vàcuament, sinó mostrant, *more kantiano*, les seues "*condicions de possibilitat*" –que com indicàvem es troben en la mateixa acció de la norma–. La seua crítica a

³³⁰ DÉ, III. Text 212, pàg. 373. I són els metges principalment qui comencen a instaurar aquesta societat de la norma amb la distinció normal/patològic (DÉ, III. Text 170, pàg. 50). Aprofundirem en aquesta qüestió també en el següent subapartat 8.2.1 EL PODER DE LA NORMA: UNA SOCIETAT "MEDICALITZADA".

³³¹ MACHEREY, Pierre: *Pour une histoire naturelle des normes* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 213-220.

³³² EWALD, François: *Un pouvoir sans dehors* en AUTORS DIVERSOS: *Michel Foucault philosophe*, pàg. 200.

la norma que centra el període genealògic no queda desvinculada de la seua posterior evolució. Que no existisca, com indicava la cita anterior, ni exterioritat ni verticalitat envers la norma, que hagen d'existir normes no implica que no les puguem inventar –i no sols que elles ens “inventen”–:

“Si han d'existir normes, s'han d'inventar: noves síntesis dels hàbits i modalitats de relació amb els altres: noves possibilitats de vida ètica i política. Aquestes normes han de sorgir de pràctiques i d'experiències... Si l'acció humana ha d'estar conduïda per normes, l'exercici de la llibertat és la norma incondicional.”³³³

Serà però aquesta la seua proposta posterior, la *norma* incondicionada que adoptarà la forma d'una “*estètica de l'existència*”. Mentre però, el nostre autor es dedica a realitzar aqueix anàlisi de la societat de la norma, però de la norma condicionada, de la norma que va associada a la disciplina. I el que constata és que la nostra societat està entrant tant en la *lògica* de la norma que, fins i tot de vegades els nostre autor té la impressió que la societat en la qual vivim està a punt de deixar d'ésser una *societat jurídica* articulada sobre la llei, per articular-se sols al voltant de la norma i de la distinció normal/anormal.³³⁴ És més bé per via de la norma, més que per la del dret, com és produeix l'autèntica *democratització* igualitària; amb la disciplina i amb la norma no sols s'aconsegueix individualitzar els individus, sinó que s'aconsegueix també homogeneïtzar l'espai social.³³⁵

De manera que el nostre autor considera que aquest clarscur d'*Il·lustració* i *normalització*, no és pot pensar en termes d'enfrontament d'un element racional envers altre irracional, en termes d'una oposició de la raó enfront del poder. *Il·lustració i disciplina són dues tendències modernes paral·leles i indissociables*; o si preferim expressar-ho amb paraules del propi Foucault, vulguem o no la veritat és que:

“La disciplina és l'anvers de la democràcia.”³³⁶

I és que com abans havíem vist, per al nostre autor, *la raó és a la vegada despotisme i il·lustració*.³³⁷ Foucault entén així que aquest dos moments de la raó són en realitat

³³³ MOREY, Miguel: *Sur le style philosophique de Michel Foucault* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 145. Sobre el què hem dit abans videre també op. cit. pàg. 139-142.

³³⁴ **DÉ, III. Text 173**, pàg. 75.

³³⁵ Sobre l'homogeneïtzació de l'espai i la *démocratització* de la mirada disciplinària videre el que s'explica en la pàgina 472 i següents, així com en general en aquest mateix capítol l'apartat **10 QUI MIRA?**

³³⁶ **DÉ, II. Text 152**, pàg. 722.

³³⁷ **DÉ, IV. Text 361**, pàg. 768.

indissolubles l'un de l'altre. Si el moment d'il·lustració de la raó podria estar representat per l'obra de Rousseau –entre d'altres–, no és menys cert que la raó també s'expressa, en aquesta ocasió com a poder –despotisme–, a través de Bentham, del qual més endavant parlarem. De fet aquest autor, per a la majoria de nosaltres desconegut, és el *complement* del tant socorregut Rousseau. Però compte, no interpretem erròniament, aquesta *complementarietat*. Foucault no ens esta dient que dissortadament amb aqueixa manifestació positiva i il·lustrada de la modernitat s'han produït també uns *efectes col·laterals* que hom no volia, que són una *accident històric* que tal volta fins i tot puguem algun dia esborrar. No es tracta de cap *hora foscant*, de cap perversió que apareix en un moment donat i que, per via racional podem superar. Res d'això, el que ens està dient no és ni molt menys açò, simplement està constatant que la raó moderna, vulguem o no, no deixa d'ésser al mateix temps un *doctor Jekyll* i *mister Hide*, o si volem dir-ho en termes més heideggerians –i hölderlians– el perill i la salvació *creixen junts*.³³⁸ I és que, continuant amb la comparació que establia entre Bentham i Rousseau, si aquest darrer somniava en una societat *transparent*, és a dir, una societat lliure de zones *fosques* i *borroses* del poder reial –o estamental– on la visió des de cada punt –individu– fos la visió del conjunt de la societat –la *voluntat general*–, aquest *somni* o visió *lirica*, tal i com la qualifica Foucault, es troba més bé realitzat en l'obra de Bentham –i la seua posterior *aplicació*–. Tal i com subratlla el nostre autor, Bentham és en relació a l'autor de Ginebra tant el que acabem de dir com tot el *contrari*, en tant que si bé també ell presenta com a central el problema de la visibilitat de la societat i la *igualtat* dels individus –no hi ha per a cap dels dos cap *punt absolut*, cap *lloc privilegiat*–, evidentment no ho fa com Rousseau des d'una perspectiva juridicofilosòfica, sinó des d'un enfocament tècnic en relació als jocs de poder i a la vigilància i normalització dels individus. Tant un com l'altre comparteixen doncs el mateix objectiu sobre dominis diferents i amb intencions diferents: *no tolerar cap zona d'ombra*. Per això, tant un com l'altre són imprescindibles per entendre el que nosaltres som *avui*, per entendre el que és la nostra *modernitat*:

“Així, sobre el gran tema rousseaunià –que és d'alguna forma el lirisme de la Revolució– se sobreposa la idea tècnica de l'exercici d'un poder “omnivalent”, que és l'obsessió de Bentham; els dos s'ajunten i el tot funciona: el lirisme de Rousseau i l'obsessió de Bentham.”³³⁹

³³⁸ Videre el que sobre la salvació i el perill es diu al voltant de l'essència de la tècnica en HEIDEGGER, Martin: *La qüestió envers la tècnica* en *Fites*, pàg. 310-318.

³³⁹ *DÉ, III. Text 195*, pàg. 195. Videre també *op. cit.* pàg. 196-197. Semblantment es manifesta envers Bentham i el seu objectiu d'il·lustrar, d'il·luminar totes les zones de la societat en *DÉ, II. Text 127*, pàg. 437.

I és que per molt que ens coste admetre la nostra societat, la societat moderna occidental que tant orgullosament s'autoproclama com a democràtica, racional, tolerant..., s'oblida al mateix temps de remarcar, com ja apuntava Horkheimer, que tots aqueixos *progressos* que certament es van lentament aconseguint, no impliquen necessàriament que el sistema de dominació existent minve o deixi d'ésser violent. La societat disciplinària ha sabut conjugar perfectament aquest dos pols:

"El poder de la raó és un poder sagnant."³⁴⁰

La *Raó d'Estat*, que encara està per abordar, està servida. La creació d'una *racionalitat política*, controladora, normalitzadora, més que la d'una raó abstracta, substancial, pura és el nucli d'aquesta societat disciplinària moderna. Ens trobem davant una societat que presenta aquestes dues cares –que s'imbriquen mútuament–, i que com les cares de la lluna, una ha estat sempre visible i altra sempre oculta. I si bé el que seria aqueixa cara visible, la cara il·lustrada de la modernitat ha estat molt analitzat per diferents disciplines –filosofia, dret, la sociologia...–, no passa el mateix en aqueix segon àmbit constitutiu de la societat moderna, en aqueixa cara oculta, àmbit que és aquell sobre el que més cal interrogar-se, què és aquell al qual Foucault vol prestar atenció. I vol prestar atenció a aqueix cara oculta de la nostra societat perquè com a bon nietzschia que és, no ha pogut passar per alt l'afirmació de Nietzsche en la qual indica que *la nostra societat no sap ben bé què és això de castigar*; no ho sap, i considera ell que tardarem anys en saber-ho, en saber què cal castigar i com castigar-ho. Es més, ni tan sols sabem si té cap sentir fer-ho. I és que no errem si afirmem taxativament que la nostra societat no ha sabut *il·lustrar* aquest tret essencial d'ella, no ha sabut elaborar una teoria sobre l'acte punitiu.³⁴¹

És per això que una tasca central en el nostre pensament seria realitzar una interpretació, o més bé, una anàlisi d'aquest domini ombrívol, però no per això prescindible per a la constitució del present que som ara. Aquesta anàlisi d'aquest domini no pot deixar d'ésser una anàlisi del límit d'ambdós terrenys, ja que el primer que caldria que pararem esment és en el fet que més que trobar una unió o conjunció en igualtat, el que hi ha una asimetria, asimetria a

³⁴⁰ DÉ, III. Text 215, pàg. 395.

³⁴¹ DÉ, IV. Text 353, pàg. 691-692. Com molt bé indica en una curta entrevista, *castigar és la cosa més difícil del món* –l'entrevista de fet es titula així–, d'ací que no està mal que una societat s'interesse, com dèiem, sobre aquest aspecte (DÉ, IV. Text 301, pàg. 209; en DÉ, II Text 161, pàg. 794 manifesta que la dificultat de castigar és actual, que anteriorment no havia cap problema moral ni polític); o per dir-ho, fent també al·lusió a altre títol d'una entrevista seua, el que cal és *repensar la llei i la presó* (Videre sobre açò DÉ, IV. Text 298, DÉ, IV. Text 277, pàg. 20-21 i DÉ, III. Text 240, pàg. 662).

favor d'allò que roman en l'ombra; són més bé les disciplines, i no el dret, les que assegurin la cohesió i estabilitat de la societat; són més bé aquestes les que generen els sabers, les que normalitzen els individus; el dret però, és una mena de discurs sobrevingut –tardà en la seua naixença–, quasi una “*ideologia*”, si poguérem utilitzar aquest terme, que sovint és *colonitzada* per la disciplina. Disciplina i dret són els dos àmbits on juguem a les relacions de poder, on juguem a modificar-nos les conductes en la nostra societat; però és el primer àmbit dels dos és qui d'una forma silenciosa, quasi invisible, més present està en la nostra societat, tot i que el *contradiscurs* teòric d'aquesta disciplina siga el del dret. Per tot açò, les disciplines són qualificades per Foucault com a un *contradret*, en tant que sovint deixen invalidat en la pràctica el discurs que els juristes fan en la teoria.³⁴²

Foucault veu com aquest dos elements són constitutius del poder de la nostra societat; és per això que pensa que la resistència a la societat *disciplinària* no pot venir de la mà del concepte de sobirania, ja que la pròpia pràctica del dret necessita de les disciplines per ser efectiva:

"Tota aquesta malla d'un poder que no és pas judicial ha de complir una de les funcions que la justícia s'atribuïa en aquest moment: no tant aquella de vigilar les infraccions dels individus com la de corregir llurs virtualitats."³⁴³

Per això podem afirmar que tot el que Foucault ens ha volgut assenyalar amb les seues fines anàlisis, amb la seua acurada *ontologia de la nostra actualitat*, és mostrar com els Estats democràtics –i els que no ho són tant també– que es vanaglorien tant d'ésser uns Estats de Drets, no han d'aixecar tan orgullosament el cap en tant que barrejat amb els gradiloqüents conceptes jurídics i en la seua pràctica es troba amagada tota una vessant disciplinària de la societat que és la realment efectiva.

En definitiva, una il·lustració radical del nostre avui passa per descobrir aquell àmbit que fins el moment s'havia sostret a la llum del nostre pensament: la *disciplina*. I és que per a Foucault el model disciplinari, que és un model extrajudicial, ha fet variar substancialment la pràctica del dret, que en principi més que normalitzar ha de jutjar i castigar delictes. Les teories del dret elaborades pels grans reformistes del segle XVIII són aviat encobertes i assumides al segle XIX per tot el conjunt de pràctiques i dispositius disciplinaris; allò paradoxal és que aquestes teories jurídiques de la sobirania no constituïen altra cosa que la imatge *inversa* de la societat panòptica: En definitiva, les elaboracions teòriques –jurídiques–

³⁴² SP, pàg. 224-225.

³⁴³ DÉ, II. Text 139, pàg. 593.

han estat ràpidament i sorprenentment convertides en la pràctica en un element inseparable de les disciplines normalitzadores.³⁴⁴

8.2.1 EL PODER DE LA NORMA: UNA SOCIETAT "MEDICALITZADA".

Si volem resumir el subapartat anterior, bastaria amb dir que en la societat que es genera el partir del segle XIX el poder de la *norma* ha acabat substituint al poder de la *lei*, el poder de distingir el que és *normal* del que és *anormal*, més que de distingir allò lícit d'allò il·lícit. Ens trobem amb la victòria del que Foucault anomena un *pensament mèdic, normalitzador*, enfront d'un *pensament jurídic* tradicional.³⁴⁵ Però aquest nou poder de la norma, aquestes disciplines normalitzadores no es redueixen sols a l'àmbit del càstig i/o de la vigilància del qual ara ens ocupem; la societat moderna a més de propiciar un canvi –i propiciar tota una tecnologia– en la forma de punir (que sobrepassa a la pròpia reflexió filosòficojurídica), enceta també tot un saber medicalitzat i psicologitzat –el que anomena les *tècniques antropològiques*– al voltant del *delinqüent* i de l'*anormal*, saber que s'ha desenvolupat conjuntament amb el sistema judicial modern, ja que aquest no pot funcionar a patir d'ara únicament amb el material de la llei, sinó que necessita el *suplement* de la medicina legal. I és que com resava el títol del subapartat 6.1.1 d'aquest capítol, el metge al capdavant no era més que un *personatge en alça* que poc a poc anava aconseguint un plus de poder fora –i dintre– del seu camp d'acció inicial. I és tant el *plus* que adquirir, que podem dir que en la nostra societat poc a poc el sistema judicial cada cop *serví per a menys*. Això comporta que a l'hora de condemnar en lloc d'un acte purament jurídic, la societat moderna el que realitza és una litúrgia *juridicopsicològica*, litúrgia que allibera al jutge de l'*angoixa* de jutjar.³⁴⁶ El magistrat, indica Foucault, per alliberar-se de l'*angoixa* de jutjar concep més la seua tasca com la d'aquell que corregeix, que cura, que com la d'un botxí, com la d'aquell encarregat de fer expiar el crim, el magistrat doncs:

"...no castiga. Ell diu. "Jo corregisc." És a dir: "Jo sóc una mena de metge."³⁴⁷

³⁴⁴ Videre **DÉ, II. Text 139**, pàg. 603; 606-607; 620-621. Sobre la societat de la norma, la relació entre la llei i la norma, i sobre la fabricació d'individus normalitzats videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 289-291, 301-306.

³⁴⁵ Videre **SP**, pàg. 185-186 i **DÉ, III. Text 212**, pàg. 374.

³⁴⁶ **DÉ, IV. Text 301**, pàg. 208-209 i **DÉ, III. Text 205**, pàg. 290; 294; 297.

³⁴⁷ **DÉ, II Text 161**, pàg. 794.

I és que en la societat de la norma, en la societat disciplinària, com diu Foucault, el jutge esdevé un metge i viceversa. La imbricació doncs entre presó, medicina, psiquiatria, sociologia..., són una clara expressió de com per a la societat moderna el crim no es simplement una afer jurídic, no és simplement la transgressió de la llei, sinó sobretot *la desviació en relació a la norma*.³⁴⁸ Existeix doncs un entrecreuament entre sistema judicial, disciplinari i mèdic, i especialment és visible aquest nus en la manera que la societat moderna aborda determinats *problemes* com la sexualitat, o més especialment el de l'*homosexualitat*, qüestions que centraran el nostre interès en les pàgines posteriors.³⁴⁹

Però per ara el nostre interès se centra encara en com paral·lelament a una major complexitat de l'àmbit jurídic és produeix també el que hem d'anomenar una medicalització de la justícia i una panmedicalització de la societat. Aquesta medicalització esdevé una característica del sistema disciplinari modern, i és la que explica perquè en la concepció moderna de la justícia la presó, *invent* igualment modern, tinga des de la perspectiva dels juristes –almenys en teoria– tant la missió de castigar –pagar un deute amb la societat–, com la de corregir a l'individu, o almenys, a través de les *tècniques antropològiques*, separar aquells individus *curables* –corregibles– dels que no ho són –incorregibles–. Aquesta conceptualització, dintre de la qual *cobra* sentit la pena de mort, és la que li sembla més inquietant de la penalitat moderna.³⁵⁰

Aquesta íntima connexió de justícia i medicina, ja és destacada pel nostre autor en la seua obra al voltant de la follia, on, com és evident, aquests dos camps s'entrecreuen; i que s'entrecreuen no significa que dues disciplines o dos camps independents –el judicial i el mèdic– conflueixen sobre un mateix *objecte* –la follia i l'asil–, sinó que el propi naixement amb Pinel de la mirada mèdica positiva sobre la follia, és més que el naixement *d'una mirada terapèutica i diagnosticadora*, sinó sobretot el d'*una mirada judicial que jutja i castiga*, és una mirada principalment *moral*.³⁵¹

Però en aquesta nova relació entre medicina, sistema judicial i sistema penal, la societat disciplinària ha generat una sèrie de transformacions importants envers la conceptualització del delinqüent, el qual és abordat ara no des de l'òptica de la *responsabilitat* –és un delinqüent

³⁴⁸ DÉ, IV. Text 297, pàg. 199.

³⁴⁹ DÉ, II Text 153, pàg. 731 i DÉ, II Text 107, pàg. 316-317. Sobre la relació entre homosexualitat i medicina videre el que es diu en la nota 119 de la pàgina 524.

³⁵⁰ DÉ, IV. Text 300, pàg. 206-207. Videre també el breu escrit sobre la relació entre pena de mort i sistema social DÉ, IV Text 294.

³⁵¹ DÉ, III. Text 229, pàg. 514-523.

o és un malalt?— sinó des de la noció de *perill social*. La medicina ja no ha de determinar sols la responsabilitat de l'individu o no, sinó que la societat disciplinària vol que li diga quin és el grau de perillositat que aquest representa, tot i que el concepte de "*perill*" ni és una categoria mèdica, ni tampoc quelcom punible per la llei —que castiga una acció no la potencialitat d'aquesta—; la presó no és sols un càstig, sinó que principalment és un mecanisme de defensa i una forma d'actuar-corrègir a l'individu que en la societat moderna és tant *criminal com malalt*, d'ací la coexistència i la necessitat en l'àmbit jurídic de l'estament mèdic; però no ens equivoquem, la funció de la psiquiatria i dels psiquiatres no és en els seus orígens, ni continua essent-ho ara, una funció mèdica, sinó que és la de tenir *cura de l'ordre social*, una funció d'*higiene pública*.³⁵²

Ara bé, paradoxalment i contradictòriament a la societat disciplinària, la presó a més de no rehabilitar —sinó d'aïllar als *individus perillosos* de la població—, també té un altre objectiu no confessat: *crear una esfera criminal específica* que puga no sols inspirar por a la població, sinó si s'escau, ésser utilitzada per controlar-la o per proporcionar *treballadors* als grans negocis *lucratus* —drogues, prostitució, armes...—. O per dir-ho més clarament, la societat disciplinària pretén posar *fora de circulació* els delinqüents pel perill que suposen per a la població, però en aquest posar-los fora de circulació i aïllar-los en la presó converteix aquests delinqüents en delinqüents *útils* per al sistema capitalista, essent la primera utilitat fer-nos *amar i necessitar* la policia. Com li agrada dir a Foucault, la presó és en la nostra societat una *fàbrica de delinqüents professionals*.³⁵³ No és açò un bon motiu no per dir simplistament acabem amb les presons, sinó per qüestionar el nostre present en aquesta aspecte?

És per açò, així com per també moltes altres qüestions, que Foucault considerarà que cal repensar i problematitzar aquesta institució, de manera que el nostre autor no deixa d'incitar-nos, i quasi d'exigir-nos enfocar el problema de la penalitat, la disciplina i la justícia des

³⁵² DÉ, III. Text 220, pàg. 457-458; DÉ, III. Text 209, pàg. 333-334; 341-343, DÉ, III. Text 170, pàg. 52-53, DÉ, II. Text 142 i DÉ, III. Text 301, pàg. 288; 294-297. En aquesta darrer article afirma que semblantment als metges, també els jutges esdevenen treballadors de la "*salut pública*".

Foucault dedica el primer article esmentat, que duu per títol "*L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale du XIX siècle*", a la reflexió de la relació entre la psiquiatria i sistema judicial i penal i la aparició de la presó com a mecanisme de defensa i aïllament.

³⁵³ DÉ, III. Text 215, pàg. 392-393. Videre sobre aquest punt DÉ, III. Text 177, DÉ, II Text 153, pàg. 729-730, DÉ, II. Text 152, pàg. 723-724, DÉ, II. Text 151, pàg. 718-719 i DÉ, II. Text 156, pàg. 742-744; 748, DÉ, II. Text 127, pàg. 438. Aquesta qüestió està molt ben tractada en MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 306-308, 311-314.

Aquesta mateixa crítica a la presó i d'altres semblants no són ni originals del nostre autor ni dels nostres anys, sinó que tot el contrari, són tan antigues com la pròpia institució. Des dels inicis aquesta forma de penalitat, indica Foucault, fou objecte de dures crítiques en especial per les possibles *disfuncions* que generava, tot i que aviat aquestes disfuncions foren acceptades com a una *fatalitat ineludible* (DÉ, II. Text 131, pàg. 458-460).

d'altra òptica, no deixa de dir-nos que cal buscar un nou *dret no disciplinari* –almenys disciplinari en el sentit fins ara analitzat– que no es fonamenta en el ja antic *dret a la sobirania*, que tanta complicitat manté amb les disciplines, un nou dret que s'aparte, com no, de la *medicalització* d'allò jurídic actual.³⁵⁴ Foucault però, no ens indicarà com és possible aquest dret, quina forma pot adoptar; o tal volta sí? Potser aquest dret adopte la forma de la construcció ètica d'un mateix? Potser aquest dret consistisca en la *cura de si*? És una possibilitat en tant que ell mateix indica que podem parlar de *disciplines consensuals*.³⁵⁵ Una vegada més hem d'emplaçar al lector al fet que espere unes quantes pàgines més per a poder abordar el que prometen ser unes interessants qüestions. Abans però hem de concloure el capítol que ens ocupa.

9. L'ANÀLISI DE LA DISCIPLINA COM A ONTOLOGIA DEL PRESENT.

Arribats a aquest punt i després de tot el que hem vist, hom es pot preguntar, encertadament, sobre el sentit que té ara aquesta nova fixació foucaultiana en la institució penitenciària, en la societat disciplinària i en les relacions de poder. Es tracta d'un gir *snobista* d'un filòsof que per cridar l'atenció es fixa en temes que qualsevol filòsof *decent* no miraria ni de *reüll*? Si tot el que acabem de dir ha de cobrar algun, o molt, de sentit per a nosaltres és precisament inserint aquesta nova temàtica i aquesta nova forma de fer filosofia, la genealogia, en el que ací es considera que és el *leitmotiv* de tota l'obra foucaultiana: *l'ontologia del present*. L'anàlisi doncs tant del sistema jurídic i penal –teòric–, com de les tècniques punitives –pràctiques– és una manera més de dur endavant aqueixa ontologia del present de la qual tantes voltes hem parlat; no es tracta doncs de realitzar una crítica simplista, no es tracta per tant d'una aposta per un radicalisme o per un pessimisme malentès:

“...si jo sóc partidari d'un cert radicalisme, no és per dir: “De totes formes, tot sistema de punició serà catastròfic; no hi ha res a fer; tot allò que feu serà dolent.”, sinó sobretot per dir: tenint present els problemes que hem tingut i que tenim encara ara amb les nostres pràctiques punitives després d'un segle, com hem de pensar avui què seria un càstig? Però açò és un treball a fer per molts.”³⁵⁶

³⁵⁴ *DÉ, III. Text 194*, pàg. 189; *DÉ, IV. Text 301*, pàg. 209.

³⁵⁵ *DÉ, IV. Text 341*, pàg. 590.

³⁵⁶ *DÉ, IV. Text 353*, pàg. 692. Sobre les males interpretacions de les seues obres i la no-voluntat per part seua de profetitzar o realitzar croades contra la psiquiatria, contra les presons o el sistema sanitari, vegeu el que diguem en la pàgina 575.

És malentendre aquesta part de la seua obra, i en general el seu conjunt, pensar que ell simplement el que vol fer és destruir el que hi ha o considerar que el seu llibre sobre les presons és una *apologia del crim*, que pretén arribar a la conclusió que no cal castigar.³⁵⁷ Seria simplista per la seua part pretendre açò; el que ell vol fer al voltant d'aquesta, sens dubte, espinosa qüestió, no és sinó el que sempre ha fet, realitzar una anàlisi de la nostra *actualitat* per saber quin és el nostre present, perquè és aquest el nostre, i què és allò present que pot deixar-ho de ser-ho; així doncs no és d'estranyar, que en consonància a la cita que acabem d'indicar afirme precisament sobre "*Surveiller et punir*":

"Jo no he volgut fer directament una obra crítica, si hom entén per crítica la denúncia dels inconvenients del sistema penal actual."³⁵⁸

I certament no volia, la seua pretensió era fer una *història de la racionalitat*. No es tracta, doncs en la seua obra tant de realitzar ni una història de la institució, ni una crítica, en el sentit acabat d'expressar, com el de defugir de *l'immobilisme* i *l'esclerosi* que durant més d'un segle les institucions penitenciàries han patit; es tracta d'estar *alerta*, indica l'autor francès, i de fer de la penalitat i dels seus efectes motiu de reflexió. És més, si a Foucault hi ha una cosa que li crida l'atenció, si hi ha un fet que li sembla extraordinari no és que algú pose esment i es fixe en el fenomen penitenciari, sinó precisament el contrari, que una institució com la presó, amb la seua peculiar concepció de la pràctiques punitives haja resistit indeleble durant no ja un segle sinó segle i mig. Davant d'aqueixa penalitat *immobilista* i davant d'una crítica fatalista i immobilista, el que ell pretén és una *penalitat en perpètua transformació*, ja que considera que cal una *reforma en profunditat*, cal d'algun nou *Beccaria*. Per resumir el que indicàvem, Foucault no fa una analítica de les *institucions*, ni tampoc de les *teories* ni molt menys de les *ideologies*, sinó com dèiem de la *racionalitat*, que no de la raó, de la *racionalitat de les pràctiques*.³⁵⁹

Així que voler llegir el seus escrits en clau de *recepta màgica*, o de *panacea* sobre el sistema penal actual –no es tracta de saber quin seria el sistema penal ideal–, és no entendre en absolut quin és el plantejament global de tota la filosofia de Foucault. El seu llibre sobre la presó ni cap article sobre la qüestió pretén abordar o pronunciar-se sobre la necessitat de reformar, o no, aquests centres, –o seria millor dir *humanitzar-los?*–. Foucault ni pretén

³⁵⁷ DÉ, II Text 161, pàg. 797.

³⁵⁸ DÉ, IV. Text 346, pàg. 636.

³⁵⁹ DÉ, IV. Text 278, pàg. 22; DÉ, IV. Text 300, pàg. 207; DÉ, II. Text 153, pàg. 726; DÉ, II. Text 95, pàg. 207. Sobre el que ací ja s'ha indicat de la seua obra com a una *història de la racionalitat* recordar, per exemple, la cita corresponent a la nota a peu de pàgina 121 de la pàgina 327.

reformat la presó, ni mantenir-la, ni abolir-la; no és aquesta qüestió la que ell aborda. El seu interès és molt diferent, i consisteix en realitzar una analítica de la nostra societat per tal de *fer visible allò insuportable d'allò que hem acceptat com a suportable i habitual*; per a ell, allò *insuportable* no és el fred a la presó, ni la qualitat del menjar ni res semblant, allò al que ens hem habituats però que resulta insuportable i característic de la nostra societat, és a empresonar als individus pels seus deutes amb la justícia.³⁶⁰

La seua analítica i reflexió sobre la punició pretén *únicament*, que no és poc, realitzar aquesta analítica de la societat en termes de relacions de poder, societat que podem caracteritzar com a una societat de normalització i disciplina. Aquests mecanismes on es mostren cruament, on es veuen de forma paradigmàtica, és en un àmbit on sovint ens neguem a mirar, l'àmbit de les presons. Ara bé, que quan mirem aquest terreny siguem capaços de veure cara a cara el funcionament del poder –i que ens horroritze i ens desagrade–, no significa que allà on no el veiem a simple vista –l'escola, la caserna, la fàbrica, l'hospital...–, no existisquen aquestes relacions de poder que funcionen en els mateixos termes. Posar en qüestió aquest poder o aquesta forma moderna de relacions de poder que conforma la nostra societat, que ens conforma, és la tasca que s'ha proposat ell.³⁶¹

Significa açò que acceptar aquest *envit*, o que proposar la qüestió en aquests termes siga caure en el *pessimisme*? Ja sabem, perquè ja ho hem explicat, que no, del que es tracta no és de quedar-nos paralyzats –cosa que puga ésser la primera reacció davant d'aquest poder panòptic, i aparentment omnímode–, sinó de tot el contrari, d'assajar, de buscar, diu el nostre autor, noves formes històriques de punició. Qüestió, sens dubte difícil i que no sembla que siga en aquest moment un aspecte primordial per a ningú.

³⁶⁰ DÉ, II. Text 160, pàg. 780; semblantment en DÉ, II. Text 105, pàg. 306 i en DÉ, II. Text 94, pàg. 205. Recordem el que sobre la moral de la incomoditat i sobre el concepte d'intolerable hem indicat en la pàgina 303.

³⁶¹ Resulta cridaner el fet que el nostre autor, per en realitzar una ontologia del present es fixe en la societat moderna com una societat disciplinària i normalitzadora, cosa que evidentment ho és, i que no l'analitze com a una societat mediàtica i consumista, cosa que evidentment també ho és. És aquest punt la tasca inacabada del pensar de l'obra foucaultiana? Que aquesta reflexió no estiga present en la seua obra, es deu al fet de la seua prou prematura mort? Som del parer que possiblement realitzar ara una ontologia del present semblant a la de Foucault, passaria per abordar aquesta actualitat –i d'altres semblants com l'impacte de les *autopistes de la informació*–, tot i que considerem que Foucault podria haver abordat d'haver-s'ho plantejat aquestes temàtiques, ja que la societat en la qual ell vivia fou una societat clarament consumista i mediàtica (Sobre el consumisme podem veure el poc que indica en DÉ, II. Text 141, pàg. 663-664, així com la breu referència també en DÉ, II. Text 125, pàg. 431).

10. QUI MIRA?

Hem vist com allò constitutiu de la nostra societat no és tant l'apel·lació a una legalitat, sinó l'existència d'uns dispositius disciplinaris. Aquests per a Foucault troben el seu màxim exponent en la *utopia* —o tal volta ja *topia*— de Bentham “*El panòptic*.” Anteriorment, en parlar del tema saber i poder, ja hem fet referència a aquesta obra al voltant de la temàtica de l'examen. Anem ara a reprendre aquesta qüestió i anem a veure com reapareix de nou un tema, que ja va ser tractat en el període arqueològic; ara el tractarà, com no, des del problema del poder. Ens estem referint a la qüestió de la mirada, que amb anterioritat havia sorgit ja en obres com, “*L'Histoire de la folie*”, “*Les Mots et les Choses*”, “*L'archéologie du savoir*” o “*Naissance de la clinique*” —que precisament en castellà duu per subtítol el de “*una arqueologia de la mirada mèdica*”—, tot i que en aquestes obres va ser analitzada des de la relació *saber-mirar*.

I és especialment en aquest darrera obra on el tema de la mirada és el central, i on encara que el centre era aqueix tàndem *saber-mirar*, en tot el llibre està també present la qüestió del *poder* i la mirada que després desenvoluparà. De fet la imatge de la clínica com a *ull* que *observa* (capítol 7), que *individualitza* (capítols 8 i 9), serà el prototip no sols de la mirada mèdica i terapèutica, sinó també de la mirada panòptica de la societat disciplinària —la clínica serà després una institució disciplinària entre d'altres—:

“Un discurs sobre l'individu és de nou possible, o més bé necessari... El principi de visibilitat té com a correlat el de la lectura diferencial de cada cas.”³⁶²

És per això que aquest llibre, encara que escrit des d'una perspectiva totalment arqueològica, és una mena de cruïlla dels temes presents en “*Les mots et els choses*” i “*Surveiller et punir*”. Semblantment el tema de la mirada també està presenten en l'obra sobre la follia, on no sols s'anticipava la qüestió de l'internament, sinó també aqueixa idea de la mirada com a instrument de control que tan important és en “*Surveiller et punir*”:

“La follia no existeix més que com a ésser vist. Aquesta proximitat que s'instaura en l'asil... no és mes que proximitat de la mirada que vigila, que espia, que s'aproxima per veure millor...”³⁶³

³⁶² NC, pàg. 172. Sobre aquesta qüestió *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 78-79.

³⁶³ HF, pàg. 507. Recordem també el que sobre la qüestió de la mirada i els objectes, de les *paraules* i les *coses*, s'ha explicat en el capítol II en el seua apartat 7 **AL LÍMIT DEL DISCURS: VISIBILITAT I ENUNCIABILITAT**.

Tant la mirada que vigila —*disciplina*— com la mirada que observa —*positivisme*—, tenen en l'asil i en la follia un punt comú de convergència. En aquesta obra sobre la follia, i en concret en el capítol dedicat al *naixement de l'asil*, Foucault amb l'ús de termes com *vigilància*, *autoritat* i *dominació* apunta ja a la qüestió genealògica de la disciplina.

De fet el descobriment de tot d'aquest nou domini del poder, d'aquesta genealogia, es dona principalment a partir d'aquest punt de la mirada. Relata l'autor francès, com estudiant els diferents projectes arquitectònics de la reconstrucció de l'*Hôtel-Dieu*, se n'adona que el 1772 el problema arquitectònic que es presentava no era sols un problema d'una escaient distribució de l'espai per qüestions purament mèdiques —com evitar el contagis, com assegurar la renovació de l'aire, la distribució del menjar...—, sinó principalment un problema de la visibilitat dels cossos, dels individus, de les coses, és a dir, com *vigilar els individus*. I tot just aquest tema de la vigilància i el control, que ell en un principi atribuï sol a propostes mèdiques, és doncs també el gran tema dels textos de l'època de penalitat.³⁶⁴

Foucault ha entrat en aquesta nova dimensió a partir d'aquest *descobrimt*, a partir del fet d'adonar-se que la qüestió de mirada *no és sols la mirada que coneix i elabora discursos, sinó també una mirada que vigila, que controla*, que per tant, juga als jocs de poder. I en ella, allò que analitzarà serà la relació existent entre la *mirada* i el *poder*, ja que precisament serà un canvi substancial en el joc de la mirada el que determinarà el que és el nucli de la societat panòptica. Aquest joc de la mirada serà fonamental a l'hora d'establir la disciplina:

"L'exercici de la disciplina suposa un dispositiu que constreny pel joc de la mirada."³⁶⁵

Però aquesta mirada no va serà ja la mirada que és vista, no serà ja la mirada del sobirà que era una mirada fastuosa, sempre visible, destacable, i quan més localitzable millor. El nou joc de la mirada imposa aquesta asimetria que trenca la reciprocitat en el joc de la mirada; imposa que aquesta siga invisible, com el poder. *La nova mirada és la mirada que mira sense ser vista; la mirada de les institucions serà una mirada despersonalitzada, una mirada sense ull*. De manera que al contrari que el poder anterior, del poder del sobirà que és un poder balafiador, un poder per ser mirat i temut, aquesta nova economia del poder passa precisament

³⁶⁴ DÉ, III. Text 195, pàg. 190. Com ell indica els metges esdevenen, amb els militars, doncs els primers gestors de l'espai col·lectiu (op. cit. pàg. 194).

³⁶⁵ SP, pàg. 173. I és que com ell clarament indica:

"...el principi de visibilitat presideix tota la tecnologia del poder després del segle XVII."

DÉ, III. Text 195, pàg. 192.

pel punt contrari, passa per un poder que desapareix a la mirada, que no es representa visiblement però que no oblidem que existeix.³⁶⁶

El nou poder és el poder basat en la mirada, però en una mirada molt peculiar que troba el seu ideal en el sistema de *vigilància* dissenyat per Bentham, en el *panòptic*: *tot és visió que no pot ser vista*.³⁶⁷ Hi ha una omnipresència de la mirada, però una presència constant i permanent que no pot ser detectada; el poder disciplinari en definitiva és un poder invisible, perquè al capdavant és un poder que no se centra, que no depèn de ningú, que no està personificat en cap individu o institució; és un poder dispers i com veurem *democràtic*.

Però açò sols és possible des d'una nova distribució espacial dels individus. El propi model de Bentham del *panòptic* no és altra cosa que una nova i enginyosa distribució de l'espai. En poder panòptic, la mirada sols és efectiva quan els individus ja no es troben amuntegats, quan aquests poden ésser individualitzats espacialment; la disciplina, diu Foucault, és, més que res, una *anàlisi de l'espai*,³⁶⁸ anàlisi però que per conjuntures històriques no es dona en el camp de la filosofia, la qual després de Kant entén que allò que ha d'abordar és el temps –què fan sinó Hegel, Bergson o Heidegger?–, deixant la reflexió i l'anàlisi de l'espai a la física i a la *tecnologia política*.

Per això el nostre autor intenta reintroduir aquesta analítica de l'espai en el camp de la filosofia a través de la seua genealogia. Però no oblidem que *mirada* i *espai* són doncs dues vessants indissolubles que, com hem vist en l'exemple de l'*Hôtel-Dieu*, esdevenen punt d'intersecció entre l'arqueologia i la genealogia. De fet tota la qüestió de l'arquitectura i l'urbanisme –en relació a la població i la seua salut i el seu control– comença, a partir del segle XVIII, a esdevenir una qüestió central per fer possible aquesta societat disciplinària; els edificis ja no són manifestació del poder del sobirà o de la classe poderosa –esglésies i palaus–, sinó que l'espai ha d'estar també estructurat per fer possible l'aconseguint dels fins econòmics i polítics de la societat moderna. Amb aquesta nova societat i aquest nou joc del poder, l'espai –espai per a la mirada– esdevé un problema no estètic sinó un problema *tecnicopolític* en tant que les distribucions urbanístiques, les divisions territorials, els models arquitectònics..., són doncs camps espacials, camps *geopolítics* a través dels quals es

³⁶⁶ DÉ, II Text 153, pàg. 729.

³⁶⁷ Foucault descriu diverses vegades l'invent –que no és tampoc original d'ell– de Bentham; hom pot trobar, per exemple, aquesta descripció en DÉ, III. Text 195, pàg. 190-191. Sobre la vigilància com a exercici de la mirada videre MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 288-289; sobre el panòptic de Bentham op. cit. pàg. 295-298.

³⁶⁸ DÉ, III. Text 229, pàg. 515-516.

desenvolupen les tàctiques i estratègies del poder. Resta per elaborar tot un estudi d'aqueixes noves *estratègies geopolítiques* de les quals el *Panòptic* n'és un botó de mostra.³⁶⁹

Però de la mateixa manera que aquesta mirada és sobretot una mirada espacial, aquesta també té altra característica igual d'important. Quina és? La de ser una mirada *democràtica*. En lloc de ser una mirada personalitzada ni molt menys tirànica com passa amb el model *sobirà* del poder; més bé tot el contrari, en tant que no importa qui mira, la disciplina panòptica és totalment *democràtica*, tothom pot ocupar el lloc de *l'ull del poder*.³⁷⁰ Aquest model *diabòlic* per aquest repartiment *democràtic* del poder, aquesta intercanviabilitat dels individus:

"En el panòptic, cadascú, segons el seu lloc, és vigilat per tots els altres o per alguns altres; hom ha de veure-se-les amb un aparell de mal confiança total i circular perquè no hi ha pas un punt absolut. La perfecció de la vigilància és una suma de malevolències."³⁷¹

Però, si qui mira, el que està dalt, no és ningú, si la mirada és una mirada anònima, impersonal i invisible, el que està baix, el que és mirat, sí que és algú. En la societat disciplinària la individualització és *descendent*, es troba per baix; aquell que és mirat sota el microscopi panòptic, aquell que és controlat, observat, examinat, en definitiva, aquell que és *normalitat* és precisament qui és individual, en tant que es troba registrat i controlat. La societat que sorgeix d'aquesta disciplina és aquella que més *singularitza* els individus.³⁷²

L'èxit del sistema *panòptic*, és fer que la presència del vigilant no siga una presència en l'espai, sinó més bé una presència permanent en la consciència del vigilat:

"D'ací, l'efecte major del Panòptic: induir en el detingut un estat conscient i permanent de visibilitat que assegure el funcionament automàtic del poder. Fer que la vigilància siga permanent en els seus efectes, àdhuc si ella és discontinua en la seua acció; que la perfecció del poder tendisca a fer inútil l'actualitat del seu exercici..."³⁷³

³⁶⁹ **DÉ, III. Text 195**, pàg. 192-193. **DÉ, III. Text 169**, pàg. 39-40. Videre el que sobre aquest tema de l'arquitectura es diu en EWALD, François: Un pouvoir sans dehors en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 198-199.

³⁷⁰ **SP**, pàg. 209. Una de les seues entrevistes on aborda profusament totes aquestes qüestions –i que forma part de l'edició francesa del *Panòptic*– porta precisament aquest títol "L'oeil du pouvoir" (**DÉ, III. Text 195**).

³⁷¹ **DÉ, III. Text 195**, pàg. 201.

³⁷² **SP**, pàg. 194-196.

³⁷³ **SP**, pàg. 202. En definitiva el funcionament del panòptic es basa principalment en tres eixos: la vigilància, el control i la correcció del individu. (**DÉ, II. Text 139**, pàg. 606).

Per això, tot i que el model inicial de Bentham, el *Panòptic*, és pensat inicialment per aquest autor com a un projecte arquitectònic, el vertader èxit d'aquest model, la vertadera realització no s'ha aconseguit tant en aquest terreny arquitectònic, sinó precisament en la forma de govern. Allò que inicialment era concebut com a una forma concreta de distribuir l'espai i la mirada en una institució concreta i en un espai limitat, es realitzarà finalment en l'espai il·limitat del cos social, cos travessat d'ara endavant per aquest nou poder –i saber– panòptic.³⁷⁴ Com indica Ewald, la desinstitucionalització de les disciplines, el pas de la *disciplina bloqueig* –negativa– a la *disciplina mecanisme* –productiva– permet una comunicació absoluta, una homogeneïtzació de l'espai social a través de la norma.³⁷⁵

Així doncs, aquesta extensió de la norma, de la disciplina i dels nous dispositius moderns basats en el *panoptisme*, fan possible unes noves relacions de poder que, contràriament al que era el poder majestàtic antic, són relacions subtils, relacions construïdes a través d'un poder modest i suspicax, poder que sols podem realment copsar des d'una nova anatomia política del *detall*.³⁷⁶ I és que com explica el nostre autor, el poder de l'"*Ancien Regim*" és molt diferent en la seua concepció i funcionament a aquest nou poder disciplinar. L'antic poder és al contrari del que passa amb el poder disciplinari, global però discontinu i no permanent, és, com el qualifica Foucault *llacunaire*, en tant que les *malles de la xarxa*, són massa grans, són unes malles on s'escola al poder majestàtic les conductes quotidianes dels individus. Es tracta doncs de canviar aquesta conceptualització del poder, basada sovint en l'ostentació i manifestació d'aquest poder, que resulta inútil per al capitalisme que sorgirà, per aqueixa microfísica del poder que com hem dit sí que resulta útil, per un poder que no sols siga permanent –en els seus efectes– sinó també *continu, examinador, atòmic i individualitzant*; en resum, aquest poder disciplinari esdevé no sols subtil i suspicax, sinó també –enfront d'allò oneros i balafiador del poder monàrquic– *econòmic* en si mateix.³⁷⁷ Ens trobem doncs front a una individualització normativa, individualització que es realitza sense referència a cap naturalesa o essència dels individus, com no podia ésser d'altra forma en Foucault.³⁷⁸

³⁷⁴ **DÉ, II. Text 127**, pàg. 437-438. El somni del *panòptic*, indica Foucault, esdevé una realitat no en cap edifici, sinó en la realitat jurídica i institucional de l'Estat napoleònic, model d'Estat de tot el segle XIX.

³⁷⁵ EWALD, François: *Un pouvoir sans dehors* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 197-198.

³⁷⁶ **SP**, pàg. 141; 172. **DÉ, II Text 161**, pàg. 793.

³⁷⁷ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 190. Semblantment es manifesta en **DÉ, III. Text 229**, pàg. 516-517, en **DÉ, III. Text 215**, pàg. 392 i **DÉ, III. Text 198**, pàg. 250-251.

³⁷⁸ EWALD, François: *Un pouvoir sans dehors* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 200.

Tal poder no actua sobre l'individu –preexistent–, tal com habitualment es pensa, sinó que ell és un efecte seu. Malgrat que en el nostre imaginari associem poder a monarquia absoluta, a un poder desbordant i ostentós sobre l'individu, el que Foucault ens mostra és precisament el contrari: el poder és més quan més invisible esdevé, i en aquesta invisibilitat no actua *sobre*, sinó que *produceix el subjecte*. El nou poder palesat en aquestes noves disciplines en aquesta microfísica del poder, en aquest control del cos, no és un poder de segon ordre, no és un poder rebaixat, sinó més bé al contrari; les noves disciplines seran *positives*, perquè van a fer *més útils els individus*, no van a reprimir les forces, sinó que les *augmentaran; les disciplines, com a nova economia del poder, augmenten els efectes d'aquest i disminueixen els seus inconvenients*.³⁷⁹ Les noves disciplines i la nova economia del poder permeten el sorgiment de la societat moderna en tots els seus aspectes –i en especial del capitalisme–, societat que el nostre autor no dubta en qualificar de *societat panòptica*.³⁸⁰

De fet, les institucions panòptiques esdevindran no sols llocs de normalització i socialització, sinó al mateix temps –i per poder normalitzar–esdevenindran *observatoris*, generaran, com ja hem vist, aquell saber que els ha de ser útil. I és que si començarem parlant de com en el que Foucault anomena els desplaçaments de la seua obra des de la temàtica del saber a la del poder, i després continuàvem centrant-nos en aquesta darrera qüestió, en la del poder, hem volgut acabar recordant com aquesta, per molt que ens empenyem és indissoluble del saber:

"Hom veu nàixer així, al costat d'aquest saber tecnològic, propi de totes les institucions de segrest, un saber d'observació, un saber del tipus clínic, com el de la psiquiatria, de la psicologia, de la psicosociologia, de la criminologia."³⁸¹

Foucault entén que les institucions panòptiques, les institucions on la mirada més impunement pot actuar són on més clarament es dona la presència d'aquestes dues vessants, la de generar saber a través de la normalització, i la de normalitzar a través de la disciplina. Indica ell que no és que les presons –o les altres institucions– hagen estat el bressol de les ciències humanes, sinó més bé que aqueixa conjunció nova de *saber-poder* que genera la presó és també la que fa aparèixer les ciències humanes.³⁸² En la mirada, disciplina i positivisme s'uneixen, i la seua unió és la societat que sols és possible creant i controlant

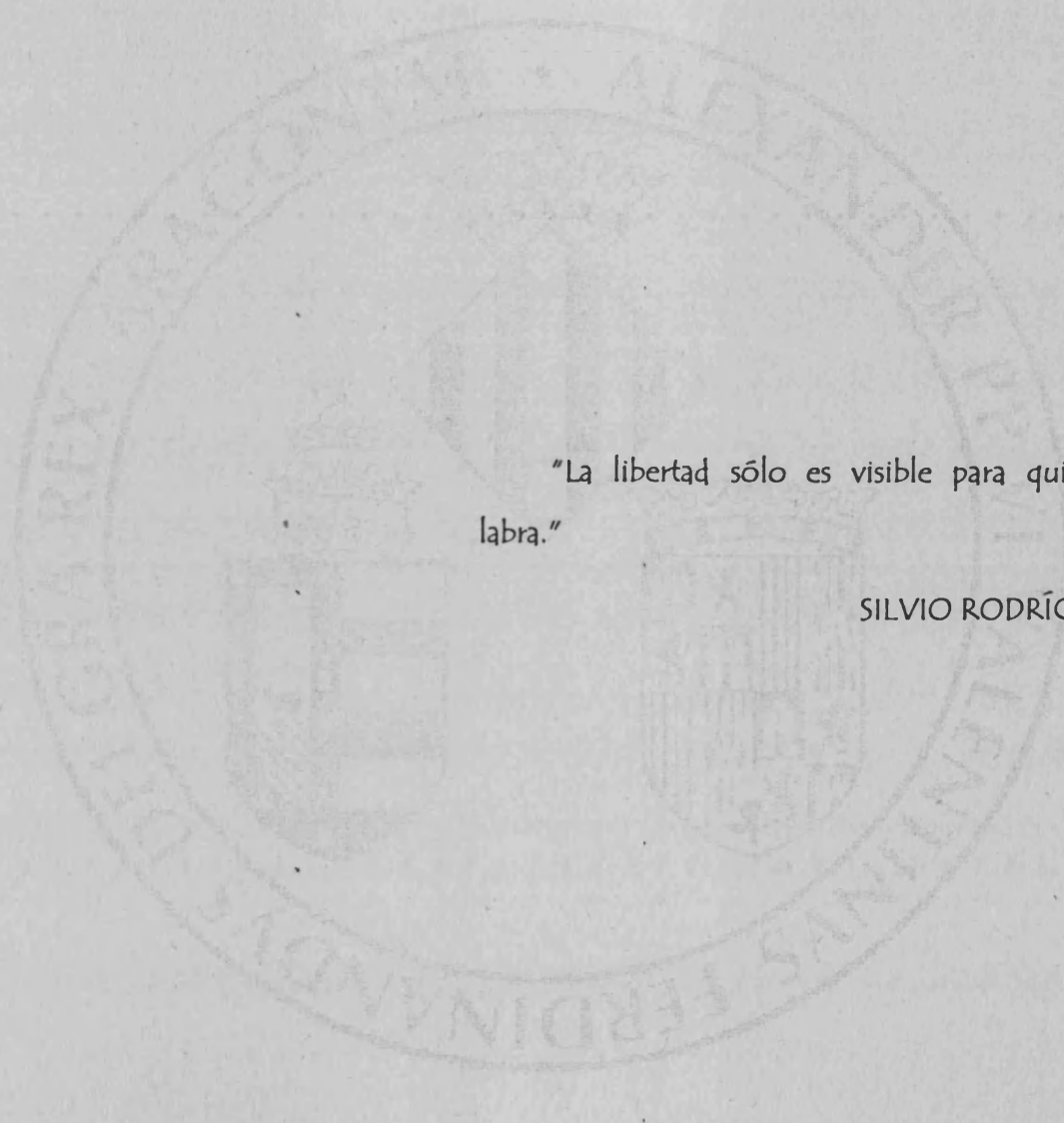
³⁷⁹ SP, pàg. 222.

³⁸⁰ DÉ, II. Text 127, pàg. 437.

³⁸¹ DÉ, II. Text 139, pàg. 619-620.

³⁸² Videre SP, pàg. 331-312.

panòpticament, a través de les ciències humanes, els individus..., i l'espècie en el seu conjunt.
La biopolítica guaita per rera de la disciplina, una nova temàtica està servida.



"La libertad sólo es visible para quien la
labra."

SILVIO RODRÍGUEZ.

VII DE LA BIOPOLÍTICA A
L'HERMENÈUTICA DEL
SUBJECTE.

Com sabem, el projecte que desenvolupava Foucault en els seus darrers anys i que resta inconclòs per la seua mort, era l'elaboració d'una *història de la sexualitat*, de la qual arribà a publicar tres volums. Aquests però no constitueixen una unitat, ni es troben tots emmarcats sota un mateix projecte. En realitat, com tots aquells que hagen llegit quelcom sobre Foucault saben, els dos darrers volums, apareguts vuit anys després del primer, constitueixen un trencament respecte al projecte enunciat en aquell; i no sols això, sinó que són un trencament amb el que havia estat fent fins el moment; aquests dos llibres constitueixen allò que al principi anomenàvem *una ontologia històrica en relació al subjecte*. Per contra, el primer volum estaria inserit plenament en tot el projecte seu que constitueix la *genealogia del poder*, i en ell la qüestió de la sexualitat és agafada en un principi només que com a un exemple més, com a un domini més després de les institucions de tancament, on abordar allò del que abans s'havia ocupat. Es tracta doncs de fer una *genealogia* del que ell denominarà la *ciència del sexe* entesa com a un *esbós* d'aqueixa analítica del poder;¹ almenys així ho entén ell en una nova introducció que fa el 1977 per a l'edició alemanya de "*La Volonté de savoir*":

"...la sexualitat no és ací més que un exemple d'un problema general... Aquest és el problema que determina gairebé tots els meus llibres: com, en les societats occidentals, la producció de discursos carregats (almenys durant un temps determinat) d'un valor de veritat es troba unida als diferents mecanismes i institucions de poder?"²

El projecte d'estudi sobre la sexualitat, que en un principi es presenta com veiem com a una continuació de la línia anterior, serà aviat abandonat tal i com havia estat concebut. La sexualitat, per molt que ell pensarà el que acabem de dir, constitueix un domini més ric, on

¹ DÉ, III. Text 181, pàg. 104; 106.

² DÉ, III. Text 190, pàg. 137.

influeixen més aspectes que els que fins ara l'arqueologia i la genealogia havien abordat: el *saber* i el *poder*.

I és que el canvi venia realitzant-se des de feia temps; entre els dos primers volums del seu nou projecte existeixen tota una sèrie d'escrits que a partir de la qüestió de la sexualitat, la vida, la salut van deixant aparèixer noves inquietuds, nous interrogants i noves temàtiques. Així, en els seus darrers escrits en podem distingir dues temàtiques clares que, tot i que són dues diferents tindrien però un origen idèntic: l'anàlisi de la sexualitat. Podem dir doncs, que a partir del seu interès per la *història de la sexualitat* és contínua, per una banda, aqueixa investigació sobre el tema del poder i la dominació –que era el que tenia *programat fer*–, però ara des d'una nova orientació, des de la perspectiva del que després anomenarem com a *biopoder* i *biopolítica*; però per l'altra part el seu interès es decanta també per la preocupació pel tema del domini del subjecte *per si mateix*, per la qüestió de la constitució i construcció del subjecte de la seua pròpia existència, preocupació que serà al final de la seua vida la qüestió central i des de la qual realitzarà una darrera mirada retrospectiva del que ha dit i escrit. I és que tot i que és una nova temàtica, no és però un abandonament de la tasca anterior; de fet aquesta darrera perspectiva o manera d'analitzar la sexualitat, enllaça perfectament el seu interès per la sexualitat amb la qüestió comuna d'arqueologia i genealogia com a formes diferents d'estudi de la manera com el *subjecte* és objectivat.³

Podem per tant dir que la preocupació de Foucault, tal com ell confessa, serà per tant analitzar dos tipus de les quatre tecnologies que ell estableix; una tecnologia del poder o de la dominació –present en el seu període genealògic, incloent-hi el primer volum de la seua "*Histoire de la sexualité*"–, i una tecnologia del jo –camp vertaderament novedós d'aquesta darrera etapa–. Com indica en l'entrada "*Michel Foucault*" –per a un diccionari– escrita per ell mateix sota el pseudònim de *Maurice Florence*, al projecte general d'aquest filòsof:

"... es tracta d'analitzar la "sexualitat" com a una forma d'experiència històricament singular dintre la qual el subjecte és objectivat per ell mateix i pels altres, a través de certs procediments precisos de "governament".⁴

³ **DÉ, IV.** Text 345, pàg. 636.

⁴ Videre per entendre el concepte de tecnologia i els diferents tipus que estableix **DÉ, IV. Text 363**, pàg. 784 i següents. Com hem indicat Foucault reconeix seguir en aquesta classificació les distincions fetes al respecte per Habermas (**DÉ, IV. Text 295**, pàg. 170-171). Indicar però que en aquesta darrera etapa, tot i que les tecnologies de la dominació havien estat la preocupació quasi única de l'etapa genealògica, en aquesta darrera continua la seua anàlisi però donant-li, com dèiem, una nova orientació amb la qüestió del biopoder i de la raó d'Estat.

1. LA BIOPOLÍTICA COM A BIOPODER.

I això és el que fa durant els seus darrers anys, abordar la sexualitat com a forma de *governament*, inicialment com a forma de governament de la conducta d'un envers la d'altres, i posteriorment de governament de la nostra conducta per nosaltres mateixos. Restem però en la primera forma de governament que no és altra que la que abans hem analitzat en el capítol anterior. La genealogia del poder, que abans havíem abordat sols de la qüestió de la disciplina i la norma, té la seua continuació en allò que ara Foucault designa la *biopolítica de les poblacions*. I tant aquesta biopolítica com l'anterior temàtica de la disciplina i la normalització, són designades pel nostre autor sota el concepte genèric de *biopoder*. Aquest fa referència a aqueixa nova economia del poder que dèiem s'havia instaurat en l'època moderna, fa referència a aquell poder que s'exerceix sobre el cos, però no per balafiar-lo o desapropiar-lo, sinó tot el contrari, per aprofitar-lo i administrar-lo. En definitiva, i tal com etimològicament el concepte expressa, ens estem referint a una nova modalitat d'exercir el poder, a un nou tipus de relacions de poder que discorren al voltant de la vida: *la vida esdevé, a partir del segle XVIII, un objecte de poder.*⁵

Aquest biopoder planteja dues formes. La primera d'elles ja l'hem vista en parlar de la societat disciplinària, del *panoptisme*, és el que ell denomina *l'anatomia política* del cos, que s'exerceix a través de les **disciplines**. Aquesta forma de biopoder de la qual ja tant hem parlat, no és però l'única forma de biopoder, sinó simplement una de les concrecions possibles d'aquest; existeix altra forma d'exercir el poder sobre la vida, una forma no disciplinària, ja que en aquesta ocasió no es cerca la submissió del cos individual, sinó que l'objectiu seu és l'espècie; és el que ell anomena *biopolítica de les poblacions*:

"Es descobreix que allò sobre el que el poder s'exerceix, és la població. I població, què vol dir? Simplement vol dir un grup humà nombrós, però d'éssers vius travessats, comandats, regits per uns processos, unes lleis biològiques."⁶

⁵ DÉ, IV. Text 297, pàg. 193.

⁶ DÉ, IV. Text 297, pàg. 193-4. Semblantment es manifesta en DÉ, III. Text 255, pàg. 722-723 i en VS, pàg. 183 i següents on ens torna a definir clarament aquest concepte:

"...cabria parlar de "bio-política" per designar el que fa entrar la vida i els seus mecanismes dintre del domini dels càlculs explícits i fer del poder-saber un agent de transformació de la vida humana..."

Op. cit. pàg. 188.

Aquest interès per aquesta qüestió, encara que ecllosiona en els darrers anys de la seua vida, tampoc es pot dir que siga absolutament novedós, donat que ja en alguna entrevista de 1969 destaca que li ha interessat

Apareix doncs aquesta nova forma de poder, de biopoder. I ambdós biopoders no són excloents ni oposats, sinó que sovint s'articulen i entrecreuen en les tàctiques i jocs del poder, en tant que es troben a nivells diferents. D'ara endavant, en tant que fa aparició la vida la imatge s'ha invertit; l'*art de governar* no serà la *potestat de matar*, sinó més bé aquest art serà l'*art d'administrar i augmentar la vida*, però això sí, una vida totalment *sotmesa i controlada*. Aquesta vida, en el cas de la *biopolítica* no cal entendre-la en el sentit individual, ja que apareix una nova figura, fins ara inexistent; el poder ara s'exercirà no sobre el subjecte com a quelcom individual i singular, sinó sobre aquest en tant que *entitat biològica que ha de ser presa en consideració*.⁷ De fet al segle XVIII es produeix al mateix temps, al voltant de la qüestió de la salut dels individus una doble medicalització, que posteriorment al XIX és redistribuïda:

"La medicina que es forma en el transcurs del segle XVIII és a la vegada una medicina de l'individu i de la població."⁸

O dit d'altra manera, en aquest segle apareix tant una medicina *privada, liberal*, com una medicina *administrativa* –"social"–, una medicina *burocràtica* lligada a una *política de salut* de les poblacions que és la que ara ens ocupa, tot i que realment tant una com l'altra són socials –la medicina estrictament privada, individualista no és més que un mite–. Recordem que havíem vist com el capitalisme necessitava d'un poder disciplinari envers el cos; doncs bé, també necessita, com no, d'una *medicina social* –administrativa– que controle el *cos social*, una medicina que esdevé una *estratègia biopolítica*.⁹

Per això Foucault té clar què és allò que designa aquest concepte de *biopolítica*:

arqueologitzar, entre d'altres, una disciplina com la medicina precisament pels seus efectes sobre la *vida humana*, l'*espècie humana*, l'*economia social*... (DÉ, I. Text 66, pàg. 777-778).

⁷ DÉ, IV. Text 297, pàg. 193.

⁸ DÉ, III. Text 229, pàg. 521. Sobre les característiques de la medicina del segle XVIII cal llegir DÉ, III. Text 170, pàg. 50-51. Videre sobre aquesta doble manifestació de la medicina DÉ, III. Text 168, pàg. 13-14, DÉ, III. Text 257, pàg. 725-727, així com també DÉ, III. Text 170, pàg. 43-44 sobre el mite de la medicina individual.

⁹ DÉ, III. Text 196, pàg. 209-210. Aquesta *medicina social* necessària per a l'aparició de la ciència moderna i en concret per al nou sistema de producció no sorgeix de cop i volta, sinó que es desenvolupa progressivament a través de tres etapes que ell analitza en aquest article: la *medicina d'Estat*, la *medicina urbana* i la *medicina de la força laboral*.

"...jo entenc per ella la forma segons la qual s'assaja, després del segle XVIII, de racionalitzar els problemes posats a la pràctica governamental pels fenòmens propis d'un conjunt d'éssers vius constituïts en població: salut, higiene, natalitat, longevitat, races..."¹⁰

De nou s'entrecreuen factors que les lectures filosòfiques habituals de la modernitat no solen destacar. I és que, com encertadament assenyala Foucault, la constitució d'un saber i unes tècniques de governament –d'una "Raó d'Estat" com direm després– és un procés indissoluble de la constitució d'un saber al voltant de la població. Aquesta biopolítica que sorgeix en el segle de la Il·lustració no és altra cosa que l'aparició d'una "*economia política*".¹¹

Novetat radicar, donat que anteriorment o bé existia el cos individual –en les disciplines per exemple–, o bé existia el cos social –segons els juristes i filòsofs–; ara el que apareix és la població entesa com a *subjecte múltiple i plural* que cal governar, en tant que entra a formar part del camp polític com a problema a administrar. Administrar, i per això que utilitze el mot economia, significarà doncs tenir cura d'ella, multiplicar la seua riquesa, tenir cura d'ella. La vida, i més en concret la població, ja no és únicament una categoria biològica sinó que entra de ple en el camp de la política, de la racionalitat, de *l'economia*. Així, si a partir del segle XVIII s'engega tot un discurs sobre el sexe, tota una política i una economia d'aquest, no és per un interès científic, sinó perquè aquest discurs ha estat essencial per al funcionament dels mecanismes de poder.¹² El problema de la població i del control que aquesta com a *riquesa* significa per a un país està a la base, i per això es dona l'aparició d'una *sexualitat econòmicament útil i políticament conservadora*.¹³

És per això que, com ja apuntàvem en parlar del marxisme, a partir del segle XVIII fa aparició tota una "*política de la salut*" en la qual l'estat de salut, el dret a la salut d'una població, molt més complex que el de la vida, arriba a convertir-se en *objectiu general de la política*; la salut esdevé doncs camp d'interès polític i econòmics per als poders estatals. La

¹⁰ DÉ, III. Text 274, pàg. 818.

¹¹ DÉ, III. Text 239, pàg. 653.

¹² VS, pàg. 33-34. Tot i que es donen conjuntament, el dispositiu disciplina i el dispositiu sexualitat no són ni equiparables ni idèntics, donat que en ambdós sistemes de control; com indica Foucault, no es tracta del mateix subjecte (DÉ, IV. Text 349, pàg. 662). Cal adonar-se que una vegada finiquitat el subjecte-origen modern, el que apareix en realitat és una multiplicitat històrica i concreta de subjectes, en tant que no sols és que en cada època històrica es donarà una forma històrica de subjecció diferent envers les anteriors o posteriors, sinó que també en una mateix època no és el mateix el subjecte sorgit d'un dispositiu de vigilància que el subjecte d'una relació sexual, que a la seua vegada difereix dels subjectes que elabora una ciència...

¹³ VS, pàg. 51.

societat és vista i concebuda com a un medi físic que ha de propiciar la salut i la longevitat, es tracta de cercar el "bé públic".¹⁴

La *biopolítica* que havíem dit que estava a l'aguait ha fet ja la seua aparició, i malgrat els punts de coincidència amb l'*anatomia política* que abans hem estudiat en el seu interès per administrar la vida, utilitza però mecanismes i tècniques totalment diferents, en no estar dirigida a l'individu sinó a la *població*. L'augment del poder polític passa no sols per un major coneixement dels individus, sinó també per un major control de la població com a grup; però tal control de la població, del gran grup, que la modernitat necessita no és possible si no comporta al mateix l'aparició de tota una tecnologia política de si, de tot un biopoder, que ens permeta i ens *obligue* a reconèixer-nos com a "*subjectes*" en una societat, nació, Estat...¹⁵

I és precisament l'aparició d'aquest *biopoder* en les dues vessants, allò que li sembla important i destacable per a l'aparició de la modernitat i del capitalisme. Foucault, en posar aquesta èmfasi sobre el paper dels *biopoders* en el sorgiment de la societat actual, no està sols oposant-se a les explicacions mecanicistes del marxisme més ortodox, sinó també a aquelles explicacions més idealistes com la de Weber, que situaven com a condició de l'aparició del capitalisme una *ètica protestant*. No és açò, l'aparició d'una nova ètica, el que marca el llindar de l'època moderna, sinó que l'*entrada de la vida en la història*,¹⁶ el reflex de la vida en el camp de la política, a través del biopoder, allò que esdevé *el llindar de la modernitat biològica*, llindar en el qual la sexualitat ens està esperant. El sexe és, almenys, la *cruïlla* dels dos biopoders:

"...el sexe és exactament el punt d'articulació entre les disciplines individuals dels cossos i les regulacions de la població."¹⁷

El sexe, ens va a permetre, controlar per una part a l'individu, el seu comportament a través de la distinció *normal-patològic –serà en definitiva instrument de disciplina–*; però també permet controlar i actuar sobre la vida d'aqueix subjecte plural, de la *població*. I

¹⁴ Sobre la política de salut o la nosopolítica videre **DÉ, III. Text 257** i **DÉ, III. Text 168**. Recordem però el que al voltant d'aquests textos i la qüestió de l'aparició del nous sistema de producció capitalista diguérem en la pàgina 402 d'aquest treball, per a no entendre aquesta aparició de la "política de salut", d'aquest concepte de "bé públic" com a una evolució humanista o filantròpica de la societat. Pel que fa al sorgiment d'aquest concepte de "bé públic" videre **DÉ, III. Text 239**, pàg. 645-646. Envers la política de salut del segle XX videre **DÉ, III. Text 170**, pàg. 40-44.

¹⁵ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 814.

¹⁶ **VS**, pàg. 186.

¹⁷ **DÉ, IV. Text 297**, pàg. 194.

aquesta importància també va ser apreciada al segle XIX el qual va establir, com a mecanisme de poder, la sexualitat. I que entenem ací per *sexualitat*?:

"És el nom que es pot donar a un dispositiu històric: no una realitat per sota la qual s'exerceixen influències difícils, sinó una gran xarxa de superfície on la estimulació dels cossos, la intensificació dels plaers, la incitació als discursos... s'encadenen els uns amb els altres segons algunes grans estratègies de saber i de poder."¹⁸

La sexualitat és una invenció, una invenció elaborada per controlar el cossos, el plaer, les relacions, per construir discursos i per constituir individus; en un paraula és un *dispositiu de saber-poder*, o millor dit, la *sexualitat* en tant que no és cap cosa invariable, comença essent considerada com a un dispositiu tot i que com després veurem acabarà essent qualificada, en tant que implica aqueixa constitució de l'individu, com a una *experiència*.¹⁹

En resum, podem concloure que el *sexe no és quelcom que subjau i precedeix la sexualitat* —que seria la vivència històrica que en un moment es té d'aquest—; retornem, una vegada més al que vèiem en l'arqueologia i la genealogia: sols hi són les pràctiques, els dispositius.²⁰ Sols existiran determinades pràctiques o dispositius, com ara la sexualitat, en funció de l'aparició de determinades constel·lacions de sabers i poders, però de cap manera existirà cap *objecte previ* o *natural*, ni tan sols en quelcom *tan natural* (?) com és el sexe. Curiosa (a)ontologia. En definitiva, si la societat moderna estar necessitada d'un nou *invent*, com és el de la sexualitat, és perquè el dispositiu al voltant del cos, al voltant del seu control, de la seua veritat, era necessari per a l'aparició d'una nova època, d'una nova episteme i d'unes noves relacions de poder. Però amb l'anàlisi de la *història de la sexualitat* descobrirem a més quelcom que no ens podíem esperar: l'aparició de la subjectivitat.

I és que no és sols en el sexe on millor podem veure l'articulació de tots dos biopoders, no és ell sols la *cruïlla* on s'enllaça el poder sobre el *cos individual* i sobre el *cos social*, l'espècie. D'ací poc veurem com en la sexualitat és també on apareixen tant preocupacions pel saber i la veritat característiques de l'etapa arqueològica, com les futures preocupacions pel l'hermenèutica del subjecte, per la relació del subjecte amb si mateix. La història de la sexualitat, tal volta millor que qualsevol teoria de la racionalitat, ens podria relatar la nostra constitució com a subjectes moderns en qualsevol dels tres eixos abordats per Foucault.

¹⁸ VS, pàg. 139.

¹⁹ Sobre aquest concepte *videre* la pàgina 513.

²⁰ *Videre* VS, pàg. 198-210 i també *DÉ, III. Text 206*, pàg. 312-313.

1.1. LA RAÓ D'ESTAT.

Abans però de passar a desenvolupar en profunditat la darrera dimensió que Foucault descobreix a partir de la seua anàlisi de la sexualitat, desenvolupem altra qüestió important que també es pot apreciar perfectament en aquesta experiència de la sexualitat. Ens estem referint a la biopolítica i a la Raó d'Estat.

El sàgaç Foucault, malgrat haver indicat que una de les característiques de la societat moderna emergent ha estat la creació d'un biopoder, d'un poder que controla la vida –en totes les seues vessants– dels individus, no per això perd de vista que des del punt de vista biològic la vida és inseparable de la *mort*. És per això que, si per una part la modernitat es caracteritza per l'aparició d'aquest biopoder enfocat a la població (amb preocupacions sobre la sexualitat, la natalitat, la salut, l'arquitectura...), no és menys cert que la mateixa fita inaugural de la modernitat politicojurídica –la Revolució Francesa– i les seues conseqüències històriques –la creació dels Estats-nació–, s'han caracteritzat per tot el contrari, per la instal·lació de tota una *política de mort*. És paradoxal, que al mateix temps que a Europa es comença a enllestir al segle XX tot un sistema de Seguretat Social i una universalització de la sanitat, aquest culte continent estiga immers en grandioses matances i carnisseries:

"La tanatopolítica és així l'anvers de la biopolítica."²¹

És per això que el nostre autor en la seua darrera època, no sols es preocuparà per la sexualitat, per la biopolítica –en l'aspecte *positiu*–, sinó que es preocuparà d'aquesta cara més oculta de la modernitat, la *tanatopolítica*, o com també qualifica en altres escrits, del *racisme*.

Per a Foucault, i per a tots, el fet que en les estructures polítiques modernes coexistesquen tota una maquinària per destruir col·lectivament a la gent –cosa que en l'antiga societat del càstig era una matança individualitzada²², juntament a les institucions destinades a la protecció –i al control– de la vida de la població, és, a més de paradoxal, un fet digne d'investigació. Com ell mateix ho qualifica molt encertadament ens trobem davant d'una antinòmia central de la nostra raó política, ens trobem davant el que cal qualificar com a la "*Raó d'Estat*".²³

²¹ DÉ, IV. Text 364, pàg. 826. Semblantment es manifesta en DÉ, IV. Text 280, pàg. 38 i en DÉ, III. Text 170, pàg. 40.

²² Recordem el que sobre els diferents tipus de societats, segons la seua manera de "desfer-se" dels vius hem dit en la nota a peu de pàgina 310 de la pàgina 18. La societat del tancament, com és la nostra, seria al mateix temps una societat que compaginaria *tanatopolítica* i *biopolítica*.

²³ DÉ, IV. Text 364, pàg. 815-816.

La Il·lustració, a més d'una eclosió de sabers implica també una multiplicació dels *poders polítics de la raó*, i per això, una de les tasques noves de la filosofia serà evitar els abusos d'aquests poders; així, igual que en el terreny gnoseològic Kant posa límits als abusos epistemològics de la raó teòrica, al segle XIX els filòsofs es preocuparan per entrebancar l'exercici excessiu de la raó al terreny polític.²⁴ Però si principalment al segle XIX la preocupació dels *intel·lectuals* ha estat *aturar* o *minimitzar* aquesta racionalitat, als segles anteriors en especial a partir de final del XVII, els filòsofs i juristes el que han intentat és tot el contrari, elaborar aquesta "*Raó d'Estat*", crear *una racionalitat* específica en relació al tema de l'Estat.

I és que les antigues formes de concebre el govern i d'exercir el poder són en aquesta època posades en qüestió. Tant en l'antiguitat grecoromana com en l'època medieval existia un concepció política de com havia de governar el senyor, el príncep, concepció que es fonamentava en les virtuts i en les habilitats habituals del governant (sapiència, justícia, prudència...) recollides en diferents tractats de l'època. Però aquesta literatura sobre la política i el governant eclosiona certament a partir del segle XVI, eclosiona al Renaixement presentant-se ara no tan sols com a una enumeració de consells, sinó ja com a un "*art de governar*", art que posteriorment és també lentament soterrat sota amb l'aparició d'una *racionalitat* específica en el terreny polític, racionalitat que abandona ja el terreny de joc imposat per Maquiavel.²⁵ De fet Foucault, constata com a partir del segle XVI i principalment a partir de la concepció de la forma de governar maquiavèlica, es donen una sèrie de mutacions, de talls, de lluites en la forma de concebre la *governamentalitat*, fins que a la fi fa aparició la concepció moderna de la *racionalitat política*. Perquè si bé Maquiavel representa un trencament relatiu amb la tradició anterior, en ell aquest *art de governar* està molt lluny de la forma moderna, ja que l'objectiu de l'exercici de govern és extern al seu principat –com mantenir-lo i protegir-lo, com conservar llur *sobirania*–, donat que encara concep –medievalment– la sobirania del *Príncep* lligada a la territorialitat i les coses. Però poc després de la seua obra es genera tota una literatura antimachiavèlica –La Perrière, La Mothe Le Vayer i molts altres fins a Rousseau–, que comença a concebre l'art de governar més amplemunt, com a una qüestió d'"*economia*" –com administrar i tenir cura dels individus, els béns, les riqueses, és a dir, com governar-los–. Es produeix, mercè la *lleï* i la *norma*, tot un lent colpejar de martell sobre la concepció de l'art de governar centrada en la qüestió del Príncep i la seua sobirania, en la qüestió del territori. En la concepció moderna de l'*art*, o

²⁴ DÉ, IV. Text 291, pàg. 134-135.

²⁵ DÉ, III. Text 255, pàg. 720.

millor dit, de la *racionalitat* de governar es tracta principalment de com governar allò que està sota l'abast del governant –bé` siga la salut dels individus, la seua força productiva, les riqueses, les propietats–, es tracta de maximitzar i intensificar –no sols a cop de *lei*, però també– el *bé comú*.²⁶

Però tal i com ho acabem de plantejar, i tenint present la descripció històrica que Foucault fa, és evident que la qüestió que hem presentant no és una qüestió del que anomenariem *filosofia política*. No és aquest de cap manera el camp de reflexió del nostre autor; allò que a ell li interessa escorcollar no serà la típica pregunta sobre la relació entre *Estat* i *Raó* i llurs límits, en tant que aquest plantejament seria, com està habituat a dir, *poc fructífer*. El que considera adequat és preguntar-se per *quin és el tipus de racionalitat específica* implícita en l'exercici del poder estatal, donat que, tal i com ens fa notar, en les pràctiques polítiques –com en les científiques– no s'aplicarà el que anomenariem la "*raó en general*", sinó un tipus molt específic de raó: la *Raó d'Estat*.²⁷ Recordem que en la pàgina 311 havíem dit que per a ell allò pertinent era parlar de *racionalitats*, particulars i específiques, i no de racionalitat en singular, de manera que parlar de l'aparició d'aquesta "*Raó d'Estat*", és parlar de l'aparició en la modernitat d'un nou tipus de racionalitat –entre d'altres– que conforma el nostre present i a nosaltres. És per tant necessari, i això és el que ell fa, analitzar aquesta racionalitat, d'igual manera que s'ha analitzat la *racionalitat científica* o la *racionalitat ètica*; ara bé, és evident que aquesta racionalitat no és independent d'altres racionalitats o d'altres processos econòmics, socials culturals..., en els quals ella està enredada; és per això, que hem de veure aquesta anàlisi sobre el biopoder i la *Raó d'Estat*, entrecreuat amb l'anàlisi que a partir de la crítica al marxisme ha fet sobre la relació existent entre aqueixa microfísica del poder sobre els cossos i el sistema productiu del capitalisme, que hem fet en tot el capítol anterior.

Una vegada que hem deixat ben clar per què és escaient abordar aquesta qüestió de la "*Raó d'Estat*", queda pendent contestar una pregunta que de segur que tots ens estem fent en llegir tan grapejada expressió, i és la de a què s'està referint Foucault quan la utilitza? Ell sap perfectament que per al lector del segle XX, aquesta expressió té principalment unes

²⁶ Sobre el canvi que s'experimenta a partir del Renaixement –i amb Maquiavel especialment– en la reflexió al voltant de l'*art de governar* i de la literatura antimachiavèlica videre **DÉ, III. Text 239**. Advertir però, tal com fa Foucault, que no s'està afirmant ací que després del Renaixement el problema de la *sobirania* desapareix, tot el contrari, s'aguditza –Rousseau n'és l'exemple–; el que passa és que l'aparició de la qüestió del govern i de la població, varien la manera en la qual es planteja el problema de la *sobirania* (op. cit. pàg. 654-655).

²⁷ **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 149-150.

connotacions pejoratives; però quan els pensadors del segle XVII es preocupen per aquesta qüestió el seu objectiu i el concepte que utilitzen és ben diferent:

“La raó d'Estat, d'entrada, és considerada com a un “art”, és a dir, una tècnica conformada a certes regles. Regles que no contempen simplement els costums o les tradicions, sinó també un cert coneixement racional. Als nostres dies l'expressió “raó d'Estat”, tal com sabeu, evoca més bé l'arbitrarietat o la violència. Però a l'època, s'entenia per ella una racionalitat propera a l'art de governar els Estats.”²⁸

Es tracta, com dèiem, d'una nova racionalitat, d'una racionalitat aplicada a l'Estat que trenca amb la tradició *politicojurídica* provinent per una banda del model cristià d'ordenació política i també, tal com ja apuntàvem, amb la *renaixentista* de Maquiavel. Aquest nou art de governar, ja no fa dependre l'estabilitat de l'ordre establert ni de la voluntat de Déu ni de l'estratègia o habilitat del *Príncep*, ja que del que es tracta ara es de reforçar la pròpia existència de l'Estat. I la manera de fer-ho, la governabilitat de l'Estat dependrà –i necessitarà– principalment de l'existència *d'un saber sobre l'Estat; cal un saber polític específic.*²⁹ El govern d'aquest Estat sols serà possible sobre la relació molt foucaultiana entre *saber i poder*. Açò ens ha de fer veure que el problema que analitza i que interessa a Foucault no és problema habitual en la filosofia política; no es tracta de fonamentar o d'analitzar l'*origen* o la *fonamentació* de l'Estat, o la *legitimitat* o no d'aquest enfront de l'individu. Parlar de la “Raó d'Estat” significa doncs preocupar-se per *com organitzar* o *com millorar* el funcionament d'aquest; però que aquest hi, és que aquest és una cosa que existeix per si, es dona per suposat.

Aleshores el que es tracta per tal de crear aquesta racionalitat política, per tal d'assegurar aquesta governabilitat de l'Estat és d'elaborar noves *tecnologies polítiques, tecnologies de governabilitat*. Aquestes noves tecnologies han d'ésser precisament això, noves en tant que la relació entre l'Estat i els individus és també nova; el vincle existent entre tots dos no potser ni la *comunitat ètica* que es donava a l'antiguitat grega ni el *model teològic i teocràtic* medieval.³⁰ L'interès de l'Estat modern per l'individu és diferent als models

²⁸ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 816-7; *Idem* en **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 149. El primer text esmentat coincideix en part amb la segona part del segon (**DÉ, IV. Text 291**, pàg. 148-161), una conferència de l'any 1979, en la qual aborda en la seua segona part la qüestió de la Raó d'Estat i la policia.

Remarcant, partit de la cita que acabem de realitzar, com la gènesi de l'Estat pressuposa i necessita d'aquest art, d'aquesta racionalitat específica, d'aquest poder polític, o millor dit, poders i racionalitats que són més, i més hàbils i efectius que la tosca violència instrumental que sovint associem a l'Estat (**DÉ, IV. Text 291**, pàg. 161).

²⁹ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 818. **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 151-152.

³⁰ Resulta però cridaner el fet que posats a realitzar una hermenèutica del subjecte, i posats a analitzar les

anteriors ja que, malgrat que pugua semblar el contrari, l'Estat sols es *preocupa* per l'individu en la mesura que aquest pot servir-li per al seu fi, en la mesura en la qual amb algun tipus d'acció seua pot ajudar al poder de l'estat, fins i tot la seua mort; és per això que:

"Adés l'Estat li demana de viure, de treballar, de produir i de consumir; ara li demana de morir."³¹

Però per demanar-li tot açò a l'individu, i sobretot per aconseguir-ho, cal bastir, com dèiem un saber específic i una tecnologia política escaient. I per aconseguir açò l'Estat necessita a partir de finals del XVI crear tota una estructura, un sistema de transmissió del poder que li permeta no sols el governar i/o controlar els individus, sinó també aprofitar-los per al seu enfortiment. Apareix doncs en escena la *policia*; és evident que aquesta en els seus inicis no és concebuda d'igual forma que avui dia:

"Quan hom parla de policia en aquesta època, hom parla de tècniques específiques que permetien a un govern, dintre del marc de l'Estat, governar el poble sense perdre de vista la gran utilitat dels individus per al món."³²

La policia no sorgeix inicialment tant com un cos estatal especialitat en controlar la seguretat ciutadana en sentit estricte, és a dir, el crim i el delicte, sinó que és concebut per diferents pensadors (Turquet, De Lamare, Von Justi), com a una *cos d'individus encarregats de controlar en tots els aspectes als individus i la seua materialitat complexa i múltiple*, o el que és el mateix, la policia es concebuda per *gestionar el cos social*.³³ I controlar, gestionar no significa necessàriament reprimir, sinó més bé vigilar les seues relacions per proporcionar-los, com indica Foucault, *més vida*, ja que en tant que la policia supervisa i millora les condicions d'aquests éssers que són els individus, contribueix doncs a enfortir, a, vigoritzar l'Estat. Per això la policia és teoritzada just en l'època en qual desapareixen els suplicis i la

formes de subjectivització dels individus envers si mateix en l'Antiguitat, el nostre autor no estudie i aprofundesca en l'època imperial romana, on es dona una relació entre l'individu i l'Imperi més semblant a la nostra societat panòptica moderna.

³¹ DÉ, IV. Text 364, pàg. 820.

³² DÉ, IV. Text 364, pàg. 821. Sobre la relació entre policia i governamentalitat, així com la ruptura amb la concepció de la policia del segle XVIII que es produí amb l'aparició de l'estat modern napoleònic videre DÉ, IV. Text 310, pàg. 272-273. Videre també el que sobre la policia diu en DÉ, III. Text 257, pàg. 730-731 i DÉ, III. Text 222, pàg. 496.

³³

"És un home viu, actiu i productiu el que la policia vigila. Turquet utilitza una remarcable expressió: l'home és el veritable objecte de la policia, afirma ell."

DÉ, IV. Text 291, pàg. 155.

punició tradicional, just en l'època en la qual es passa del càstig a la vigilància, com a un **cos panòptic** que vigila tots els aspectes materials de la vida dels ciutadans: la sanitat, l'urbanisme, la propietat, les necessitats bàsiques..., i fent açò es consolida l'Estat.³⁴ La població ja no és, com en la vella teoria política una possessió, un objecte, un domini del sobirà; la població és ara un *ésser viu* que cal controlar i del qual cal tenir cura, i per fer-ho ha aparegut la policia. Sense l'aparició d'aquesta policia, sense aquest control d'ella sobre la població, no s'haguera pogut realitzar aqueix ajustament entre l'aparell econòmic incipient i la força del treball necessària.

És tracta en definitiva d'elaborar, com dèiem abans, un biopoder, una biopolítica; i per suposat que aquest control aquesta biopolítica ha d'ésser *racional*. El control de la població i dels individus que infonen poder a l'Estat ha d'ésser racional, té necessitat d'una *racionalitat específica*, d'una raó d'Estat que necessita d'un braç transmissor: la *policia*.

Apareix doncs en escena una nova disciplina i un nou saber, el que els alemanys denominen *polizeiwissenschaft* (disciplina acadèmica ensenyada en diferents universitats alemanyes), que ens pot indicar quines son les millors estratègies a seguir el governant en relació al saber-control dels individus per tal d'enfortir l'Estat. La *polizeiwissenschaft* que comença a sorgir amb força consisteix doncs en:

"...la teoria i l'anàlisi de tot "allò que tendeix a afirmar i a augmentar la força de l'Estat, a fer un bon ús de les forces, a procurar el benestar dels seus subjectes" i principalment "el manteniment l'ordre i la disciplina, els reglaments que tendeixen a fer-los la vida còmoda i a procurar-los les coses de les quals tenen necessitats per subsistir."³⁵

Pot estar doncs content l'individu amb l'Estat que té cura d'ell. Però com molt bé sap el nostre autor, la nova "*Raó d'Estat*", a més de diferents formulacions teòriques ha necessitat per ser possible de l'aparició de dos nous àmbits o dominis de tecnologia política. Un és el que estem ara hem explicant, la policia entesa doncs com al *conjunt de mitjans per fer créixer en l'interior les forces de l'Estat*. Conjuntament amb aquesta nova tecnologia és necessària també l'aparició d'altra tecnologia que, paradoxalment és l'anvers, com es deixava entreveure

³⁴ **DÉ, IV. Text 291**, pàg. 155-156; **DÉ, II Text 161**, pàg. 795. En **DÉ, II Text 153**, pàg. 729 el nostre autor afirma que la policia és el doble, és la germana bessona del Panòptic de Bentham.

Els primers teòrics d'aqueix nou cos que és la policia, emfasitzen com el paper d'aquesta és principalment positiu; així teòrics com von *Justi* consideren que la tasca de la policia consisteix en afavorir, com dèiem, a la vegada la vida dels ciutadans i la potència de l'Estat; semblantment Delamare considera que aquesta el que ha de fer és vetllar per la *felicitat* dels individus i per la regulació de la *societat* (**DÉ, IV. Text 291**, pàg. 157, 159).

³⁵ **DÉ, III. Text 255**, pàg. 722.

en l'inici d'aquest capítol, la tecnologia *diplomaticomilitar* adreçada com la policia a fer créixer la força de l'Estat, però en aquesta ocasió i com és evident, cap enfora i a través tant d'aliances com de l'aparell armat.³⁶ En l'època moderna doncs l'individu manté una singular relació amb l'Estat, que a través de la policia es preocupa per la seua salut, però que no per això no deixa, tal com Goya expressa en la seua obra "*Saturn devorant els seus fills*", d'*empassar-se* a l'individu per tal d'augmentar el seu vigor.

Estat i individu conformen així els dos pols característics de la modernitat i de la racionalitat política que la conforma, individualització i totalitarisme –consolidació d'un cos estatal– serien l'antinòmia característica de la nostra època.³⁷ No es tracta, però d'apostar per cap dels dos, no es tracta en Foucault de defensar la necessitat de l'Estat modern per evitar aqueixos *llops* anomenats homes, ni es tracta tampoc de defensar l'*home*, l'individu, davant de la voracitat burocràtica, fiscal i militar de l'aparell estatal, sinó d'alliberar-nos d'aquesta dicotomia que funda la modernitat, d'aquest "*doblet constrenyiment*" que són la individualització i la totalització simultània de les relacions de poder, de manera que el problema filosòfic (i per tant també social, polític, ètic...) de la nostra actualitat, que és aquella que evidentment ens interessa:

"...no és pas d'intentar alliberar a l'individu de l'Estat i de les institucions, sinó d'alliberar-nos *nosaltres* de l'Estat i del tipus d'individualització que s'hi relaciona. Ens cal promoure noves formes de subjectivitat refusant el tipus d'individualitat que se'ns ha imposat durant molts segles."³⁸

I d'ací que no és d'estranyar que aquell autor que ens ha fet qüestionar el poder exercit sobre els folls, sobre els malalts, sobre el empresonats, sobre la nostra sexualitat, aquell que ha assenyalat les complicades relacions existent entre el poder i el saber, encete també, en les seues darreres produccions, una crítica no ja a dispositius parcials com els anteriors, sinó una crítica a la forma de racionalitat existent. El que fa per tant és fer una crítica global a la

³⁶ **DÉ, III. Text 255**, pàg. 721. En **DÉ, III. Text 239**, pàg. 657 afegeix a les dues tecnologies anteriors la de la pastoral.

³⁷ **DÉ, IV. Text 364**, pàg. 827. No obstant tota la reflexió que durant el segle XVII i gran part del XVIII es realitza al voltant d'aquesta "Raó d'Estat", de cara a aquesta *Polizeiwissenschaft*, varia o decau lleugerament a finals dels XVIII i al segle XIX, en tant que el liberalisme –no entés ací com a teoria o filosofia sinó com a pràctica i racionalització del govern– no parteix de l'existència d'un Estat sinó del pressupòsit que es governa sempre massa. La reflexió liberal esdevé un esquema *regulador*, una crítica a aqueixa inicial "Raó d'Estat" de la qual intenta desmarcar-se: *Es governa massa o poc? Per què governar? Es fa bé o mal?* (**DÉ, III. Text 274**, pàg. 819-822). Sobre la *racionalitat liberal* com a racionalitat diferent la Raó d'Estat i en el model pastoral *videre* HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault**, pàg. 1221-127.

³⁸ **DÉ, IV. Text 306**, pàg. 232.

racionalitat política en tant que aqueix alliberament que acabem d'invocar, no vindrà de l'atac un a un dels efectes, sinó de l'atac mateix a les arrels de la pròpia racionalitat política.³⁹

1.2. EL PODER PASTORAL.

I si als segles XVIII i XIX ha aparegut la raó d'Estat, si en aquest segle s'ha pres consciència de la necessitat de controlar i actuar sobre la població no sols és per conèixer-la, per tenir cura d'ella sinó també per servir-se d'ella. Ans, que s'haja descobert i potencia l'individu, precisament com a això, com a individu, com a singularitat, no és tampoc una novetat tan radical, ja que, tot i que per motius com anem a veure molt diferents, el biopoder, i el poder disciplinari tenen una mena de poder precursor en el que Foucault anomena el *poder pastoral*. La *raó de l'Estat* i el *poder pastoral*, són per a l'autor francès les dues formes principals que ha adoptat la *racionalitat política* al llarg de la història,⁴⁰ dues formes que en la societat contemporània han acabat fins i tot integrant-se. La conjunció en la modernitat d'aquest *poder pastoral* individualitzant amb aqueixa racionalitat política, amb la *Raó d'Estat* fonamentada en el descobriment de la *població* com a objecte d'intervenció política, fa que es done un desplaçament d'un exercici de poder fonamentat en un *Estat-territorial* a una altra forma de relacions de poder sorgides del que podríem anomenar un *Estat-població*. I és que ell considera que el triomf de l'Estat modern que hem descrit, es deu en gran part al fet d'haver integrat en una nova forma política les velles tècniques de poder engendrades per les institucions cristianes.⁴¹

Aquestes tècniques que ell denomina, com a *poder pastoral*, són aquelles que apareixen per tal de conduir als individus a la salvació en l'altre món. Aquest objectiu per tant necessita d'una part el *conductor*, és a dir el *pastor*, i per una altra banda el *ramat*, el *poble cristià*. Ara bé, l'elecció d'aquest dos termes, *pastor* i *ramat* no és però arbitrària, ni resta sols en una metàfora explicativa. Amb aquesta elecció s'està designant i configurant una *nova relació de poder entre aquell que governa i qui és governat*. El pastor no és un governant més, no és aquell que ostenta simplement un poder *omnímode* sobre el seu ramat, sobre el seu poble; el pastor és aquell encarregat de *preservar la vida* i el *benestar* de les seues ovelles –el seu poder és sobre les gents a diferència del poder del sobirà fonamentat en el territori–. Aquest poder és un poder que, a diferència de la conceptualització clàssica, no té per objectiu fer mal als enemics sinó el de procurar el *bé* d'aquells pels quals es vetlla. Però tanmateix, el benestar al

³⁹ *DÉ, IV. Text 291*, pàg. 161.

⁴⁰ *DÉ, IV. Text 291*, pàg. 161.

⁴¹ Sobre el que acaben de dir videre *DÉ, IV. Text 306*, pàg. 229 i *DÉ, III. Text 255*, pàg. 719.

qual es fa referència no és pas un benestar col·lectiu i anònim, sinó sobretot un benestar individualitzat; pastor és aquell governant per tant que, tal com ens explica la Bíblia, coneix una per una les seues ovelles, les individualitza i, si en perd una, va a buscar-la. És més, el pastor no és sols aquell que va a buscar-la, sinó que *el bon pastor* fins i tot és capaç de sacrificar la seua vida per les seues ovelles. Ens trobem per tant a les antípodes d'aqueix poder sobirà i tradicional que sovint exigeix el sacrifici del ciutadà o del súbdit.⁴²

Però les particularitats del poder pastoral no es limiten al que acabem d'indicar, sinó que en ell es configura també una relació entre ramat i pastor peculiar, en tant que el primer deu la seua existència, la seua cohesió i el seu benestar mercé a la presència del pastor. Per al seu torn el pastor, que treballa en bé de tot el ramat, és aquell que pot exigir a les seues ovelles *obediència total* –i *convenciment* en aquesta obediència–; el pastor judeocristià és aquell que pot *im-posar* als individus la seua pròpia voluntat.⁴³ En definitiva, el cristianisme, en establir les relacions de l'Església naixent sota el model de les relacions pastorals està establint unes relacions de governant i governat individualitzades, en les quals fins i tot ell mateix està disposat a sacrificar-se pel ramat, devent per tant aquesta submissió al seu guia. Per això podem afirmar de totes totes que la principal característica del poder pastoral és la d'ésser un **poder individualitzant** –a diferència del poder tradicional que és globalitzant–. Però aquest poder que personalitza les relacions sols és possible sobre la base del *coneixement*, i no sols del coneixement, sinó també del *control de l'ànima*, el control de la *consciència*, control que es realitza per tal de poder produir, de poder generar, a través com veurem de diferents tècniques, la veritat d'un mateix, l'hermenèutica de si:

“La veritat, la producció de la veritat interior, la producció de la veritat subjectiva és un element fonamental en l'exercici del pastor.”⁴⁴

El poder pastoral és individualitzant en tant que coneix a cada membre del ramat *interiorment*, en tant que sap descobrir i fer descobrir la veritat oculta que rau –principalment

⁴² **DÉ, III. Text 233**, pàg. 561-562. En el seu llibre sobre el poder, Hyndess contraposa també el poder pastoral a la concepció ortodoxa del poder basada en el consentiment. El poder pastoral implica per a ell una relació més íntima entre pastor i ramat, on el pastor però es percebut com a un ésser superior que *no necessita el consentiment* del ramat per actuar (HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault**, pàg. 116-121). Podria ésser fructífer analitzar la concepció feixista del poder (el poder del Führer, el Duce o el Caudillo) des d'aquesta perspectiva.

⁴³ **DÉ, III. Text 233**, pàg. 563-564. Aquest exigència d'obediència total, indica Foucault, és quelcom impensable al pensament clàssic grecoromà.

⁴⁴ **DÉ, III. Text 233**, pàg. 564-565. De nou advertir que no prenguem la consciència com a quelcom preexistent a aquest control, a aquest pastor, sinó que control i consciència es generen simultàniament.

en la qüestió de la sexualitat— dintre de cadascú; el pastor és per tant un *mestre de la veritat*. Però aquest model de poder, controlador de la consciència, individualitzant, tant proper a la nostra tradició a través de la religió judeocristiana, és un model de poder, tal com Paul Veyne i el propi Foucault indiquen, pràcticament aliè al que és la tradició grecoromana, però prou extens en les societats orientals —Egipte, Assíria i la pròpia Judea—. Malgrat el que acabem de dir, el nostre autor descobreix que la literatura política grega —per exemple en “*El polític*” de Plató—, sí que es considera, encara que siga per refusar-la, la concepció del poder com a poder pastoral, concepció que tot i que coneguda pels grecs fou per ells, bastant controvertida, en tant que fins i tot Plató prefereix la metàfora del governant com a *teixidor* del cos social que com a *pastor* d'un ramat.⁴⁵

El model de poder pastoral, no acceptat per la tradició política clàssica, esdevé un model antagònic del poder del sobirà, centrat més bé en el territori; el sobirà no *condueix*, sinó qui *governa* sobre el poble d'un *territori fix*, el sobirà no és qui *salva* sinó que és qui *sacrifica* el poble en benefici seu, no és aquell que individualitza sinó que globalitza.

Ara bé, la pregunta que es fa el nostre autor i que de segur que tots ens estem fent és ben senzilla, és la pregunta de si aquest model pastoral que apareix en consolidar-se l'estructura eclesial, no ha desaparegut ja. És evident, respon, que aquest model és un model des del punt de vista del funcionament actual de l'Església que sembla prou finiquitat; ara bé, per al nostre autor al segle XVII, segle en el qual perd força aquest poder allà on havia sorgit, es produeix al mateix temps un fenomen d'*exportació* del model enllà de les fronteres religioses de la seua gènesi, una exportació a les estructures estatals:

“Durant els segles XVIII i XIX europeus, s'ha assistit a tota una reconversió, a tot un trasplantament d'allò que havia estat els objectius tradicionals del pastorat. Hom diu sovint que

⁴⁵ DÉ, IV. Text 291, pàg. 136-137; 140-144, DÉ, III. Text 255, pàg. 719, DÉ, III. Text 233, pàg. 560-561 i DÉ, III. Text 232, pàg. 548-551. Les característiques del poder pastoral les analitza Foucault profusament en el text ara esmentat que duu per títol ““*Omnes et singulatim*”: vers una critique de la raison politique.”.

Per una altra part, no ens ha d'estranyar que siga precisament el poble jueu, un poble històricament desproveït de territori, entre qui s'hoja desenvolupat principalment aquesta concepció del poder pastoral enfront de la concepció territorial habitual del poder. I és que ja ho diu ben clar el salm “*És Yhavé el meu pastor no em falta res*”. Ara bé, tot i que aquesta concepció en Occident haja vingut per part de la religió jueva, aquest model ha passat a la religió cristiana —especialment a l'espiritualitat monaca—, que modifica la metàfora pastoral. Com indica Hyndess, les idees cristianes de pecat, salvació, expiació..., incrementaren la complexitat moral entre les relacions del pastor i el ramat (HYNDESS, Barry: *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, pàg. 119).

l'Estat i la societat moderna ignoren l'individu. Quan es mira de més a prop, s'és colpit, al contrari, per l'atenció que l'Estat adreça als individus."⁴⁶

L'Estat modern esdevé, com indicàvem *matriu d'individualització*, esdevé una nova forma de poder pastoral ja no religiós.⁴⁷ Des d'aquesta perspectiva, el nou model d'Estat que es genera no és per tant un *Estat de justícia* basat en la territorialitat i la llei, sinó que recollint tot el que dèiem abans, aqueixa Raó d'Estat –que fa aparèixer la policia– i aqueixa biopolítica –aqueix interès per la població– de les quals ja hem parlat, configuren conjuntament amb aquesta noció de poder pastoral –provinent de la tradició cristiana– tota una nova forma d'Estat, l'*Estat de govern* no basat en la territorialitat sinó l'acció sobre la població.⁴⁸ I és que com hem indicat Estat modern i individu no són dos protagonistes radicalment antagònics en el procés de modernització, sinó dos elements ben coordinats, l'Estat no és sols aquella estructura que intenta servir-se cegament de l'individu, sinó que és també allò que conforma, administra i fa possible al propi individu. En la modernitat política, es produeixen dos processos, aparentment antagònics, però realment complementaris: per una banda es produeix la gènesi d'un Estat, cada cop més centralitzador, i per altra, aquesta nova forma de poder política necessita també per governar als individus determinades tècniques de control *capil·lar* i de seguiment continu. Conjuntament amb un poder centralitzador es genera també aquest poder individualitzador, aquest poder que l'autor francès ha batejat com a *poder pastoral*.⁴⁹ És més, recordem que de fet parlar de l'Estat com estem fent en aquestes darreres línies no és una forma massa pertinent de fer-ho. Si l'estat, pastoral o no, fa la seua aparició, o almenys així ens sembla a nosaltres, no és més que com a concreció final d'aqueix poder capil·lar i ascendent que anònimament va prenent cos tal i com ha estat explicat en el capítol VI en el

⁴⁶ DÉ, III. Text 232, pàg. 550.

⁴⁷ DÉ, IV. Text 306, pàg. 230. És evident també que existeixen diferències no menyspreables entre el poder pastoral cristià i aquesta nova versió del poder pastoral de l'Estat modern. El canvi d'objectiu seria una diferència, ja no es tracta de salvar els individus, sinó d'assegurar la seua salut, la seua protecció, la seua seguretat, la seua educació...; és més, en realitat ja no es persegueix un únic objectiu, sinó com hem vist múltiples. Per altra banda, el nou poder pastoral crea també el nou instrument de control i inspecció que és la policia, a l'hora que es diversifica també fora de les institucions estatals en tant que la família, els hospitals, les escoles..., esdevenen també elements pastorals (op. cit. pàg. 230-231.)

⁴⁸ DÉ, III. Text 239, pàg. 656-657.

⁴⁹ DÉ, IV. Text 291, pàg. 136:

"...intentaré mostrar com aquest pastorat s'ha trobat associat al seu contrari, l'Estat."

Op. cit.

Com diu més endavant, la societat moderna és una societat demoníaca, en tant que ha associat dues concepcions antagòniques en l'antiguitat, la concepció grega de la polis –basada en la relació ciutadà/ciutadà amb la judeocristiana de pastor/ramat (op. cit. pàg. 147).

seu subapartat 5.2 PODERS LOCALS I ANÒNIMS *VERSUS* PODER ESTATAL I TELEOLÒGIC.

2. DE LA SEXUALITAT DE LA POBLACIÓ AL SEXE COM A VERITAT DE L'INDIVIDU.

La posterior reflexió de Foucault sobre la sexualitat el mena a adonar-se que, tal volta, les arrels de la pròpia racionalitat política de la qual hem estat parlant no estiguen tant relacionades amb la qüestió del poder sobre els altres, com amb una nova dimensió d'aqueixa *ontologia de nosaltres mateixos* com és la qüestió de l'hermenèutica del subjecte. Perquè en els darrers escrits de Foucault, en especial els dels anys vuitanta, el nostre autor és capaç de sense abandonar aqueix fructífer camp de reflexió que és la qüestió, o el dispositiu, de la sexualitat, variar profundament el tema que aborda. De la sexualitat com a preocupació de la biopolítica, com a preocupació de la *governabilitat* de la població, passem a la sexualitat com a preocupació del propi subjecte per la seua pròpia *governabilitat*.

S'albira doncs l'existència d'aqueixa tercera etapa on es dona un tall, un desplaçament diu ell, desplaçament que s'encarrega tant de fer notar com de *pacificar*. I ho pacifica en tant que ell mateix, el *Foucault pacificador* s'encarrega magníficament d'assenyalar aquells punts de contacte entre ambdues *ontologies històriques*, de recol·lectar tots els seus girs, tots els seus desplaçaments, sota certs paràmetres compartits. I és que de fet, en una conferència seua de finals de 1980 anomenada "*Sexualité et solitude*" –a cavall, per tant, entre el primer i segon volum de la seua "*Histoire de la sexualité*"–, podem percebre com comença a prendre autonomia aquesta etapa i la nova temàtica. En aquest text ell mateix presenta aquest nou interès no com a una ruptura amb la qüestió del poder, sinó una continuïtat –continuïtat duta més enllà de l'esperable–:

"Havent estudiat el poder, i prenent com a punt de partida les tècniques de dominació, m'agradaria, en el transcurs dels propers anys, estudiar les relacions de poder partint de les tècniques de si."⁵⁰

⁵⁰ DÉ, IV. Text 295, pàg. 171. Cal destacar que és la primera vegada que el nostre autor utilitza aquest concepte tan important per a entendre la seua obra posterior, i ho fa *pacificant* el desplaçament que genera. De fet en altra conferència un any anterior –"*Omnes et singulatum*"–, en la qual ja comença a abordar aquesta nova temàtica de la sexualitat, el poder pastoral, l'examen de consciència, la confessió..., es mostra igualment *pacificador* i continua emfasitzant la continuïtat d'aquestes noves temàtiques no sols amb les investigacions inicials, sinó amb els seus primers escrits, ja que com ell indica, referint-se al nou problema que aborda:

Com molt bé assenyala el millor coneixedor de Foucault, Deleuze, l'anàlisi del poder que havia emprés el nostre autor l'havia conduït a un *atzucac*, no perquè la seua conceptualització fóra deficient ò incorrecta, sinó perquè el poder al capdavant ens obligava a realitzar un plegament cap *endins*. S'esbossa doncs davant nostre el que sembla ser la dimensió de la subjectivitat, però el dubte es fa present:

"Seria com un nou eix, distint del saber i del poder alhora. Un eix on s'assoliria la serenitat? Una veritable afirmació de la vida? En tot cas, no es tractaria d'un eix que anul·lés els altres, sinó que ja treballés alhora que els altres i els impedís tancar-se damunt l'atzucac. Potser aquest tercer eix ja era present des del començament, en Foucault (igual que, des del principi, el poder era present en el saber)."⁵¹

Poc a poc va prenent per tant cos aquesta nova dimensió, de tal manera que ja el primer volum d'aqueixa "*Histoire de la sexualité*" –"*La volonté de savoir*"– tot i que tractava clarament sobre la qüestió del poder –i del saber– en relació a la sexualitat, ja contenia algunes *notes marginals* d'allò que en els volums posteriors serà el tema central.

2.1. LA CONFESSIÓ: EL SEXE COM A VERITAT DEL SUBJECTE.

En especial ens estem referint a l'anàlisi que fa Foucault sobre la qüestió de la *confessió* com a forma de dir la veritat *autenticant-se a si mateix*.⁵² La societat que es crea a les darreries del segle XVIII, genera en el dispositiu de la sexualitat una forma peculiar de *saber-poder* particular: la *confessió*:

"...la confessió consisteix en un discurs del subjecte sobre si mateix, en una situació de poder on ell és dominat, constret, i que amb la confessió, ell modifica."⁵³

La confessió és en definitiva una *tècnica* –que s'aplicarà no sols a la religió, sinó a altres camps com el mèdic, psiquiàtric, el judicial o l'ètic–, que *produirà* allò vertader; però no és tan sols quelcom que produeix saber, sinó que com és obvi generarà també uns *efectes*

"Aquest és del mateix tipus que aquells sobre els quals he treballat d'ençà del meu primer llibre sobre la follia i la malaltia mental."

DÉ, IV. Text 291, pàg. 147.

⁵¹ DELEUZE, Gilles: *Foucault*, pàg. 112.

⁵² VS, pàg. 78-84. La societat moderna occidental atorga un valor tan alt a la *confessió* com a forma d'*autenticar-se a si mateix*, que en els sistemes jurídics actuals una confessió és difícil de rectificat (DÉ, II. Text 163, pàg. 809-810).

⁵³ DÉ, II. Text 163, pàg. 809.

concrets de poder. En aquest cas, els *efectes concrets* que mercè aquesta nova —o tal volta antiga— forma de saber-poder produïrem, seran principalment *individualitzar* a les persones.⁵⁴

Per tant la confessió és una forma de poder, de modificació de la conducta d'altri, però al mateix temps no deixar d'ésser una forma també de saber i una via d'autoconstitució. És doncs mercè a la *confessió* preocupada sobre la qüestió del sexe com es va teixint aquest saber sobre el subjecte, el qual neix pels:

"... desplaçaments i les transformacions d'aquesta forma de saber-poder, tan capital en Occident, que és la confessió: segons cercles cada cop més atapeïts, el projecte d'una ciència del subjecte es posà a gravitar al voltant de la qüestió del sexe."⁵⁵

En la constitució del subjecte modern i en l'èmfasi pel descobriment i la recerca per part d'aquest de la seua veritat la confessió té, a partir del segle XVII i XVIII, un paper important, un paper de *cruïlla* dintre de la *cruïlla* que és la sexualitat. Ara bé, ací és on Foucault troba un punt de fugida d'aquesta època que és la que ell havia treballat habitualment; a través del tema de la confessió, ell descobreix no tant un fil conductor, sinó una problematització contínua de la relació subjecte-veritat, relació que passa a ésser el nou focus d'atenció de la seua reflexió:

"...com el subjecte ha establert, en diferents moments i en diferents contexts institucionals, com un objecte de coneixença possible, desitjable o àdhuc indispensable?"⁵⁶

La tercera etapa de l'ontologia foucaultiana passa doncs per aquesta qüestió sobre el subjecte, en un principi motivada per la relació entre sexe i el descobriment de la veritat del subjecte:

"Al fons del sexe, la veritat."⁵⁷

I és que per als coetanis del segle XX no ha d'estranyar tal combinació, en tant que la gran teoria psicològica d'aquest segle es basa precisament en aquesta unió, o per dir-ho continuant la qüestió que havíem abordat, la confessió que s'havia *revaloritzat* a partir del segle XVII es tradueix en el segle XX en la psicoanàlisi. Sexe i veritat tant en la confessió

⁵⁴ VS, pàg. 78-79.

⁵⁵ VS, pàg. 93-94. En la modernitat s'admet explícitament que és al voltant del sexe on cal cercar les veritats més secretes i profundes de l'individu, que és en la qüestió del sexe on millor es pot esbrinar allò que ens determina i allò que som (DÉ, IV. Text 287, pàg. 118).

⁵⁶ DÉ, IV. Text 304, pàg. 213.

⁵⁷ DÉ, IV. Text 287, pàg. 118.

laica que és la psicoanàlisi, com en la pagana de l'antiguitat o en la cristiana del monacat han estat sempre vinculats; però compte, això no ens permet establir fàcils continuïtats, donat que la relació entre tots dos elements –sexe i veritat– ha estat completament diferent en cada època. L'única continuïtat, que no és tal, és que allò que incorrectament podríem anomenar la *confessió* –no existeix una pràctica unitària sota aquest terme– ha servit de *nus central* al voltant del qual gravitava el *subjecte* i la *veritat*, o el que és el mateix, *les tècniques de treball i descobriment del jo*.⁵⁸

Heus ací l'interrogant, o millor dit la sorpresa, amb la qual es troba en voler analitzar la història de la sexualitat: *per què la confessió, pràctica cristiana i religiosa que neix al si de les comunitats monacals acaba transformant-se en una tècnica central per formar-nos i descobrir-nos com a subjectes, i fins i tot en una tècnica científica?* Aquest interrogant serà el que l'obligarà no sols a acudir a les pràctiques i concepcions anteriors al segle XVII, cosa que no havia fet fins ara, sinó fins i tot a descobrir tot un nou camp de problematització, tot un nou domini sobre el qual realitzar també una ontologia del present: *la qüestió moral*. La preocupació per la confessió a la qual ell arriba a través del que hem anomenat *sexe-cruïlla* pot ser tal volta la que, sense esperar-ho, el *forçarà* a mirar cap a una nova època històrica i una nova problemàtica: *la constitució del subjecte*.

En definitiva, no és sols problema de la veritat, sinó el problema de la veritat del sexe **que té efectes sobre qui l' enuncia en la seua constitució com a subjectes**.⁵⁹ La gran pregunta, o millor dit les dues formulacions d'una mateixa qüestió, present en els tres volums d'aquesta darrera seua obra, tot i que en al primer s'emfasitze la primera formulació i en els altres l'altra, serien la següent:

"...per què Occident s'ha estat contínuament preguntant sobre la veritat del sexe i exigeix que cadascú la reformule per a si? Per què ha volgut ell amb tant obstinació que la nostra relació amb nosaltres mateixos passe per aquesta veritat?"⁶⁰

Com veiem, tot i que el propi Foucault ho experimentés com a una ruptura, que de fet ho és, com al trencament o desplaçament amb un pla preestablert, el que s'ha produït en aquest lapse de temps ha estat la mutació d'aquell que estant atent a les línies de fragilitat ha provocat l'aparició d'una faceta inesperada de la qüestió. O per dir-ho d'altra manera: la

⁵⁸ Videre **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 658-670. Més endavant en els apartats 4 i 5 d'aquest capítol parlarem tant de la confessió per als antics com per al pensament cristià. Pel que fa a l'època moderna poc més s'ha d'afegir després del que el mateix Foucault diu en la cita corresponent a la nota 55 acabada de veure.

⁵⁹ **VS**, pàg. 84.

⁶⁰ **DÉ, III. Text 181**, pàg. 105.

relació entre veritat i sexualitat, que començà a tractar en el primer volum, continuarà essent en gran part l'eix vertebral dels altres escrits, passant però com hem vist, i aquesta és la novetat, a través del tema de la *constitució del si* mateix.

2.1.1 LA PSICOANÀLISI, DE CIÈNCIA SUBVERSIVA A "CONFESSIÓ LAICA".

En el cas de l'experiència moderna, i més en concret en el segle XX, la relació entre *veritat* i *sexe*, i per tant el treball de l'individu sobre si mateix, passa, com no, sobre aqueixa mena de *confessió laica* que hem anomenat psicoanàlisi:

"La psicoanàlisi no és tant una ciència, sinó una tècnica de treball de si sobre si mateix fonamentada sobre la confessió. En aquest sentit, és igualment una tècnica de control en tant que ella crea un personatge estructurant-se al voltant del desig sexual."⁶¹

En definitiva, gran part de l'operació de Freud consisteix en transferir el *teatre* de la confessió des de la *retòrica barroca eclesial* al *divan* de la consulta.⁶² Incidint sobre aquest aspecte, incidint sobre aqueixa íntima relació existent en la psicoanàlisi entre saber, veritat, poder i subjecte, Foucault vol deixar ben clar que la seua crítica i posició envers aquesta ciència no és interna –no es tracta de dir que tal concepte psicoanalític està mal formulat–, sinó externa; ell pretén per tant fer amb la psicoanàlisi el mateix que havíem afirmat envers altres discursos científics: fer que mire cara a cara la seua història, fer que analitze els sistemes de poder que la sostenen. Pretén, en definitiva, realitzar una arqueologia i una genealogia.⁶³

I és que la relació del nostre autor amb la psicoanàlisi en general i amb el fundador d'aquesta discursivitat, amb Freud, no deixa d'ésser ambivalent. En aquests darrers escrits el nostre autor se centra i destaca el fet que la psicoanàlisi és la forma moderna i peculiar de *confessió*, és entesa com a una tècnica de treball de l'individu sobre si mateix; ja no és Déu, com abans qui desvetlla la veritat, qui salva (cura) sinó el propi individu a través de la comprensió dels seus propis actes. L'individu esdevé el seu *propi déu*, el responsable de la seua curació-salvació, però no és pas l'únic responsable, ja que no hem d'oblidar que la

⁶¹ DÉ, IV. Text 349, pàg. 665-666. Videre també el que sobre la psicoanàlisi diu en DÉ, IV. Text 287, pàg. 118.

⁶² DÉ, III. Text 242, pàg. 675.

⁶³ DÉ, II. Text 163, pàg. 815. Sobre el seu objectiu de fer que les disciplines miren el seu passat videre la cita de la pàgina 576 d'aquest treball corresponent a la nota a peu de pàgina número 41.

psicoanàlisi no és una qüestió solitària, sinó una qüestió de dos, en la qual com anem a veure apareixerà encara un altre déu, un déu més poderós. La psicoanàlisi, al capdavall, és una tècnica que està *capturada* dintre de la relació malalt-metge, relació en la qual el metge, des de Freud té un paper, o millor dit un poder *quasi diví* –poder que es queixa Foucault hauria d'estudiar-se ja que no ha estat estudiat–.⁶⁴ Aquesta manera d'abordar la psicoanàlisi tampoc és però una elaboració tardana, donat que ja en "*Historire de la folie*" assenyala com Freud i la psicoanàlisi trenquen amb el positivisme de la psiquiatria en destacar precisament el paper del metge com a taumaturg, com a figura clau al voltant de la qual gira la curació-confessió.⁶⁵

Ara bé, tal trencament amb el positivisme no és absolutament radical, sinó que tal volta l'únic que hi ha és un desplaçament en el tipus de relació de poder existent entre pacient i metge –i un desplaçament també en el discurs–: es passa d'un tipus de poder del metge com a descobridor de la veritat, a un metge també amb un poder, poder en aquesta ocasió més que descobridor generador o cogenerador d'aquesta. Freud i la psicoanàlisi han representat per a Foucault un referent oscil·lant, en tant que de vegades la psicoanàlisi era una *anticiència humana*, cal dir que principalment en el seu aspecte més discursiu, i altres, com en aquesta qüestió no discursiva, en aquesta qüestió del poder, és sobretot una continuació del plantejament modern.

Així en "*Les Mots et les Choses*" és vist com a *una ciència subversiva –alliberador–*, però en altres escrits és vist com a una mena de refinament i reconstrucció d'un cert humanisme –opressor–, ja que si bé elimina la imatge del subjecte com a quelcom transcendent, deixa però vigent l'existència de factors *naturals* –desigs i impulsos– com a constitutius de la naturalesa humana. Anàlisis no *naturalistes* d'aquestes qüestions, i més satisfactòries per ell, són les anàlisis més *genealògiques* que realitzen Deleuze i Guattari en el seu *Antiedip*.⁶⁶ En concret, i tal i com admet, és l'obra d'aquest dos autors qui li desvetlla que la pràctica actual de la psicoanàlisi es converteix en una practica no subversiva, sinó tot el contrari, un mecanisme de poder que condueix encara a la remissió del desig al poder familiar –a sotmetre la libido–, a familiaritzar el desig, de manera que gràcies a aquesta obra sabem que hem continuar la lluita en aquest camp.⁶⁷ És per això que a diferència de la seua obra

⁶⁴ DÉ, II. Text 163, pàg. 814.

⁶⁵ HF, pàg. 528-530.

⁶⁶ Videre DÉ, II. Text 139, pàg. 533-570; 623-630.

⁶⁷ DÉ, II. Text 160, pàg. 779. Sobre Deleuze i la psicoanàlisi videre DÉ, II. Text 163, pàg. 815.

acabada d'esmentar on la psicoanàlisi és *subversiva*, ara, que no la considera així, el que es pretén és realitzar una *arqueologia de la psicoanàlisi*.⁶⁸

Derrida ha sabut capir aquesta constant indecisió foucaultiana en un magnífic i dens article sobre el paper *dual, frontissa* que juga Freud en Foucault. En ell Derrida destaca com aquest és presentat tant com aquell que perpetua la *mistificació taumatúrgica de la parella metge/malalt*, com aquell que, juntament amb Nietzsche i molts altres, permet una experiència de la *desraó*, ens permet *el diàleg amb ella* –recordem que la qualificava de contraciència humana–.⁶⁹ I és que tal com ell indica, Foucault no té encara una distància suficient envers la psicoanàlisi com per a poder esquematitzar-lo, en tant que el projecte de Foucault pertany encara a "*l'edat de la psicoanàlisi*":

"En efecto, el propio Freud tendrá la figura ambigua de un portero. Introduce en una nueva época la locura, la nuestra, aquella desde la que se escribe el libro *Histoire de la folie*, y representa también el mejor guardián de una época que cierra con él, la historia de la locura tal como es narrada por el libro que lleva ese título."⁷⁰

I de nou ens retorna un dubte, el dubte i l'edat de la psicoanàlisi és encara l'edat i l'episteme moderna, és una altra nova o què és? Derrida tampoc ens contesta ací.

2.2. SCIENTIA SEXUALIS.

Però l'*excursus* que acabem de fer sobre la psicoanàlisi, no ha de desviar la nostra atenció sobre la reflexió que havíem iniciat al voltant de la relació existent entre la veritat i el subjecte en la sexualitat, relació que es manifestava en la tècnica de la confessió, que en el cas de la societat moderna donava peu a aqueixa *confessió laica* que era la psicoanàlisi. Però, no hem de perdre de vista que en el seu primer volum d'"*Historire de la sexualité*", aquesta

⁶⁸ VS, pàg. 172. Com molt bé destaca Miller, la psicoanàlisi ocupa un paper simètric i invers en "*La volonté de savoir*" respecte al que havia ocupat en "*Les Mots et les Choses*" (MILLER, Jacques-Alain: Michel Foucault et la psychanalyse en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 77).

No obstant, aquesta doble valoració de la psicoanàlisi es deu sobretot a què, o millor, a qui agafem com a representant de la psicoanàlisi. I és que en realitat en qui Foucault està pensant quan parla d'aquesta psicoanàlisi subversiva és en Lacan, el qual ens descobreix que el subjecte és:

"...una cosa complexa, fràgil, del qual és difícil de parlar, i sense el qual nosaltres no podem pas parlar."

DÉ, IV. Text 299, pàg. 205.

⁶⁹ DERRIDA, Jacques: "Ser justo con Freud" *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis* en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, en especial pàg. 134-150, 169.

⁷⁰ DERRIDA, Jacques: "Ser justo con Freud" *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis* en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 130.

relació encara és vista i lligada a la temàtica anterior, a la qüestió dels dispositius de saber-poder, qüestió que no apareixerà en els altres dos volums.

Com tracta doncs, en aquest primer volum la qüestió de la veritat i del subjecte des d'aquesta perspectiva, diguem-ne, més *tradicional*? En la "*Volonté de savoir*" la societat moderna del segle XIX, no és aquella que *reprimeix* el discurs del sexe –això és sols aparent–, sinó que és aquella que precisament *multiplika* els discursos generant el dispositiu de la sexualitat. És la societat en la qual es dona un *hiperdesenvolupament* del discurs de la sexualitat, en la qual el discurs del sexe, mercè a la confessió, és el *discurs de la voluntat de saber*.⁷¹ Però per què, quin sentit pot tenir açò? No era aquesta societat decimonònica, almenys així l'estereotipem, eminentment *repressiva*? D'entrada hem de recordar que estem davant d'un autor que hem vist desconfia de la *hipòtesi repressiva*; o millor dit la nega per improductiva i simplista. És per això que si la característica del segle XIX en relació al poder era ser el segle *preocupat* per la disciplina dels individus i per l'augment i la millora de la població, o el que és el mateix, era el segle dedicat a instaurar una nova *economia dels cossos*, aquesta com millor es pot aconseguir en la seua doble vessant és, com no, a través del dispositiu de la sexualitat; el poder s'infiltrarà, un cop més, en els cossos no per reprimir-lo, sinó per *racionalitzar-lo*.

En Occident, indica el nostre autor, la sexualitat ha estat essencialment objecte de saber, d'ací que la societat *victoriana* de la qual estem parlant és, en definitiva, aquella societat que vol crear una *scientia sexualis* per tal de poder enunciar i controlar la veritat del sexe, és una societat del sexe *parlat*,⁷² encara que en el darrer moment emmascare el seu discurs. En definitiva:

"La manera com, al segle XIX, la sexualitat ha estat certament reprimida, però també tematitzada, subratllada, analitzada a través de tècniques com la psicologia i la psiquiatria, mostra clarament que no es tracta pas d'una simple qüestió de repressió. Es tracta, més bé, d'un canvi dintre de l'economia de les conductes sexuals de la nostra societat."⁷³

⁷¹ **DÉ, III. Text 233**, pàg. 554. Videre el que sobre l'abandó de la perspectiva repressiva indica en **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 659-660.

⁷² **DÉ, III. Text 212**, pàg. 381; **DÉ, III. Text 181**, pàg. 103-104.

⁷³ **DÉ, IV. Text 336**, pàg. 530. En **DÉ, II. Text 163**, pàg. 814-815 a més de remarcar que la cultura occidental moderna no és de cap manera una cultura repressiva sinó que contràriament cerca el saber i la confessió de l'individu en la sexualitat, subratlla que aquesta tendència és constatat ja en l'Edat Mitjana de manera que, tal com ja indicàvem unes línies abans, les noves tècniques psicoanalítiques per arrancar aquesta veritat estaven ja en funcionament molt abans que la pròpia psicoanàlisi, la qual no és més que una transposició de la vella confessió cristiana.

La societat decimonònica, que solem qualificar com a una societat amb *moral victoriana*, entenent per aquesta una moral *repressiva* no és, si s'analitza més detingudament, tan repressiva sinó més bé al contrari; el poder al segle XIX no reprimeix, sinó que el que fa és produir la sexualitat, crea mecanismes positius, crea saber. La *història de la sexualitat* que cal realitzar no pot estar basada en la idea d'un *poder-repressió* que ell sempre ha refusat, sinó en el que anomena un *poder-incitació* i un *poder-saber*.⁷⁴ I és que allò que hem dit en general sobre la qüestió del poder –la no-validesa de la concepció repressiva– encara és més escaient per a la qüestió de la sexualitat i el poder; cal deixar-se del que ell anomena les *marcuseries* i els *reichianismes*, la societat burgesa no és una societat repressora del sexe.⁷⁵ Però compte! Foucault no està negant rotundament que no s'haja reprimit la sexualitat, el que està intentant és veure si no és millor abordar les relacions entre poder, veritat i sexualitat des d'una *lògica* diferent a la repressiva, des d'una *lògica* més complexa, productiva i positiva.⁷⁶

Posem per cas exemplificador d'açò el cas de la masturbació; Foucault es qüestiona molt encertadament perquè la societat decimonònica –i ja la del segle anterior– se centra, s'obsessiona, en la sexualitat infantil i en concret en la prohibició de la masturbació. Evidentment hi ha una prohibició, una repressió, cosa que és innegable. Ara bé conceptualitzar la qüestió únicament des d'un esquema o una teoria únicament negativa és empobrir la nostra anàlisi. El que està passant en la societat occidental *victorianitzada* és molt més complex. Si ho fa és perquè com hem vist en apartats anteriors, el cos com a *camp de batalla* de les relacions de poder, el cos material i productiu com a camp de la biopolítica esdevé el problema central. Però en la sexualitat infantil i en la centralitat que el cos d'aquesta adquireix en una societat industrial se suma també el fet com, a través d'aquesta sexualitat, es van perfeccionant i estenent els nous mecanismes disciplinaris, es va perfeccionant aqueix poder capil·lar i microscòpic. En la preocupació per l'onanisme el que es manifesta sobretot és un nou tipus d'*economia familiar*, un nou tipus de relació familiar basada en l'aparició de tota una sèrie d'obligacions familiars dels pares i mares envers els fills i filles convertint-se la família, ara restringida, en un nou àmbit de saber i principalment de poder. Aquestes noves obligacions imposades per la societat, i interioritzades pels pares, van dibuixant un *nou poder polític*, que a través principalment per la preocupació per la sexualitat de l'infant –però també

⁷⁴ DÉ, III. Text 192, pàg. 150 DÉ, III. Text 181, pàg. 106.

⁷⁵ DÉ, III. Text 176, pàg. 90. En DÉ, II. Text 157, pàg. 757 afirma que una concepció repressiva del poder com la del paramarxista Marcuse no explica la realitat productiva d'aquest, seria una concepció massa fràgil.

⁷⁶ DÉ, III. Text 190, pàg. 137.

per la salut o per l'educació—, *no actua de manera exterior a la família sinó des de dins dels propis individus.*⁷⁷

Però per a Foucault, la preocupació moderna per la sexualitat no s'explica únicament per la importància que el cos adquireix en la societat industrial, ni perquè aquest camp siga idoni per anar construint aqueix poder fi i invisible, aqueix poder normalitzador. Si aquests factors evidentment expliquen la centralitat de la sexualitat en els darrers segles, no menys importància té per a aquesta peculiar societat moderna l'aparició en relació a la sexualitat d'una nova preocupació fins ara desconeguda, la inquietud pel *plaer* i el *desig*, desig que en realitat defineix el nostre ésser. I és que el segle XIX és aquell que veu en el sexe no una *ars erotica*, no un joc de plaer i sensacions —*veritat del sexe en front d'intensitat del plaer*—, sinó un joc de veritat i falsedat —que no és altra cosa que un *joc de poder*—; aquest segle veu en el sexe una aposta per la veritat, per la veritat del que som.⁷⁸ Plaer i saber juguen, segons Foucault, un subtil joc:

"Entre cadascú de nosaltres i el nostre sexe, Occident ha estés una incessant demanda de veritat: hem d'arrancar-li nosaltres la seua, doncs ella li defuig; ell ha de dir-nos la nostra, doncs és ell qui la guarda en l'ombra."⁷⁹

I és que la confessió, de la qual parla principalment en el primer volum, i en general tots el mitjans destinats al fet que elaborem a partir de la nostra sexualitat aqueix discurs vertader i científic, generen el mateix: en tant que reconeixem tal discurs com a vertader, li atorguem *uns efectes sobre el propi individu i sobre la relació d'aquest amb la veritat.*⁸⁰ De nou veiem com en aquest primer volum s'apunta, no tant cap al contingut, però si cap a la preocupació que està a la base dels altres; la nostra *constitució com a subjectes* a partir de la veritat del sexe. Així, el sexe, o millor dir la *scientia sexualis* no és de cap manera un factor inhibidor i castrant del subjecte —tal com s'anunciava sovint—, sinó tot el contrari, és quelcom *constituti*

⁷⁷ **DÉ, II. Text 160**, pàg. 777-778 i **DÉ, II. Text 165**, pàg. 825-828.

⁷⁸ **VS**, pàg. 102. (Ídem en **DÉ, III. Text 233**, pàg. 556-557). Tot i que a grans trets Foucault arriba a afirmar que és possible parlar d'unes societats de l'*ars erotica* —com les orientals— enfront d'altres de la *scientia sexualis* —la nostra—, no és menys conscient que la divisió entre totes dues no és tallant, i que per exemple la psicoanàlisi, que és la nova forma que en la modernitat adopta aquesta *scientia*, conserva però determinades connexions amb l'*ars erotica* (**DÉ, III. Text 181**, pàg. 104; per a veure les diferències entre l'*ars erotica* i la *scientia sexualis* videre MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 332). És més, els dos volums posteriors de la "Histoire de la sexualité" ja no transcorreran al voltant de l'oposició *ars erotica/scientia sexualis*, ja que no és adequat qualificar l'ètica grega o romana com a una *ars erotica*, sinó com a un art de l'existència de la vida (*techné tou biou*) tal com veurem en aquest capítol en l'apartat 4 **EL GOVERN DE SI**. (Videre **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 615).

⁷⁹ **VS**, pàg. 102. Semblantment es manifesta en **DÉ, III. Text 233**, pàg. 570 i en **DÉ, III. Text 181**, pàg. 103.

⁸⁰ Videre **DÉ, III. Text 206**, pàg. 317-318 i **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 658.

del subjecte; és a ell a qui hem d'encarar-nos per trobar el nostre ésser. És per això que Foucault diu a continuació:

"La qüestió del que som, una certa pendent ens ha conduït en uns segles, a formular-li-la al sexe."⁸¹

La seua *història de la sexualitat*, no és doncs la crònica de les *pràctiques sexuals*, la història d'aqueix objecte històric anomenat *sexualitat*, sinó que *és la història d'aquesta relació entre el sexe i la recerca de la veritat*, formulant-se ell una pregunta molt concreta: *com han arribat els comportaments sexuals a ser objecte de saber?*⁸² És tracta doncs de comprendre com determinades pràctiques sexuals, que en cert moment són *acceptades*, esdevenen en un moment donat problemàtiques, donant lloc fins i tot a la constitució d'objectes de saber, de dominis de veritat; cal adonar-se per tant, com els individus es reconeixien a si mateix com a *subjectes* d'una "*sexualitat*" sobre la qual cal trobar la veritat. Si hem dit doncs que el que no és tracta és de fer una història social de les pràctiques sexuals –una *crònica rosa* de l'antiguitat–, hem de dir però en què consisteix aquesta *història de la sexualitat*, que és al capdavant una història de la sexualitat com a *experiència*: del que és tracta és de realitzar una història de les *problematitzacions*.⁸³ Potser que per a sorpresa de tots, incloent el propi Foucault, aquesta història de la sexualitat, que d'ara endavant no serà tant un *dispositiu* com una *experiència*, acabe esdevenint una *història de la moral* i acabe propiciant el retorn del *subjecte*? En Foucault tot és possible, fins i tot açò que tan impossible sembla.

3.LA SEXUALITAT COM A CRUÏLLA: DE LA GENEALOGIA DEL PODER A LA GENEALOGIA DEL SUBJECTE.

Certament en Foucault tot és possible, però pel que hem vist per ara en aquest capítol sobre el seu projecte de realitzar una *historia de la sexualitat*, no es pot parlar de cap plantejament novedós i inesperat del nostre autor. Certament en les primeres pàgines hem apuntat que això seria així, però on està aquesta esperada novetat? Res per ara ens sona a absolutament nou. És cert que ha enriquit l'anàlisi genealògica amb la qüestió de la biopolítica, de la Raó d'Estat i del poder pastoral, però això no és més que continuar en la

⁸¹ VS, pàg. 102. Es tracta de veure què ha passat en èpoques anteriors per tal que se'ns diga que és al sexe on es troba la nostra veritat. (DÉ, III. Text 206, pàg. 315 -316).

⁸² DÉ, III. Text 190, pàg. 136-137.

⁸³ Videre DÉ, III. Text 200, pàg. 256-258; UP, pàg. 9-16; DÉ, IV. Text 311, pàg. 293; DÉ, IV. Text 350, pàg. 669; videre també DÉ, III. Text 212, pàg. 380 per saber què no volia fer.

línia esperada. També és cert que en les pàgines precedents hem vinculat la qüestió de la sexualitat amb la qüestió de la veritat, però tampoc podem dir que la preocupació per la veritat siga precisament una novetat. Ara bé, ben mirat, tampoc podem deixar de reconèixer que no ens hem preguntat per la veritat dels discursos –això ja ho havíem fet en l'arqueologia–, sinó per la relació entre la veritat i el subjecte; és més, hem parlat de la sexualitat com a allò que serveix per a *constituir* els individus, i tal volta per ací puga aparèixer l'esperada novetat:

“He concebut un projecte bastant singular: no estudiar l'evolució del comportament sexual, sinó aquella, històrica, del lligam que uneix l'obligació de dir la veritat i les prohibicions sobre la sexualitat.”⁸⁴

És realment aquest projecte acabat d'enunciar una novetat, un projecte *singular* com ell mateix expressa?

Si rastregem una mica en els seus textos precedents podem adonar-nos com no ho és tant, o almenys tal com ací sembla insinuar. L'interés per la sexualitat i per les prohibicions sobre la sexualitat, tot i que no podem considerar que estigués ja *clarament* present en els seus primers escrits donat que el que a continuació explicarem no està ni tan sols apuntat inicialment, sí que podem considerar que existeix una mínima inquietud per ell.⁸⁵ Un dels seus primers textos “*Préface à la transgression*”, aborda explícitament l'*experiència contemporània de la sexualitat* com a una experiència en la qual més que “*positivar*” l'*autèntica* naturalesa d'aquesta, el que fem és desnaturalitzar-la al vincular-la al buit ontològic de l'*Absència*.⁸⁶ Però no sols aquest text inicial sinó que altre anterior a ell, i també un prefaci, el prefaci a la seua “*Histoire de la folie*” contenia clarament la necessitat per a Foucault de:

“...fer una història, i no pas sols en termes d'etnologia, de les prohibicions sexuals.”⁸⁷

Aquest projecte també és anunciat en un text iniciàtic de la seua genealogia “*L'ordre du discours*”, on torna a indicar de nou com caldria prestar atenció al tema de la sexualitat i el de les prohibicions discursives.⁸⁸ No obstant no considerem que el nostre autor ja tenia *in mente* en concret el projecte que posteriorment desenvoluparia, ja que en aquest textos el que sembla

⁸⁴ DÉ, IV. Text 363, pàg. 784.

⁸⁵ El mateix considera Morey en MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 320-323.

⁸⁶ DÉ, I. Text 13, pàg. 233-236.

⁸⁷ DÉ, I. Text 4, pàg. 162.

⁸⁸ OD, pàg. 63.

que ell vol es donar amb el *punt zero*, amb el punt de *partició tràgica del món feliç del desig*.⁸⁹

Però malgrat que la idea, o almenys la inquietud, de fer una història de la sexualitat no és nova, i ni tan sols l'enfocament que començà donant-li tampoc ho era, se sol parlar, i així ho hem fet també nosaltres en les primeres pàgines d'aquest mateix capítol, de l'existència d'un *nou desplaçament* de Foucault quan aborda aquesta peculiar història. I és que el pas del primer volum al segon de la seua "*Histoire de la sexualité*", es dona quan el nostre autor passa de fer una *genealogia del poder centrada en les tecnologies de la dominació*, al que ell qualifica com a *una hermenèutica de les tecnologies del jo*.

Aquesta nova perspectiva que, tot i apuntar incipientment al primer volum de la seua "*Histoire de la sexualité*", queda excessivament encoberta pels temes i perspectives tradicionals, pren després, en els dos volums restants i en molts altres escrits, autonomia i protagonisme propi. Escoltem les propis paraules de Foucault sobre com s'ha produït aquest canvi, aquest gir; o tal com apuntem en el títol d'aquest apartat, descobrim com la qüestió de la sexualitat que en un principi pensava tractar de forma similar a com havia tractat la qüestió de la follia o del tancament acaba essent precisament una *cruïlla*, és a dir, *un punt on podem canviar de rumb*, un punt on prenem un *nou camí*, un punt on el nostre pensament pren una nova direcció i descobreix un nou problema:

"...jo tenia absolutament la intenció d'escriure uns textos d'història sobre la sexualitat a partir del segle XVI i d'analitzar l'esdevenir d'aquest saber fins al segle XIX. I fent aquest treball jo m'he n'adonat que açò no servia; restava un problema important: per què havíem fet de la sexualitat una experiència moral?"⁹⁰

Un tema nou? Sí. Trencament amb tot l'anterior? No, tal sols un desplaçament mercè al descobriment d'una nova perspectiva que li apareix en estudiar la sexualitat. Aquesta com hem vist, és per una banda un conjunt de discursos, unes formacions de saber; ara bé, ja

⁸⁹ **DÉ, I. Text 4**, pàg. 162.

⁹⁰ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 705. Ja en una entrevista de 1968 expressava que per moral no entenia la qüestió de la consciència, el pecat, la virtut, la voluntat.... sinó que les bases de la moral eren la política i la sexualitat, que són els dos dominis de l'activitat humana (**DÉ, I. Text 54**, pàg. 655-666; semblantment es manifesta en **DÉ, I. Text 50**, pàg. 616). No obstant no és fins després del seu primer volum sobre la sexualitat, que no empen aquest estudi "moral", aquesta "història de la moralitat".

Pel que respecta a com concebia ell els cinc següents volums d'aqueixa primigènia història de la sexualitat moderna (XVI-XIX) *videre* MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**, pàg. 344-346 o VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 133-134 i pel que fa al projecte posterior *videre* el que el propi Foucault indica en **DÉ, IV. Text 326**, pàg. 385 i en **SP**, pàg. 18-19.

sabem que per a ell, des de l'any 68 no creu que aquestes pràctiques discursives siguin sols això, practiques discursives, sinó també no discursives; és a dir, la sexualitat no és sols un saber, és més bé un dispositiu de *saber-poder*. Recordem que en explicar la concepció del poder, ja havíem fet referència a allò que l'ocupa i el preocupa en el seu primer volum d'aqueixa història de la sexualitat: la hipòtesi repressiva (el poder reprimeix la sexualitat) com a totalment desencertada.⁹¹ I això al capdavall era el que ell pensava continuar aprofundint en els volums posteriors, en la genealogia d'aquesta hipòtesi i de l'experiència moderna de la sexualitat com a dispositiu de saber-poder. Però ara també se n'adona que la sexualitat no és tampoc sols un *dispositiu* a partir del qual uns individus exerceixen i mantenen unes *relacions de poder amb altres*, no és tan sols el camp de *batalla* entre individus —que també ho és—, sinó que a més, com hem vingut apuntant, *la sexualitat és també el camp que serveix als individus per a reconèixer-se com a subjectes a ella en tant que creem la nostra identitat al voltant d'aquesta*.

En definitiva, en voler abordar l'estudi de la sexualitat amb les eines instrumentals amb que inicialment s'havien estudiat les *epistemes*, i posteriorment s'havien abordat els *dispositius* de saber-poder, a Foucault se li obre tot un nou camp d'estudi: el de la sexualitat com a cruïlla de tres dimensions diferents, el de la sexualitat com a una *experiència històrica singular*.⁹² I és *històrica*, i és *singular*, perquè a l'igual que dèiem de la qüestió del saber i de les epistemes, i al voltant dels dispositius disciplinaris, tampoc l'experiència de la sexualitat depèn d'un *objecte transcendent*, tampoc depèn de quelcom natural i inestable; no existeix el *sexe*, de la mateixa forma que veiem que tampoc existia la *folia*. Això implica que hem de tenir ben clar que al que podríem dir *l'episteme moderna*, la relació entre sexe, veritat i *scientia sexualis*, constitueix el que Foucault anomena el *dispositiu de la sexualitat* que és característic de la nostra època i aliè a les anteriors; és per això que, com ja avançàvem fa unes pàgines, sorprenentment Foucault indica que la sexualitat no existia abans:

“Que la sexualitat en tant que dispositiu no existisca ni en el pensament clàssic ni en el pensament cristià (donat que ell es restringeix al monaquisme), no implica pas que els cristians o els clàssics no hagen tingut experiències sexuals...”⁹³

⁹¹ Videre el que sobre la hipòtesi repressiva s'ha indicat en 385 i següents.

⁹² UP, pàg. 9-10, entenent per *experiència*:

“...la correlació, en una cultura, entre dominis de saber, tipus de normativitat i formes de subjectivitat.”

⁹³ DÉ, IV. Text 349, pàg. 661.

Foucault no vol parlar de la sexualitat com a una pràctica o com a una concepció *inalterable* al llarg del temps, com un *universal*, sinó que considera més escaient parlar específicament dels *aphrodisia* grecs, de la *carn* dels cristians i de la *sexualitat* dels moderns, però això, encara està per explicar. Del que ara hem de parlar, és de com incorrectament sota el mot *sexualitat* s'ha volgut unificar i englobar tota una sèrie de pràctiques heterogènies, globals i canviants que s'han succeït al llarg de la història, pràctiques que giren al voltant de les tres dimensions que aborda Foucault al llarg de la seua obra, el *saber*, el *poder* i la darrera de totes en aparèixer, la *subjectivitat*, en tant que com acabem d'indicar, molt més que un dispositiu, molt més que una constel·lació saber-poder, el que ell ha descobert a través de la *sexualitat* és que *l'ésser és constitueix històricament com a experiència, com a conglomerat de saber, de poder i de... subjectivitat.*⁹⁴

De manera que allò que Foucault està constatant en abordar aquest nou tema, és com també a través de la sexualitat es produeixen unes relacions de poder-saber –dispositius– que transformen els individus en subjectes, que els *subjecten*; però compte perquè, com, indica Foucault, una mirada atenta al mot “subjecte” ens fa adonar-nos de la doble *subjecció* a la qual tots ens veiem lliurats, i que com dèiem en la sexualitat és on millor es manifesta: per una banda la *subjecció dels i als* altres, al seu control i dependència, *subjecció* que com hem vist no únicament s'exerceix a través del sexe, a través del biopoder, sinó de moltes diferents maneres; però per una altra, i ací està la novetat que tal volta no és tant, el que ell se n'adona en reflexionar sobre la sexualitat és que, també hi ha una *subjecció* de nosaltres envers la nostra coneixença i consciència de si.⁹⁵

La sexualitat és una cruïlla, cruïlla on en aquesta ocasió el que es creuen són els individus, els discursos del saber, les relacions de poder, desigs, la construcció ètica... **Foucault descobreix aquesta nova temàtica que, tornem a repetir i insistir, no invalida o anul·la de cap manera les etapes anteriors, sinó que més bé continua per noves vies allò que en elles no podia ser ja explicat o pensat: la relació entre *subjecte* i *veritat*, eix central de les seues obres.**⁹⁶ És per això, que aquesta *continuitat* queda ben expressada en les

⁹⁴ UP, pàg. 12-13. La nostra experiència, la nostra actualitat està configurada per aquesta amalgama de saber, de poder i de subjectivitat. L'estudi de cadascuna d'aquestes dimensions, de cadascun d'aquest eixos de la nostra experiència és l'estudi del nostre avui; així si en la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 2 de la pàgina 37 ha caracteritzat les seues anàlisis com a una *ontologia històrica de nosaltres mateixos* es deu al fet que en nosaltres l'ésser és experiència en el sentit explicat.

⁹⁵ DÉ, IV. Text 306, pàg. 227. O si volem dir-ho més resumidament, en la nostra societat hi podem escorcollar una llarga història de l'interrelació entre sexe i subjecte (DÉ, IV. Text 304, pàg. 215).

⁹⁶ Videre DÉ, IV. Text 356, pàg. 709. Ací ell afirma que la nova temàtica de la *cura de si* no és un salt, sinó l'intent de captar des d'aquesta perspectiva l'antic problema de les relacions *subjecte-veritat*. En aquesta ocasió

primeres pàgines de la reformulació del seu projecte de la *història de la sexualitat*, el seu llibre "*L'usage des plaisirs*", on diu que la *sexualitat* està constituïda per tres eixos :

"... la formació de sabers que es refereixen a ella, els sistemes de poder que regulen la seua pràctica, i les formes segons les quals els individus poden i han de reconèixer-se com a subjectes d'aquesta sexualitat."⁹⁷

És en l'estudi d'aqueix punt privilegiat –cruïlla– que és la sexualitat, i gràcies a l'estudi de la sexualitat, on Foucault pot percebre perfectament les *continuitats fosques* que configuren la seua obra. I si hem de posar-li algun nom a aquesta *continuitat fosca*, no pot ser altre que el de *genealògica*, d'*actitud crítica* o tal volta el de *problematitzar l'actualitat*. Després d'haver-se interrogat sobre les pràctiques discursives del saber, després d'haver-se interrogat sobre les relacions de poder podia restar encara alguna *familiaritat* per qüestionar? La familiaritat del *subjecte ètic*, les modalitats de relació amb un mateix és doncs allò que resta per problematitzar. Aquest darrer *desplaçament teòric* completa per tant la intenció inicial que exposaven de realitzar una ontologia del nosaltres mateixos, de realitzar en definitiva un filosofia crítica –il·lustrada– de la nostra actualitat.

Ens trobem doncs davant d'una nova tasca; però tasca que com a continuació del treball anterior és també un treball històric i crític, i per tant és al capdavant també una "*genealogia*".⁹⁸ Així, ens indica Foucault, quan ell abordava la qüestió de la folia i la psiquiatria, del crim i del càstig..., el que feia era mostrar *indirectament* com el que nosaltres som apareix mercé a l'exclusió d'allò *altre*; del que es tracta ara és d'estudiar la nostra constitució però ara ja de forma *directa*; es tracta d'analitzar les tècniques de la cura de si mateix.⁹⁹ O el que és el mateix, el marc general al voltant del qual versen els seus escrits sobre la sexualitat és, en poques paraules, la *història de la moral*.¹⁰⁰ Estem parlant d'una

però es tracta no de copsar les relacions d'un subjecte de coneixement o d'acció política, sinó d'un *subjecte ètic* o de *desig* amb la veritat en el medi que representaria aqueixa *cruïlla privilegiada* de la sexualitat (DÉ, IV. Text 345, pàg. 633).

⁹⁷ UP, pàg. 10. Ídem en DÉ, IV. Text 340, pàg. 579. No sols la sexualitat com a dispositiu li ha interessat per ser una *cruïlla* d'aquest tres eixos constants en la seua obra, sinó que l'interés per determinats casos com el de Pierre Rivière o el d'Alexina B., li han cridat l'atenció precisament pel mateix, per donar-se en ell la *cruïlla* d'aquest tres eixos de saber, poder normatiu i construcció ètica de si mateix. (Ídem pàg. 581). Sobre el cas de P. Rivière *videre* MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 248-250.

⁹⁸ Sobre el que acabem d'indicar *videre* UP, pàg. 11. Recordem que ja en la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 2 de la pàgina 37, Foucault parla de *tres eixos possibles per a una genealogia*.

⁹⁹ DÉ, IV. Text 364, pàg. 814.

¹⁰⁰ DÉ, IV. Text 344, pàg. 618.

genealogia, però en aquesta ocasió no del poder sinó del subjecte de *desig*, en la qual el que es fa és:

"... analitzar les pràctiques per les quals els individus han estat conduïts a prestar atenció sobre ells mateix, a desxifrar-se, a reconèixer-se i confessar-se com a subjectes de *desig*... En resum, la idea era, en aquesta genealogia, buscar com els individus han estat conduïts a exercir sobre ells mateixos i sobre els altres, una hermenèutica del *desig*, en la qual el seu comportament sexual ha estat sens dubte l'àmbit, tot i que certament no ha estat el domini exclusiu."¹⁰¹

Cal per tant buscar quins són els *mecanismes*, com i a través de què l'individu es relaciona amb si mateix fins constituir-se *subjecte*, subjecte que no sols segueix o obeeix unes regles o unes lleis, sinó que el que busca és *construir la seua existència*, busca la transformació i interpretació per si mateix del que és, és a dir, esdevé "*subjecte*" a la moral a través de les diferents tècniques de si:

"...allò que permet a uns individus d'efectuar, per ells mateixos, un cert nombre d'operacions sobre llur cos, llur ànima, llurs pensaments, llurs conductes, i en certa manera produir en ells una transformació, una modificació, i aconseguir un cert estat de perfecció, de benaurança, de puresa, de poder sobrenatural. Anomenem a aquestes tècniques les tècniques de si."¹⁰²

Cal doncs que analitzem aquestes *tècniques de si*. El referent el troba Foucault de manera novedosa, en l'Antiguitat. Aquesta és altra gran sorpresa, l'època fins la qual es remuntarà. Si ens adonem, en totes, absolutament en totes les seues obres anteriors, Foucault s'ha centrat sempre en les mateixes èpoques per tal de fer aquesta ontologia històrica, i a més seguint quasi sempre el mateix esquema: *Renaixement, època clàssica, segle XIX, i la nostra època*; açò era més bé una exigència metodològica, ja que ell, més que història, pretenia fer una ontologia del present, i és per això que es remetia a les èpoques més properes per poder veure quina és la novetat i l'actualitat del nostre present que el fan diferent d'aquestes; no es tractava d'anar al passat, a èpoques llunyanes per veure resplendir en elles la veritat de l'origen. Ara però, el dos darrers volums de la "*Histoire de la sexualité*" es remunten, per primera vegada, fins als grecs (Foucault es veu *forçat* a estudiar la sexualitat des dels segles V i IV abans de Crist fins a les primeres concepcions cristianes de la sexualitat al segle V); i aquesta novetat ve donada per les exigències d'allò que voldrà abordar, en tant que se n'adona

¹⁰¹ UP, pàg. 11.

¹⁰² DÉ, IV. Text 295, pàg. 171

que no és pot fer una *història de la sexualitat* més que *retornant a allò que ha passat en l'Antiguitat perquè la sexualitat fos manipulada, vençuda i modificada per un cert nombre d'actors*.¹⁰³ És doncs en aquesta novedosa època on aquesta genealogia troba prou, més que una *moral* –que també existeix–; el que trobem en l'antiguitat és una preocupació, no un model, sinó una preocupació per les *tècniques de si*, trobem, en definitiva:

"...un *art de l'existència*, o millor dit, una *tècnica de vida*. Es tracta de saber com governar la pròpia vida per donar-li la forma que siga més bella possible (als ulls dels altres, de si mateix i de les generacions futures per a les quals podria servir d'exemple). Heus ací *allò que jo he intentat de reconstituir*: la formació el desenvolupament d'una pràctica de si que té per objectiu constituir-se a si mateix com a l'obrer de la bellesa de la pròpia vida."¹⁰⁴

El nou *art de la vida* esdevindrà el *govern de si*, i consistirà doncs en l'adquisició d'un *control de si mateix*,¹⁰⁵ control de si i art que, principalment al període hel·lenístic i romà, passen a formar part de la temàtica de reflexió filosòfica.¹⁰⁶

Se'ns obri davant nostre tot una nou camp prometedor. Si en aquest apartat havíem començat parlant dels biopoders que generaven un nou *art de governar*, ara ens trobem de nou davant d'una *estètica de l'existència*, que és també un *art de governar*, però **no ja de governar a l'altre, sinó del govern de si**. El camp de la intimitat del subjecte, fins ara no tractat, està servit gràcies a l'escorcoll del dispositiu de la sexualitat. L'estudi de la sexualitat, encetat des de la perspectiva de l'analítica de les relacions de poder i de la governabilitat, ens aboca finalment a aqueix projecte amb el qual conclou l'obra foucaultiana, projecte que és l'analítica de la "*cura de si*", del "*govern de si*". Aquesta tercera etapa de la qual ara anem a

¹⁰³ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 705. Preguntat Foucault per la seua visió de Grècia, respon que per a ell Grècia –i no sols la del període clàssic–, no és tant el moment inaugural d'Occident –Derrida–, sinó que considera que el món hel·lènic és sobretot una època on es produeixen una gran quantitat de fenòmens que han afectat les nostres estructures, socials, econòmiques, mentals... (**DÉ, II. Text 136**, pàg. 521). Aquesta afirmació que realitza ell molt abans, que es dedicà a estudiar tal època –és una entrevista de 1974–, resulta gairebé profètica dels seus desplaçaments posteriors. En haver-se de veure-les amb l'hermenèutica del subjecte, no té més remei que anar a analitzar aquesta època de canvis i fenòmens determinats.

Precisament el fet que haja hagut d'estudiar una època tan desconeguda per ell com és l'Antiga, i que haja hagut de *familiaritzar-se* amb una quantitat tan ingent i diversa de textos de l'època, és la que explica que entre el primer volum de la seua història de la sexualitat i el segon volum –tan diferent al que havia programat– passen huit anys.

¹⁰⁴ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 671.

¹⁰⁵ **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 615.

¹⁰⁶ **DÉ, IV. Text 3044**, pàg. 215-216. El govern de si, unit a la qüestió de la pedagogia i de la salvació són les principals preocupacions i reflexions d'aquest període de l'Antiguitat, qüestions que cobren importància pel nou tipus de societat urbana i per les noves relacions de poder existents.

parlarem, no sols és una conseqüència lineal de l'evolució del període genealògic, sinó que més bé el nou projecte d'investigació del nostre autor, tal com ell indica, és la intersecció dels dos temes anteriors: la història de la subjectivitat (tractada principalment en el que hem anomenat període *arqueològic*) i l'estudi de la governamentalitat (període *genealògic*). La història de la sexualitat –entenent per aquesta història aquesta cura i govern de si–, és per una banda una nova forma de realitzar la història de la subjectivitat però no basada, com abans, en l'exclusió d'allò altre o en la constitució del subjecte epistemològic, sinó basada en les *relacions amb si mateix*, i per altra és també una anàlisi de la governamentalitat, però en aquesta ocasió no tant de la conducta dels altres sinó l'anàlisi d'un *govern de si i per si*.¹⁰⁷

3.1. LA SEXUALITAT COM A "INVENT": HISTÒRIA DE LA "MORALITAT".

Acabem d'indicar en les pàgines precedents com per a Foucault la sexualitat no és més que un "invent", o si volem dir-ho amb paraules més ortodoxes foucaultianament parlant, la *sexualitat* és en definitiva un dispositiu, un *dispositiu modern*.¹⁰⁸ Una primera conseqüència podem deduir del que acabem de dir: si la sexualitat és un *invent* modern, la seua història no pot arribar molt més lluny del segle XVIII. I això és evidentment el que ja hem dit en reiterades ocasions que Foucault se n'adona, i allò que li fa canviar d'orientació. Per això el seu projecte de fer una *història de la sexualitat*, és un projecte mal titulat en tant que el que en realitat aquesta, *stricto sensu*, sols la fa durant el primer volum però no a partir del segon volum quan abandona l'època de la sexualitat –l'època moderna– per anar a èpoques anteriors. Si no està fent *història de la sexualitat*, què està fent? No estarà fent, com ens preguntàvem en concloure el subapartat 2.2 d'aquest capítol una altra història, una *història de la moralitat*? Com allí també sospitàvem en Foucault tot és possible, fins i tot, per això la seua història de la sexualitat s'acaba convertit en una *història de la moralitat*; o per ser més

¹⁰⁷ DÉ, IV. Text 304, pàg. 213-214. Semblantment es manifesta en DÉ, IV. Text 345, pàg. 633 on també qualifica la seua darrera etapa com a una *història de la "subjectivitat"*, entenent per tal l'experiència de la relació entre la veritat i el govern de si. És més, no sols la darrera etapa, sinó com afirmaven en les primeres pàgines, en general totes les seues recerques, afirma el nostre autor, giren al voltant del subjecte, totes les seues investigacions són una *història dels diferents modes de subjectivització* (recordem la cita de la pàgina 43 corresponent a la nota a peu de pàgina número 18).

¹⁰⁸ Videre el que sobre aquesta temàtica havíem avançat ja en la pàgina 489 en parlar de com la nova biopolítica necessitava una nova economia dels cossos, unes noves relacions de poder: la sexualitat. Ara bé, i semblantment al que dèiem en relació amb l'*invent* de la disciplina, que la sexualitat siga un *invent modern* no vol dir que en les societats anteriors, no existiren, com és evident, relacions sexuals ni reglamentació al respecte; tota societat té reglamentacions sobre la conducta sexual, i per tant en totes es dóna sempre l'intent d'escapar a aquestes regles (DÉ, II. Text 109, pàg. 376).

exacta és una *història de les relacions amb si mateix*, de les quals una d'elles, la més tardana, dóna peu a aqueixa relació o dispositiu que anomenem *sexualitat*. Però anem per parts i donem una ullada a aquesta història de les diferents *relacions amb si mateix* que al llarg de la història han lligat sexe, veritat i subjectivització.

Foucault ens indica que aquestes relacions del subjecte amb si mateix per tal de constituir-se com a *subjecte moral*, es desenvoluparen a partir de quatre aspectes o qüestions a resoldre.¹⁰⁹ Si hom vol constituir-se com a subjecte moral, implicant açò mantenir una relació amb si mateix, el que primer ha d'escollir, el que primer ha de triar, és què és allò de si mateix, quina és la part del seu comportament, de la seua conducta que motllurarà, que *subjectarà*. Aquest és el primer aspecte que s'ha de tenir en compte, i al qual cada època diferent respondrà de manera distinta. Aquest *material*, per dir-ho així, que nosaltres escollim per a treball és el que Foucault anomena com a *substància ètica*; doncs precisament el que nosaltres entenem per *sexualitat*, estableix el nostre autor, és precisament això, una substància ètica, substància ètica peculiar de la nostra època, invent dels moderns que no existia però abans entre els grecs o entre el pensament cristià dels Pares de l'Església. La substància ètica és per a Foucault el material sobre el qual treballarà la moralitat; així la substància ètica dels grecs, ens indica Foucault, serà els *aphrodisia*, mentre que el material que la moral ha de treballar en la conceptualització cristiana serà el que Foucault anomena la "*carn*".¹¹⁰

La relació social d'un individu amb si mateix, no sols depèn, per dir-ho clarament de la *matèria bruta*, de la substància ètica, sinó que la segona qüestió que cada època ha de resoldre és també el que Foucault anomena el mode de *subjecció*; o si volem dir-ho jugant amb les paraules, la segona qüestió a resoldre seria establir una forma, un tipus de subjecció, de

¹⁰⁹ El que a continuació anem a explicar ho tracta amplament Foucault en els textos número 326 i 344, que són al capdavant dues versions –una revisada i altra no pel propi Foucault– d'una mateixa entrevista. Per aquesta raó nosaltres ens basarem i citarem principalment el text 344 que és la versió revisada, tot i que hom podrà trobar les mateixes afirmacions, o semblants, en l'altre text mencionat. No obstant el mateix que explica ací Foucault sota la forma d'entrevista es troba també en UP, pàg. 32-39.

¹¹⁰ DÉ, IV. Text 344, pàg. 618-619. Pel que fa al terme *aphrodisia*, de difícil o impossible traducció, hom pot consultar en general el capítol un de "*L'usage des plaisirs*", i més en concret l'apartat 1 titulat *Aphrodisia*, tot i que en realitat tot el volum és una explicació sobre aquesta temàtica; pel que fa a les relacions entre les *aphrodisia* i les diferents tècniques de si (la interpretació dels somnis, les indicacions mèdiques, la vida marital i la tria dels amors) videre DÉ, IV. Text 304, pàg. 216-218. Pel que fa a la substància ètica cristiana, la *carn*, dissortadament Foucault no pogué realitzar el quart volum de la seua *Història de la sexualitat*, que com el seu títol indicava "*Les aveux de la chair*" i com ell mateix confessava (en DÉ, IV. Text 326, pàg. 385 i en UP, pàg. 18-19) ell pensava dedicar a açò, però no gensmenys els seus darrers escrits que ací hem comentat i continuarem, comentat aborden ja la qüestió de la pastoral cristiana, de la confessió i de la *carn*. El dispositiu de la sexualitat està tractat en molts dels darrers escrits seus, a més del primer volum de la "*Histoire de la sexualité*", tant pel que fa referència a la sexualitat com a *scientia sexualis*, com a altres escrits on aborda la sexualitat com a biopoder.

subjectar-nos –d'estar i ésser subjecte– a l'obligació moral (obeir una llei divina, natural, científica, un principi d'estètica...). Però no sols hem d'establir també el mode pel qual ens incitem a reconèixer les nostres obligacions morals, indica Foucault, sinó que existeix una tercera qüestió a considerar –el que anomena *pràctica de si* o *ascetisme, entenent com a tal l'entrenament de si per si*–.¹¹¹ Quins mitjans utilitzarem per transformar-nos, per transformar la substància ètica i esdevenir així un subjecte normal? És a dir, quines són les *tècniques de si*, les formes, de treballar la substància ètica.¹¹² I per últim, la darrera qüestió a considerar és el que anomena ell la *teleologia moral*, és a dir, quina finalitat perseguim amb aquest treball de nosaltres envers nosaltres mateixos? Quin tipus de model, o quin tipus d'ésser volem esdevenir nosaltres mercè aquest treball ètic?

Aquestes quatre qüestions a considerar respecte a la relació del subjecte amb si mateix, és el que Kant considera que constitueix la moral. Però recordem que en parlar dels “objectes” de les ciències havíem dit que el nostre autor entenia que no existia cap veritat, ni cap objecte *transhistòric* que fos la *folia* o la *vida*, ni molt menys cap *naturalesa humana*;¹¹³ semblantment podem afirmar envers la validesa *ahistòrica* d'un mateix codi o norma moral acceptat o pronunciat en una determinada època, no existeix cap norma vàlida *universal*, no existeix cap forma concreta vàlida d'aquests quatre aspectes. Així, un *mateix(?)* codi o norma moral, com per exemple la prohibició de la pederàstia, es dona tant a l'època grega, als inicis del cristianisme o ara mateix; però malgrat la “*universalitat*” d'aquesta norma, malgrat que sembla que és una constant universal no és ni molt menys la mateixa prohibició en cada època, en tant que malgrat que la formulació, diguem-ne explícita o lingüística del codi pugui ésser la mateixa, la forma d'entendre l'esmentada prohibició és diferent perquè l'ètica –la relació amb si mateix– és diferent. Centrem-nos doncs en una època molt diferent a la nostra, la grega, per poder veure a contrallum d'ella, no el que és correcte o incorrecte, sinó simplement la possibilitat de canviar allò que sovint considerem una *realitat inamovible*.

¹¹¹ DÉ, IV. Text 329, pàg. 417.

¹¹² El concepte de “tècniques de si”, important en aquesta darrera etapa, en tant que esdevé eix vertebral de la reflexió sobre la constitució del subjecte, fa referència als mecanismes i procediments que tota civilització prescriu als seus individus per tal de :

“...fixar la seua identitat, mantenir-la o transformar-la en funció d'un cert nombre de fins, i això gràcies a unes relacions de mestratge de si sobre si o de coneixença de si per si.”

DÉ, IV. Text 304, pàg. 213.

¹¹³ Videre el que sobre aquesta qüestió s'ha explicat a la pàgina 191 d'aquest treball i en general al capítol III tot l'apartat 4 LA PECULIAR ONTOLOGIA FOUCAULTIANA.

3.2. L'HOMOSEXUALITAT, ALTRE "INVENT".

Si considerem que la sexualitat és un *invent*, si considerem per tant que, com en el cas de la prohibició de la pederàstia, no existeixen normes o lleis universals i inalterables, no ens hem d'estranyar que l'homosexualitat siga també considerada un invent. És més, considerar l'homosexualitat també com a una *constant universal*, considerar que aquesta ha existit sempre és, com ell diu, ser un *esperit amable*. No és possible parlar d'un *continuum* entre les relacions entre individus del mateix sexe en la societat grega i la moderna, o si volem dir-ho d'altra manera, no té sentit parlar de la sexualitat com a una *constant transhistòrica*, com a una categoria sexual o antropològica constant.¹¹⁴ És més, ni tan sols és possible aplicar aquest mot a l'experiència grega:

"En tot cas, mai, a Grècia, ni l'un ni l'altre fan d'aquest amor o d'aquest plaer una experiència semblant a la qual fem, nosaltres i els nostres contemporanis, de l'homosexualitat."¹¹⁵

L'homosexualitat grega—o millor dit l'estima al mateix sexe que un— és quelcom molt diferent a l'actual. Per als grecs, la relació amb un individu del mateix sexe que un és una experiència complexa de *construir* la nostra vida, de tenir *cura de si* mateix. En el seu cas allò important de la relació entre individus a través de la sexualitat no és l'elecció de l'objecte/subjecte amb qui hom es relaciona (*homo* o *hetero*), sinó la posició *actitud passiva-actitud activa*. És aquesta, la tria essencial en les relacions amoroses i de plaer, no és si amb qui ens relacionem és o no del nostre sexe, sinó que allò determinant és si en aquest joc nosaltres som passius i depenem d'altres —siga jove o siga madur— o si som actius; en resum, allò important no és amb qui ens relacionem (*homo* o *hetero*) sinó com ens comportem: *activa* o *passivament*.¹¹⁶ La societat grega no és, tal com l'estereotip habitual mostra, una societat sexualment lliure o alliberada, sense obstacles, sinó simplement una *societat diferent*, on la

¹¹⁴ En parlar de l'homosexualitat, en especial de l'homosexualitat en el món grec i romà Foucault fa sovint referència a l'estudi de DOVER, J. K.: "Grek Homosexuality", llibre amb el qual està molt d'acord sobre el seu contingut i la seua forma d'abordar la qüestió (Videre **DÉ, IV. Text 311**, pàg. 292).

¹¹⁵ **DÉ, IV. Text 314**, pàg. 316.

¹¹⁶ **DÉ, IV. Text 314**, pàg. 316-317. Sobre la relació entre *passivitat* i *activitat* i la relació entre jove i adult videre **DÉ, IV. Text 311**, pàg. 286-287). En aquest darrer text Foucault explica com, allò inadmissible, allò que la societat grega i romana no pot admetre no és la relació entre dos individus del mateix sexe, en concret entre un jove —aquell passiu— i un adult —qui és actiu—; si aquesta relació, que nosaltres qualificaríem com a *homosexual* és entre uns jove esclau i un home lliure no plantejaria cap problema. El problema *moral* es planteja quan aquesta relació es dona entre un jove de bona posició—crídat a desenvolupar posteriorment tasques de responsabilitat, actives— i un mestre adult: com compaginar el fet que ell haja estat passiu en aquesta relació quan posteriorment serà crídat a ser actiu en el govern del altres i de si mateix?

sexualitat no s'havia inventat, on la tria de l'individu no és escollir entre el mateix sexe o el contrari, sinó on la tria, i on l'única elecció escaient és fer del sexe un *art* de construir la nostra existència, un opció activa que ens ajude a construir la nostra vida com a *obra d'art*.

O per dir-ho recollint un expressió que encunya Foucault, són les societats modernes les que viuen sota l'exigència del "*ver sexe*"; sols als darrers segles s'estén aqueixa concepció que a cadascú un sexe i sols un. No sols l'ètica sexual grega no es planteja sota aquesta exigència, sinó que fins i tot a l'Edat Mitjana s'admetia que existien individus –els hermafrodites– que tenien dos sexes, entre els quals primerament els familiars i posteriorment ell, n'escollia un. Ara bé escollir-ne no significa plantejar la qüestió en termes de quin és el vertader, ja que aquest plantejament sols es desenvolupa a partir de l'aparició de la medicina i el dret modern.¹¹⁷

Per tot açò és evident que no té sentit parlar de la concepció de la sexualitat grega en termes i categories modernes, no té sentit en definitiva voler dividir o classificar la conducta sexual dels grecs o romans en conductes homosexuals o heterossexuals. Per als antics, en tant que la substància ètica com hem dit era ben diferent a la nostra, en tant que eren les *aphrodisia*, no té sentit identificar-se sexualment com a homosexual o heterossexual; des d'aquesta perspectiva no sols és que el propis grecs o romans freturaven dels esmentats conceptes, sinó que fins i tot en tant que concebien les relacions sexuals partint de coordenades ben diferents a les nostres (les *aphrodisia*), ni tan sols tenien l'experiència.¹¹⁸ No es tracta que desconeguessin el concepte, cosa que sols seria una qüestió de noms, sinó que dos individus del mateix sexe que mantinguessin una relació sexual entre ells no experimentarien, no concebrien aquesta relació de la mateix forma que es fa avui dia.

I és que com acabem d'explicar per a ells la *sexualitat*, o el que nosaltres entenem avui per tal, *no és el camí per identificar-se, per conèixer-se com a individu*; aquesta forma de pensar i la pròpia pregunta per l'*opció sexual* és quelcom que té sentit quan apareix el dispositiu actual de la *sexualitat* –*quan la inventem*–. En la mesura en que fa tres segles (S. XVIII) s'inventa el dispositiu de la sexualitat s'inventa també l'homosexualitat; tal com el nostre autor expressa, l'homosexualitat sols comença a ser problema a les darreries del segle

¹¹⁷ Videre el que sobre els hermafrodites i la qüestió del "*ver sexe*" diu en **DÉ, IV. Text 287**. Aquest text és precisament el prefaci a l'edició americana del llibre editat per Foucault "*Herculine Barbin, dite Alexina B.*" que recull les memòries d'un/a hermafrodita del segle passat, educada en un internat de monges com a dóna i posteriorment obligat a canviar al seu sexe *ver* (*Abel Barbin*), hermafrodita que acaba suïcidant-se en no saber adaptar-se a la seua nova identitat. Sobre aquesta qüestió videre també **DÉ, III. Text 237**.

¹¹⁸ **DÉ, IV. Text 311**, pàg. 286.

XVIII, quan apareix la policia i el sistema judicial modern conjuntament amb la medicina i la psiquiatria moderna.¹¹⁹

Però per aconseguir que aquesta deixi d'ésser un problema no cal, des de l'òptica de Foucault, sols reivindicar la suposada *tolerància grega* en aquest terreny o tractar de lluitar a favor de l'homosexualitat tal com ara es fa. El que es tracta és de trencar aqueixa norma moderna del dispositiu de la sexualitat:

"...allò que jo em negue a acceptar és el fet que l'individu puga ésser identificat amb i a través de la seua sexualitat."¹²⁰

El camí per tant a seguir és evitar-se topiar, tal com diu en altre lloc, amb el problema de la *identitat*. Per això, la pregunta que hom ha de fer al voltant de l'homosexualitat no és:

"...''Qui sóc jo? Quin és el secret del meu desig?'' Potser seria millor preguntar-se: ''Quines relacions poden ésser, a través de l'homosexualitat, establertes, multiplicades, motllurades?'' El problema no és pas descobrir en si la veritat del seu sexe, sinó és sobretot usar d'ara endavant la seua sexualitat per arribar a una multiplicitat de relacions."¹²¹

I ací és on cobra sentit el *retorn* al món grec, ja que aquest retorn no és el retorn a una edat d'or de la *tolerància sexual*; Foucault si gira la mirada envers ell no és perquè considere que els grecs siguen *el model*, ni tal que siguen *un model* a seguir, sinó perquè almenys ens serveixen de contrapés respecte a les nostres *veritats* universals, en relació als nostres suposats principis antropològics. Mirant el món grec el que ens adonem és que són possibles altres *morals*, altres formes de relacionar-se l'individu amb si mateix, la qual cosa ens pot despertar del *somni antropològic* de pensar que la nostra relació amb nosaltres mateixos, amb la nostra veritat passa necessàriament, antropològicament, a través de la pregunta per la nostra identitat –vera– sexual.

La sexualitat és per tant per a ell un camp a treballar, camp que ens permetrà crear noves formes de cultura i de vida, però sempre defugint de les *identificacions sexuals*. És per

¹¹⁹ **DÉ, IV. Text 358**, pàg. 744. Amb anterioritat a aquest segle, s'han produït diferents transformacions en la percepció de l'homosexualitat i la sodomia que Foucault ja aborda en la seua obra sobre la follia; sobre la percepció de la follia al Renaixement –visió lírica– i a l'època clàssica –vista com a un escàndol que cal silenciar, com a manifestació de la desraó– videre **HF**, pàg. 101-103. Sobre la relació entre homosexualitat, tecnologies del jo i policia videre **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 660; en relació a l'aparició del problema de la sexualitat i desig videre **DÉ, IV. Text 336**, pàg. 532. Per últim sobre la relació entre l'homosexualitat i la reflexió mèdica sobre aquesta com a patologia al segle XIX videre **DÉ, IV. Text 311**, pàg. 294-295 i **DÉ, IV. Text 358**, pàg. 741.

¹²⁰ **DÉ, IV. Text 3349**, pàg. 663.

¹²¹ **DÉ, IV. Text 283**, pàg. 163.

això que en el camp de la lluita al voltant del moviment homosexual no s'ha de caure en el parany de creure que aquesta lluita passa, per exemple, per la necessitat de crear la *pròpia cultura homosexual*, sinó de crear noves cultures que no passen per reduir la identitat de l'individu a l'opció sexual;¹²² es tracta en definitiva de crear un "*mode de vida*" diferent a l'institucional –però no per això reglamentat i aïllat dels altres–, un *mode de vida basat en l'amistat*.¹²³

4. EL GOVERN DE SI.

Hem vist aparèixer de la mà de la preocupació per la sexualitat una *nova* temàtica d'anàlisi que requerirà noves tècniques; es tracta de *l'art de construir l'individu com a subjecte moral*, construcció o relació amb si mateix que pivota al voltant d'aqueixos quatre aspectes que havíem d'enumerar. Però per ser més concrets, al nostre entendre Foucault privilegia, o tal volta seria més correcte dir que se centra, en l'anàlisi de les *relacions de si* – que constitueix també, com veurem, una qüestió essencial de la modernitat –, principalment en el tercer aspecte, en el que hem anomenat les "*tècniques de si*",¹²⁴ que en la modernitat comencen a adquirir importància a finals del segle XVIII. Mes Foucault sap que aquestes preocupacions no són noves, ans les podem apreciar clarament present en l'antiga "*moral*" grega, la qual tenia com a fi, com a teleologia *moral*, precisament aconseguir aqueix *govern de si*. Però cal posar ací "*moral*" entre cometes, perquè aquesta no és tant l'elaboració d'una sèrie de *regles externes* a l'individu que aquest havia de seguir –tot i que açò també ho fóra–, com la definició i relació que l'individu manté amb si mateix en haver de definir-se envers

¹²² DÉ, IV. Text 358, pàg. 736-737 i DÉ, IV. Text 311, pàg. 295. Sobre la conveniència o no de crear una consciència col·lectiva homosexual, de crear una cultura homosexual, *videre* també DÉ, IV. Text 317, pàg. 321-322; i DÉ, IV. Text 283, pàg. 166-167. Pel que fa a les limitacions al que ell anomena l'herència negativa grega respecte a les relacions homosexuals –la relació pederàstica clàssica adult/efeb– *videre* DÉ, IV. Text 313, pàg. 314 i DÉ, IV. Text 311, pàg. 286 on qualifica la civilització grega com a una *civilització de la pederàstia*.

¹²³ Sobre l'homosexualitat com a mode de vida basat en l'amistat, i sobre com és aquesta qüestió –la de la l'amistat, del compartir, de la confiança– allò que inquieta realment en l'homosexualitat, més que pròpiament la qüestió de l'acte sexual *videre* DÉ, IV. Text 283, entrevista amb Foucault que precisament duu per títol "*De l'amitié comme mode de vie*".

¹²⁴ Recordar una vegada més que la *governamentalitat* de l'individu passa tant pel que són les tècniques polítiques de constitució com a subjectes socials –el biopoder–, com per les tècniques de constitució com a subjectes morals, l'art de l'existència, que també podem anomenar *tecnologies del jo*, tecnologies en les quals un individu actua sobre si mateix (DÉ, IV. Text 363, pàg. 785). De fet la vella preocupació grega pel *govern de si*, i per construir bellament la nostra vida és copsada pel Kant il·lustrat com a la nova preocupació per aconseguir la majoria d'edat, per atrevir-nos a pensar per nosaltres mateixos la nostra actualitat, el nostre present.

aqueix precepte.¹²⁵ O per dir-ho amb un concepte molt més precís i pertinent, el problema de l'Antiguitat no és tant l'elaboració d'una *reglamentació canònica* de conducta sinó més bé, segons la seua teleologia moral, la creació d'un *estil d'existència personal*.¹²⁶ És per això que, en la reflexió que el nostre autor realitza "ètica" no és evidentment sinònim de *codis morals* sinó que és sinònim, tal i com ell l'entén, d'"*estètica*", de *creació de si*.

Aquest plantejament no ens ha de menar però a malentesos fàcils. Foucault no està oposant a la imatge de la *moral* com a *codi de conductes*, una *ètica* com a *creació de si mateix*. No són excloents, és més, no es poden donar mai per separat, sinó que ambdues s'impliquen necessàriament; la diferència raurà sols on recaiga el pes principal.¹²⁷ Foucault l'únic que pretén és proposar-nos, per tal d'elaborar una *història de la moral*, distingir dues vessants o nivells d'anàlisi, el dels codis (les normes o lleis establertes) i el dels actes (conductes), i ens indica que si bé la història de la moral –i la pròpia filosofia moral– ha incidit en examinar aquest camp des de la vessants dels codis, aquesta vessant dels codis no està aïllada d'aquest altre aspecte, el de les conductes i el subjecte moral que les fa possibles:

"Però hi ha un altre aspecte de les prescripcions morals que generalment no està pas aïllat com a tal, més que aparentment, i que és molt important: és la relació amb si mateix que caldria instaurar, aquesta relació a *si mateix* que determina com l'individu ha de constituir-se com a subjecte moral de les seues pròpies accions."¹²⁸

Sabent nosaltres a què atendre'ns, i sabent que aquesta *història de la moralitat* que Foucault ens proposa no anul·la –no arrabassa– tant la història tradicional com la complementa, anem a entendre que quan aquest autor utilitza el terme *moral* està designant doncs aqueix nivell en el qual l'individu es constitueix com a *subjecte moral*, i constituir-se com a subjecte moral significa constituir-se com a subjecte lliure, però lliure per construir la seua existència com a un model –estil– com a un exemple. Tal volta el que passa és que no sempre el dos nivells assenyalats, el dels codis i el dels actes o conductes, han tingut el mateix pes ni la mateixa importància. Perquè que nosaltres, tant per influència religiosa com per la pròpia evolució del pensament moral associem moral a codi, no significa que sempre haja estat això. Si Foucault mira envers l'Antiguitat és per descobrir, com dèiem, que poden existir altres possibilitats, és per descobrir com en l'Antiguitat el punt fort del *factum* moral no és tant el contingut o obediència a la llei com l'actitud envers ella; el pes hi recau sobre la relació

¹²⁵ UP, pàg. 35-36.

¹²⁶ DÉ, IV. Text 354, pàg. 698.

¹²⁷ Videre DÉ, IV. Text 350, pàg. 671-2, i DÉ, IV. Text 336, pàg. 536.

¹²⁸ DÉ, IV. Text 344, pàg. 618.

exemplar que, mercé al codi moral, hom estableix amb si, allò important és la *subjectivització* –singularitat– moral de l'individu.¹²⁹

“Però la voluntat d'ésser un subjecte moral, la recerca d'una ètica de l'existència era principalment, en l'Antiguitat, un esforç per afirmar la seua llibertat i per donar a sa pròpia vida una certa forma en la qual hom es puga reconèixer, ésser reconegut pels altres, i fins i tot la pròpia posteritat puga trobar un exemple.”¹³⁰

I quin millor exemple que la sexualitat per descobrir aquesta *problematització* de si mateix, aquesta tasca de *subjectivització moral* que cadascú ha d'elaborar, aquest exercici de llibertat. Tots i totes hem associat, i tal volta continuem fent-ho, el camp de la sexualitat a un conjunt de normes o codis de caire moral que delimiten el que hem de fer i el que no, tot i que sovint aquestes normes no arriben mai a expressar-se de manera positiva. Per a Foucault, això és clar en una societat moderna preocupada per administrar de la millor manera possible aqueixa riquesa que és la vida –recordem el que hem dit sobre la sexualitat infantil en la pàgina 509–. Però no sempre això ha estat així, en tant que si ens fixem la *moral sexual* dels antics no intenta tant definir un codi de regles vàlides per naturalesa, com problematitzar el comportament sexual per convertir-lo més en element de reflexió i inquietud, per convertir-lo en el camp de l'elaboració de la pròpia *estètica de l'existència*.¹³¹ La sexualitat i les seues crides a l'austeritat són el camp a través del qual l'individu antic constitueix i transforma la seua *subjectivitat*:

“Però, l'exigència d'austeritat implicada en la constitució d'aquest subjecte mestre de si mateix, no es presenta sota la forma d'una llei universal a la qual tothom hauria de sotmetre's; sinó sobretot com a un principi d'estilització de la conducta, per a qui vol donar a la seua existència la forma més bella i la més acomplida possible.”¹³²

¹²⁹ UP, pàg. 36-39. El concepte central de *subjectivització* entesa com a singularitat ens l'explica clarament Foucault:

“Jo anomenaria subjectivització al procés pel qual s'obté la constitució d'un subjecte, o més concretament d'una subjectivitat que, evidentment, no és més que una de les possibilitats existents d'organitzar una consciència de si.”

DÉ, IV. Text 354, pàg. 706.

La subjectivització no és sols una singularització d'un individu enfront dels altres *alter ego*, sinó també una singularització, construcció, enfront dels meus ego possibles.

¹³⁰ DÉ, IV. Text 357, pàg. 731.

¹³¹ UP, pàg. 29-31.

¹³² UP, pàg. 275. L'exigència d'austeritat –que en l'època imperial pren una gran importància– no és el resultat d'una codificació ni d'un individualisme de la conducta moral; més bé aquestes exigències són el fruit dels

La reflexió grega clàssica sobre la sexualitat esdevindria d'aquesta manera la imatge inversa de la reflexió sobre la sexualitat en la societat moderna. Així, per a nosaltres la sexualitat ha esdevingut un *dispositiu* de control disciplinari i de *biopolítica*, és a dir, la sexualitat ha servit com a mecanisme d'interiorització dels codis i regles socials. Per contra, per al grecs, la problematització de la sexualitat no ha pres aquesta via, sinó la d'una *estètica de l'existència*, en tant que servirà com a *art de reflexió sobre la llibertat individual*.¹³³

Per això, tant si ens referim a la qüestió concreta de la sexualitat, com si ho fem al més bast camp de l'ètica, aquesta és vista doncs com la *pràctica reflexiva de la llibertat*. L'elaboració de la pròpia vida com a una obra d'art personal—el que Foucault i els antics anomenen una *estètica de l'existència*—és el centre de la tasca moral, de la voluntat moral de l'individu antic.¹³⁴ Però el nostre autor vol també que aquesta siga la concepció subjacent als nous subjectes morals. L'individu "*major d'edat*" kantià capaç ja de servir-se del seu propi enteniment sense direcció aliena, o el xiquet nietzschia de les *tres transformacions* capaç ja de crear els seus propis valors, no són més que formes de mostrar i palesar l'existència de la recerca d'un nou subjecte ètic modern que es construeix originàriament a si mateix. L'ètica no és doncs concebuda com el gran *superego* que coarta la nostra libido —de la mateixa manera que hem dit que el poder no era l'antitesi de la llibertat—, sinó que *l'ètica és aquest incessant treball d'autoconstrucció*, aquest treball per inventar-nos —governar-nos— constantment i incessantment a nosaltres mateixos. Aquestes *pràctiques reflexives de llibertat* constitueixen a la fi el que ací estem nosaltres entenent per *ètica*. Recordem que ja fa bastants pàgines havíem explicat el concepte de llibertat en Foucault, indicant com aquesta no s'oposava al de poder, sinó que molt contràriament l'existència d'aquesta era necessària perquè es donaren les relacions de poder. No hi havia relació, sinó simple dominació si no hi havia llibertat. Podem completar ara el que allí indicàvem i assenyalar com aqueixes relacions, aquest joc incessant d'acció i reacció, aqueix intentar no deixar-se governar pels altres i posar traves a les accions del altres sobre mi, en definitiva, aqueix qüestionar la seua intervenció sobre la meua conducta no és altra cosa que la *tasca ètica*, el treball per la llibertat del qual ens parla

desenvolupament d'una "*cura de si*" en les quals les relacions amb un mateix esdevenen les principals.

¹³³ UP, pàg. 106-107; 277. (SS, pàg. 57-59.) Recordem el que abans en parlar sobre les relacions de poder i resistència hem indicat en la pàgina 420 sobre la llibertat: aquesta no la podem identificar amb cap llei, institució, substància o res semblant; aquesta no és més que una activitat, una pràctica, en aquest cas una pràctica de construcció sempiterna de la pròpia identitat.

¹³⁴ Videre **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 712 i **DÉ, IV. Text 357**, pàg. 731. Nogensmenys, si bé açò és cert, hem de considerar també que el cristianisme, malgrat que establirà una altra teleologia moral respecte a la teleologia grega, el que sí que farà serà apropiat-se de moltes tècniques d'ascetisme sorgides en la Grècia antiga. Videre el que expliquem després en la pàgina 535.

Foucault. Si la genealogia del poder ens desassossegava, i hem de confessar haver tingut i continuar tenint de vegades aquesta *sensació*, era perquè semblava que ens menava al *quietisme*, al *res podem fer*, al *tot és poder* o al *no val la pena resistir*. Hem d'abandonar definitivament aquesta percepció de la filosofia de Foucault, si no ho hem fet ja, perquè com també hem indicat reiteradament, el missatge de Foucault és el contrari, treballar, practicar la llibertat implica desfer-nos d'aqueixa forma d'individualitat rebuda, d'aqueixa igualació entre individualitat i normativitat i començar contràriament a ser *anormal*, és a dir, a construir nosaltres la nostra norma, la nostra forma d'existència.

Però compte, i no simplifiquem el que estem dient perquè tot i que fa no gaire línies hem apel·lat a Kant i a la seua metàfora de la *majoria d'edat* per parlar del subjecte ètic foucaultià, no podem per això confondre el plantejament de l'autor francès amb la defensa kantiana de l'*autonomia* –*versus heteronomia*– de la llei moral. No es tracta de defensar ara cap tipus de lleis racionals pràctiques, de normes morals universals, d'imperatius categòrics que essent transcendents, la meua raó en el seu ús pràctic seria capaç de reconèixer. Llencem fora del *subjecte foucaultià* cap tipus de recurs universalista, donat que del que es tracta ara no és d'elaborar incessantment uns criteris normatius positius cap als quals anem, sinó uns criteris, i mai millor dit, crítics del *nostre present* sobre allò intolerable i desesperant que en ell acceptem. Es palés doncs que la llibertat d'aquest *subjecte ètic* no és semblant a la llibertat racional *pràctica*; aquest subjecte és lliure perquè no hi ha *normes universals* –cosa obvia si com hem dit defensem la desaparició del subjecte, la desaparició de la consciència sobirana–; però precisament per això, **perquè no hi ha res en si, perquè no hi ha res estable que descobrir l'activitat ètica és una pràctica de construcció de si**, és la llibertat de deixar d'ésser el que som –no hi ha *som*, no hi ha interioritat– i construir el millor possible la nostra vida, anar realitzant infinitament eleccions, donat que no es tracta de trobar *la* forma vàlida de subjectivitat, la més lliure, en tant que això implicaria haver de defensar un criteri normatiu establert; **la llibertat rau no en el que construïm sinó en el treball incessant de construir**. Aquesta concepció foucaultiana de la llibertat i l'ètica, bastant estranya a la concepció moderna, concorda perfectament amb el que hem indicat en pàgines anteriors sobre l'ús eticopolític que ell fa de la seua tasca i de la història per incitar-nos a la transformació de les evidències paralitzades, per evitar que caiguem a la *temptació* de la comoditat; si en general el que el nostre autor pretén es desfer *familiaritats*, una d'aquestes familiaritats, realment per a nosaltres la més *familiar*, que nosaltres no hem de deixar solidificar és precisament la nostra

existència, la *nostra vida*. L'ètica foucaultiana és una claríssima aposta per l'*autonomia*, però en el sentit explicat.¹³⁵

Ara bé, tot i que puguem elaborar, i possiblement en part fins i tot forçar aquestes connexions entre la concepció ètica grega, la kantiana i la foucaultiana, no deixa de ser cert que la tradició moderna no únicament es nodreix de la reflexió kantiana, sinó que hi influeixen també altres corrents intel·lectuals i espirituals que marquen distàncies, que trenquen il·lusòries continuïtats entre els grecs i nosaltres. Així doncs, malgrat el que acabem de dir no podem deixar de palesar la gran diferència substancial, entre nosaltres i els grecs, no sols respecte a la qüestió de la sexualitat que ja hem analitzat, sinó també, o principalment, respecte a la forma moderna d'entendre el subjecte moral. Aquesta diferència irreductible entre aqueixa ètica-estètica de l'existència grega i la concepció ètica moderna, es consolida mercé a l'adveniment del cristianisme com a una religió/moral concebuda principalment com a *obediència a un sistema de regles*,¹³⁶ i es ratifica posteriorment amb l'elaboració molt més recent d'una sexualitat i d'una moral sorgides a partir d'un sistema de *normalització* de les subjectivitats.

És més, aqueixa diferència a l'hora d'entendre i concebre el subjecte és tan substancial, que fins i tot el nostre autor qüestiona la possibilitat de poder parlar pròpiament de l'existència d'una *teoria del subjecte* en el pensament grec –tot i que sovint i amb sentit figurat sí que solem fer-ho–; entre els antics no es dona tant una definició o una experiència de *subjecte* sinó que més bé caldria parlar, tal i com estem apuntant amb aqueixa noció d'una *estètica de l'existència*, d'una experiència d'individualització; sols a partir del cristianisme es pot parlar pròpiament de l'aparició d'una teoria del subjecte.¹³⁷

Per mostrar Foucault tal diferència, utilitza molt didàcticament dues màximes gregues que palesen clarament tal distanciament; la primera molt coneguda per nosaltres seria el famós principi dèlfic que Sòcrates –i Plató– fa seu: *gnothi seauton, coneix-te a tu mateix*; la segona màxima més desconeguda per nosaltres però més important per als grecs seria la

¹³⁵ Recordem el que sobre la tasca crítica i la moral de la incomoditat hem explicat en la pàgina 303 i següents; especialment adequada és la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 68 de la pàgina 305. De nou doncs, l'apreciació de Merquior sobre la inutilitat del concepte de llibertat en Foucault i sobre el desdeny cap a la idea de llibertat com a autonomia individual és totalment desencertada (MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 138). Com veiem en Foucault és tot el contrari.

¹³⁶ **DÉ, IV. Text 357**, pàg. 732.

¹³⁷ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 706. Més concretament és a partir de la pastoral monacal (exemplificada per Foucault en l'obra de Casità), quan hom pot reconeix un procés de subjectivització –que supera o abandona una moral sexual basada en els actes–, procés de subjectivització que ja no es relaciona amb la *cura sui*, sinó amb l'obligació de buscar i de dir la veritat d'un mateix (**DÉ, IV. Text 312**, pàg. 307).

màxima de *epimelesthai seautou*, el *tenir cura de si*. En el món grec i romà de l'època imperial allò primordial, la màxima que guiava a l'individu era, com ja apuntàvem, la segona, *tenir cura de si*; és més, la màxima dèlfica del *conèixer-se a si mateix* que nosaltres hem entronitzar al cim, en la pràctica grega era concebuda com a un principi subordinat a l'altre; per als grecs la màxima ètica de tenir cura de si mateix passava prèviament per la necessitat de conèixer-se, perquè, com es podia tenir cura de si, com es podia hom construir la seua pròpia existència si no es coneixia a si mateix, si no sabia quin era aqueix *si* del qual tenir cura. Certament no es pot parlar de manera global de la importància d'aquests dos principis en l'antiguitat grecoromana, ja que mentre que, per exemple la tradició platònica tot i que no ignore o deixi de costat –com passa en la modernitat– la necessitat de la cura de si, sí que privilegia la màxima dèlfica del coneixement d'un mateix, en el període hel·lènic i imperial passa el contrari, allí adquireix importància aquest cultiu d'un mateix. De fet Foucault dedica el seu escrit "*Les techniques de soi*" a analitzar les diferències entre la *cura de si* segons Plató –L'Alcíades– i la *cura de si* en els períodes posteriors.¹³⁸ En aquest text el nostre filòsof veu en aquesta *cura sui*, no sols un principi, sinó fins i tot una pràctica constant que enllaça el món grec amb el pensament cristià; de manera que si entre Sòcrates i Sèneca o Epicur s'havia donat al pensament platònic un deixar de costat aquesta pràctica, és posteriorment en el darrer pensament grecoromà quan aquest *epimeleia heautou* torna a adquirir un rol principal que passa també al pensament i a la pastoral cristiana –Foucault destaca en aquest corrent l'obra de Gregori de Nisa–.

Siga com siga, el que és clar és que a més d'aquestes diferències, la gran separació, el gran tall és entre el plantejament dels antics i el nostre. Així doncs, *la nostra moralitat refusa tenir cura de si* perquè per a Foucault, paradoxalment, la modernitat refusa el subjecte, almenys tal com és concebut en l'antiguitat;¹³⁹ el subjecte modern no es tant un *subjecte ètic* sinó sobretot un *subjecte de coneixement*, fins i tot aquell subjecte que actua en el camp moral. No és d'estranyar que per al subjecte modern allò important siga *conèixer-se a si mateix*. És per això que malgrat que en l'actualitat es puga parlar d'una cultura contemporània de la *cura de si* –que s'origina amb la pretensió cristiana de descobrir-se, de conèixer-se a si mateix per tal de poder renunciar a ell, que troba continuïtat amb la psicoanàlisi–, aquesta

¹³⁸ Sobre tota aquesta temàtica de la *cura de si* i de les *tecnologies del jo videre* el text al qual acabem de fer referència en **DÉ, IV. Text 363**, pàg. 783-813, igualment aquesta temàtica també l'aborda semblantment en **DÉ, IV. Text 304**; sobre la pràctica de l'*epimeleia heautou* en la filosofia grecoromana i en el pensament patristic, a la qual fem referència a continuació, es pot llegir també **DÉ, IV. Text 323**.

¹³⁹ **DÉ, IV. Text 363**, pàg. 789. Sobre tota aquesta qüestió *videre op. cit.* pàg. 786-795.

l'entén Foucault precisament com al revés, com allò *oposat a la cura de si clàssica*.¹⁴⁰ Analitzem amb profunditat en què consisteix aquesta última.

4.1. EPISMELESTHAI SEAUTOU.

El nostre autor en diferents escrits, a més de en els darrers volums d'“*Histoire de la sexualité*” es dedica a analitzar amb profunditat en què consistia aquesta *episemelesthai seautou*, aquesta cura de si grecoromana, en tant que és allò que més li interessa de la cultura hel·lènica.¹⁴¹ De cap manera hem de pensar que en el període hel·lènic i imperial aquesta màxima era sols això una màxima més o menys coneguda, una frase feta, o un consell; tot el contrari, per al grecs i els romans la *cura sui* era una activitat real, important i extensa, i que com dèiem passava necessàriament per conèixer-se a si mateix:

“Tenir cura de si consisteix a conèixer-se a si mateix. La coneixença de si esdevé l'objecte de la recerca de la cura de si.”¹⁴²

Cal fer però, varies matisacions. La primera ve referida al fet que aquesta *inquietud de si* que es dona en el món clàssic no cal entendre-la com al resultat d'un *individualisme* o *egoisme*, ja que això és una interpretació posterior que prové de la moral cristiana; més bé és al contrari. Així per exemple, Foucault assenyala que aquesta *inquietud de si*, aquest *govern de si*, no es pot pensar deslligat del *govern dels altres*, sinó que més bé és pensat –especialment en el període clàssic– també com a requisit i condició conjunta per a una pràctica de govern dels altres; de fet, l'educació per la cura de si i per la cura dels altres es fan al mateix temps; podem dir doncs que la cura de si i les activitats polítiques estan íntimament relacionades perquè *sols podrà esdevenir un bon polític aquell que prèviament es conega i es governe a si mateix*.¹⁴³ Per una altra banda la *cura de si* comporta necessàriament un procés de socialització, l'acceptació dels altres i l'establiment d'unes relacions i unes obligacions amb els altres.¹⁴⁴

A més però, i com a segona matisació important, el que hauríem de deixar ben clar és que aquesta tasca, aquesta pràctica de tenir cura de si mateix no és una peculiaritat, un invent de la filosofia i dels filòsofs. Segons el nostre autor aquest principi és un precepte general i

¹⁴⁰ DÉ, IV. Text 344, pàg. 624.

¹⁴¹ DÉ, IV. Text 344, pàg. 622.

¹⁴² DÉ, IV. Text 363, pàg. 792. Sobre el concepte grec *epimeleia* que ací traduïm per *tenir cura* es pot veure el que diu en DÉ, IV. Text 363, pàg. 791, i DÉ, IV. Text 344, pàg. 622-623.

¹⁴³ Videre DÉ, IV. Text 363, pàg. 791-92. UP, pàg. 89-99. DÉ, IV. Text 356, pàg. 716-717.

¹⁴⁴ Videre SS, pàg. 65-59 i DÉ, IV. Text 356, pàg. 714-715.

comú a la vida grega; si la filosofia acaba assimilant-se a aquesta tasca no és perquè aquesta màxima siga una novetat sorgida de la filosofia, sinó tot el contrari: la filosofia grega és possible, troba la seua inspiració, en aquesta màxima familiar al pensament grec. O per dir-ho amb altres paraules, *ocupar-se de si mateix és en el pensament grec una forma de vida.*¹⁴⁵

I per últim, i en tercer lloc, cal també matisar que aquesta *inquietud de si*, no sols serà una *estètica de l'existència*, sinó a més –o sobretot–, *una forma de relació autèntica amb la veritat* donat que:

“En cada cultura, em sembla, la tècnica de si implica una sèrie d'obligacions de veritat: cal descobrir la veritat, ser instruït per la veritat, dir la veritat.”¹⁴⁶

La cura que hom té de si mateix, és també *la cura que hom té per la veritat*, la qual no consisteix en una sèrie de continguts epistemològics; la veritat no és la veritat de les *coses*, sinó la del individu; la veritat és una condició ontològica, no epistemològica, per a la construcció d'un *art de l'existència*.¹⁴⁷ *No pot haver constitució de si sense una relació amb la veritat.*¹⁴⁸ Però aquesta relació amb la veritat serà ací totalment distinta a la relació amb la veritat que manté l'individu de la societat moderna. Així, si ara estem parlant de la veritat com a *condició ontològica* de la construcció de si és perquè la nostra veritat, *la veritat del que som*, és una veritat *construïda* i en construcció. O per dir-ho en altres termes, en el pensament antic el que no es tracta és de descobrir *la veritat oculta al subjecte*, el que no es tracta, com en la nostra època, és de convertir l'ànima o el pensament en objecte de coneixement; el que

¹⁴⁵

“En aquest sentit, la filosofia tant en Grècia com en Roma, no ha fet més que transposar al seu interior les exigències pròpies d'un ideal social bastant més estès.”

DÉ, IV. Text 323, pàg. 355.

¹⁴⁶ DÉ, IV. Text 295, pàg. 171.

¹⁴⁷ UP, pàg. 102-103. Cal tenir present, com hem assenyalat que hi ha una diferència entre el tractament de la cura de si en el període clàssic –i per als platònics– i en els períodes hel·lènic i imperials; en aquests darrers períodes hi ha una tendència a abandonar l'activitat política per dedicar-se al cultiu d'un mateix.

¹⁴⁸ DÉ, IV. Text 356, pàg. 713. Sobre la relació entre la *cura sui* i els *logoi* o els *veridica dicta* com a discursos racionals i veritaders que ens permeten el nostre propi mestratge veure també DÉ, IV. Text 323, pàg. 359-361. Destacar també d'aquest text com la relació entre la *cura sui* i el *discurs veritader* no és sols diferent en l'època grecoromana que en l'actual, sinó que dintre de la primera no és el mateix la relació entre aquestes dues vessants al segle IV a. de C. que als segles I o II d. de C.

Igualment sobre la relació entre la *constitució de si* i la *veritat videre* també UP, “*Liberté et vérité*” i “*Le véritable amour*”.

es tracta és de *deixar que siga la veritat* –aliena a nosaltres, aliena al subjecte i convertida ella quasi en un subjecte– *qui ens governe, qui ens motllure*.¹⁴⁹

Per contra, en l'època moderna –disciplinària i panòptica–, la veritat del que som es presenta com quelcom a *ocult* que sols podem *descobrir* a través de l'observació i la confessió; la veritat per a nosaltres es plasma en *discursos científics* –les ciències humanes–, que nosaltres acceptem com a l'expressió de les nostres *veritats ocultes* –però no construïdes–. En la nostra època el que es pretén és d'elaborar una hermenèutica del subjecte per desxifrar la veritat inherent al subjecte.

Per això ara, en aquesta etapa, Foucault introdueix una novetat; si tota la seua tasca ha estat investigar les *polítiques de la veritat*, ara per primera vegada ens trobem amb una política de la veritat que no s'exerceix *sobre* el subjecte –ciències humanes–, sinó que és la política de la veritat en què es constitueix aquest subjecte, és la política de la veritat *del* subjecte –estètica de l'existència– que duu indissolublement unida totes unes tecnologies del jo, unes tècniques que fan possible la creació de la pròpia individualitat, que fan possible la *cura* i el *control* d'un mateix.¹⁵⁰

5. DE L'ÈTICA PAGANA A LA CRISTIANA: NOVETAT O CONTINUÏTAT?

Aquesta cura de si de la qual estem parlant, comporta l'existència d'unes determinades tècniques de si lligades a aquesta teleologia; doncs bé, aquestes tècniques ascètiques, que nosaltres més o menys moderns hem conegut a través de la moral cristiana, i que fins i tot hem associat a la moral cristiana no són un invent dels primers cristians; més bé ells manlleven aquestes tècniques i les utilitzen però amb altra finalitat, amb altra *teleologia*:

¹⁴⁹ DÉ, IV. Text 323, pàg. 362.

¹⁵⁰ En el text citat anteriorment, "Les techniques de soi" (DÉ, IV. Text 363, pàg. 783-813), Foucault descriu i analitza les diferents tècniques que al llarg de diferents èpoques: la Grècia clàssica de Plató, el període hel·lenístic i l'imperial posterior, el sorgiment del monaquisme i ascetisme cristià. En cadascun d'aquests períodes s'utilitzen unes tècniques diferents i es concep la *cura sui* de forma diferent: la contraposició del diàleg a l'escolta silent, l'escriptura d'un *diari* o millor dit, d'una llibreta de registres (*hupomnênata*), la correspondència, l'examen de si i de consciència, l'*askesis* –ascetisme entès no a la manera cristiana, com a renúncia, sinó entès com a domini de si–, el descobriment cristià del jo (*exomologesis/exagouresis*)...

Verdere també el que sobre tot açò diu en DÉ, IV. Text 329, a DÉ, IV. Text 344, pàg. 624-625, i en DÉ, IV. Text 323. Sobre el que diu en aquest darrer text destacar la idea que la *cura sui* és, a més del que abans hem dit, tant un conjunt de tècniques per a treballar la substància ètica, com a una obligació fonamental –un deure– de tot ciutadà, de tot individu lliure (Op. cit. pàg. 355). Igualment en aquest text en les pàgines finals explica quatre tècniques diferent de *cura sui*. (Op. cit. pàg. 362-365).

l'austeritat i les prohibicions cristianes no són una creació original del pensament cristià. És doncs erroni contraposar una Grècia –o Roma– *tolerant o llibertina* amb un cristianisme *ascètic i monacal*. És més, els canvis que es van donant en Occident en qüestió de moralitat i de sexualitat no cal buscar-los tant en el trànsit del paganisme al cristianisme com en la transició de la Grècia Clàssica a la Imperial, trànsit en el qual comença a operar-se una transformació dels modes de subjecció, en la concepció del poder, i fins i tot de la pròpia teleologia moral. De fet, aquest canvi envers la moral sexual que es produeix no en el pas de la cultura pagana a la cristiana, sinó que dintre de l'evolució de la pròpia cultura grecoromana es dona tota una època de profundes transformacions socials, l'època en la qual comencen a desaparèixer les *polis* i a sorgir la *burocràcia imperial* i la *burgèsia provincial*; com ell assenyala, el model que ràpidament comença a imposar-se en aquesta època –el de la monogàmia, la fidelitat, la continència...– era el model que millor permetia aqueixes transformacions, model que malgrat coexistir amb altres concepcions de la sexualitat –podríem dir més *tolerants*– ràpidament acaba imposant-se.¹⁵¹

El canvi de l'antiguitat al cristianisme, no resulta ser per tant el canvi d'una moral *tolerant* a una moral de l'*austeritat* ja que en el tema de l'austeritat hi ha, com indicàvem una continuïtat:

"En conseqüència, entre el paganisme i el cristianisme, l'oposició no és la de tolerància enfront d'austeritat, sinó entre una forma d'austeritat lligada a una estètica de l'existència i altres formes d'austeritat relacionades amb la necessitat de renunciar a si en desxifrar la seua pròpia veritat."¹⁵²

No és doncs cert que s'haja passat d'una moral *permissiva* a altra *repressiva*, simplement és que s'ha abandonat una concepció ètica *pagana* que opera sobre aqueixa substància ètica que hem anomenat *aphrodisia* (plaers), i que el que vol no és ni renunciar a ells ni desxifrar-los, sinó governar-los (*enkrateis*), és a dir, no deixar-se governar per ells, i s'ha passat a una altra diferent on la substància ètica és la *carn* i la moral gira al voltant del *desig* i de l'*ascesi*. Des d'aquesta perspectiva, Foucault insisteix en el fet que per als grecs la immoralitat en la sexualitat no prové del fet que el sexe en si siga considerat impúdic i immoral, sinó que la immoralitat rauria en l'*excés* o en la *passivitat*. Així, la moral grega, la construcció de si mateix del període imperial és molt diferent no sols a la nostra, sinó també a

¹⁵¹ DÉ, IV. Text 295, pàg. 173. Semblantment en DÉ, III. Text 233, pàg. 559.

¹⁵² DÉ, IV. Text 344, pàg. 626. Sobre la pseudooposició entre tolerància pagana versus austeritat cristiana veure també el que diu en aquest mateix article en les pàgines 623-624 i el que diu en DÉ, III. Text 233, pàg. 558-560. Videre també sobre el pas de l'ètica grega pagana a la ètica cristiana DÉ, IV. Text 329.

la del Pares de l'Església, no per ser més tolerant, per un major o menor liberalisme sexual o per contenir menys prohibicions –ja en aquesta cultura s'enaltia la monogàmia, es propugnava l'abstinència, la castedat, per exemple–; si és diferent, ho és per allò que fa que s'arribe a propugnar tot açò, ho és per aquells quatre aspectes que havíem dit que configuraven la relació del subjecte amb si mateix. La diferència doncs existent entre l'ètica pagana i la cristiana sols pot ser explicada per aquests aspectes:

"Diguem que la substància ètica dels grecs era els *aphrodisia*; el mode de subjecció era una tria politicoestètica. La forma d'ascesi era la *tekné* utilitzada i on es troba és per exemple en la *tekhne* del cos...; i per últim la teleologia era el mestratge de si."¹⁵³

És per això que no és l'*austeritat* allò que marca la diferència entre aquests dos móns, sinó com dèiem la *teleologia* d'aquesta. La religió cristiana no és doncs en exclusiva la religió de l'austeritat, no és la religió de la repressió, sinó que ell la qualifica com a una religió que imposa, a aquells que la practiquen, no l'obligació del *mestratge de si*, sinó l'*obligació de la veritat*. L'atenció que aquesta nova religió i moral presta al tema de la sexualitat no es deu pas a una *fixació reaccionària*, sinó perquè ella és la *cruïlla* –com no ens hem cansat de repetir– on es troben el *subjecte* i la *veritat*. Amb la *confessió* de la qual ja hem parlat, cada cristià té l'obligació *d'escorcollar el seu interior* a la llum de la fe per, renunciant a si mateix, *descobrir la veritat sobre ell mateix*. I aquest és el gran interrogant que li sorgeix a Foucault, aquesta és la gran pregunta:

"Com s'ha format un tipus de governament dels homes on es requereix, no sols simplement d'obeir, sinó de manifestar, enunciant-ho, allò que se és?"¹⁵⁴

Aquesta és la novetat al voltant de la moral cristiana, de la moral sexual, la nova visió respecte a la veritat i la gènesi del subjecte que estableix, visió que està profundament emparentada amb la qüestió del poder pastoral, tutoritzant, individualitzant, concepció que es

¹⁵³ DÉ, IV. Text 344, pàg. 621. Recordem que aquests quatre aspectes els hem explicat en la pàgina 520 i següents. L'aconseguitment d' automestratge, d'aquesta art de l'existència s'havia d'aconseguir en tres dominis quotidians diferent: el de la Dietètica, l'Economia i l'Eròtica, que constitueixen tres capítols de "L'usage des plaisirs".

¹⁵⁴ DÉ, IV. Text 289, pàg. 125. En aquest text Foucault analitza profusament la relació que es dona a partir del cristianisme i de l'exigència d'aquest de la confessió, entre el governament dels individus, la veritat i la seua hermenèutica de si. I ho fa analitzant dues pràctiques diferenciades de confessió; la primera, la *confessió canònica* dels primers segles, anomenada *exomologesi* –la confessió entesa com a un ritus comunitari, com a un "acte de fe"–; i per una altra la forma que adopta la *confessió en la vida monacal*, la *exagoreusi* –l'examen de consciència constant, verbalitzat i tutoritzat, examen molt diferent a l'examen de consciència practicat en l'antiguitat–.

reafirma amb l'aparició del monaquisme.¹⁵⁵ És per això que Foucault, en comparar la concepció de la sexualitat d'Artemidor amb Sant Agustí ens recorda com en aquest últim allò novedós no és tant la descripció que ell fa de l'acte sexual –descripció en el seu cas manllevada de Ciceró– com el fet d'elaborar una *hermenèutica de si*, el fet de descriure la lluita espiritual de l'individu com a una mirada introspectiva afanada en desxifrar la influència de la “*libido*” –*moviments* aliens a la meua voluntat dels òrgans sexuals– a la meua voluntat i comportament. El cristianisme en els seus orígens exigeix no sols el mestratge de si –en forma de renúncia–, sinó també com estem veient, aqueix diagnòstic sobre la veritat –aqueixa hermenèutica de si–.¹⁵⁶

Per totes aquestes raons el nostre autor no té cap problema en afirmar que per a ell no hi té massa sentit arribar a parlar d'una “*moral cristiana de la sexualitat*”, i molt menys d'una “*moral judeocristiana*”, moral que qualifica com a un *mite*; per a Foucault es pot percebre de l'època hel·lenista fins als Pares de l'Església una sèrie de canvis pel que fa a l'ètica sexual, però aquest canvis no venen donants de cap manera per la irrupció d'una moral cristiana pròpia que acaba amb la moral sexual anterior, sinó que molt contràriament totes les suposades *innovacions* –*prohibicions*– cristianes (condemna de l'adulteri, establir el matrimoni com a l'àmbit de les relacions sexual, designar la procreació com a finalitat de l'acte sexual...), es trobaven ja formulades amb anterioritat en textos estoics, pitagòrics...; el cristianisme, ens insisteix Foucault, no ha inventat pas el codi sobre el comportament sexual:

“Però la pretesa moral cristiana no és més que un fragment d'ètica pagana introduïda en el cristianisme.”¹⁵⁷

La novetat que hem de buscar amb l'adveniment del cristianisme, indica Foucault, no es troba tant en l'aparició del primer pensament cristià, en l'aparició de la patristica, com l'aparició, a partir del segle IV, del monaquisme.¹⁵⁸

¹⁵⁵ **DÉ, IV. Text 295**, pàg. 171-172. Ara bé, el cristianisme no seria l'única religió lligada a la qüestió de la veritat; Foucault indica que, per exemple, el budisme també ho seria, però en aquest cas la relació entre subjectivitat i veritat seria ben diferent, no giraria al voltant de la qüestió de la renúncia de si i la purificació, sinó a favor de la dissolució, del descobriment, a través de la veritat, del si com a una il·lusió (op. cit. 172). Sobre l'espiritualitat budista i la desindividualització a la qual aquesta tendeix videre **DÉ, III. Text 234**, pàg. 593.

¹⁵⁶ **DÉ, IV. Text 295**, pàg. 174-176.

¹⁵⁷ **DÉ, IV. Text 295**, pàg. 173.

¹⁵⁸ **DÉ, IV. Text 312**, pàg. 308. **DÉ, IV. Text 311**, pàg. 290. **DÉ, IV. Text 304**, pàg. 216. Però que aquestes sèries de prohibicions i aquestes tècniques de si facen la seua aparició en el període hel·lenístic i no siguin un *invent* del cristianisme, no significa que el sentit dels esmentats preceptes i regles siga el mateix que el que es dona en el cristianisme o en la moral burgesa, ja que no hem d'oblidar que en el pensament grecoromà aquestes qüestions

És necessari abordar el problema de manera diferent i més original, oblidar les velles divisions cronològiques, i per tant d'enfocar-lo centrant-se en altres qüestions. Per a Foucault, analitzar l'ètica significa doncs no tenir present el codis o lleis morals –que sovint, però no sempre, Foucault apel·la com a *moral*–, on com hem vist no es produeix cap novetat amb l'aparició del cristianisme, sinó fixar-se més en els aspecte ètics que hem enumerat, on el cristianisme sí introdueix una nova forma de concepció del *subjecte* com a *ésser sexual*, ja que d'altra manera, tal com veiem que passa amb la comparació entre la moral pagana i cristiana, aquesta és sols superficial. Des d'aquesta perspectiva, indica Foucault, no és correcte plantejar ni que la *cultura de si* clàssica és assumida o continuada ni és refusada pel cristianisme, simplement diríem que és *transformada* o *adaptada*; les diferents tècniques de si clàssiques són posades ara *al servei* d'una teleologia ètica diferent i sota altra relació amb la veritat i altra concepció del poder. La novetat que atorguem al cristianisme en el camp del pensament moral –i en concret de la moral sexual– no és la que habitualment creiem, no és la d'introduir *noves idees* i *prohibicions*, sinó que és de naturalesa ben diferent:

“Aquesta no està en la introducció, l'aportació, la injunció de noves prohibicions. Em sembla que allò que el cristianisme ha aportat a aquesta història de la moral sexual són unes noves tècniques.”¹⁵⁹

De fet, amb el cristianisme retorna aqueixa concepció jueva del poder com a *poder pastoral* –que ja hem vist que no era acceptada ni per la moral ni per la concepció política pagana–. Però el retorn d'aquesta concepció del poder –individualitzant– contribueix a la dinàmica que acabem d'apuntar:

“Amb la finalitat d'assegurar aquesta coneixença individual, el cristianisme s'apropia de dos instruments essencials que operaven en el món clàssic: l'examen de consciència i la direcció de consciència. Els recupera, però no els altera considerablement.”¹⁶⁰

Així, mentre que com dèiem en el pensament clàssic la qüestió del comportament i de l'ètica sexual esta en relació amb el *mestratge de si* i la relació i govern dels altres –el que Foucault qualifica com al *model de la penetració*–, amb les reflexions del monaquisme el problema de la sexualitat passa a estar relacionat amb la qüestió de la *veritat* i l'*hermenèutica*

estaven lligades a una substància ètica diferent a la cristiana, estaven lligades a la qüestió del govern de si, raó per la qual la sexualitat i el seu govern és una de les qüestions a treballar conjuntament amb la de l'alimentació, la còlera o ira, el mal averany...

¹⁵⁹ DÉ, III. Text 233, pàg. 560.

¹⁶⁰ DÉ, IV. Text 291, pàg. 146. Recordem el que sobre la *exagoreusi* acabem d'indicar ara mateix en la nota

de si.¹⁶¹ La qüestió del sexe passa a partir d'ara a estar relacionada per tant amb el poder pastoral, amb el poder individualitzant, amb el pastor, que com dèiem esdevenia *mestre de la veritat*.

I per tal de deixar ben clar aquests canvis –que no evolucions– existents en relació a les transformacions de les tècniques de si, el nostre autor centra la seua anàlisi en el paper de l'*escriptura* com a element de l'*askesis* per tal que de percebre si realment es poden apreciar en la concepció imperial i monacal aquestes transformacions. El que ell fa es comparar el rol que juga l'*escriptura* en els textos imperials (en les cartes de Sèneca, d'Epictet o Ciceró, en els textos de Plutarc...) amb el posterior paper que desenvolupa en textos dels pares de l'Església, prenent com a referència l'obra de Sant Atanasi "*Vita Antonii*". L'interés per l'*escriptura* de Foucault és, en definitiva, l'interés per veure si l'ús de l'*escriptura* com a una arma de combat espiritual monàstic –de descripció dels moviments de la vida anímica de l'individu, del cristià– és un *invent* cristià, un nou sistema de control espiritual de la pastoral cristiana o no. I amb el que Foucault es troba és tot el contrari, en tant que ja en l'època imperial l'exercici d'*escriure per a mi* –i per als altres– pren gran importància a través de tècniques com els *hypomnata* –llibres de registres– i la correspondència. És més l'*escriptura* és ja entre els grecs i romans quelcom important i insubstituïble per a aqueixa *askesis*, per a aqueixa pràctica o domini de si. Com diu Foucault evocant a Plutarc l'*escriptura* té una funció *ethopoiètica*:

“...ella és un factor de transformació de la veritat en *ethos*.”¹⁶²

A través de l'anàlisi de l'*escriptura* com a *tècnica de treball sobre si*, Foucault ratifica el que ja abans havíem assegurat, que el primer pensament cristià està prou conforme amb la moral sexual hel·lenística anterior i que serà més bé el desenvolupament del monaquisme a partir del segle IV quan apareixen nous problemes i es desenvolupen noves tècniques de si, tècniques organitzades i utilitzades ara per una nova forma de poder peculiar, poder que

número 154.

¹⁶¹ DÉ, IV. Text 295, pàg. 176-178. Per aquest canvi d'orientació i concepció, la relació entre el mestre i el deixeble no és tampoc la mateixa entre els antics que entre el monaquisme cristià. El model maièutic desapareix a favor del seu contrari; la relació entre tots dos pren la forma d'una obediència incondicional del deixeble envers el mestre (DÉ, IV. Text 289, pàg. 127).

¹⁶² DÉ, IV. Text 329, pàg. 418. Videre també sobre l'*escriptura* DÉ, IV. Text 354, pàg. 700. Pel que fa en general a la modificacions sobres les tecnologies del jo que s'han donat en el pensament monàstic i que diferencia aquesta pastoral monàstica –adreçada al monjo en la seua soledat– de la moral sexual no sols hel·lenística, sinó també de la patristica cristiana videre DÉ, IV. Text 312, on analitza les instruccions sobre la castedat donades per Casià als monjos.

podríem anomenar pastoral.¹⁶³ És més bé aquesta forma peculiar de poder ja analitzada la gran aportació del cristianisme, no és tant un codi moral, ni d'una ètica sexual allò que neix amb el pensament cristià, sinó una nova forma de relacions de poder que ressorgirà, amb variacions, en l'època moderna. La novetat prové de la diferent relació que s'estableix en el cristianisme, a partir del monaquisme, entre veritat i subjectivitat:

“Un monjo no és vertaderament cast en tant que cap pensament impur no penetra en el seu esperit, àdhuc durant la nit, durant el somni. No és pas la capacitat d'arribar a ésser mestre de si, àdhuc en presència dels éssers més desitjables, allò que constitueix la puresa; la puresa consisteix en descobrir la veritat en si, en desbaratar les il·lusions que s'obrin pas en si, en suprimir les idees i els pensaments que l'esperit produeix permanentment.”¹⁶⁴

D'aquesta anàlisi extrau com a conclusió precisament el que hem indicat unes línies més amunt: les tècniques d'escriptura que compara –les *hypomnemata* i la correspondència amb les notes o diaris monàstics–, en estar relacionades amb substàncies ètiques diferents i modes de subjectivitacions diferents, juguen també un rol diferent. L'examen de consciència que realitzaven els monjos, per estar adreçats a la vigilància de si mateix i no a l'establiment del mestratge de si, era ben diferent al que es practicava en l'antiguitat, tot i que pogueren utilitzar les tècniques d'aquests.¹⁶⁵ En resum, la novetat existeix, però no hi és allò on pensàvem trobar-la.

6. L'ÈTICA MODERNA, UNA INVITACIÓ A L'“ACTITUD EXPERIMENTAL”.

Però perquè ara s'està fixant en aquesta època tan poc, o millor dit, gens estudiada i analitzada per ell en èpoques anteriors. És pel valor intrínsec d'aquesta època? És per què l'ètica antiga grecoromana és vista com a superior a l'ètica moderna? De cap manera, no s'està propugnant un *retorn* als grecs, ni s'està parlant de l'oblit d'un *origen* que seria allò pur;¹⁶⁶ res d'açò seria més antifoucaultià. L'interès per l'ètica grega no és perquè aquesta

¹⁶³ DÉ, IV. Text 311, pàg. 290; DÉ, IV. Text 295, pàg. 177.

¹⁶⁴ DÉ, IV. Text 295, pàg. 177.

¹⁶⁵ DÉ, IV. Text 289, pàg. 127-129. Sobre l'apropiació de la pràctica estoica de l'autoexamen pel cristianisme *videre* HYNDESS, Barry: *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, pàg. 119. Recordem també el que anteriorment en la nota 154 d'aquest capítol hem indicat sobre la diferència entre la confessió del primer cristians i la confessió de la vida monacal.

¹⁶⁶ DÉ, IV. Text 356, pàg. 712-713, 723.

època tinga un valor major que la nostra; no s'està afirmant que calga construir de nou ara aqueixa ètica com a *cura de si*, no es vol reviuire una ètica ja passada:

"Pense que no hi ha un valor exemplar en un període que no és pas el nostre... No es tracta pas de retornar a un estat anterior. Però tenim davant nostre una experiència ètica que implica un fort èmfasi sobre el plaer i el seu ús."¹⁶⁷

La intenció de Foucault en aquests volums de "*Histoire de la sexualité*" no és oferir les solucions a un problema –la nostra existència actual–, no és construir ni la *història de les solucions* ni un discurs *alternatiu*, sinó que tal com ell sempre ha indicat, la seua tasca és realitzar una *genealogia*, és a dir, qüestionar les evidències, veure les *problematitzacions* que han existit, per poder problematitzar el nostre present.¹⁶⁸ Cal entendre doncs què està dient Foucault amb el mot exemple; o millor dit, cal deixar ben clar què no està dient. El que no està dient és que el que nosaltres hem de fer siga retornar, com certes concepcions ètiques actual, a la moral o a l'estil d'existència antic; si són models per a nosaltres no és perquè ells hagen resolt millor el problema de la subjectivització, no és perquè siguin admirables.¹⁶⁹ Si són exemples ho són simplement perquè els grecs ens mostren *una possibilitat diferent d'abordar aquesta qüestió*. Malgrat la nostra mirada paralitzant sobre les nostres *universalitats*, existeixen moltes possibilitats, grecs i romans ens ho demostren, per establir aquesta relació.¹⁷⁰ Recordem, per tant, el que hem dit en l'apartat LA SEXUALITAT COM A "INVENT": HISTÒRIA DE LA "MORALITAT". En ell indicàvem que allò important per a entendre els codis o normes de cada època no és precisament la seua literalitat, sinó els quatre punts al voltant dels quals es construeix la relació amb si mateix. Des d'aquesta perspectiva és impossible i un sense sentit el voler seguir al peu de la lletra els preceptes o normes sexuals i ètiques gregues en tant que la substància ètica, els modes de subjecció, les tècniques de si o la teleologia moral actual són diferents a les de l'Antiguitat. Així si posem els nostres ulls en el passat no és per imitar-lo –el Renaixement, o la *polis clàssica* ja s'han donat en la història–; sinó que ho fem perquè el que aquesta experiència tant aliena a nosaltres ens ensenya no és *la solució* sinó l'existència d'una *problematització*. I no són la solució en tant que la seua solució grega no és millor ni més pura que la nostra; si la subjectivització moderna no satisfà a Foucault, tampoc és que veja la formulació clàssica com a no problemàtica; tot el contrari,

¹⁶⁷ DÉ, IV. Text 344, pàg. 614.

¹⁶⁸ DÉ, IV. Text 344, pàg. 611-612.

¹⁶⁹ DÉ, IV. Text 354, pàg. 698.

¹⁷⁰ DÉ, IV. Text 344, pàg. 617.

Foucault no deixa d'assenyalar al propi si de la conceptualització grega de la l'existència d'un "profund error".¹⁷¹

Una mirada cap a experiències que no són les nostres, el que ens possibilita és adonar-nos com allò que nosaltres pensàvem que era *natural*, allò que per a nosaltres era inqüestionable, allò tan familiar com és la nostra *determinada i pròpia forma de subjectivitat, de relació amb si mateix*, no és més que una construcció històrica. Aquesta mirada és la mirada d'aquell que s'atreveix a *reconèixer que el que som és caduc, que hem estat d'altra manera, i que algun dia serem quelcom diferent del que ara som*.

És el nostre autor aquell que com dèiem té l'atreviment de mirar enrera no per jutjar ni el passat ni el present, no per difamar el passat ni per glorificar-lo, sinó simplement per alçar acta de la nostra *actualitat*. I ser capaç de proclamar l'*actualitat* del nostre avui, la seua idiosincràsia és ser capaç de defugir del que ell qualifica com a un tipus de subjectivitat de caire psicoanalista, una subjectivitat considerada formada per *components profunds i naturals* que no estiguen determinades per factor polítics i socials, per factors històrics, en tant que és perillosa. I ho és perquè *ens deixa presoners de les nostres concepcions sobre nosaltres mateixos* i de la nostra conducta, quan del que es tracta, com venim apuntant es de *canviar la relació amb nosaltres mateixos*, és a dir, de *canviar la nostra subjectivitat*.¹⁷²

I per poder realitzar millor açò, per evitar el perill de *restar entrampats en el nostre present*, el millor, era fer el que fèiem, adreçar la nostra mirada cap a altres formes de subjectivitat, la grega. Però per què aquesta època i no altres, com per exemple les que ens tenia acostumat a tractar? Foucault ho té clar; perquè avui dia el problema que ha ressorgit,¹⁷³ perquè la tasca actual és la de construir una relació lliure amb si mateix, una relació *no subjecta* ni als rigors dels codis morals ni a cap fonamentació religiosa. I aquesta preocupació per establir una forma de relació amb si mateix diferent a les tradicionals és l'altra cara de la moneda de la *modernitat*. Aquesta no sols té com a tret característic establir la relació peculiar

¹⁷¹ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 698. Videre també sobre aquesta relació entre la moral actual i el retorn o no retorn al model grec op. cit. pàg. 701 i següents.

¹⁷² **DÉ, IV. Text 280**, pàg. 37-38.

¹⁷³ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 674. Foucault, interessat per fer una mena d'història de l'existència com a obra d'art, entén que aquesta estètica que sorgeix en el món clàssic es va dissipant amb el cristianisme, desapareix amb l'Edat Mitjana i sols reapareix –això sí, des d'altra perspectiva– amb el Renaixement i la crisi religiosa del XVI, que reactiven determinades tècniques de si antigues –la literatura del jo, la preocupació per l'autobiografia i deixar una empremta per a la posteritat seria reflex d'açò–; en la modernitat i en especial el segle XIX, és través del dandisme i de la via artística com reapareix, si bé no l'estètica de l'existència antiga ja que això és impossible, sí una forma de relació amb si basada en altre model d'estètica de l'existència. (Videre sobre tot açò **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 627-630).

amb el present que hem explicat¹⁷⁴, sinó que la interrogació filosòfica de la *Il·lustració* també problematitza i uneix a aquest tema la qüestió de la *constitució del subjecte*; és per això que, tal com diu Foucault, partint de Baudelaire:

"L'actitud voluntària de la modernitat es troba unida a un ascetisme indispensable. Ésser modern, no és pas acceptar-se a si mateix tal com un és dintre el flux dels moments que passen; és prendre's a si mateix com a objecte d'una elaboració complexa i difícil."¹⁷⁵

Prendre's com a objecte d'elaboració d'un mateix és la proposta de Foucault. No es tracta d'*elaborar-se* a l'estil grec, sinó d'assajar noves i actuals formes. L'ètica moderna que ressorgeix en tant que estètica –via "*estètica*" ho anomena ell–, el que ens empeny és a intentar que pensem i actuem assumint altres formes no deontològiques d'ètica i estètica que no siguin les canonitzades per la modernitat, en tant que és dubtós que la modernitat pugui canonitzar res. El que el nostre autor entén que és la característica d'aquesta ètica radicalment moderna no és altra cosa que l'ésser una *pràctica*, un *ethos* o el que és el mateix, una *forma d'ésser*.¹⁷⁶

Ara bé, recordem que no fa molt en parlar tot just d'aquesta concepció de la cura de si en l'antiguitat clàssica, hem dit que aquesta no tenia res a veure amb la preocupació per si actual.¹⁷⁷ Aleshores, com és que ara estem dient que en la modernitat, d'alguna manera és recupera aquesta intenció? No estem dient que l'època actual és en aquest punt antagònica de la clàssica? Compte i no confonguem el concepte filosòfic de modernitat, que fa referència a una concepció filosòfica que sorgeix al segle XVIII, amb el de contemporani, que significa simplement actual; per això jugant amb les paraules podríem dir que malgrat que *sembla que l'època contemporània encara pertany a la modernitat, no obstant en molts aspectes no ha estat veritablement moderna*. O per dir-ho d'altra manera: tot i que bategem l'època

¹⁷⁴ Recordem el que en el capítol V hem dit en el seu apartat 3 L'"ETHOS" DE LA MODERNITAT: SAPERE AUDE. En especial cal consultar la pàgina 290 i següents sobre l'actitud moderna com a una *actitud límit* envers l'actualitat del present.

¹⁷⁵ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 570. Tot i que Baudelaire és qui pren com a prototipus d'aquesta *actitud moderna*, podem observar com al pensament d'altre contemporània troba Foucault el mateix referent:

"...en Bataille, el tema de les experiències límits per les quals el subjecte surt de si mateix, es descompon com a subjecte, fins als límits de la seua pròpia impossibilitat, tenen un valor essencial."

DÉ, IV. Text 281, pàg. 49.

Recordar doncs, com aquesta actitud moderna de Baudelaire i Bataille és, en gran mesura, la *cura sui* dels antics que acabem d'abordar.

¹⁷⁶ **DÉ, IV. Text 341**, pàg. 587.

¹⁷⁷ Videre la pàgina 531 d'aquest treball.

contemporània com a moderna no totes les seues *actituds* són modernes, no totes són *radicalment modernes*. Precisament el que Foucault vol, i el que ell al nostre parer reivindica, és elaborar una *modernitat radical*, ja que certament la modernitat, si vol ser precisament modernitat, no pot deixar d'ésser radical.

I si aquesta radicalitat començava per aqueixa *ontologia del present*, per aqueixa pregunta per la nostra *actualitat*, per aqueixa *heroïtzació* del present ara passa també, o tal volta necessàriament, per aquesta invitació a elaborar-se a si mateix. Es tracta per tant, de *fer una història de les tècniques de si i de les estètiques de l'existència en el món modern*.¹⁷⁸ La proposta innovadora del nostre autor de tal estètica sorgeix del plantejament de considerar a la pròpia vida com a una *obra d'art*, ja que Foucault es revela contra l'ús excloent del terme *art* per als objectes. La vida també pot esdevenir una *obra d'art*, una autèntica creació:

"L'home modern, per a Baudelaire, no és aquell que marxa al descobriment d'ell mateix, dels seus secrets i de la seua veritat amagada; és aquell que busca inventar-se a si mateix. Aquesta modernitat no lliura a l'home al seu propi ésser; ella el sotmet a la tasca d'elaborar-se a si mateix."¹⁷⁹

La modernitat no podria ser una *actitud límit* si no fos a la vegada també una *actitud experimental*.¹⁸⁰ De la mateixa manera que l'art modern i avantguardista ho és per ser experimental, la nova actitud i tasca filosòfica de constituir-nos a nosaltres mateixos, de treballar per la nostra llibertat, implica *posar a prova la nostra realitat i obrir tot un domini de qüestionaments de la nostra actualitat*, on es puga *establir quines són les formes possibles que han de tenir els canvis del nostre present*. La nostra constitució com a subjecte històric, la creació de la nostra vida com a una *obra d'art* esdevé en definitiva una *ètica-estètica experimental*, en la qual l'única identitat possible és la *indefinició constant de la nostra identitat que ens obliga a construir-la incessantment sense poder fer ús de cap recurs, de cap llei o norma universal o estable*. No és d'estranyar que en els seus darrers escrits es veja

¹⁷⁸ **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 629.

¹⁷⁹ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 571. Aquesta idea la podem trobar en altres escrits formulada des d'altres perspectives; valga'ns a tall d'exemple la següent cita:

"Pense que no hi ha més que una sola conseqüència pràctica d'aquesta idea que el si mateix no ens és donat d'entrada: nosaltres hem de fer de nosaltres mateixos una obra d'art."

DÉ, IV. Text 326, pàg. 392.

Videre també **DÉ, IV. Text 344**, pàg. 624.

¹⁸⁰ **DÉ, IV. Text 339**, pàg. 574. Aquesta actitud límit o experimental és en definitiva l'actitud *cartesiana* d'aqueix subjecte que medita i que es transforma en aqueixa pròpia meditació (recordem el que hem dit sobre aquest punt en la pàgina 61 d'aquest treball).

imperiosament la necessitat d'elaborar una teoria dels subjecte no bastida des del *principi d'identitat*, sinó des d'aquesta *tasca límit* de construcció incessant de si mateix. Ja en el seu gran primer escrit plenament genealògic –“*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*”–, el nostre autor té molt clar que la història genealògica serveix, entre d'altres coses, per a *dissociar sistemàticament la nostra identitat*. En aquest escrit genealògic el que nosaltres preniem com a una identitat primigènia, autèntica, tal volta oculta o oblidada, no era més que *un sistema complex d'elements múltiples* d'elements de poder.¹⁸¹ Ja en els seus escrits al voltant del poder i de la disciplina com a exercici modern de les relacions de poder s'apuntava cap a una genealogia de la subjectivitat moderna, cap a una concepció de la individualització com a *normalització* a partir d'elements aliens a una subjectivitat que tantes voltes hem negat. El subjecte era només que efecte d'instàncies exteriors –panòptiques– com l'escola, la clínica, l'exercit, la presó... i de les relacions de poder que aquestes generaven. Però la seua anàlisi i profundització en una forma diferent de poder diferent, el pastoral, en un dispositiu cruïlla com la sexualitat i en tota una època diferent a l'habitual, fa que la problemàtica de la subjectivització siga abordada des d'altra òptica, de manera que en els darrers anys de la seua vida el nostre autor comença a percebre que aquests elements múltiples que ens conformen inestablement són també elements que nosaltres fem servir, *elegim*, per treballar sobre nosaltres mateixos. Les tècniques de “*cura sui*” que en l'època imperial grecoromana i la patristica cristiana es desenvoluparen, despleguen davant del nostre autor tota una sèrie de *tècniques de poder* que de cap manera podem posar en relació o identificar amb *instàncies* o *agents externs*. Aquestes tècniques, per contra, són tècniques de construcció de la pròpia subjectivitat que el propi individu aplica *sobre si mateix*, de manera que aquest treball, aquesta ètica com a *actitud experimental* no pot ser considerada més que com a un *treball ètic sobre si mateix* sorgit des d'aquesta concepció eticoestètica de *la vida com a la nostra gran obra*, com a la nostra gran elaboració.

Reaparició sorprenent de l'ètica en el pensament de Foucault, però una ètica no fonamentada en la identitat, no transida de lleis, disciplines o referents universals; en aquest aspecte, podem dir que l'ètica foucaultiana esdevé una ètica *prekantiana ja que la moralitat universal no està construïda formalment, sinó materialment*.¹⁸² Però compte!, la materialitat d'aquesta ètica és la materialitat de la pròpia existència, la qual cosa implica que la nova ètica aparentment prekantiana, acaba convertint-se en una actualització de l'*autonomia moral*

¹⁸¹ DÉ, II. Text 84, pàg. 154-155.

¹⁸² McCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pàg. 81.

kantiana, que més que autònoma és totalment independent, fins i tot de l'imperatiu categòric. O tal volta el que estableix Foucault no és més que un nou i peculiar imperatiu categòric? Què és si no l'*actitud experimental*, la proposta foucaultiana "*construeix tu la teua vida, la teua subjectivitat*"? Per això, la situació en la qual ara ens trobem seria la següent:

"¿Cómo debo (o debemos, o se debe) vivir?". Ya no es posible suponer que esa pregunta pueda ser contestada de una vez por todas, que la teoría moral pueda escoger una forma de vida correcta para todo el mundo."¹⁸³

D'una ètica universalista kantiana, hem passat no a una ètica individualista, sinó a una ètica de l'individu –que no és el mateix– a una ètica que esdevé, repetim una vegada més, *estètica de l'existència*. Però si estem parlant d'una ètica, estem parlant també d'un subjecte ètic. Reapareix també la figura del subjecte que tant s'ha criticat en els períodes anteriors?

7. RETORNA EL SUBJECTE?

"La obra de Foucault puede participar, también, a pesar suyo, en el redescubrimiento del Sujeto."¹⁸⁴

Terrible afirmació de ser certa. On ens menaria? Significaria que Foucault acaba la seua trajectòria abraçant allò que sempre havia negat? O per dir-ho amb paraules d'un gran crític de Foucault:

"Està Foucault a punt de fer secretament les paus amb el subjecte?"¹⁸⁵

És una inconsistència anar a donar al final de la seua trajectòria amb aquesta qüestió? Apareix aquesta nova orientació, com indica Touraine, *a desgrat de Foucault*?

De cap manera considerem que això siga així. Si bé estem d'acord en el fet que Foucault contribueix a aqueix ressorgiment del *subjecte*, el que no podem admetre és que siga a desgrat seu. Tot el contrari, el subjecte resorgeix però no és de cap manera el model de *subjecte sobirà* –el *Subjecte*–. A continuació de la frase citada de Merquior, aquest continuava preguntant-se si no era irreconciliable aquesta temàtica amb la seua obra anterior. La nostra

¹⁸³ McCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pàg. 82.

¹⁸⁴ TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 221.

¹⁸⁵ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 163.

resposta a aquest interrogant és la contrària de la seua. I és que per molt que en aquesta darrera etapa es pugui parlar de l'elaboració d'una ontologia històrica del *subjecte*, aquesta no està pressuposant *cap subjectivitat prèvia*, de manera que aquesta reaparició de la subjectivitat no s'està fonamentant en els principis que abans s'havien criticat. El propi Foucault, a la pregunta de si aquest subjecte –que retorna– és, en la seua filosofia, la condició de possibilitat de l'experiència respon taxativament:

"De cap manera."¹⁸⁶

Reapareix el *subjecte*, reapareix una determinada concepció d'ell però no reapareix l'*home*, en tant de cap manera el plantejament envers el subjecte adoptat en aquesta darrera etapa implica l'assumpció d'un plantejament pseudofenomenològic, un voler accedir a una *subjectivitat pura*.

Si descartem aquesta orientació, què és per tant el que està realitzant Foucault? Doncs el que ell vol és mostrar la *historicitat de les formes de subjectivitat*, i la forma en què aquesta es constitueix.¹⁸⁷ Ens trobem així enfront d'una hermenèutica del subjecte modern, o en sentit més ample, ens trobem davant de tota una *genealogia del subjecte*. Així per exemple, la construcció subjectiva de la moral cristiana –una *hermenèutica del subjecte*– serà ben diferent de la de l'Antiguitat grega –una *estètica de l'existència*–.¹⁸⁸ Aquesta genealogia, com tota bona genealogia d'arrel nietzschiana, es nega a fer referència a cap preexistència d'una naturalesa interna, no pressuposa cap invariable constant en totes les èpoques. Des que per primera vegada en el món grec es donà, tal com Deleuze indica, el sorgiment de tal subjectivitat com a *plegament del defora*,¹⁸⁹ l'única constant que hi ha és el fet que en cada època aquesta subjectivitat aparega segons unes tècniques determinades.

Però què és açò d'un *plegament del defora*? Té sentit una expressió com aquesta? És açò un simple joc de paraules fruit de la retòrica obscurantista francesa? De cap manera, en tant que el que el nostre autor percep és que *la relació que hom estableix amb si mateix deriva de la desvinculació que es fa de la relació de poder que hom estableix amb els altres, així com de la desvinculació del saber que constitueix el codi moral. Sols desenganxant-se de la relació amb els altres i del codi –de l'enfora– la subjectivitat, la relació amb un mateix cobra*

¹⁸⁶ DÉ, IV. Text 354, pàg. 705.

¹⁸⁷ Per recordar el que pretenia, podem tornar a llegir la cita corresponent a la nota número 97 de la pàgina 516 d'aquest treball, on ho enuncia explícitament.

¹⁸⁸ UP, pàg. 103-107.

¹⁸⁹ DELEUZE, Gilles: Foucault, pàg. 117 i següents.

independència –es *plega*–. La subjectivitat doncs, no és quelcom abstracte, sinó quelcom fruit d'aquest doble replegament sobre si, és a dir, *quelcom que es forma històricament a partir del poder i del saber, però que no depèn d'ells*.¹⁹⁰ O com molt bé plasma Sauquillo aquesta idea de Deleuze:

"El elemento constitutivo de la subjetividad no es el individuo, muy al contrario, son un campo de saber y una estructura de poder las condiciones de posibilidad de la subjetividad. Ahora bien, en Foucault, la vida siempre escapa en sus límites a este campo estructurante de la subjetividad: nuevas formas de subjetividad –singulares y diferente pueden proliferar mas allá de los efectos del poder y del saber."¹⁹¹

En definitiva, un camp de forces indeterminat –anterior al poder i al saber, ja que aquests són també constituïts per aquestes forces–, en plegar-se sobre si constitueixen aquesta subjectivitat com a estructura que possibilita les distintes formes de donar-se aquesta en les pràctiques històriques.¹⁹² En aquest sentit hem de fer nostra l'opinió de Valero:

"En nuestra opinión, Foucault no puede hablar de entidades transhistóricas; siendo también aquí nominalista, no hay un *sí mismo*, sino prácticas de relación consigo."¹⁹³

El propòsit inicial de l'arqueologia i de la genealogia es manté invicte, hem eliminant la categoria del *subjecte* com a *fundador*. Però el cercle que aquestes anàlisis encetaven s'ha tancat sobre si, ja que ha reaparegut un nou *subjecte* que ja no funda, sinó que *crea la seua pròpia existència*.

Ens trobem davant d'un subjecte que té una *inquietud per si*, que ha d'elaborar-se a si mateix a través d'una *art de l'existència*, en definitiva, que ha de tenir *cura de si*.¹⁹⁴ La tasca de Foucault és accedir a aquesta problematització antiga del subjecte, que fins i tot ens pot

¹⁹⁰ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 119.

¹⁹¹ SAUQUILLO, Julián: **Michel Foucault: una filosofia de la acció**, pàg. 375. Aquest autor, tal com ací defensem, tampoc veu cap contradicció entre la *mort de l'home* que ratifica Foucault i la reaparició del subjecte de la seua darrera etapa.

¹⁹² DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 132 i següents. Cal ací fer una lectura molt nietzschiana del que estem dient, ja que el concepte de força l'està prenent d'ell.

¹⁹³ HURTADO VALERO, Pedro H.: **Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)**, pàg. 125. Semblantment en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón**, pàg. 36-39 on també s'afirma que el subjecte foucaullità no és cap instància transcendental sinó una instància –un nucli– sorgida a partir de diferents pràctiques.

¹⁹⁴ **SS**, pàg. 272.

menar a l'aparició del que seria un nou *subjecte ètic* com a base per a la resistència de la cada dia creixent dominació.¹⁹⁵

En resum, podem dir que encara que aquesta preocupació per la subjectivització sembla una reaparició del subjecte que l'arqueologia i també la genealogia havien assassinat, de cap manera és així. De la mateixa manera que no hi havia objectes, tampoc hi haurà subjectes; *aquests sols són possibles com a pràctiques*. L'anàlisi foucaultiana de la subjectivitat està dirigida pròpiament a l'*experiència històrica* en què aquesta es dóna, i no a una instància transcendental possibilitadora de tal experiència; o millor dit, la constitució del subjecte com a ésser pensant, és al mateix temps l'experiència històrica de la constitució de si mateix; l'ésser ací és més bé l'experiència d'una constitució històrica. Com no pot ser d'altra manera serà aquesta experiència, la pròpia existència *concreta* la que definirà, la que ens menarà a un subjecte concret –d'entre moltes possibilitats possibles–. El subjecte moral és entès com a construcció, construcció però, que no afecta sols al que podria ser la seua *ànima*. La genealogia de *l'home de desig* és una genealogia que té també la seua base en el cos; en la constitució de si, del subjecte, allò que més *subjecta* és el propi cos, i a l'inrevés, allò a què l'individu queda *subjecte* en la seua constitució és també el cos; cos per tant omnipresent en aquesta constitució; blanc de la *cura de si* a través de la Dietètica, la Economia i l'Eròtica.

Lluny doncs aquesta genealogia de l'home de desig del plantejament fenomenològic sobre la consciència, podem percebre que el desplaçament foucaultià no es converteix en cap *gir copernicà* envers el seu plantejament de sempre que havia esdevingut ja un *gir copernicà*. Si en l'etapa genealògica s'havia dedicat a mostrar-nos com els agents *extens*, i especialment les instàncies disciplinàries havien normalitzat l'individu, l'havien constituït com a subjecte, en aquests darrers escrits sobre l'hermenèutica del subjecte Foucault no està defensant tampoc, el contrari, és a dir, no està defensant que el subjecte siga cap instància primigènia, ni tan sols que les diferents "*pràctiques reflexives de llibertat*" de les quals hem parlat siguen una *invenció* exclusiva del propi subjecte, la qual cosa el convertiria en aqueixa instància privilegiada prohibida. Foucault insisteix, i nosaltres també, en la dimensió històrica de les diferents formes de subjectivitat que giravolten al voltant del cos –i com no al voltant del seu suplement–. El subjecte no és quelcom universal i idèntic a si mateix, no és de cap manera un *ens* substancial, sinó que sempre és una constitució històrica –plegament– que adopta diferents formes.¹⁹⁶ Així doncs *no existeix ni una autèntica forma de subjectivitat* que, qual

¹⁹⁵ VARELA, J. | ÁLVAREZ-URÍA, F.: *La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault*, pàg. 30.

¹⁹⁶ DÉ, IV. Text 356, pàg. 718-9. Foucault no es refereix ací sols al subjecte com abstracció teòrica, al subjecte

Esperit Absolut vaja desplegant-se, *ni tampoc cap forma original de subjectivitat* a la qual hem de retornar, que haja estat ocultada o encoberta per l'esdevenir històric. Tot el contrari, la construcció moderna occidental de les subjectivitats és una forma històrica possible, diferent a la grecoromana, a l'oriental o a la medieval. Som “*nosaltres*”, en tant que *plegament* els que construïm la nostra subjectivitat, els que podem bastir les nostres pràctiques de llibertat aplicant aqueixes tècniques de si que rebem i aprenem en un context històric i cultural determinat. El *plegament del defora*, en desvincular-se de la relacions amb els altres i amb el saber és la *subjectivitat* que ara ocupa i preocupa al nostre autor.

Podem entendre que el que ell fa en els darrers anys de la seu vida és tractar d'acabar la seua arqueologia i genealogia trobant una nova dimensió, un nou eix de la nostra actualitat, i no cap instància fonamentadora, cap substrat transcendental. Però que tal subjectivitat siga descrita com a un *plegament de l'enfora* no implica que estiguem parlant d'ella com a un simple reflex derivat del saber i del poder, no significa que siga un simple *terminal* d'aquests, com tampoc havíem establert que era ella cap font originària del saber i del poder.¹⁹⁷ Ens trobem amb un conjunt de tres eixos que s'interrelacionen complexament i circularment entre si i que en constitueixen la nostra actualitat, tot i que cadascun se li va apareixent a Foucault en una determinada època.

Així, si en els períodes anteriors l'atenció del nostre autor i el seu projecte, tal com està reconegut explícitament pel propi Foucault, és el d'estudiar el camp de les experiències que feien possible la constitució del subjecte com a objecte de saber i de govern per als altres, el que es tracta a partir ja del primer volum d'“*Histoire de la sexualité*” és de constituir i afegir un tercer camp de reflexió sobre la relació entre subjecte i veritat (jocs de veritat) partint de la qüestió de la sexualitat.¹⁹⁸ I en haver elegit com a tema de reflexió la sexualitat, aquest autor no pot més que adonar-se com la *qüestió del subjecte* –de la relació i constitució del subjecte en relació amb si mateix– no ha deixat d'estar sempre present en el tema de la sexualitat, malgrat la gran diversitat d'enfocaments, de plantejaments d'aquesta.¹⁹⁹ És l'anàlisi de la sexualitat i la necessitat de dir i trobar el subjecte la seua pròpia veritat, allò que el mena en els volums posteriors a descobrir aquest subjecte-plegament com a *subjecte moral*, com a subjecte elaborat a partir de diferents tècniques d'elaboració de si mateix:

transcendental, sinó també al *subjecte individual* i particular que som cadascú de nosaltres. Tampoc nosaltres som sempre i en cada moment *idèntics a nosaltres*, sinó que ens definim en relació a l'activitat que estem desenvolupant.

¹⁹⁷ DÉ, IV. Text 306, pàg. 228.

¹⁹⁸ DÉ, IV. Text 345, pàg. 635-636.

¹⁹⁹ DÉ, IV. Text 354, pàg. 705.

"A *L'usage des plaisirs*, Foucault no descobreix el subjecte. Efectivament, ja l'havia definit com a una derivada, un funció derivada de l'enunciat. Però, en definir-lo ara com a una derivada del defora, sota la condició del plec, li dóna plena extensió, i alhora una dimensió irreductible."²⁰⁰

La constitució del binomi objecte/subjecte ja no depèn sols de la materialitat discursiva, de la distribució entre les *paraules* i les *coses*, del saber, ni depèn tampoc sols de les relacions de poder ni dels dispositius que en cada època es generen. Si les pàgines anteriors d'aquesta investigació esperem haver deixat ben clar com per al nostre autor la constitució d'aquest binomi és una constitució no transcendental, no universal, no necessària, sinó que mercé a les epistemes concretes existents i als dispositius de cada època el subjecte i l'objecte es constitueixen mútuament de manera històrica, en aquesta nova perspectiva no serà diferent. També el *subjecte del desig*, el subjecte moral es *constitueix* en aquesta ocasió no tant enfront d'un *objecte* de coneixement, com enfront d'uns determinats *jocs de veritat*. I és que el que Foucault prohibeix i ataca és l'existència d'una teoria del subjecte com a axioma de partida de les anàlisis, però no prohibeix que es parli del subjecte, sobretot si tal com ell fa, aquest *subjecte* no és previ sinó constituït:

"Calia que refusés una certa teoria *a priori* del subjecte per poder fer aquesta anàlisi de les relacions que poden existir entre la constitució del subjecte o de les diferents formes de subjecte i el joc de veritat, les pràctiques de poder, etc."²⁰¹

El nostre ser per tant, la nostra constitució es realitza sols a partir d'un plegament, a partir de les diferents *tècniques de si* que en cada època es constitueixen, és per això, que Foucault en preguntar-se abans per la relació entre subjecte i veritat, se n'adona que el recurs per investigar i conceptualitzar tal relació no és altre que l'estudi de les diferents "*tècniques de si*".²⁰²

Podem concloure consegüent que la raó que aboca al nostre autor a cridar de nou a escena al subjecte és ben senzilla: qui encara representava aquest paper ho feia insatisfactòriament. Si creu necessari bastir la seua concepció del subjecte i la constitució d'aquest com a subjecte moral, és precisament perquè la habitual forma de concebre'l no li satisfieia –no oblidem que ja havia donat bon compte del subjecte en les dues etapes anteriors. I què és el que no li satisfieia? Doncs, com havíem dit, el plantejament fenomenològic

²⁰⁰ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 124.

²⁰¹ **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 718.

²⁰² **DÉ, IV. Text 304**, pàg. 213.

imperant a la primera meitat del segle XX a França i especialment la concepció filosòfica de Sartre defensant una relació entre el subjecte i el que anomenariem una *moral de l'autenticitat*; no es tracta d'anàlitzar el subjecte des d'aquesta perspectiva que tant de vol havia pres entre la intel·lectualitat francesa, ja que la relació *d'autenticitat* del subjecte amb si mateix sols és concebuda, evidentment, des de la preconcepció de l'existència d'un subjecte transcendental. Per contra el subjecte al qual Foucault vol apel·lar, és de caire diferent al que ell ha atacat durant tants anys. Estem parlant d'un subjecte que sap que *no hi ha coses immutables*, que *sols hi ha llenguatge*, estem apuntant cap a un subjecte que accepta que *no hi ha saber*, sinó *voluntat de saber*, d'un subjecte que veu que emergeix enmig de i a través de *relacions de poder*, però sobretot es tracta d'un subjecte que, malgrat que l'aparició de la figura de l'home i els seus duplicats semblen haver-ho esborrat, se sap *voluntat creadora* perquè sorgeix d'un *present sense plenitud*, d'un *present únic i tallant*. No hi ha res que autenticar, no hi ha res cap on anar o cap on retornar, sols hi ha aqueixa *eternitat del present* que és la nostra *obra d'art*, la nostra vida. En aquest sentit podem doncs estar d'acord amb la cita inicial de Touraine; hem redescobert el *Subjecte*, sí, però quin *subjecte*!

Això fa que tot i coincidir amb ell sobre l'autoria de Foucault d'aquest redescobriment, no puguem però dir el mateix de la valoració general que fa de la teoria de Foucault, que es troba massa decantada i centrada en els treballs de les dues primeres etapes; Touraine veu sobretot al Foucault de la *genealogia del poder*; quan ell parla del *subjecte* en Foucault pràcticament sols té present el subjecte construït per l'*anatomia del poder*;²⁰³ en les pàgines dedicades a Foucault gairebé no menciona, sols una vegada ho fa, el subjecte que es dibuixa en la seu darrera etapa, en la *genealogia del subjecte de desig*; però sense tenir present aquesta tercera etapa no es pot tenir una visió coherent del projecte foucaultià. És per això que, si bé en la cita inicial podríem estar d'acord –utilitzant-la, això sí, com a una *ferramenta* de la nostra *caixa* que és aquest treball–, en el que ja no assentim és el següent enunciat:

"En sentido inverso, podemos encontrar en el fracaso de Foucault razones para creer en la vuelta del Sujeto."²⁰⁴

²⁰³

"Lo que a Foucault le importa es demostrar que el Sujeto está creado por el poder, es decir, por el conjunto de mecanismos de la microfísica del poder, o sea, por los mecanismos objetivizantes de la normalización."

TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 217.

²⁰⁴ TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 224.

Més bé és l'èxit de Foucault el qui ens dona les raons per a creure en el retorn del *subjecte*, o millor dit, de la subjectivitat; retorna la necessitat d'una nova forma de subjectivitat però no retorna de cap manera una teoria transcendental del subjecte. És més, pensem que la pròpia proposta de Touraine, la d'una nova modernitat enfront del modernisme esclatat que uniria raó i subjecte,²⁰⁵ si bé no és una proposta que trobem explícita en Foucault, és però més deutora del pensament d'aquest del que puga semblar a primera vista. I és que la proposta que fa Touraine d'un *subjecte definit per una relació de l'individu amb si mateix en lloc de definir-se en relació amb la comunitat*,²⁰⁶ no és al capdavant quelcom molt diferent a la construcció de la vida com a *una obra d'art*, propugnada per Foucault. En definitiva, la proposta de Touraine és:

"... la idea de que la única manera de evitar el estallido de la sociedad moderna era reconocer que la modernidad no descansaba por entero en la racionalización; que se definía, desde su origen por la separación –pero también por la complementariedad– de la razón y del Sujeto, más exactamente, de la racionalización y de la subjetivación."²⁰⁷

No sembla que a la llum de tot el que hem vist, i sobretot, a partir de l'autoadscripció de Foucault a l'*esperit il·lustrat radical* la seua proposta siga excessivament diferent. Foucault podem dir que acaba recuperant el subjecte, però possiblement perquè mai l'havia eliminat totalment, donat que com ell mateix indica en una entrevista bastant tardana i per tant posterior a l'etapa genealògica:

"No és pas el poder, sinó el subjecte, el que constitueix el tema general de les meues recerques."²⁰⁸

Un subjecte que purificat a través de l'arqueologia i la genealogia ha fet fora definitivament la concepció reductivista i monolítica –humanista– del subjecte modern, és a dir, ha fet fora l'*home*–:

"La crítica foucaultiana destrona al sujeto de su soberanía, aunque paradójicamente sea un investigación referida al sujeto. En contra de lo que algunos textos de *Les Mots et les*

²⁰⁵ TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 281.

²⁰⁶ TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 453.

²⁰⁷ TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*, pàg. 473.

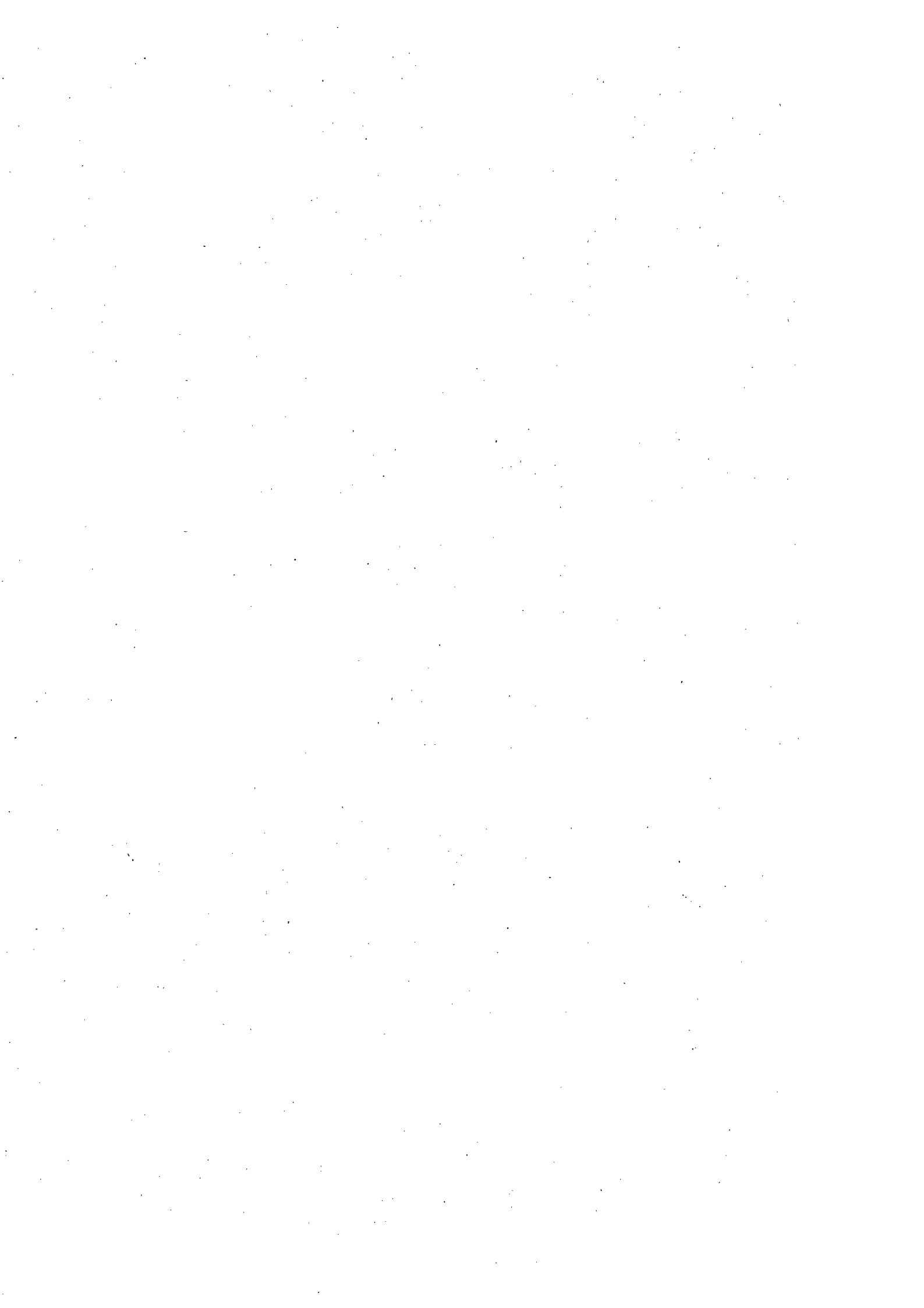
²⁰⁸ *DÉ, IV. Text 306*, pàg. 223.

Choses pudieran hacer pensar, no se trata de prescindir del sujeto, sino de mostrar que "tiene una historia"... El sujeto no queda con ello, pues, "liquidado", sino resituado o reinscrito."²⁰⁹

El subjecte, en definitiva, queda il·lustrat. La filosofia que ens ofereix Foucault s'ha transformat en una paradoxal empresa, donat que aquesta no és més que una crítica, una genealogia, dels diferents modes de subjectivització que conclou amb una reivindicació del subjecte, del *subjecte creador de llibertat*. Aquesta nova concepció de la subjectivitat entesa com a aqueixa exigència continua i permanent d'autoconstrucció de la pròpia vida, és al capdavant allò que Foucault designa com a *llibertat*: la tasca de donar a la nostra *vida-obra* la forma més bella possible per tal que, com dèiem, els altres puguen reconèixer, i nosaltres al mateix temps també, la nostra creació com un exemple –més que una norma o cànon–.²¹⁰ Aquest mot doncs de *llibertat*, com ja hem apuntant en diferents moments del nostre escrit, enllaça i prolonga la consigna il·lustrada kantiana del *sapere aude*, amb la consigna que per a nosaltres resumeix la concepció foucaultiana de l'actitud il·lustrada *mutare aude*. Perquè, al capdavant, què és si no aquesta nova subjectivitat foucaultiana més que una proposta per destronar aqueixa pobra concepció de la modernitat transcendentalista –concepció també evidentment kantiana–, i palesar com no hem d'identificar-la amb una creixent i unívoca Racionalitat? No és, al cap i a la fi la seua proposta de construir un nou subjecte ètic, una existència estètica de la vida, una aposta per una nova i kantiana *il·lustració no dogmàticament racionalista*?

²⁰⁹ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, pàg. 59.

²¹⁰ Recordem el que Foucault ha dit en la cita corresponent a la nota número 130 de la pàgina 527.





"... hi ha un buit en qualsevol filosofia. D'on ve això? Ve del fet que l'ideal ascètic s'ha *ensenyorit* fins ara de qualsevol filosofia, que la veritat en ella mateixa s'ha establert com a ésser, com a Déu, com a instància suprema... La voluntat de veritat necessita una crítica –amb això determinem la nostra pròpia tasca–, hom ha d'intentar qualche vegada de *qüestionar* el valor de la veritat..."

FRIEDRICH NIETZSCHE.

(En "*La genealogia de la moral*").

VIII FOUCAULT O LA FILOSOFIA
EN ACTIVITAT.

Si fins el moment ens hem dedicat a repassar allò més important de l'obra de Foucault, aquells conceptes i aquelles construccions teòriques més significatives, ara és el moment que abordem aquelles reflexions teòriques que van més enllà de l'àmbit de la pròpia teoria i que se situen en el punt en el qual la teoria i la *praxi* s'ajunten; o millor dit, és el moment per abordar aquelles teories que no tradueixen o apliquen una pràctica sinó que *són una pràctica*:

"Voldria afegir que l'arqueologia, aquesta mena d'activitat historicopolítica, no es tradueix forçament en llibres, en discursos, ni en articles... Em sembla que es tracta d'una activitat al mateix temps pràctica i teòrica que ha d'ésser acomplida a través de llibres, de discursos i de discussions com aquesta, a través d'accions polítiques, la pintura, la música..."¹

A la llum d'aquest text cal que considerem que la defensa de la teoria de Foucault envers la de Habermas que fa Janicaud, indicant que la condició de militant no compromet el caràcter *científic* de l'obra de Foucault és totalment desencertada. Precisament el plantejament és tot el contrari, precisament el que no podem creure és que:

"...Foucault mateix ha separat ben bé les dues activitats: hom busca en va el militant en *L'Archéologie du savoir*, en *L'ordre du discours* i àdhuc en *Les Mots et les Choses*."²

Com ara veurem, la realitat és tota la contrària. Si Foucault elabora la "*teoria*" que elabora és precisament pels efectes pràctics que elles generen, i a l'inrevés, si genera precisament aquestes és perquè el seu compromís, la militància segons Janicaud, li empeny a

¹ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 645-646. Semblantment en **DÉ, II. Text 106**, pàg. 308-309. Recordem la cita corresponent a la nota a peu de pàgina número 91 de la pàgina 262 on indica que la tasca de la filosofia és *històrica i política*.

² JANICAUD, Dominique: *Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas*, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 340.

aquestes reflexions. Ja li hagués agradat a Rorty que en Foucault existís aqueixa separació entre el projecte filosòfic privat i les accions polítiques per evitar incórrer en l'*anarquisme*.³

Res més lluny de la intenció del nostre autor que convertir-se en un individu esquizofrènic que separe la seua identitat privada de la pública, la seua teoria de la pràctica. Una cosa ben diferent serà que les seues anàlisis no estiguen teledirigides per consignes o adhesions polítiques simplistes, és a dir, que es convertisca en l'*intel·lectual portaveu-abanderat* d'un partit o moviment, i una altra molt diferent, és que les seues elaboracions aparentment sols teòriques no tinguen efectes pràctics ni estiguen suscidades *per i des de* la pràctica personal i política. Tot el contrari, no anem a tardar en veure com ell el que pretén amb els seus aparentment discursos teòrics –arqueologia, genealogia i hermenèutica– són efectes totalment pràctics, el que no vol és paralitzar-nos sinó moure'ns cap a l'acció. Però, com concep ell aquesta sempre problemàtica relació entre la teoria, entre el discurs de les *idees* i les seues repercussions en el món efectiu, en el "*món dels sentits*"? Si fos platònic ho tindriem ben clar. Però que nosaltres sapiguem ell s'ha confessat seguidor de Kant, en part també deutor de Husserl i fins i tot gairebé *fill adoptiu* de la Teoria Crítica, però platònic, el que es diu platònic, no s'ha declarat. I no ho ha fet per la senzilla raó que la relació entre teoria i praxi en el cas de Foucault, no va per aquesta via d'universalitat i idealista. Amb una de les moltes coses amb la qual el nostre autor no està d'acord és amb la vella idea filosòfica i popular que les *idees* siguen qui condueixen en el món; i molt menys creu que les idees s'expressen necessàriament en els llibres, en les ments dels intel·lectuals, dels filòsofs o dels polítics. Aquest *idealisme* vulgar que fonamenta una divisió del treball que arranca ja des de Plató, en la qual els intel·lectuals serien els especialistes de les *idees* i la seua missió seria únicament traduir o conceptualitzar una pràctica, no és acceptat pel nostre autor; més bé considera que existeixen *moltes més idees que les que els intel·lectuals tradicionals consideren*, idees *actives* i *fortes* que es palesen en els esdeveniments –el tancament dels folls, el seu alliberament, l'aparició de la disciplina, els dispositius sexuals–, en les lluites.⁴ És per això que, comensem explicar ara mateix, la seua obra no cal doncs considerar-la des de la perspectiva tradicional d'un intent de generar un *corpus* d'idees, un sistema de saber, o una fonamentació metafísica.

³ Recordem el que sobre aquest aspecte indicàvem en la nota número 252 de la pàgina 432.

⁴ *DÉ*, III. Text 250, pàg. 707.

1. LA FILOSOFIA FOUCAULTIANA COM A ACTIVITAT TEORICOPRÀCTICA.

Si la filosofia, si acceptem nomenar així l'empresa foucaultiana, no és doncs de cap manera un saber fonamentador del coneixement i *telos* de la nostra *praxi*, és perquè en ell i en el model d'intel·lectual defensat no hi ha tal distinció; l'arqueologia, la genealogia i l'hermenèutica del subjecte són en definitiva una activitat *teoricopràctica*, de manera que no és estrany que conceba la seua crítica no tant com a una *acumulació de sabers*, sinó com a una crítica que definirà objectius tàctics i estratègics.⁵

Aquesta visió al voltant del concepte del que caldria entendre per *teoria* i per *pràctica*, és també compartida per l'estudiós de la retòrica i la teoria literària Fish, per al qual no existeix res semblant a això que anomenem *teoria* (entenent per tal un discurs allunyat –pur–, no relacionat amb cap camp pràctic); en tot cas el que existeix és el que ell qualifica com a *discurs teòric*, discurs que és en realitat *en si una pràctica i que busca conseqüències pràctiques*:

"Para decirlo con brevedad, cuando la teoría tiene consecuencias, éstas son retóricas, no teóricas; una posición teórica presentada con éxito (entiéndase, persuasivamente) nunca tendrá el efecto de modificar o revolucionar la estructura básica del pensamiento, no logrará centrarlo con más firmeza o descentrarlo con más determinación (lo que sueñan la derecha y la izquierda), pero puede tener el efecto de modificar los recursos que emplea el pensamiento para seguir su curso contingente (aunque ordenado)."⁶

Aquest és també al nostre parer el plantejament que adopta l'autor francès, d'ací que més endavant veurem com els seus llibres són presentats no com a *llibres teòrics*, sinó com a caixes de ferramentes de les quals hem de fer ús. És evident per tant que Foucault no pot acceptar de cap manera la crítica provinent principalment des de l'esquerra, de dedicar-se sols a l'aspecte teòric i haver abandonat la política –els liberals com Rorty dirien tot el contrari–. La realitat però és que més bé el que ell fa a través de la *teoria*, si pogués ser pertinent tal substantiu, és *praxi política*; una acció política s'articula a través d'una reflexió, d'un discurs teòric que busca tenir, com dèiem efectes retoricopràctics. De manera que per ell la forma

⁵ DÉ, II. Text 139, pàg. 643-646.

⁶ FISH, Stanley: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, pàg. 29-30. Videre com aquest autor exemplifica aquesta tesi al voltant de com la "teoria" feminista no s'imposa per la noblesa dels seus continguts teòrics, sinó que més bé en determinat moment s'elabora un discurs teòric feminista per què genere determinats canvis i efectes pràctics i retòrics (*op. cit.* pàg. 31-46).

habitual de política –prendre posició dintre d'una teoria ja establerta, és a dir, dintre d'un partit– no és gens satisfactòria; ell el que fa és *imaginar i fer nous esquemes de politització*.⁷

No fa falta ser molt sagaç per adonar-nos que Foucault no és precisament el model de *filòsof acadèmic* –model que per a ell sorgeix a partir del segle XIX–, que es dedica a reflexions acadèmicament establertes i acceptades, que gairebé no té contacte amb el *món sensible*. En aquest sentit, que no en tots, ell es troba en les antípodes d'altre famós compatriota seu que inaugura la filosofia moderna tancat tot sol en una habitació meditant a la febla llum d'un ciri. Foucault és el filòsof del dia a dia, assabentat de tot allò que està passant al carrer, a les presons, als psiquiàtrics..., ell és en definitiva aquell que entrecreu *vida personal i filosofia*, el que fa de la seua vida un exercici filosòfic i de la seua reflexió filosòfica *una forma de vida*.

Aquesta idiosincràtica relació entre filosofia i vida, entre teoria i praxi, aquesta concepció de l'activitat filosòfica com a *teoricopràctica*, fa possible que el nostre autor es veja abocat a realitzar una sèrie d'importants reflexions al voltant del paper que aquesta societat atorga o ha d'atorgar a aqueixa figura, per altra part prou indeterminada i desdibuixada, com és l'*intel·lectual*. I és que en el seu cas, Foucault no sols realitza l'important reflexió crítica sobre la nostra societat, sinó que a més assumeix en la seua pròpia existència un compromís intel·lectual amb ella. El filòsof francès pertany al grup de pensadors que són conscients que cap activitat intel·lectual, i molt menys la filosofia pot ser neutral, ja que hi ha una relació evident entre filosofia i política.⁸ Però no una relació entre filosofia i política a nivell abstracte o teòric, sinó al nivell de la *praxi*; la seua filosofia és en gran part fruit de les seues vivències personals. Com ell mateix indica, els problemes *teòrics* que ell ha volgut fer front amb els seus llibres són en cert sentit també els seus problemes autobiogràfics:

“Els meus llibres han estat sempre els meus problemes personals amb la follia, la presó, la sexualitat.”⁹

⁷ Videre el que sobre açò indica en **DÉ, I. Text 55**, pàg. 667 i en **DÉ, III. Text 197**, pàg. 233-234. Aquesta personal manera d'entendre l'acció i la reflexió política, aqueixos nous esquemes de politització i el que ell anomenarà una vida no feixista es troben a la base del que en el Prefaci de l'obra de Deleuze i Guattari "L'Anti-Œdipus" indica sobre l'acció política (**DÉ, III. Text 189**, pàg. 135-136). Sauquillo destaca com al capdavant aquesta proposta de no partionar el pensament de l'acció significa l'acceptació d'un compromís filosòfic de caire nietzschia i heideggeria (SAUQUILLO, Julián: **Michel Foucault: una filosofia de la acció**, pàg. 85).

⁸ **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 721-722.

⁹ **DÉ, IV. Text 359**, pàg. 748. El mateix diu en altres escrits:

Tot les seues reflexions teòriques que fins ara hem vist són el resultat d'un intel·lectual que analitza, que s'interroga sobre quin és el *present* que viu, sobre l'*actualitat*; però no un present general, ni una actualitat abstracta, sinó des del *seu present* i la *seua actualitat*. O tal com indica en altre article, l'escriptor allò que escriu és sols la seua obra, no són sols els seus llibres, sinó que la seua *obra principal és ell mateix escrivint les obres, el subjecte que escriu forma part de l'obra* en tant que la pròpia vida és també un text.¹⁰ La vida i l'obra de Foucault s'entrecreuen, i això és el que ell considera que li ha de passar a l'intel·lectual. Però aquesta premissa teòrica sobre la concepció seua del paper de l'intel·lectual aplicada al propi estudi que estem fent de la seua obra, evidentment ens planteja una qüestió que no podem obviar: és necessari per entendre la creació acadèmica de Foucault fer ús dels seus elements autobiogràfics? (Recordem que la filosofia de tant en tant és sacsejada per aquesta qüestió al voltant de certs autors: pensem en el debat suscitat sobre la filosofia heideggeriana i la seua adscripció al nazisme).

És evident que ací no hem optat de cap manera per aquesta via, en tant que si bé és clar que les experiències personals, i en cas de Foucault encara més, determinen l'elecció dels problemes a tractar, no deixa d'ésser cert que aquestes experiències no poden per sí soles explicar causalment l'obra de cap autor; és més, el decurs intel·lectual, els girs i solucions que Foucault –i qualsevol autor– pugua realitzar, no depenen tant de les *experiències* com del propi bagatge intel·lectual adquirit que fa possible fins i tot que algun esdeveniment adquirisca la categoria d'*experiència*. De fet, podríem admetre la possibilitat que qualsevol filòsof que com Foucault hagués passat un període de la seua vida treballant en un psiquiàtric hauria escrit "*Histoire de la folie*"? Seria ingenu pensar que sí; si Foucault considerà açò una *experiència personal* és entre d'altres coses perquè tenia eines intel·lectuals per a poder categoritzar aquesta vivència com a experiència, i posteriorment per a analitzar-la. Dit d'altra manera, i manllevant al propi Foucault les seues paraules, *les opcions polítiques de l'intel·lectual no determinen necessàriament les filosòfiques* –ni a l'inrevés–. És a partir d'un article on reflexa les seues impressions d'una entrevista que ja quasi al final de la seua vida mantingué amb

"Cadascun dels meus llibres representa una part de la meua història."

DÉ, IV. Text 362, pàg. 779.

Videre també DÉ, IV. Text 296, pàg. 181 i DÉ, IV. Text 281, pàg. 41. Videre igualment el que sobre la seua experiència laboral al psiquiàtric indica DÉ, III. Text 242, pàg. 671-672 i a DÉ, III. Text 212, pàg. 369; sense que vulguem entrar a considerar el problemàtic afer de la relació que hi ha en tot filòsof entre la seua biografia personal i la seua biografia intel·lectual, podem ressenyar com el tema i el problema d'"*Histoire de la folie*" sorgeix de la seua experiència prèvia com a treballador d'un hospital psiquiàtric.

¹⁰ DÉ, IV. Text 343, pàg. 607.

Habermas, quan Foucault reflexiona sobre la relació entre teoria i praxi, o més concretament entre filosofia i política.

Al nostre autor li crida l'atenció que Habermas considere les implicacions polítiques del pensament filosòfic de Heidegger com a un *desastre polític*; Foucault que experimenta aproximadament el mateix amb les simpaties o adhesions nazis d'un *neoestoic* –Pohlenz–, considera que aquestes implicacions polítiques no anul·len ni condemnin la teoria –l'existencialisme, el kantisme, l'estoïcisme...– des de la qual es fan. O si volem presentar-ho a la inversa:

“...les “millors” teories no constitueixen pas una protecció eficaç contra les eleccions políticament desastroses; certs grans temes com l’“humanisme” poden servir a no importa què...”¹¹

No hi ha doncs per a Foucault un vincle necessari, “*analític*” indica ell, entre política i filosofia. L'intel·lectual –universal o no–, defense la filosofia que defense pot escollir mal, però també pot escollir bé. *Les opcions filosòfiques de l'intel·lectual*, tornem a insistir, *no determinen de manera necessària les opcions polítiques* –ni tampoc les opcions polítiques les filosòfiques–, però açò tampoc implica que defensem un objectivisme filosòfic radical, una teoria sense relació amb la praxi. Res més lluny de l'ànim de Foucault que arribar a la conclusió que és indiferent allò que escollim a l'àmbit de la teoria per a la praxi política; no es tracta de defensar l'esquizofrènia de l'intel·lectual, però tampoc es tracta de caure en una mena de *mecanicisme*, de *pessimisme*. Davant de la mateixa qüestió que Habermas, Foucault seria qui plantejaria abordar la qüestió de forma no pessimista –seria per contra el filòsof alemany qui sí és pessimista–, sinó contràriament, la problemàtica relació teoria i praxi és abordada per l'intel·lectual específic amb una actitud exigent i *experimental*:

“...cal en cada instant, pas a pas, confrontar allò que hom pensa i allò que hom diu amb el que hom fa i amb el que hom és.”¹²

2.L'INTEL·LECTUAL COM A “EXPERIMENTADOR”.

De l'apartat anterior podem concloure clarament com en el cas de Foucault, i tal com ell mateix exigeix al model d'intel·lectual que pensem abordar, és necessari eliminar sobre

¹¹ DÈ, IV. Text 341, pàg. 584.

¹² DÈ, IV. Text 341, pàg. 585.

aquesta problemàtica relació qualsevol explicació causalista grollera pel que fa a la relació entre *praxi* i *teoria*, explicació que diferencia “*netament*” entre si aquesta parella de termes; la qüestió ací plantejada és prou més complexa. I ho és per que el fet que la *teoria* i *praxi* s’entrecreuen implica també quelcom important. Implica que quan ell practica la vella tasca de l’escriptura no és per *repetir* el que ja pensava, no és per eternitzar una teoria que vindria a justificar i apaivagar la *praxi*. Tot el contrari, i en les pàgines inicials ja ho explicàvem, si ell escriu és precisament per *canviar-se a si mateix* i pensar diferent, és a dir, per a esdevenir, com ell s’autobateja, un *experimentador*:

“De manera que el llibre em transforma i transforma allò que pense. Cada llibre transforma allò que pensava en acabar el llibre precedent. Jo sóc un experimentador i no un teòric... Jo sóc experimentador en el sentit que jo escric per canviar-me a mi mateix i no pensar més la mateixa cosa que abans.”¹³

Per això aquesta, sens dubte, peculiar concepció de la relació entre teoria i praxi, aquest entrecreuar-se entre filosofia i biografia intel·lectual i política, comporta que Foucault acabe identificant –creiem que bastant semblant a la concepció grega de la filosofia–, en aquest model d’intel·lectual, *filosofia* i *vida*, acabe identificant, per tant, l’esdevenir intel·lectual filosòfic de l’intel·lectual amb el seu *ethos* –en el sentit que abans, en parlar de la modernitat hem explicat–. És per això que la lectura de l’*ethos*, del comportament i del pensament polític d’un intel·lectual, d’un filòsof, no s’ha de realitzar a partir del corpus teòric que ell elabora, a partir de les seues idees, sinó que s’ha de fer a partir de la seua vida com a obra d’art, com a *creació*.¹⁴ *Treball intel·lectual i vida no són pas dues realitats paral·leles, sinó que contràriament són realitats que s’entrecreuen, que s’enreden; aquella preocupació per l’estètica de l’existència passa a ser la preocupació del treball de l’intel·lectual*:

“Per a mi, el treball intel·lectual està unit a allò que vosaltres definireu com a una forma d’esteticisme –i que jo anomene la transformació de si–.”¹⁵

I açò és el que manifesta haver fet ell a través de les seues reflexions, a través del saber generat per ell: transformar-se, crear-se com a obra d’art, o com indicàvem, ésser *experimentador*. Des d’aquest plantejament és obvi que el sentit del terme *intel·lectual* presenta en Foucault, com tants altres, un sentit peculiar, diferent, al qual sol tenir en el llenguatge tradicional. Per això tot i que ell defensa aqueixa indissoluble unió entre teoria i

¹³ DÉ, IV. Text 281, pàg. 42.

¹⁴ DÉ, IV. Text 341, pàg. 585.

¹⁵ DÉ, IV. Text 336, pàg. 535.

praxi, entre obra i vida, nogensmenys aquesta es dona sota la forma habitual d'aqueix *intel·lectual avantguardista*, de l'*intel·lectual d'esquerres*. Així Foucault qualifica la seua rebel·lia, la rebel·lia d'*intel·lectual* experimentador, no com a una rebel·lia *activa* sinó *silenciosa*, en tant que no busca –com per exemple Sartre subratlla ell– el protagonisme, l'aurèola d'*intel·lectual* abanderat que encapçala les manifestacions.¹⁶ Foucault detesta i descarta el model tradicional d'*intel·lectual*, l'*avantguardista*, aquell que va un pas endavant dels altres, aquell que des de la seua *torre de vori* va indicant quin és el camí a seguir; aquest *intel·lectual* que descobreix una *veritat superior* –*distant de la seua vida*– i la mostra a la resta de mortals; aquest *intel·lectual* que es converteix en *legislador moral* –en la bona o la mala consciència– de tots els camps socials és el que bateja com a *intel·lectual universal*:

"Durant molt de temps, l'*intel·lectual* anomenat "d'esquerres" ha pres la paraula i se li ha vist reconegut el dret de parlar en tant que mestre de veritat i justícia. Se l'escoltava, o ell pretenia fer-se escoltar, com a representant de l'universal. Ésser *intel·lectual*, era ésser un poc la consciència de tots."¹⁷

¹⁶ **DÉ, III. Text 242**, pàg. 670.

¹⁷ **DÉ, III. Text 192**, pàg. 154. Semblantment en **DÉ, II. Text 160**, pàg. 776 i en **DÉ, II. Text 106**, pàg. 308. Realment Foucault entén que aqueix *animal* que tothom alegrement anomena *intel·lectual* no existeix, ja que el que acabem de dir que se suposa que ha de fer és impossible, sinó que el que realment existeix és un discurs invasor **sobre** l'*intel·lectual* al qual se li culpa de tot (**DÉ, IV. Text 285**, pàg. 105). Foucault insisteix sovint en el fet que la seua intenció no és pas universalitzar, no és par dir la *lleï* (**DÉ, IV. Text 278**, pàg. 20-21). En aquest sentit Foucault s'enfronta radicalment a altre *intel·lectual* molt compromès, però prototipus d'*intel·lectual* universal, Noam Chomsky. Així mentre que Foucault es nega a parlar o acceptar cap model de justícia universal –com a nietzschia que és considera que aquesta no és més que un instrument més de poder o de justificació–, aquest altre no pot més que postular l'existència d'una justícia *ideal* independent de l'expressada en termes jurídics i legals (**DÉ, II. Text 132**, pàg. 501-505).

Una discussió similar manté també Foucault amb els maos en **DÉ, II. Text 108**. Enfront de la posició d'aquests, que defensen la necessitat d'una justícia popular plasmada en uns tribunals també populars –com els de la Xina de Mao, per exemple–, els quals serien els únics que impartirien l'autèntica justícia, la popular, enfront de la justícia ideològica burgesa, Foucault considera que aquest tribunals, tot i que es declaren populars i antiburgesos reproduïen els models contra els quals van, i per això més que fer possible la justícia popular la *deformen*; si es vol realment un justícia popular aquesta ha de passar per formes diferents a la del *tribunal*, ja que aquest sempre ha servit per a fer patir al poble i per a dividir-lo; la justícia popular és antijudicial i antitribunal, de manera que diu Foucault, que hem de pensar en formes diferent de plasmació d'aquesta que no siga el tribunal. Ara bé, no oblidem el que indicava en el seu debat amb Chomsky, no existeix cap justícia ideal; la suposada *justícia ideal* ha estat sempre un instrument utilitzat en les relacions de poder, utilitzat per part dels dominadors com a un instrument de control i de divisió dels dominats, i per parts d'aquests utilitzat com a una eina d'oposició i, si arriba el cas, de venjança (Semblantment es manifesta en **DÉ, II Text 107**, pàg. 336).

2.1. INTEL·LECTUAL ESPECÍFIC VERSUS UNIVERSAL.

Aquest model d'intel·lectual que sovint qualifica com a *universal* és per al nostre autor precisament el model d'intel·lectual a *deconstruir*, el model d'intel·lectual que ja no és possible sostenir i el qual possiblement no serà també més *una figura en la sorra entre una pujada i baixada del mar*. Noves concepcions de la tasca de l'intel·lectual, d'un intel·lectual que d'ara endavant serà *específic*, ens esperen.

I n'és específic, per no ser aquell que tracta d'*aplicar a la pràctica* les idees teòriques universals que ell ha sabut discernir. Aquest no és doncs qui tracta d'oferir al poble solucions, utopies messiàniques per al futur. Per a Foucault, un intel·lectual –paraula per cert molt pretensiosa– tan sols ha de proporcionar instruments d'anàlisi de l'actualitat, del present, mostrar els punts febles, perquè aquells que es troben enmig de les *forces de poder*, de les lluites, els puguin aprofitar.¹⁸ Aquest intel·lectual, serà en definitiva qui siga capaç de provar i modificar localment el present a partir de les anàlisis de les relacions de poder, de les institucions, dels sabers... El nostre autor es nega doncs a jugar el paper tradicional de l'"*intel·lectual avantguardista*":

"El meu paper –tot i que aquesta terme és molt pompós– és de mostrar a la gent que són bastant més lliures del que ells pensen, que ells tenen per vertader, per evident certs temes que han estat fabricats en un moment particular de la història, i que aquesta presumpta evidència pot ésser criticada i destruïda. Canviar alguna cosa dintre l'esperit de la gent, ço és, el rol d'un intel·lectual."¹⁹

L'intel·lectual ha d'adreçar el seu interès no cap a allò *universal* sinó cap a les *transformacions més precises*, més insignificants, que passen sovint desapercebudes. De fet, els estudis genealògics serveixen precisament per assenyalar en quin camp es poden desenvolupar aquestes batalles, on cal colpejar; en definitiva és tractar de mirar i *minar els límits* del que som; i aquesta tasca pròpia de l'intel·lectual específic –i en general de tots–, no és altra cosa que *el treball de nosaltres sobre nosaltres mateixos en tant que éssers lliures*,²⁰ o si volem dir-ho amb altres paraules, la tasca de l'intel·lectual específic desemboca, com no

¹⁸ DÉ, II. Text 157, pàg. 759. En DÉ, II. Text 132, pàg. 473 admet no ser capaç d'oferir un *model de funcionament social ideal* –com era el cas de Chomsky amb qui debatia–; s'acontenta amb assenyalar, amb mostrar, amb apuntar a les relacions de poder polític que travessen el cos social.

¹⁹ DÉ, IV. Text 362, pàg. 778.

²⁰ DÉ, IV. Text 339, pàg. 574.

podia ésser d'altra manera, en aqueixa construcció de la nostra existència com una obra d'art que hem explicat en el capítol anterior.

Al capdavall, si l'antic model d'intel·lectual *universal* no és ja vàlid és per la senzilla raó que tal model es trobava encara ancorat en una filosofia de la *consciència*, en un *humanisme* recalitrant, i es basava en un model decimonònic –el del *jurista notable*– que vol fer resplendir la veritat enfront del poder; però de cap manera, per molt que es presente com a portador de les idees d'esquerres, de revolució, pot ser revolucionari; i és que *si ha desaparegut el subjecte*, tant individual com col·lectiu, *també ha de desaparèixer el que creu representar-lo*. No és però aquesta l'única raó, sinó que tal model, tal conceptualització de l'intel·lectual és igualment subsidiària, com apuntava el nostre autor, d'un fet característic de les teories de finals del XIX i principis del XX: les *utopies*. I encara podem anar més lluny, aquest model d'intel·lectual serà el que encaixa perfectament amb un invent no menys decimonònic: el del *partit* com a representant de classe i dipositari de la utopia. Al capdavall, sols en el mesura en la qual hom crega factible i desitjable elaborar utopies, defensarà un model d'intel·lectual universal i teòric –perfectament vinculat a un partit polític–, que considere precisament la seua tasca arribar a elaborar aqueixes utopies.²¹ Es tracta d'ara endavant d'abandonar el consol de les utopies –*faules*– i endinsar-nos en l'anàlisi del que Foucault qualifica d'"heterotopies", d'allò que en lloc de consolar, *inquieta*, en lloc de meravellar-nos ens *desafia*.²²

²¹ **DÉ, IV. Text 346**, pàg. 638. En realitat aquest paper de l'intel·lectual avantguardista, que no és altre que el paper que s'ha vingut atribuint als filòsofs i a la filosofia és, a l'igual que l'home, un invent prou recent. De fet la filosofia, indica ell, no té pas cap rol específic en la societat, i la figura del filòsofs "professional" –que és l'ideal per molts d'intel·lectual–, no apareix fins el segle XIX (**DÉ, I. Text 42**, pàg. 552-553; semblantment en **DÉ, I. Text 47**, pàg. 580 i **DÉ, II. Text 82**, pàg. 105.). I és que per a Foucault la filosofia s'ha disseminat en una gran quantitat d'activitats; l'activitat filosòfica es desenvolupa ara en la lingüística, l'etnologia, la història... (**DÉ, I. Text 48**, pàg. 597).

²² **MC**, pàg. 9-10 *Videre* també sobre aquest espai singulars i l'arquitectura **DÉ, IV. Text 310**, pàg. 282. Aquesta aposta per les heterotopies que llença en el prefaci d'aquest llibre a partir del famós exemple de Borges, és una aposta per una experiències en els límits del llenguatge, en els límits d'aqueix llenguatge anònim que fa possible els mots i les coses. El concepte d'heterotopia és posteriorment desenvolupat en un article de 1967 però no deixat publicar fins a 1984. En ell descriu l'heterotopia, per contraposició a la *u-topia*, com a aquells llocs reals de la nostra societat que representen, contesten i inverteixen la resta de llocs –són llocs fora de tots el llocs, però localitzables–. Els cementiris, els jardins de l'antiguitat, els museus, les biblioteques, les ciutats de vacances..., són llocs heterotòpics envers la cultura que els crea. I com no les presons, els psiquiàtrics, les casernes també en són. Crear un àmbit il·lusori que denuncien com a il·lusió la resta d'espais o crear un espai perfecte, meticulós, que compense la *desordenada* realitat són les funcions de les heterotopies (*Videre* l'ample desenvolupament que d'aquestes qüestions fa en **DÉ, IV. Text 360**). L'anàlisi de determinades institucions heterotòpiques és allò al que s'ha dedicat l'intel·lectual específic Foucault; la presó, el psiquiàtric, l'hospital..., són els llocs reals, el mirall que li permet veure reflectida de manera invertida els grans mites i utopies il·lustrades que l'intel·lectual universal no deixa de pregonar –per consolar-nos?–.

I és que una vegada hem dut a terme la crítica de l'humanisme i de les ciències socials que abans hem relatat, no podíem més que revisar també el paper de l'intel·lectual que elaborava aquestes ciències. Al contrari del que semblava, aquests *agents de la consciència*, que ens volen dir què és la veritat, no són més que una part del *sistema de poder* –ja que com hem vist és un mite la suposada separació de *veritat i poder*–.²³ Foucault posa en qüestió aquest model d'intel·lectual a partir de les experiències dels anys 60 i 70, i en especial a partir del *maig del 68*, on es va veure clarament que aquest *intel·lectual d'esquerres portador de la veritat*, ni la portava, ni tampoc representaven ningú, en tant que aquesta *revolució* parisenca havia estat feta no ja sense ells, sinó que possiblement també contra ells. Les masses –diu Foucault– no els necessiten ja per saber, ja que saben el que volen millor que els propis intel·lectuals.

El vertader paper de l'intel·lectual seria més bé tot el contrari, *lluitar contra el poder, fer-lo aparèixer allà on és més invisible i més difícil de veure'l*. Aquest paper és el que representa l'anomenat anteriorment com a *intel·lectual específic*.

"M'ha semblat que el treball d'un intel·lectual, allò que jo anomeu un "intel·lectual específic", consisteix en intentar desempenyar-se, malgrat el poder de constrenyiment però també malgrat la contingència de la seua formació històrica, dels sistemes de pensament que han esdevingut avui dia familiars, que ens semblen evidents i que fan cos amb les nostres percepcions, les nostres actituds, el nostres comportaments."²⁴

Aquest nou model d'intel·lectual té un paper ben diferent a l'intel·lectual *avantguardista* i *universal* que ens ofereix una teoria globalitzadora, sintetitzadora, holista; tindrà per tant una menor pretensió però, segons Foucault, una major efectivitat. Aquesta concepció de l'intel·lectual, actitud que és la seua pròpia, és basa doncs en la tasca de *problematitzar* i podem veure-la en perfecta continuïtat amb el projecte ètic d'una estètica de l'existència presentat. Donat que el projecte ètic que Foucault ens ha proposat no es basa en l'existència de cap normativitat –la qual cosa requeriria de l'*intel·lectual universal*–, sinó consisteix en construir cadascú la seua pròpia existència, caldrà que algú ens done les eines per fer açò possible, però sense que açò implique evitar-nos la feina de construir nosaltres el *nostre projecte personal*:

"El tractat ètic de Foucault, tal com els seus escrits donen a entendre, és una pràctica que ensenya als seus lectors la responsabilitat ètica de la investigació intel·lectual. Ell no els

²³ DÉ, II. Text 106, pàg. 308.

²⁴ DÉ, IV. Text 346, pàg. 638. Semblantment en DÉ, IV. Text 278, pàg. 20-21 i en DÉ, II. Text 160, pàg. 782.

imposa una conducta, sinó que els mostra com poden escapar a un medi intel·lectual que no té la seua font en la interrogació ètica."²⁵

I precisament aquesta singular concepció ètica i de l'intel·lectual específic –concepcions que giravolten, no ho oblidem, sobre la seua “*ontologia del nosaltres mateixos*”–, són les que al nostre parer fan destacar els seus treballs filosòfics. Si la pretensió de Foucault amb els seus escrits com a intel·lectual hagués estat ben diferent, hagués estat la de l'*intel·lectual universal* aquests possiblement hagueren passat desapercibuts i el que és pitjor no hi hauria forma de poder-los abordar. Però no és de cap manera aquesta la seua pretensió, Foucault no vol ser *universalista* indicant a la gent el que cal fer, però això no implica que el seu discurs que la seua acció no vaja dirigit a tots. Tot el contrari, l'intel·lectual específic no deixa de ser un intel·lectual adreçat a tots i totes, sols que ho fa parlant des de *sabers locals* i centrat en *problemes locals*, per tal d'evitar que la seua pràctica esdevinga totalitària; aquest serà qui pronunciant-se envers aquells camps en els quals està relacionat no per això la seua mirada no deixar d'ésser també *transversal*.²⁶ Que poc encertat és considerar per tant a Foucault com a *esteta* inconscient i inconsistent adreçat a una minoria elitista:

“Hi ha una cosa irrisòria en la proposició d'un nou art de viure, si es té en compte les amenaces de genocidi que Foucault havia brandit uns anys abans. Que una minoria social s'emplee en fer de la seua vida una obra d'art no hauria en tot cas inquietar un tal dispositiu de poder. La grandesa de Foucault és no haver dissimulat aquestes contradiccions.”²⁷

Per contra, nosaltres considerem que és precisament aquesta concepció de la tasca de l'intel·lectual específic, que Foucault no sols teoritzà sinó que encarna, la que al nostre parer, farà que aquest autor tinga plenament vigència en el nou segle XXI. Si el nom de Foucault serà present en el nou segle ho serà perquè ha estat aquell que, com a intel·lectual específic, no ha profetitzat, sinó que el que ha fet és haver fet aparèixer nous problemes locals i sobretot noves aproximacions transversals. La seua *estètica de l'existència* no és de cap manera el *refugi*, el descans del guerrer després de la batalla. No ens està proposant crear una

²⁵ BERNAUER, James: Par-delà vie et mort. Foucault et l'éthique après Auschwitz AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 315.

²⁶ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 108. **DÉ, II. Text 160**, pàg. 776.

²⁷ ROCHLITZ, Rainer: Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 298.

També Hadot considera que la proposta del cultiu de si mateix de Foucault és massa estètica, és el *dandisme* del segle XX i que hi ha una manca d'insistència en altre aspecte present en l'estètica de l'existència grega, la interiorització com a superació si mateix per obrir-se a la universalitat (HADOT, Pierre: Réflexions sur la notion de "culture de soi" en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 266-268).

subjectivitat refugiada, a la defensiva, sinó una subjectivitat com dèiem *experimentadora*, una subjectivitat que no es conforma amb el que té, que qüestiona les *familiaritats* ja que sols tal actitud pot fer, malgrat el que diguen, no tant inquietar el poder –existeix?– com fer variar les relacions de poder. El nou intel·lectual específic és l'*intel·lectual insatisfet però insaciable*:

“Com vostés podran reparar, jo no he intentat ací el resoldre un problema, sinó suggerir una aproximació a aquest problema...”

...Estic convençut que mai trobaré la resposta; però açò no vol dir que hem de renunciar a proposar la qüestió.”²⁸

Actitud no sols peculiarment il·lustrada, sinó essencialment filosòfica (què si no és la filosofia?). I és que tal com ell mateix indica el rol que ell creu que ha de desenvolupar l'*intel·lectual específic* es trobà molt pròxim del rol que s'atribuïa a la *filosofia* al segle XVIII, o per dir-ho de forma més kantiana el seu rol, de ser-ne algun, no seria altre que *diagnosticar el present*.²⁹ Per això el concepte il·lustrat de crítica, més modern, i els ja més vetustos conceptes d'*eironeia* i de *maièutica*, es troben avui dia reactualitzats per aquest concepte foucaultià de *problematitzar*. Problematitzar no significa per tant en el nostre autor realitzar una *crítica*, un examen de totes les possibilitats per mostrar *la bona*,³⁰ no significa que el seu paper siga el de fixar-se una reforma concreta a fer,³¹ sinó que en tant que ell treballa al nivell del pensament la seua tasca de problematitzar significa qüestionar *allò familiar* perquè deixi de ser-ho. Ara bé, aquesta inversió en el paper típic de l'*intel·lectual*, passar de defensar un *intel·lectual universal*, aquell que ens dóna seguretats, aquells que en *dicta* el que hem de fer, a un *intel·lectual específic* que fa tot el contrari, problematitza i qüestiona el present, explica de totes totes la qüestió abordada amb anterioritat sobre el *pessimisme* de Foucault. No és que Foucault siga *pessimista* o que les seues anàlisis i els seus llibres siguen *anestesiants*, sinó que més bé som nosaltres els que no acabem d'entendre el nou rol a desenvolupar. No és que aquesta *paralització* inicial siga un efecte no desitjat dels seus anàlisis, sinó tot el contrari; l'*intel·lectual específic* és aquell que busca precisament açò, que busca *provocar en nosaltres aquesta incertesa*, aquest *no saber què fer*. És per això que els seus treballs sobre la follia, les presons o la sexualitat, lluny de l'efecte anestesiant el que produeixen és un *efecte de xoc*.³²

²⁸ DÉ, IV. Text 291, pàg. 147-148. Semblantment es manifesta en DÉ, IV. Text 281, pàg. 86-87. En BELLOUR, Raymond: *Vers la fiction* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 180 aquest autor manifesta la convicció, que també és nostra, que Foucault pot esdevenir un *fundador de discursivitats*.

²⁹ DÉ, III. Text 234, pàg. 594.

³⁰ DÉ, IV. Text 342, pàg. 591.

³¹ DÉ, IV. Text 296, pàg. 181.

³² BOUCHINHOMNE, Christian: *Foucault, la morale, la critique* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault**

Dit d'una forma prou més clàssica, de la mateixa manera que el mètode maièutic socràtic es fonamentava en el reconeixement previ de la pròpia ignorància –*eironeia, qüestionament*–, l'ontologia del present que aquest nou intel·lectual realitza sols és possible partint d'aquest efecte de *xoc inicial* però que ens mena a la *transformació* constant del que som, ens mena a *transformar-nos*, és a dir, a *inventar nous modes de relacions humanes* –nous modes de saber, de plaer i sexualitat, noves formes i institucions de punició, noves formes de medicina...–.³³

El treball de l'intel·lectual específic serà per tant el treball de *diagnosticar* el present, de realitzar aqueixa ontologia del present que hem estat explicant; el seu treball serà és el de mantenir viva aqueixa *actitud límit*, serà el d'assenyalar les *fissures* del nostre present, o el que és el mateix, la seua tasca pràctica no és altra que la de fer-nos aparèixer el nostre *avui*, fer-nos aparèixer allò que és com quelcom que podria no ésser.³⁴

L'intel·lectual no és de cap manera el *rei-filòsof* platònic, destinat a dirigir la *polis*, no és aquell que està en contacte permanent amb allò universal, d'ací el que Foucault declare no voler erigir-se en *profeta* –ni en *legislador*–, ja que aquesta no és la missió de l'intel·lectual.³⁵ Per això mateix els seus llibres sobre la presó o sobre la folia han estat sovint mal compresos. El seu objectiu no és realitzar una simple crítica de les institucions actuals psiquiàtriques; no es tractava de realitzar una anàlisi que ens permeta *demonstrar* l'incorrecte d'aquestes institucions. Foucault no volia establir cap *lleï profètica* sobre el que cal fer o no, sinó simplement generar una sèrie d'interrogants que qüestionen determinades pràctiques actuals.

philosophe, pàg. 373.

³³ **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 31-32, **DÉ, III. Text 174**, pàg. 86 i **DÉ, III. Text 170**, pàg. 57. Sobre la qüestió del pessimisme o l'optimisme en el nostre autor recordem el que hem dit en la pàgina 431 d'aquest treball.

³⁴ **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 449. En **DÉ, III. Text 234**, pàg. 594-595 el nostre autor planteja una interpretació més freudiana de la tasca de l'intel·lectual: el seu rol seria *transformar* aquell saber *inconscient* de la nostra societat en altre *conscient*. No obstant ens sembla que aquesta forma –inusual en ell– de concebre la seua tasca a més d'ésser simplista plantejaria molts problemes addicionals –és possible aflorar tot allò inconscient? Si ho aconseguirem, continuariem estant en la mateixa societat? L'intel·lectual concebut així no és una reedició de l'intel·lectual universal?...–. Per això nosaltres pensem molt més encertada i més productiva la concepció de la tasca de la filosofia que referim a la nota a peu de pàgina número 63 de la pàgina 303.

³⁵ **Videre DÉ, IV. Text 362**, pàg. 777, **DÉ, IV. Text 346**, pàg. 638, **DÉ, IV. Text 336**, pàg. 536, **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 86-87, **DÉ, III. Text 238**, pàg. 634, **DÉ, III. Text 236**, pàg. 623-624, **DÉ, III. Text 234**, pàg. 594 i **DÉ, III. Text 242**, pàg. 669-671; en aquest darrer text ell declara admirar la *sensibilitat intel·lectual* de Laing i de Chomsky, per ser intel·lectuals que no profetitzen i que esdevindrien doncs l'antítesi del intel·lectual universal tipus Sartre, i no sols de Sartre sinó del marxisme, el qual és vist per Foucault com a una *ciència profètica* que projecta la seua veritat sobre el *pervenir* (**DÉ, III. Text 235**, pàg. 600).

2.1.1 DELS LLIBRES-EXPERIÈNCIA.

Sols si som conscient de quin és el model d'intel·lectual no profeta ni legislador que el nostre autor està defensant, és possible mantenir una mirada serena i tranquil·la envers les seues peculiars obres i temàtiques. I és que sovint s'ha pensat o s'ha cregut que les seues obres van contra quelcom, o més concretament que les ha escrit *contra la psiquiatria o contra les institucions penitenciàries*. Res més lluny de la intenció de Foucault. Per tal d'allunyar aquestes interpretacions, el nostre autor ens recorda com l'anàlisi que realitza en "*Histoire de la folie*" comprén des del segle XVI fins al 1840 –Pinel i Esquirol– i s'atura ací, no continua fins a la psiquiatria contemporània. El mateix es pot dir de "*Surveiller et punir*", que comprén el període 1760-1830/1840, o en "*Naissance de la clinique*", que analitza poc més de mig segle.³⁶ Les seues obres, com tot el que ell fa, tenen una peculiaritat, i és que ni són una història de les presons, ni dels psiquiàtrics, ni de les pràctiques mèdiques, sexuals..., ni parlen tampoc de la situació actual d'aquest dominis: Els llibres de Foucault no són llibres que generen saber històric o sociològic, sinó que són llibres que el que volen és problematitzar, fer polèmic allò que es considera real (quasi necessari), el que aquest llibres pretenen és esdevenir llibres que generen *experiències*. Així, la seua tasca crítica intel·lectual es realitza des de dues perspectives complementàries; per una banda, aquesta elaboració d'aquests *llibres-experiència*, llibres no directament sobre el nostre present, sinó sobre la nostra actualitat, sobre allò que ha fet que aquest, i no altre, siga el nostre present, i per una altra amb les seues accions i lluites *pràctiques* –treball efectiu, diu ell– en diferents camps –drets humans, presons, llibertat d'expressió–.³⁷

És per això que és incorrecte el concebre seu llibre sobre la folia com a un llibre d'antipsiquiatria, com a un *manifest de l'antipsiquiatria*, com a una *aposta* pels bojos enfront dels metges: la seua obra, ens recorda, no és de cap manera i per molt que es vulga presentar, una apologia de la folia, *no és d'una història de la irracionalitat* (el mateix podem dir sobre el llibre de les presons). Les seues obres sobre la folia, sobre les presons, sobre la

³⁶ **DÉ, III. Text 238**, pàg. 633. Sobre els períodes que abasten les seues obres –que mai és l'actual– a més de l'op. cit. *videre* també **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 90-91 i **DÉ, II. Text 160**, pàg. 780-781. Les seues anàlisis s'han centrat doncs al voltant del període en el qual s'han produït les transformacions, les ruptures que han donat peu a l'episteme moderna, la qual sembla que Foucault considera està finiquitant. No obstant no deixa d'ésser curiós que precisament d'aquests anys (1781), siga l'article de Kant sobre l'*Aufklärung* que no sembla que el nostre autor considere també, diguem-ne, *fora de circulació*.

³⁷ **DÉ, II. Text 105**, pàg. 301. Aquesta tasca de generar experiències amb els seus llibres fa que, molt properament al nostre paper al qual apunta Habermas, ell qualifique que allò que ha fet amb "*Histoire de la folie à l'âge classique*" ha estat *crítica social* (**DÉ, II Text 82**, pàg. 115).

sexualitat... busquen una altra cosa, busquen fer *genealogia* en tant que allò que es busca és simplement trencar les familiaritats senyalant com l'aparició tant de la l'objecte de la follia com fins i tot del subjecte que la coneix té, evidentment, una història peculiar.³⁸ Història que sovint és *maquillada*, suavitzada, *humanitzada* i a la qual hom no vol realment trobar-se *cara a cara*; i és que com ell indica clarament en aqueix llibre sobre la follia:

"El pensament i la pràctica mèdica no han tingut pas, als segles XVII i XVIII, la unitat, o almenys la coherència que nosaltres coneixem ara."³⁹

Però precisament per poder fer front al passat del nostre present fa aparició en escena l'intel·lectual foucaultià. Aquest, inicialment a través de l'arqueologia –i posteriorment amb la genealogia i l'hermenèutica– el que farà doncs és, tal com ja hem explicat, burxar, escorcollar aqueixa *idil·lica història positivista* que apunta cap a la utopia, i mostrar-nos, *peça per peça*, les autèntiques *experiències* de la follia –o del que siga– en cada episteme.⁴⁰ Però podrà aquest col·lectiu –i d'altres semblants– resistir la investigació arqueològica de l'intel·lectual sobre el seu present i els orígens d'aquest? La resposta s'endevina fàcilment per les reaccions a les seues obres:

"Per què dimonis tant gent, incloent els psiquiatres veuen en mi un antipsiquiatre? Per la simple raó que ell no són capaços d'acceptar la veritable història de llur institució..."⁴¹

³⁸ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 55-56. Ja en la primera entrevista recollida en "*Dits et Écrits*", Foucault relata que una de les objeccions del jurat de la seua tesi – que era el que després ha estat el seu llibre "*Histoire de la folie à l'âge classique*" –, va ser la d'haver intentat refer "*Elogi de la follia*", de fer apologia de la follia en si (**DÉ, I. Text 5**, pàg. 169).

³⁹ **HF**, pàg. 316. El mateix indica envers el que és la història de l'hospital:

"L'hospital com a institució important i àdhuc essencial per a la vida urbana d'Occident després de l'Edat Mitjana no és una institució mèdica. En aquesta època, la medicina no és pas una professió hospitalària..."

DÉ, III. Text 229, pàg. 511.

Però no oblidem que aquestes baixeses són disfressades, amb la tàctica positivista d'elaborar una mirada retrospectiva evolucionista sobre el passat d'una pròpia ciència (recordar el que hem vist en la nota a peu de pàgina número 100 de la pàgina 184).

⁴⁰ **HF**, pàg. 265.

⁴¹ **DÉ, IV. Text 336**, pàg. 536. Semblantment es manifesta en **DÉ, II. Text 163**, pàg. 815. Recordem el que sobre la coincidència i diferència entre Foucault i el moviment antipsiquiàtric hem dit en la nota 289 de la pàgina 445. Sobre la seua suposada vessant *antipsiquiàtrica videre* també **DÉ, IV. Text 359**, pàg. 748, **DÉ, III. Text 216**, pàg. 414, **DÉ, III. Text 197**, pàg. 235 i **DÉ, III. Text 173**, pàg. 76-77. Recordem, tal com ja hem indicat a partir de la pàgina 466 –al voltant de les cites corresponents a les notes número 356 i 358–, que el seu llibre "*Surveiller et Punir*" també fou entès erròniament com a una croada contra les presons. És per això que Foucault sovint ha de sortir en els mitjans de comunicació per rebatre acusacions d'aquest tipus; exemple d'aquestes contestacions és el text **DÉ, IV. Text 331**.

No es tracta de ser profeta a favor o en contra de quelcom, sinó que es tracta de problematitzar la nostra quotidianitat, es tracta d'explicar el millor possible les zones fosques de la cultura burgesa i de les seues institucions, per veure com influeixen aquestes en les nostres activitats i pensaments quotidians.⁴² Aquest intel·lectual treballa tant localment i focalitzadament com ho fa un arqueòleg en la seua excavació. L'arqueòleg foucaultià, reconvertit després en un geneologista nietzschia, entén que la seua tasca específica és fer una filosofia a *cops de martell*, o com prefereix dir Morey és *enderrocar ídols*⁴³:

"El treball d'un intel·lectual no és modelar la voluntat política dels altres; per les anàlisis que fa en els seus dominis, el seu treball és reinterrogar les evidències i els postulats, qüestionar els hàbits, les maneres de fer i de pensar, de dissipar les familiaritats admeses, de reprendre la mesura de les regles i de les institucions a partir d'aquesta reproblematicació (on es juga la seua funció específica d'intel·lectual)..."⁴⁴

Però aquest invitació a fer filosofia a *martellades* no és, i ací ens sembla que és on rau la grandesa de l'obra de Foucault, una invitació reduïda a colpejar sols a l'home, o a les ciències socials, o al reformisme, o a la disciplina... Si Foucault ha colpejat contra açò és perquè al capdavant aquestes, i no altres, han estat les familiaritats, els ídols que aquest intel·lectual específic s'ha trobat. Però com a tal, ell no ens ofereix destruir-les per tal que puguen aparèixer les *autèntiques* universalitats, prou de promeses i utopies. La proposta de Foucault no és realitzar cap destrossa perquè tinguem un model concret alternatiu *alliberador*. L'aposta de Foucault, recordem, va per un altre camí, va per aqueixa via d'una *moral de la incomoditat*; i tal peculiar moral implica el fet d'acceptar que la tasca de l'intel·lectual serà sempre la de no aturar de donar cops de martell, en tant que sempre hi haurà cadenes, familiaritats, que trencar, cadenes que, com diu Rorty, han estat foses amb els martells d'ahir:

"Tal como Marx y Foucault nos hicieron comprender, las cadenas de hoy a menudo han sido fundidas del martillo que rompió las de ayer. Y, como Foucault era más proclive a admitir

⁴² *DÉ*, III. Text 242, pàg. 669.

⁴³ MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 22.

⁴⁴ *DÉ*, IV. Text 350, pàg. 677. El mateix manifesta en altres textos:

"Somnie amb l'intel·lectual destructor de evidències i de universalitats, aquell que assenyala i indica en les inèrcies i constrenyiments del present els punts de feblesa, les obertures, les línies de força, aquell que, sense cessar, es desplaça, no sap exactament on estarà ni que pensarà demà, car ell està molt atent al present..."

DÉ, III. Text 200, pàg. 268-269.

Aquesta especificitat que avui dia ens cal, no està exempta però del perill de sectorialització i per tant de manipulació i desubicació, etc. *Videre DÉ*, III. Text 192, pàg. 157-158.

que Marx, esta secuencia de martillos que se vuelven cadenas probablemente no desembocará nunca en la invención de un martillo que ya *no pueda* refundirse en cadena, un martillo *puramente* racional, sin aleación ideológica. Con todo, y si hay suerte, las cadenas podrían ser cada vez un poco más ligeras y un poco más fáciles de romper.”⁴⁵

Aquest és doncs el destí de l'intel·lectual específic, trencar cadenes sabent que mai tindrà *el darrer martell* que trenque la *darrera* cadena que li permeta darrerament descansar. És més, l'intel·lectual entés així, no sols ha d'estar atent per trencar les grans cadenes visibles que en cada moment s'han fos, les familiaritats acceptades arreu, sinó que ha d'estar atent per trencar també les cadenes que cadascú fon, ha d'estar atent per qüestionar les *pròpies familiaritats*, per qüestionar-se permanentment a si mateix; no sols modifica el pensament dels altres, sinó també —o tal volta principalment—, el seu propi pensament (i d'això la pròpia trajectòria de Foucault seria un bon exemple); en definitiva i repetint el que diu Foucault, l'intel·lectual específic seria aquell que *és capaç permanentment de desprendre's de si mateix*.⁴⁶ L'intel·lectual foucaultià és per tant aquell que, a l'igual que féu Foucault als seus darreres anys, és capaç de modificar la seua pròpia proposta de pensament. *Intel·lectual no és qui modifica o qui fa canviar als altres, sinó principalment qui és capaç de canviar el rumb del seu propi pensament*.

Però no sols l'intel·lectual no ha de dir als altres el que cal fer, sinó que tampoc és aquell que es troba consagrat a la recerca de la *veritat* i el *coneixement*. Aquest, com dèiem en parlar de Habermas, s'ha de *desviar dels projectes que pretenen ésser globalitzants i radicals*, no ha de dedicar-se a *proposar* cap vocabulari ni cap teoria —que generaria efectes de dominació—, i ha de *limitar-se* a proporcionar *eines* i *instruments* de crítica, de problematització.⁴⁷ Un filòsof de les nostres contrades, com és Xavier Rubert de Ventós, expressa clarament aquesta concepció de Foucault sobre el paper de l'intel·lectual i de la filosofia:

“La filosofia no conclou, ni culmina, ni satisfà res; la filosofia és més aviat el corc, el verí, la inquietud, l'eterna recerca del pensament insatisfet, el cul d'en Jaumet de l'esperit.”⁴⁸

⁴⁵ RORTY, Richard: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pàg. 358.

⁴⁶ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 675. En **UP**, pàg. 14 entén que l'activitat filosòfica no és més que l'exercici de curiositat d'allunyar-se de si mateix, de poder arribar a pensar d'altra manera a com ho fem. En aquest sentit, ell mateix hauria acomplert allò que ell exigia a l'intel·lectual específic quan, durant el desenvolupament de la seua *Historie de la sexualité* canvià el seu plantejament inicial, és a dir, *allunya de si mateix*.

⁴⁷ **DÉ, III. Text 209**, pàg. 348.

⁴⁸ RUBERT DE VENTÓS, Xavier: **Per què filosofia ?**, pàg. 17. En la primera conferència d'aquest llibre que duu per títol “De la importància de veure-hi fosc”, Rubert de Ventós entén de la mateixa manera que Foucault la tasca

La filosofia no és cap *panacea*, cap *remei miraculós*, la *teoria* no és conforme hem explicat cap formula magistral, independent de la praxi però que hom aplica sobre ella, sinó que la relació entre filosofia i realitat, entre teoria i praxi, es presenta de manera ben diferent, es presenta a través no de llibres-saber, sinó de llibres que hem definit com a generadors d'experiències.

2.2. L'INTEL·LECTUAL I ELS "SENSE VEU".

L'intel·lectual foucaultià desproveït de qualsevol pedra filosofal –i tal volta mai millor dit– no és aquell cridat a *redimir* els altres, a ésser el seu *messies*, ni tampoc és aquell cridat a construir una bona consciència comuna, o una bona teoria, una teoria *salvadora*. En Foucault hi ha una **prohibició radical a parlar en nom dels altres**, tal com fa l'intel·lectual universal, i tranquil·litzar les consciències amb el descobriment de veritat *sempiternes*. El filòsof francès no vol atorgar-se el dret de parlar per l'oprimit o del marginat, ni vol limitar-se a analitzar o reproduir els discursos fets des de fora o al voltant d'aquest, el que ell vol fer és fer possible que aquest discursos apareguen, que la gent s'interesse per ells. La nova tasca de la filosofia i del filòsofs ja no és esdevenir un pensament o una avantguarda normativa, sinó que la tasca pràctica de la filosofia i la de l'intel·lectual específic, serà la de *parar l'orella* al nombre incalculable de subjectes i experiències que ressonen en les lluites existents.⁴⁹ Després del maig del 68, Foucault, que no oblidem que havia arribat a militar durant uns pocs anys en el PCF, veu clarament com l'acció política i la resistència al poder no passa per parlar pels altres –per la *veu* del *Partit*–, sinó per deixar-los parlar. L'intel·lectual serà doncs en definitiva el que s'ocupa de treballar de tafanejar en allò que la gent no té precisament *bona* consciència.⁵⁰ I de fet, una ràpida ullada a la biografia de Foucault, ens mostra a les primeres com ell mateix adoptà aquest paper *d'intel·lectual específic*, realitzant moltes accions locals de dissidència i resistència que feren possible que els *sense veu* començaren a ésser escoltats.

Però no sols la seua participació en accions reivindicatives a favor dels Drets Humans, del moviment gai, dels presos, etc., són una forma de desenvolupar aquest compromís polític de l'intel·lectual específic, sinó que la seua pròpia obra –*teoria?*– esdevé no una, sinó la més important forma de jugar aquest rol. O el que és el mateix, la millor forma d'aconseguir açò és la pròpia arqueologia i genealogia. Hem indicat com sovint Foucault recorria a textos *no*

de la filosofia: com a allò que no dóna seguretats, com a allò que ens produeix desconcert i ens fa perdre l'esma, és a dir, fer filosofia és atrevir-se a no veure-hi cap en lloc de claredat o respostes.

⁴⁹ DÉ, II. Text 156, pàg. 740-741. També en DÉ, II. Text 106, pàg. 310 i en DÉ, III. Text 235, pàg. 615-616.

⁵⁰ DÉ, IV. Text 359, pàg. 749.

canònics ni nobles per presentar una qüestió, sinó que feia ús de textos *atípics, miserables...*⁵¹ Aquesta és doncs una forma de fer-ho, ja que el que ell fa, com sabem, no és interpretar-los – això seria parlar per ells –, sinó veure com són possibles, quines són les condicions d'emergència, és a dir, veure la seua materialitat. Fer el contrari, parlar per ell, usurpar la seua veu, acció que assenyala Deleuze com a una *indignitat*, és jugar a ser l'intel·lectual universal, avantguardista, consciència, és jugar a l'*imperialisme del discurs universal*.⁵²

Per això la genealogia té molt clar com ha d'actuar, i té molt clar que ha de recórrer a aqueixa sèrie de materials atípics i miserables per intentar **no parlar pels altres**, sense renunciar a complir la seua missió crítica de prendre partit per aquells que sofreixen i pateixen els efectes del poder i del saber. Allò peculiar per tant de la genealogia foucaultiana, és que no és de cap manera neutra, sinó que adopta en la seua anàlisi –sense anul·lar-lo– el punt de vista dels *sense veu*. Com fer possible aquest difícil equilibri? No sols assenyalant l'existència de tots aquells que no poden alçar la seua veu, no sols apuntant camp als mecanismes de poder que els travessen, sinó que també fent possible *donar-los la paraula a aquells que no la tenen*, a aquells que han estat *silenciats* per la història, pels sistemes de dominació:

"No voldria fer una crítica que impedisca als altres parlar, exercir en el meu nom un terrorisme de la puresa i de la veritat. No vull parlar més en nom dels altres ni pretenc dir millor allò que ells han dit. La meua crítica té per objectiu permetre als altres parlar, sense posar límit al dret que ells tenen de parlar."⁵³

En el cas concret dels *sense veu* de les presons, el nostre autor es queixa que sovint li demanen a ell, a l'intel·lectual, un escrit sobre les presons, però que quan ell proposa donar la paraula als detinguts els periòdics no volen saber res; per això la necessitat del GIP (*Groupe d'Information sur les Prisons*) com a un grup que faça possible donar la paraula als detinguts, perquè siguin ells mateixos qui ens facen saber què és la presó.⁵⁴ I és que aquests, i molts altres col·lectius són veritablement els *sense veu* de la nostra societat; i ho són perquè la nostra societat ha generat tota una sèrie de sabers –i poders– institucionals moderns, com la criminologia, la psiquiatria, la sociologia que no deixen parlar als individus, o millor dit, els deixen parlar sols des del punt de vista autobiogràfic –contar els records, les experiències i

⁵¹ Aquest punt l'hem explicat en pàgina 254 d'aquest treball. L'altra forma d'aconseguir el mateix, fer que la gent s'interesse per aquest discursos, són les seues actuacions concretes i la participació en diferents moviments ciutadans, tal com el conegut Grup d'Informació sobre les Presons.

⁵² DÉ, II. Text 163, pàg. 816.

⁵³ DÉ, II. Text 163, pàg. 816.

⁵⁴ Videre DÉ, II. Text 86, DÉ, II. Text 87, DÉ, II. Text 91, pàg. 196, DÉ, II. Text 105, pàg. 302 i DÉ, II Text 94, pàg. 204. Sobre el GIP videre MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 235-237.

aventures, allò singular, irracional–, però no volen escoltar les seues idees, les seues concepcions de la situació, les seues crítiques; són elles les ciències qui introdueixen l'element racional en la *paraula irracional* de l'individu. Foucault, però pretén fer tot el contrari, escoltar les seues veus, vol establir el dret del delinqüent a parlar ell de la llei, el dret del foll a criticar la institució...⁵⁵ A Foucault el que li agradaria és fer possible, recordant les paraules de Benjamin, una *història dels vençuts*, encara que, tal i com ell mateix sap açò presenta greus dificultats.⁵⁶

I és des d'aquesta perspectiva, des d'aquest voler donar la veu als altres, als vençuts com cal entendre la publicació i edició per part de Foucault –i d'altres– dels dossiers, de textos d'aquest sense veu, com “*Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé...*” –1973–, “*Herculine Barbin, dite Alexina B.*” –1978–, “*Le Desordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*” –1982–. Precisament en un text que després esdevingué la introducció d'aquest darrer llibre, Foucault ens deixa ben clar com aquests textos són significatius no perquè siguin retrats importants pel seu valor representatiu sinó perquè són, com ell diu un *herbolari* de les frases i els discursos que travessaren vides i existències humanes, *discursos de vides que estaven comdemnades a estar al marge de la paraula i els discursos*, vides dels sense veu, però que malgrat tot han deixat *traces*. L'intel·lectual no ha de ser aquell que parle, que interprete, que elabore una teoria per aquells que no poder parlar, sinó aquell que escolta i amplia *la vida dels homes infames*, aquell que escolta:

“Totes aquestes vides que estaven destinades a estar al marge de tot discurs i a desaparèixer sense haver estat mai nomenades no han pogut més que deixar traces –breus, incisives, enigmàtiques sovint–en el punt dels seu contacte instantani amb el poder.”⁵⁷

El nou intel·lectual ha d'anar amb compte de no apagar, una vegada més, aquestes veus *innobles* elaborant una teoria en el seu nom. Per no ofegar les veus d'aquells destinats a no tenir veu ell es veu, obligat a interessar-se per petits fragments de saber que dormitaven en la nit dels temps, però que com ell mateix sap, un saber que una vegada que aflora a la llum no

⁵⁵ Videre en general DÉ, II. Text 116.

⁵⁶ DÉ, III. Text 215, pàg. 390-391. Semblantment es manifesta en DÉ, III. Text 204, pàg. 281.

⁵⁷ DÉ, III. Text 198, pàg. 241. El text al qual fem referència i que duu per títol “*La vie des hommes infâmes*” parla, però, introdueix les paraules d'aquells que precisament són alguna cosa a través d'allò que els volia destruir, heus ací la seua infàmia. Sobre aquest text en concret i sobre el que l'autora denomina l'encontre de Foucault amb l'arxiu d'exclusió, arxiu del sofriment dels rostres anònims que xoquen amb el poder que els nega –nega l'estil de vida– i els afirma –com a prova de la brillantor del poder– al mateix temps *videre* FARGE, Arlete: *Michel Foucault y los archivos de la exclusión* (“*La vida de los hombres infames*” en AUTORS DIVERSOS: *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*).

ens deixa indiferent, sinó que esdevé, tal com és pretensió de Foucault un arma crítica i política envers la nostra actualitat.

"M'interessen molt més aqueixos fragments de saber que hom pot fer emergir, als quals hom pot donar un sentit polític actual, que se'ls pot fer funcionar com a armes, un saber que seria al mateix temps una estratègia, un saber que seria al mateix temps una armadura o una arma ofensiva. És açò el que m'interessa. La síntesi reconstituïria la història d'Occident, o en descriuria la corba, o en fixaria el destí; açò no són pas coses que m'interessen. Ans allò que, finalment, en la llunyania de la nostra història, en la nit dels records històrics oblidats, pot ser ara représ, recuperat, portat a la llum i utilitzat, això m'interessa."⁵⁸

Aquesta llarga, però *sucosa* cita assenyala la cruïlla del seu pensament, descobreix com determinades opcions de *política filosòfica i metodològica*, que podien semblar capcioses i arbitràries, podem marcar, i de fet ho fan, tot el sentit de la seua obra. Precisament perquè la seua política intel·lectual no és la d'un intel·lectual universal, no és la d'aquell que elabora una teoria en el sentit fort de la paraula, no és la d'aquell que, com ell mateix assenyala, vol realitzar una elaboració conceptual tancada i coherent destinada a sintetitzar, a reconstruir, a descriure l'evolució o la història d'Occident, destinada a descobrir la *veritat*, en especial la d'aquells que no tenen veu –ni pensament–, precisament per tot això ha escollit aqueixos *materials atípics, innobles i baixos* dels quals abans hem parlat.

2.3. FOUCAULT COM A CAIXA DE FERRAMENTES.

D'ara endavant l'intel·lectual han d'elaborar, partint d'aqueixos sabers i materials tant peculiars i específics, teories o sabers específics, que puguen ésser utilitzats com a una *caixa de ferramentes*: es tracta de construir no un sistema sinó un *instrument* per copsar les relacions de poder, per descobrir aquestes lluites soterrades, aquestes *vides infames* i poder actuar amb aquest instrumental localment, poder problematitzar la nostra actualitat:

"Tots els meus llibres, ja siga l'*Histoire de la folie* o aquell –*Surveiller et Punir*– són, si voleu, petites caixes de ferramentes. Si la gent vol obrir-les, servir-se de tal frase, tal idea o tal anàlisi com a un tornavis o d'unes alicates per curtcircuitar, desqualificar, trencar els sistemes de poder, incloent eventualment aquells dels quals els meus llibres han sorgit... tant millor!"⁵⁹

⁵⁸ DÉ, II. Text 161, pàg. 791-792.

⁵⁹ DÉ, II. Text 151, pàg. 720. Semblantment en DÉ, III. Text 218, pàg. 427-428, en DÉ, III. Text 193, pàg. 161 i en DÉ, II. Text 152, pàg. 725. A més però, en DÉ, II. Text 161, pàg. 789 ell manifesta altres dos desigs al voltant dels seus llibres: que el lector compregua el que allí hi ha i que experimente plaer en llegir-lo.

Els seus llibres volen convertir-se no sols en caixes de ferramentes, sinó, en paraules seues, en *bisturís*, en *còctels Molotov* o en *campes de mines* que nosaltres hem de fer servir, són llibres que estan concebuts no tant per a la seua lectura sinó per al seu ús en els *combats quotidians*. En definitiva les seues obres no són concebudes per ell com a obres en el *sentit clàssic* de la paraula, com a produccions únicament teòriques elaborades per al consum acadèmic, no són escrites per a un públic, per a uns lectors, sinó per a uns *usuaris*.⁶⁰

I precisament perquè aquest llibres prenen la força en el moment en el qual el lector les fa servir, les utilitza, el propi autor vol deixar ben clar que ell no es reserva ni creu tenir un dret especial sobre elles, *no és el propietari una vegades les ha escrites*, ni ell és qui per indicar com han d'ésser utilitzades. El lector, en tant que el discurs és una realitat en contínua transformació, té absoluta llibertat per utilitzar-les com vulga, per fer d'aquest llibre l'experiència que vulga, o si volem dir-ho de manera més col·loquial, les seues obres venen sense *manual d'instruccions* en tant que, com ell mateix indica, *ell no és ningú per fixar regles d'utilització*.⁶¹ El nou model d'intel·lectual ni profetitza ni dirigeix a les *masses*, simplement genera *eines utilitzables* per a qui vulga fer ús d'elles i tal com ell considere escaient:

"He escrit coses que semblen utilitzables... Si algun les utilitza diferentment a com jo les he escrites no me n'és desagradable, i àdhuc si les utilitza en una altre context per a una altra cosa, jo sóc força content."⁶²

I no és sols que està força content, sinó que fins i tot considera que si es pot parlar de quelcom així com *la veritat dels seus llibres* i la seua *filosofia* –"veritat", quin concepte en boca de Foucault!–, aquesta no es genera per la sistematicitat o coherència del seu sistema, sinó precisament pel que acabem d'indicar, per la reutilització i per la dissociació.⁶³

⁶⁰ DÉ, II. Text 136, pàg. 523-524. Morey considera que és "Rizhome" de Deleuze i Guattari el text que més enllà ha dut aquesta proposta del *llibre-màquina de guerra* enfront del *llibre-aparell d'Estat* o del *llibre-rizoma* enfront a *llibre-arbre* (MOREY, Miguel: *Lectura de Foucault*, pàg. 9-10).

⁶¹ DÉ, III. Text 197, pàg. 236.

⁶² DÉ, III. Text 236, pàg. 620.

⁶³ DÉ, III. Text 173, pàg. 78. És per això, perquè les seues obres són instruments, cobren sentit quan hom les utilitza, les fa servir, de manera que al nostre autor li crida l'atenció el que hom el puga qualificar d'escriptor; ell per contra s'autoconcep de manera ben diferent:

"Jo sóc un tractant d'instruments, un faedor de receptes, un confident d'objectius, un cartògraf, un alçador de plans, un armer..."

DÉ, II. Text 152, pàg. 725.

Des d'aquesta perspectiva tant l'arqueologia com la genealogia tindrien aquesta dimensió teoricopràctica al mateix temps, ja que en tant que són elements teòrics d'anàlisi esdevenen al mateix temps elements pràctics de lluita i de resistència; recuperant la memòria dels conflictes, d'allò soterrat, denunciant la relació de saber i poder, assenyalant el poder allà on és ocult l'arqueologia i la genealogia esdevenen *coneixements-instruments* que poden ser utilitzats en les tàctiques i estratègies actuals. Com dèiem, la mirada de Foucault no és pas neutra, és sempre crítica, i sobretot política. Foucault veu la necessitat de *polititzar* l'àmbit del coneixement –en el sentit de prendre consciència de la no-separació entre saber i poder—. Però la seua acció no es pot confondre amb el *reformisme humanista* perquè la seua acció, com a política, és radical i revolucionària (?) i no actua, com fan els reformistes –o liberals–, sols sobre els símptomes:

"Per simplificar, l'humanisme consisteix en voler canviar el sistema ideològic sense tocar la institució; el reformisme en canviar la institució sense tocar el sistema ideològic. L'acció revolucionària es defineix, al contrari, com un trontollament simultani de la consciència i de la institució; el que suposa que s'ataca a les relacions de poder les quals són l'instrument, la carcassa, l'armadura."⁶⁴

En definitiva, l'arqueologia i la genealogia no són altra cosa que un nou *martell* nietzschian que colpejarà aquesta armadura. Ara bé, compte amb la l'expressió que hem utilitzat "*acció revolucionària*". No ens enganyem amb el que diu Foucault. En diferents ocasions indica que l'objectiu dels moviments, de les lluites en les quals ell participa (el qüestionament del psiquiàtric, el GIP, els grups de defensa dels Drets Humans, el moviment homosexual...), no tenen el mateixos objectius que els moviments polítics i revolucionaris tradicionals basats sempre en la defensa de la sobirania d'un subjecte –siga la classe social o el subjecte lliberal–, ni tampoc el mateix que els moviments reformistes –que apel·len a la *consciència*– donat que ambdues concepcions parteixen d'una concepció errònia del poder polític, d'una concepció *juridicoeconòmica*. Però no sols hi ha sota aquestes concepcions tradicionals una determinada, i pobra, concepció del poder o del subjecte, sinó que tot açò va acompanyat d'una concepció teleològica-utòpica de la història. Per a aquesta la *Revolució* no és més que un esdeveniment, el gran *Esdeveniment* que marca una nova etapa, tal volta el veritable començament de la *Història*, la qual cosa ens situa de nou en una típica relació

⁶⁴ DÉ, II. Text 98, pàg. 231. Per dir-ho simplement la tasca revolucionària és una tasca que no pot prescindir de cap d'aquests dos aspectes –*institució* i "*consciència*"–, ja que tal com indica en altre article es tracta no sols del fet que hem de modificar les institucions, sinó també les formes de pensament. (DÉ, IV. Text 346, pàg. 638). Sobre el reformisme *videre* també DÉ, II. Text 127, pàg. 443 i DÉ, II. Text 89, pàg. 190.

dialèctica, segons la qual la Revolució esdevé la negació dialèctica del que hi ha, i ho supera quan aconseguix que el concepte es realitze, aconseguint que el *logos es faça carn*. Però el nostre autor no pot assumir aquest tradicional concepte de Revolució, en tant que això implicaria assumir tota una filosofia de la història a la qual sempre s'ha oposat; seria fer entrar per la *porta d'enrere* el que s'havia fet fora per la porta gran. El nou paradigma d'intel·lectual abandonarà aquesta vella concepció de la revolucionària –es tracta d'estar *fora de la història*, de la que s'escriu amb majúscula–, i adoptarà una concepció de l'*acció revolucionària* entesa més bé com a *aixecament*; per això el tipus d'acció que proposa el nostre autor no es basa en l'acceptació inicial de qualsevol teleologia positiva que done sentit a les nostres lluites, sinó que es basa en defensar la necessitat d'altre tipus de lluites, en lluites sòrdides, obscures, descentrades –es tracta d'introduir-se dintre de la història, la genealògica–, les quals no adopten la forma tradicional d'una Revolució, sinó d'un moviment que pretén desestabilitzar els mecanismes de poder, qüestionar l'excés de poder, reconèixer allò intolerable d'ell.⁶⁵ I que millor per fer tot açò que uns bons *còctels molotov intel·lectuals* com són les obres d'aquest intel·lectual específic.

Foucault com autor que encarna aquest intel·lectual, és aquell que participa de moltes maneres, i donant molts *cops de martell*, en les lluites que fan trontollar els mecanismes de poder. No obstant, aquesta particular manera d'entendre la funció de l'intel·lectual comporta també altra prohibició metodològica que esdevé un obstacle a l'hora d'analitzar Foucault. Si fa unes línies veiem com el nostre autor incitava al lector a fer ús dels seus llibres com a d'una *caixa de ferramenta*, ell però ha fet el mateix amb d'altres autors. En realitat aquesta és la causa per la qual sovint es negava a citar l'origen de les seues cites. I açò no és perquè ell volgués apropiarse de l'originalitat de les cites, ni perquè volgués amagar l'origen de les seues informacions, sinó simplement per coherència amb el seu propi discurs:

"... jo no m'interesse pels autors sinó pel funcionament dels enunciats, poc importa qui ho ha dit o quan ho ha dit."⁶⁶

⁶⁵ **DÉ, III. Text 232**, pàg. 545-547; **DÉ, II. Text 106**, pàg. 315. Foucault arriba a preguntar-se, sense atrevir-se a afirmar-ho de manera taxativa, si no estarem arribant a la fi de l'època de la revolució. Així en analitzar la *suposada Revolució Iraní* ell prefereix més bé qualificar-la d'*aixecament* o d'*insurrecció*, en tant que no es pot reconèixer en ella les característiques tradicionals de les revolucions occidentals (videre sobre la insurrecció iraní **DÉ, III. Text 253**, pàg. 716, **DÉ, III. Text 259**, pàg. 744-746, **DÉ, III. Text 261** i **DÉ, III. Text 269**). Ja en parlar sobre l'article kantian sobre la *Il·lustració*, el nostre autor ha considerat que la pregunta per aquesta, i la pregunta per què és la revolució constitueixen les dues formes d'abordar la nostra actualitat (**DÉ, IV. Text 351**, pàg. 686-687).

⁶⁶ **DÉ, II. Text 139**, pàg. 621. És revelador la categorització que fa Foucault sobre els autors:

Evidentment, si durant tot el nostre treball hem explicat com Foucault suspenia les tradicionals unitats dels discursos –com és la de la pròpia autoria– en favor d'altres unitats, no és lògic que ell les utilitzés. Al nou model d'intel·lectual no li va a interessar realitzar grans exegesis dels autors *sagrats* –que com hem vist Foucault també qüestiona–, sinó únicament utilitzar els seus enunciats per a la seua pròpia tasca. Resta però guaitar a la darrera i tal volta més problemàtica qüestió que no es pot sostreure també a l'anàlisi arrabassadora del nostre autor, qüestió molt més radical que la de l'autoria o l'obra: la qüestió de la *veritat*.

3.LA QÜESTIÓ DE LA VERITAT.

Des d'aquesta perspectiva, i segons tot el que hem estan veient, la relació tradicional que des del Plató es venia establint entre *filòsof* i *veritat*, no pot quedar més que qüestionada, o més bé caldria dir que anul·lada. Foucault va establir una nova relació entre l'*intel·lectual específic* i la *veritat*, relació totalment oposada a la que mantenia l'*intel·lectual universal*, que s'autoconcebia com a *dipositari* d'aquesta.

I és que no podem oblidar la influència que ha tingut Nietzsche en el pensament de Foucault. No caldrà ni dir que la peculiar forma que Nietzsche tenia de conceptualitzar la veritat estarà present en Foucault. Aquest, recull la tesi de Nietzsche en "*Veritat i mentida en sentit extramoral*" i en altres escrits de que la veritat no és més que una mentida que hem oblidat que ho és:

"¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas,

"Finalment, hi ha per a mi tres categories de filòsofs: els filòsofs que jo no conec pas, els filòsofs que jo conec i dels quals jo parle; els filòsofs que jo conec i dels quals no parle."

DÉ, IV. Text 354, pàg. 703.

Podem doncs dir que Foucault sovint utilitza com a eines de filosofar, de pensar, una sèrie de material que no fa explícit –el tercer tipus d'autors–, però que està a la base de les seues anàlisis, tot i que aquestes anàlisis es fan sobre material no filosòfic. Serien els casos abans comentats de Heidegger, Nietzsche o Marx, autors que quasi mai són el tema principal dels seus escrits.

És més, preguntat al voltant de la polèmica sorgida sobre l'obra de J. Attali, "*Histoire du temps*", que semblava haver "*plagiat*" i al qual se li acusava de no citar les fonts, Foucault, sense entrar a valorar aquest cas concret, indica que ell no creu que existisca cap raó per obligar a ningú a citar, a fer referències bibliogràfiques, etc., però el que sí que és imprescindible per a ell és que tot llibre mostre com ha estat fet, és a dir, que tot llibre indique al voltant de quin camp pivota, quins són els seus límits, quines relacions manté amb els altres llibres (**DÉ, IV. Text 328**, pàg. 413-414). Precisament això és el que ell ha fet davant tota la seua obra.

canòniques y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado."⁶⁷

O més resumidament:

"Pero ¿qué es la verdad? Probablemente es una especie de creencia que se ha transmutado en condición vital."⁶⁸

Sota la veritat no és present el ser, sinó l'interés, l'error, l'engany, la falsedat. La veritat, indica Nietzsche, és més perjudicial que l'error, perquè en realitat el que fa la veritat és paraitzar el coneixement.⁶⁹ És per això que hem de considerar la veritat com al que realment és: *la hipòtesi més satisfactòria*,⁷⁰ una comoditat, un simulacre, una ficció que necessita l'home per sentir-se més còmode, més tranquil; és en definitiva, una necessitat metafísica. Sota aquesta no hi ha res noble, res pur, sinó sols força, voluntat de poder, voluntat de ser superior.⁷¹ La veritat no és més que el resultat d'aquesta força d'aquesta voluntat, no és més que aqueixa metàfora desgastada, o si volem dir-ho, **la veritat en tant que ficció serà el fruit de la nostra invenció.**

Podem doncs adonar-nos com la filosofia nietzschiana li ofereix a Foucault el model alternatiu a la metafísica clàssica –Plató i Aristòtil–, per alliberar-se d'aqueixa suposada voluntat de saber que brolla de l'existència d'un també suposat plaer intel·lectual antropològic, d'una estima universal a la saviesa o d'un eros per la veritat incontenible; enfront d'aquests grapejats recursos filosòfics Nietzsche en permet concebre una coneixença fonamentalment interessada –i no està pensant precisament en cercar com el jove Habermas uns interessos rector del coneixement–, una coneixença entesa com a la manifestació d'aqueixa voluntat de poder, com a un instrument i millor dit com a una arma més, com a

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich: Verdad y mentira en sentido extramoral, en **Verdad y mentira en sentido extramoral | Miscelánea de opiniones y sentencias**, pàg. 9.

⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío**, llibre III, paràgraf 526. És més, la veritat per a Nietzsche no és més que un error:

"La verdad es el error, sin el que no se puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término."

NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío**, llibre III, paràgraf 488.

Aquesta concepció de la veritat la podem trobar en multitud de fragments de les obres de Nietzsche; tota la seua obra, i aquesta intenció estarà també present en la del propi Foucault, pot ser concebuda, com ell mateix indica com la de *qüestionar el valor de la veritat, la fe metafísica en la veritat* (NIETZSCHE, Friedrich: **La genealogia de la moral**, 3a. dissertació, § 24).

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío**, llibre II, paràgraf 446, llibre III, paràgraf 575 B.

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío**, llibre III, paràgraf 531 i següents; llibre III, paràgraf 577 A.

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío**, llibre III, paràgraf 528.

*l'arma a brandir en el combat genealògic, combat que seria el que generaria aqueix efecte o ficció que és la veritat.*⁷²

Però aquesta idea de la subtil i enganyosa relació entre error i veritat, aquesta idea de la veritat com a creació i com a efecte Foucault no sols la beu dels textos de Nietzsche, sinó que aquest tema és central en l'obra del que podríem anomenar sens dubte un dels seus *mestres*, Canguilhem. Aquest epistemòleg dedicat a l'estudi de la història de ciències com la medicina o la biologia, assenyala tot el *poder creador i positiu que rau a l'error*: al capdavant la història natural de les espècies i en concret de l'espècie pensat ha estat possible, com no, degut als errors. Canguilhem, tant aliè en moltes coses a la filosofia nietzschiana, coincideix en aquest punt amb el filòsof alemany:

"Nietzsche deia de la veritat que era la més profunda mentida. Canguilhem dirà potser, ell que és lluny i proper a la vegada de Nietzsche, que ella és, sobre l'enorme calendari de la vida, el més recent error; o, més exactament, ell dirà que la divisió vertader-fals així com el valor acordat a la veritat constitueixen la manera més singular de viure que haja pogut inventar una vida que, al fons de la seua originalitat, porta en si l'eventualitat de l'error."⁷³

Com veiem Foucault té des de dues perspectives ben diferents, un plantejament comú respecte a la qüestió de la veritat que ara ens ocupa, dues perspectives que s'entrecreuen en el fet de considerar que al capdavant la veritat no és *apofàntica* sinó que molt al contrari la veritat, en tant que *ficció, il·lusió o error*, té, com dèiem al principi, una història.⁷⁴ La veritat no es revelarà en la història, sinó que es *constituirà en la història*,⁷⁵ tindrà la seua gènesi històrica, gènesi que Foucault abordarà.

En el cas de la seua relació amb els epistemòlegs francesos, el projecte foucaultià cal veure'l com a una continuació del treball d'aquest projecte, però és una continuació no perquè ell tinga per objectiu abordar la mateixa qüestió –la història de les ciències–, sinó perquè vol treure a la llum envers el tema del subjecte és el mateix problema que aquests epistemòlegs havien tret en la qüestió de l'objecte: el problema de la constitució. Així, de la mateixa forma que Bachelard o Canguilhem s'interessaven per com s'havia arribat a constituir l'objecte científic de coneixement –per exemple la *vida* en el cas de Canguilhem–⁷⁶, el que el nostre

⁷² DÉ, II. Text 101, pàg. 242-244.

⁷³ DÉ, IV. Text 361, pàg. 775. En DÉ, IV. Text 281, pàg. 57 també estableix una relació entre ambdós.

⁷⁴ Videre la cita corresponen a la nota a peu de pàgina número 93 de la pàgina 181.

⁷⁵ DÉ, II. Text 132, pàg. 480.

⁷⁶ DÉ, IV. Text 281, pàg. 56.

autor pretén és esbrinar, seguint també les indicacions de Nietzsche, el mateix envers el subjecte (i objecte al mateix temps) de coneixement:

"...com ha estat possible que el subjecte humà es done a si mateix com a objecte de saber possible, a través de quines formes de racionalitat, a través de quines condicions històriques i finalment a quin preu? La meua qüestió és la següent: a quin preu el subjecte pot dir la veritat sobre ell mateix?"⁷⁷

La qüestió de la veritat, qüestió present en l'inici de la seua esdevé una qüestió *transversal, sagital*, en la seua obra. En ella, a més d'aquesta doble influència es pot percebre també un tercera possible font d'inspiració. Ens estem referint a la influència que pugua estar tenint la reflexió heideggeriana sobre la veritat com a *alétheia*. Aquesta concepció, com alguns han assenyalat està latent en els seus primers escrits i més concretament en el llibre seu sobre la follia:

"La concepción foucaultiana de la verdad, por lo menos en esa época, tiene (como en Heidegger i en Lacan) una estructura de *velamiento-desvelamiento* de una falta, para la locura, dice de la verdad que se oculta a la razón y, para la sexualidad (o el deseo), la verdad del ser..."⁷⁸

I certament, tot i que aquesta concepció de la veritat pugua estar present durant els seus primers anys, no considerem que siga la concepció heideggeriana de la veritat aquella que més haja marcat el transcurs filosòfic de Foucault. Si alguna cosa pot perdurar del plantejament heideggerià en el que a continuació abordarem, és més bé la sospita, o millor dit, la certesa del fet que la concepció tradicional de la veritat com a *adaequatio intellectus ad rem*, la concepció de la veritat com a *correspondència*, entre *logos aponphantikós* i *estat de coses* no és encertada. Ara bé, tot i que coincidiria amb Heidegger en el fet que la qüestió de la veritat no s'aborda escaientment circumscriuint-la a l'àmbit de l'enunciat i de l'adequació d'aquest a l'objecte, el camí que ell escull per abordar la temàtica de la veritat no és, com el de Heidegger el d'esbrinar *allò més original*, esbrinar *l'essència de la veritat*.⁷⁹ Perquè al cap i a la fi és de Nietzsche i no de Heidegger de qui Foucault fa ús, de qui Foucault agafa les *eines* que li calen. Malgrat aquesta discrepància irreconciliable de plantejament, no volem tampoc deixar d'assenyalar alguns punts de contacte mínims, algunes afinitats, més que

⁷⁷ DÉ, IV. Text 330, pàg. 441.

⁷⁸ MAJOR, René: *Crisis de razón, crisis de locura o "la locura" de Foucault* en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**, pàg. 118.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin: **Introducción a la filosofía**, pàg. 57-61, 77. Heidegger desenvolupa amplament -i

coincidències, entre tots dos, ja que no hem d'oblidar, com hem indicat en més d'una ocasió, que Heidegger ha estat per al nostre autor un punt de referència obligat, i aquestes afinitats comencen per aqueixa no-satisfacció que indicàvem envers el concepte tradicional de veritat:

"Pero falta por entero todavía una investigación de la historia del concepto de verdad en su sentido radical y original, tanto en lo que se refiere a la historia del concepto de verdad en la filosofía y en la ciencia como también en el sentido del concepto de verdad que concierne a la verdad práctica, a la acción."⁸⁰

Per això no anem gaire desencaminats si afirmem que, tot i que Foucault no continuarà fidelment la línia d'investigació oberta per Heidegger envers la qüestió de l'analítica de la veritat, almenys sí que podem dir que el que accepta és el repte que aquest proposa. Però no sols això, sinó que podem identificar alguna altra analogia entre tots dos, donat que en Heidegger, a l'igual que en Foucault, la qüestió de l'estructura d'una determinada forma d'ésser que és el *Dasein* sols pot ser resolta si aclarim en què consisteix la veritat.⁸¹

Però tot i que també en Foucault abordar la qüestió de la veritat serà la millor forma d'abordar també la qüestió de la subjectivitat, o millor dit, l'*ontologia del nosaltres mateixos*, no és seguint a Heidegger com ho fa, sinó seguint a Nietzsche. I és a aquest a qui decideix seguir, no sols perquè és aquest qui realitza una analítica de la veritat, sinó perquè és també en ell en qui troba una reflexió *sucosa* sobre la relació entre saber i poder. Aquest autor ha mostrat com el saber és una necessitat del poder, una forma de poder; i ha assenyalat igualment com el saber genera també poder; el tema que hem vist abans no és doncs una creació original de Foucault; *el seu mèrit és haver aplicat aquesta genealogia nietzschiana a la societat actual*. Des d'aquesta perspectiva, és com Foucault esdevé un *il·lustrat radical*. Si la modernitat troba en el Kant de les *Crítiques* el gran analític de la veritat preocupat per assenyalar com un ser finit, però major d'edat, com és l'ésser humà pot malgrat els seus límits –transcendentals–, i mercè a ells, generar una veritat i un coneixement universal; si la preocupació il·lustrada de Kant és *apuntalar* una encara incipient raó humana que no feia tant

complexament– la seua reflexió sobre la veritat en *op. cit.* pàg. 57-168, 216-231.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la filosofía*, pàg. 89.

⁸¹

"Pero ¿qué significa esto? Al "ser" del ente que nosotros llamamos existencia y que somos nosotros mismos pertenece la verdad. Y ¿qué es la esencia de la verdad, en qué consiste la verdad? Sólo si aclaramos esto, podremos aclarar también el ser de la existencia o Dasein."

HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la filosofía*, pàg. 117.

Comparem el que ací acabem d'indicar amb la cita de Foucault corresponent a la nota número 106 de la pàgina 601 i el que al voltant d'aquesta qüestió es diu.

es reconeixia serva de la fe i la veritat divina; si la crítica kantiana parteix d'un *factum* –de la ciència, de la moral o de la fe– perquè en aquella actualitat era necessari una filosofia transcendental que esdevinguera una analítica de la veritat, analítica basada precisament en la defensa d'una concepció forta de la veritat, *l'actualitat de Foucault l'empeny a realitzar una arqueologia i una genealogia que problematitze el mateix concepte de veritat que servia de base a la primera crítica il·lustrada*. La filosofia crítica de Foucault no pot menys, sobretot després de la força de la filosofia de Nietzsche, que tornar a qüestionar i analitzar aqueix "món-vertader", que des de Plató basa la seua validesa epistemològica i moral per la seua oposició a un altre món, al "món aparent". Ell, a l'igual que Nietzsche, és pregunta perquè apareix en la filosofia, en la història, en la sociologia, aqueixa concepció d'un "món-veritat" que desvaloritza el món que vivim. El que tots dos ens volen mostrar amb les seues anàlisis és que allò que nosaltres tenim més proper a nosaltres, allò que més quotidià que suposem que coneixem –i del que ens hem cansat– no ho coneixem: *allò conegut ens cansa, som aventurers, curiosos* diu Nietzsche.⁸² El món *vertader*, aquell existent, no és el que les teories situen fora de la materialitat d'aquesta societat sinó més bé aquell món del qual ens hem cansat. Es tracta una vegada més d'intentar *invertir el platonisme* que és al capdavant l'objectiu de tota la filosofia –la filosofia comença, diu el nostre autor, després de Plató, comença amb Aristòtil–.⁸³ Ara bé, no és possible plantejar aquesta inversió com a una simple, i desmanyotada diríem nosaltres, aposta per l'aparença enfront de l'essència; es tracta però, seguint el "*platonisme invertit*" (*paraplatonisme descoronat*) plantejat per Deleuze, de deixar entrar en l'escena filosòfica l'esdeveniment –recordem que hem parlat reiteradament de l'esdevenimentalització que opera en l'obra de Foucault–; es tracta de no decantar-nos per l'aparença enfront de l'essència – per l'*error* enfront de la *veritat*–, ja que això és continuar atrapat *en i per* Plató; així, l'únic que podem fer per evitar aquest antic parany platònic és deslligar l'aparença radicalment de l'essència i tractar-la com el que és, que com indica Deleuze, és "*simulacre*" (és pretendent usurpador, astut imitador).⁸⁴ Invertir, convertir,

⁸² Videre per l'oposició *món-vertader, món-fals* NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntat de poderío**, llibre III, paràgraf 578 que precisament duu com a títol "*El món "vertader" i el món "aparent"*."

⁸³ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 76.

⁸⁴ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 76-78. El concepte de "*simulacre*" però, no és tampoc un concepte posat en circulació per Deleuze ni per Foucault, sinó que és un concepte que ell palesa agafar prestat de Klossovski i de la seua literatura: El simulacre, a diferència del signe:

"...no determina pas un sentit; ell és de l'ordre d'aparèixer en l'esclat del temps:

il·luminació del Migdia i etern retorn."

DÉ, I. Text 21, pàg. 330.

El concepte de "*simulacre*" és altra manera de designar el que Foucault, manllevant-lo d'altre escriptor,

subvertir el platonisme és tenir més *pietat* pel món i pel temps, és baixar fins a allò que mai tindrà la categoria d'*idea*, és representar superfícies.

Precisament per això, la veritat, ni per a Nietzsche ni per a Foucault, se situa fora d'aquest món concret, no es troba en cap *món de les idees*, no es troba en cap teoria. Ni tan sols és, com des de temps de Sòcrates se'ns ha volgut fer creure, allò *oposat i incompatible* amb el poder; la genealogia sols es possible desfent aqueixa oposició entre veritat-saber i poder; la genealogia sols és possible partint de la base de la mútua implicació d'ambdós pols:

"La veritat és d'aquest món; ella es produïda gràcies a múltiples coaccions. I ostenta uns efectes regulats de poder."⁸⁵

Per a Foucault, a l'igual que per a Nietzsche, no existiran discursos que siguin veritaders perquè accedeixen a aqueix valor universal que anomenem *veritat*, en tant que el mateix concepte d'*origen (Ursprung)* havia estat criticat i eliminat per la genealogia, i al capdavall, sols si suposaven aquest *origen* com a fonament o reducte últim tenia sentit la noció metafísica de la veritat. És per això, que una vegada criticada la noció d'*origen* també era necessari la criticar de la de *veritat* i abordar la qüestió *no del seu origen pur, sinó, la de la seua emergència i dispersió*, o si volem, el que era necessari era elaborar la *seua història*.

4. LA VERITAT TÉ UNA HISTÒRIA (EXTERNA).

Dir que la veritat té una història, no és el mateix que dir que es manifesta en la història com fins ara es venia concebant; caldrà per tant començar a concebre-la de manera molt diferent. I el que el nostre autor ens proposa és començar considerant que aquesta veritat més bé es troba *fonamentada* –si és que aquesta és la paraula a utilitzar–, *per factors i efectes tant interns com externs als propis discursos o sabers*, ja que d'altra forma no tindria història. O el que és el mateix, que quelcom acabe essent considerat i tractat com a vertader, i que genere determinats efectes, sols pot ser explicat si considerem les relacions de poder que estan a la

Sollers, designa com a "ficció" (DÉ, I. Text 17, pàg. 275).

⁸⁵ DÉ, III. Text 192, pàg. 158. Tot i que la cruesa amb la qual Foucault sovint expressa les seues argumentacions poden, sens dubte, resultar un obstacle per a molts lectors que les poden trobar excessivament radicals, la veritat però és que les seues afirmacions no van tampoc tant desencaminades envers el que en altres camps s'està fent. Així pensem que en el camp de l'epistemologia aquesta afirmació –i en general gran part dels pressupòsits de la seua arqueologia dels saber–, podria ser assumida per part dels que podríem anomenar *epistemòlegs postempíristes*. Problemes com el pas d'un *paradigma* a d'altre, la qüestió de la incommensurabilitat dels paradigmes, la relació teoria-fets, el qüestionament d'una *lògica de la investigació*, del mateix concepte de racionalitat o de mètode, la relació ciència-poder..., no queden tan lluny del que està assenyalant ací Foucault.

base. Des d'aquesta perspectiva –la de la no-existència d'una *veritat universal*– podem qualificar i admetre la qualificació, proposada per ell mateix, d'ésser un *pensador escèptic*; escepticisme sí, però peculiar i diferent envers el programa habitual d'aquest corrent, en tant que el seu escepticisme té per objectiu *usar la filosofia per limitar els dominis –el poder– del saber*.⁸⁶

Es tracta de seguir en aquest tema de la veritat, a l'igual que en molts altres, les línies marcades per Nietzsche; d'ací que no siga estrany que es plantege, tot i que sembla atrevit, l'oposició platònica vertader-fals com a un sistema d'exclusió com acabem de dir, com a una *tàctica de poder*.⁸⁷ Un exemple d'aquest poder d'exclusió de la veritat seria l'experiència de la folia, i el fenomen de l'exclusió del boig analitzat en "*Histoire de la folie*".

L'anàlisi de Foucault vol mostrar per tant, que en aquesta *producció* de la veritat no hi ha cap *veritat transhistòrica* ni *transcendental*, sinó una *veritat enredada amb el poder*, de manera que cal que la nostra mirada, habitualment cànida, desvetille d'ara endavant aquest productiu embolic no apreciat fins ara per la filosofia, per això ha arribat el moment en el qual els temes tradicionals de la filosofia han d'ésser abordats des d'aquesta perspectiva, temes que:

"... una "història política de la veritat" hauria de capgirar, mostrant que la veritat no és pas lliure per naturalesa, ni l'error és serf, sinó que la seua producció és tota ella travessada de relacions de poder."⁸⁸

⁸⁶ **DÉ, IV. Text 354**, pàg. 706-707; Foucault és ben conscient que per a molts autors pot resultar cridanera –com el propi entrevistador apunta en el text referit– la *pretensió de veritat* de la negació d'una veritat universal en tant que al capdavant açò no és més que una paradoxa. Ara bé, aquesta pretensió sols és paradoxal precisament si concebem la veritat com a quelcom transcendental i universal, no si l'entendem, tal com fa Foucault, com a un joc, com a una il·lusió o com a un ficció, però no com a un contingut normatiu. Sobre aquesta suposada inconsistència i autoreferencialitat del discurs foucaultí i les crítiques de Putnam i Habermas al respecte es pot llegir DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofia como crítica**, pàg. 133-136.

⁸⁷ **OD**, pàg. 15 i següents. No oblidem el que sobre el gran mite occidental del saber pur hem indicat en el capítol VI subapartat **2.1 EL MITE PLATÒNIC DEL SABER PUR**.

⁸⁸ **VS**, pàg. 80-81. Per a Álvarez Yágüez –que recordem considera insostenible la tradicional cronologia de les obres de Foucault–, la *història política de la veritat* com a *configuració coactiva del subjecte* és el fil conductor de la filosofia de Foucault, o com ell prefereix dir-ho, és l'*específic enllaç* (ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada**, pàg. 18). Semblantment Chartier, analitza les tres lectures arquitectòniques que Foucault fa de la seua pròpia obra i que giravolten cronològicament al voltant de la temàtica del poder, del subjecte i de la veritat; aquest autor, a l'igual que Álvarez Yágüez, és queda amb la tercera que li sembla més original (CHARTIER, Roger: **Foucault lector de Foucault**, pàg. 15-16). Aquesta centralitat de la qüestió de la veritat no li sembla a ell incompatible al la classificació més clàssica que pivota al voltant de la qüestió de l'*ontologia del present*. Coincidim amb ell en el fet que no són incompatibles, tot i que nosaltres emfasitzem més la filosofia de Foucault com a una *ontologia del present*.

La veritat per tant l'hem de relacionar amb aquesta *història política*, i cal que la tractem des d'ella; ella sols és possible des de determinades condicions històriques de relacions de poder que impedeixen cap fonament, de manera que el nostre autor sap molt bé que és impossible, tal com se li demana sovint, fonamentar el seu propi discurs sobre la veritat –no és més que una ficció–. No hi ha cap altra alternativa que ser escèptic, la qual cosa significa *no combatre en favor de la veritat*, no intentar mostrar-la en si –tal com faria *l'intel·lectual universal*–, sinó mostrar més bé l'existència d'aquesta *política de la veritat*, l'estatut i paper d'aquesta en el joc del poder, i això faria del seu discurs un discurs crític que no necessita cap fonamentació transcendental per funcionar.

De manera que amb el primer que hem de ser crítics en realitzar aquesta peculiar crítica de la veritat és amb el fet que aquesta, en la història d'Occident és un poder per si mateix, però poder que no es presenta com a tal; la ciència no necessita explícitament cap poder extern per triomfar, sinó que en tant que es proclame *ciència-veritat* ja té prou per imperar. En la nostra història la relació entre subjecte i veritat ha acabat sempre, des de Sòcrates i Plató, amb la *submissió incondicional del subjecte als peus de la veritat*. Però en realitat som nosaltres, i la història que hem construït, la que li ha atorgat a la veritat aquest poder de dominació, tan ocult però al mateix temps tan present. I si la nostra història ha produït açò, ara caldrà fer el contrari, mirar de mostrar i assenyalar clarament aquesta relació, entre el poder i la veritat, a través del projecte genealògic del poder i de la subjectivitat.

En definitiva, el que Foucault pretén és escapar de l'única forma de realitzar una història de la veritat, la *història interna* feta per les ciències des dels seus propis paràmetres, on la veritat queda emmascarada com a poder (i per tant nosaltres quedem a la seua mercé); per això ell pretén realitzar el que anomena una *història externa de la veritat*:

"...em sembla que existeix en la societat, o almenys en les nostres societats, bastants altres llocs on la veritat es forma on un cert nombre de regles de joc són definides –regles de joc després de les quals es veu nàixer certes formes de subjectivitats, certs dominis d'objectes, certs tipus de saber–, i consegüentment es pot, a partir d'ací, fer una història externa, exterior, de la veritat."⁸⁹

⁸⁹ DÉ, II. Text 139, pàg. 541. Recordar, tal com fa també en DÉ, IV. Text 345, pàg. 632 que la determinació o gènesi de l'objecte i del subjecte es fa precisament a través de determinats jocs de veritat. O per dir-ho d'altra forma, són les pràctiques científiques, històriques i determinades pel temps en el qual transcorren tal com els seus diferents llibres sobre la follia, la clínica..., han assenyalat, les que constitueixen a la vegada al subjecte i a l'objecte (DÉ, IV. Text 281, pàg. 54-55).

És per tant a partir d'aqueixa doble influència, tant de Nietzsche com de Canguilhem –així com de Koyré, Cavallès i Bachelard–, com el nostre autor s'embarca en una sèrie d'"històries de" –de la follia, de la malaltia, de la punició, de la sexualitat...–, que no pretenen mai establir o recuperar un vincle amb aqueixa suposada veritat, tenint per això ben clar que aquestes "històries de", locals i innobles, no són les històries de la creixent manifestació de la veritat:

"La història de les ciències no és pas la història de la veritat, de la seua lenta epifania; ella no pretén saber narrar la descoberta progressiva d'una veritat inscrita des de sempre dintre les coses o dintre l'intel·lecte..."⁹⁰

Foucault considera que aquesta concepció de la veritat, que designa com a *veritat-constant*, és la concepció que subjau en tot el discurs i la pràctica científica: *la veritat ens envolta pertot arreu, i tan sols cal tenir la paciència de trobar la bona perspectiva, el bon angle, el bon mètode per descobrir-la*; ara bé, aquesta concepció no és mes que una concepció bastant moderna posterior a altra que és molt més ancestral, i molt encertada al seu entendre: la *veritat-prova*. Aquesta consistiria en concebre la veritat com a *producció*, com a *esdeveniment*:

"...però ella té uns instants propicis, uns llocs privilegiats, no sols per sortir de l'ombra sinó veritablement per *produir-se*; si hi ha una geografia de la veritat és aquella de les seus on ella resideix (i no simplement els lloc on hom es situa per observar-la millor)..."⁹¹

Amb anterioritat a aqueixa *metodologia* moderna de descobriment de la veritat hi ha tota una *tecnologia de la veritat*, tecnologia utilitzada amb la finalitat de *produir* la veritat, de *generar-la*, de fer-la *propicia*; la *prova judicial medieval* –com a ritus per suscitar-la– que nosaltres ja hem explicat o la tant mitològica *alquímia medieval* –saber que cerca els moments favorables no per conèixer, sinó per produir la veritat–, serien dues formes tradicionals d'aquestes tecnologies de la veritat. Però les transformacions que la societat, a tots els nivells, ha anat experimentant des de l'Edat Mitjana, ha fet que un cas particular, una forma singular com és la de la *veritat-constant* –la veritat al capdavant seria ací un esdeveniment resultat d'una instrumentació, d'una metodologia, d'un objecte de coneixement permanent i d'un subjecte

⁹⁰ DÉ, IV. Text 361, pàg. 769. Aquesta concepció epifànica de la veritat no sols la podem trobar en el terreny de les ciències positives; ella és també al capdavant la concepció de la veritat de Hegel, la veritat es desplega en la història –com a autoconeixement de l'Esperit Absolut–. Plató, Hegel i ciències positives no es troben tan allunyats.

⁹¹ DÉ, II. Text 146, pàg. 693. Foucault posa com a exemple d'aquesta geografia el Delfos grec o els llocs de retir dels primer monjos.

universal–, haja acabat fagocitant, recobrint la concepció primigènia de la veritat com a producció.⁹²

Cal doncs ara fer una *arqueologia del nostre present*, de la nostra manera d'entendre la veritat que ens permeta evitar aqueixa perspectiva *apofàntica* de la veritat com a lenta epifania, i recuperar tota una geografia de la veritat que ens possibilita veure com aquesta *sorgeix en llocs privilegiats*, amb tecnologies, i a partir de la ineludible interacció de saber i poder. Per això Foucault té ben clar que la forma habitual de plantejar aquesta *història de la veritat*, que la manera més usual entre el marxisme i la fenomenologia d'abordar una història de les ciències, una *història de les racionalitats no és*, ni molt menys la seua, ja que ell se centra, com venim insistint repetitivament, no en la història de la racionalitat sinó en la de la veritat, la qual qüestiona radicalment:

“Allò que m'ha cridat l'atenció en el pensament de Nietzsche, és que, per a ell, una racionalitat –siga d'una ciència, d'una pràctica, d'un discurs– no es mesura pas per la veritat que aquesta ciència, aquest discurs, aquesta pràctica puguen produir. La veritat forma ella mateix part de la història del discurs i és com un efecte intern d'un discurs o d'una pràctica.”⁹³

La història externa de la veritat paradoxalment el que ens mostra és com aquesta no és precisament quelcom extern al discurs, ocult, quelcom al que aquest vol arribar, sinó tot el contrari, que ella és, com hem dit, un *efecte intern*.

Semblantment tampoc Canguilhem, partint d'allò que abans hem explicat sobre la relació error-veritat, concep el “*discurs vertader*” de les ciències com al triomf d'una veritat oculta enfront de l'*error manifest*; el canvi, la discontinuïtat que es dona en les ciències no implica l'eliminació de l'*error* per la *veritat*, sinó que l'aparició d'un nou discurs vertader sols

⁹² **DÉ, II. Text 146**, pàg. 693-697. Recordem el que en la pàgina 374 d'aquest treball s'ha explicat al voltant de l'aparició primer de la indagació com a mètode, nou mètode de saber-poder i posteriorment de l'examen. El recobriment de la prova per aquests nous mètodes no és més que la història mateix del saber occidental després de l'Edat Mitjana, història no interna, sinó externa de la veritat, en tant que són transformacions acompanyades i que acompanyen –no modificacions reflexes– a les transformacions ocorregudes en els nivells polític, econòmic, tecnològic...

En **DÉ, II Text 143**, pàg. 675-677 el nostre autor realitza també un exercici de reflexió semblant al realitzat en l'àmbit jurídic examinant l'evolució de la concepció de l'hospital, el qual encara és concebut principalment en el segle XVIII com a estructura propícia de la prova –com a lloc propici per l'eclosió de la verdadera malaltia–, passant-se a partir de la segona meitat del segle següent –en gran part pel que ell anomena la *revolució pasteuriana*–, a una concepció ja moderna de l'hospital com a espai de coneixement de la veritat mercè a l'ús la metodologia escaient. En la resta de l'article realitza la mateixa anàlisi en relació no a l'hospital clínic, sinó al psiquiàtric, que ja hem comentat abans (pàgina 361 d'aquest treball).

⁹³ **DÉ, IV. Text 281**, pàg. 54.

implica una nova forma de "*dir la veritat*". I això mateix és el que el nostre autor creu que cal fer respecte a *dir la veritat*: reconstruir la història externa de la veritat i també dels *discursos veritaders*.

Però en aquesta distinció –història interna/externa– una disjunció exclusiva. Les anàlisis de Foucault no pretenen anul·lar radicalment aquesta *veritat interna*, sinó que més bé el que pretenen és *desplegar l'espai en el qual es poden allotjar les ciències*; es pretén únicament mostrar la ciència en la seua *existència històrica*.⁹⁴ I és que l'anàlisi tradicional de les ciències –història interna–, és sols parcial; la història d'Occident no és sols la història dels seus descobriments, de les seues *veritats*, sinó com ell indica, és també, o tal volta sobretot, la història de com aquestes *veritats* es generen i produeixen els seus efectes. La veritat és entesa per Foucault d'una forma molt diferent a com es venia fent:

"Jo entenc per veritat el conjunt de procediments que permeten en cada instant i a cadascú, pronunciar enunciats que seran considerats com a veritaders."⁹⁵

Podem doncs concloure, partint d'aquesta definició que tota *veritat*, amb independència pròpiament del seu contingut, comporta necessàriament *uns efectes sobre els subjectes*.⁹⁶

4.1. LA CONCEPCIÓ PRAGMÀTICA DE LA VERITAT: ALTRA ABSÈNCIA NOTABLE.

Arribats a aquest punt, cal que ens aturem una mica a examinar quins paral·lelismes poden existir entre aquesta concepció de la veritat foucaultiana i la concepció de la veritat "*instrumental*" dels pragmatistes americans. És curiós que Foucault que tant ens ha sorprès en

⁹⁴ **DÉ, I. Text 59**, pàg. 724-725. Foucault no pot voler fer el mateix que ell mateix denuncia, d'ací que afirme que amb les seues anàlisis discursives no pretén invalidar les ciències, sinó que sols pretén fer-les aparèixer en la seua *dimensió específica*:

"No es tracta de constituir una disciplina unitària que substituiria a totes les altres descripcions dels discursos i les invalidaria en bloc."

Op. cit. pàg. 725.

Així doncs sols si tenint present aquesta distinció, aquesta disjunció no exclusiva cobra sentit l'obra del nostre autor. Arqueòleg-geneàlog i epistemòleg no estan doncs enfrontats. Hi ha lloc per a tots dos, ja que de cap manera s'està fent de bo per la desaparició d'aquest últim, simplement s'està demanant l'assumpció també d'altra perspectiva. Foucault no és doncs aquell, tal com l'acusen, que no es *preocupa per la veritat del coneixement* (MERQUIOR, J. G.: **Foucault ou le nihilisme de la chaire**, pàg. 81), sinó tot el contrari, aquell que es preocupa per la veritat, per la seua *història externa* per la seua relació i efectes en els discursos i la societat.

⁹⁵ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 407. Semblantment indica en **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 27 on indica que per producció de la veritat ell no entén generar discursos en si veritaders, sinó *regularitzar* pràctiques de participació veritader/fals.

⁹⁶ **DÉ, III. Text 206**, pàg. 317 i **DÉ, III. Text 200**, pàg. 257-258.

determinades ocasions considerant-se seguidor –o simpatitzant, diríem tal volta– de determinats autors o corrents que a primera vista podríem considerar poc afins –Marx, Kant, Husserl, l'Escola de Frankfurt...–, no haja fet, que nosaltres sapiguem, cap referència a les coincidències o paral·lelismes que nosaltres considerem que existeixen entre ell i el pragmatistes, especialment en aquesta qüestió de la veritat. I és que d'entrada Foucault podria haver signat perfectament aquesta mena de manifest programàtic pragmatista que elabora James. Per a aquest el pragmatisme:

“Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “orígenes”. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder.”⁹⁷

I és que perfectament aquestes línies podríem haver-les trobat al bell mig de qualsevol conferència o article de Foucault i no ens hagueren estranyat. De fet, tal com indica possiblement el pragmatista actual més conegut, Richard Rorty, és possible amb un xicotet esforç llegir a Foucault –“l'americà”– com a una versió moderna de Dewey.⁹⁸ És per això que una vegada que podem considerar com a possible, o almenys com a no massa extravagant, parlar d'una afinitat genèrica –fins el punt que siga possible parlar d'afinitats en aquests casos–, passem a esbrinar si tal afinitat es dona també pel que fa a la qüestió de la veritat.

Comencem per plantejar a grans trets com aborden aquests la qüestió esmentada. Els pragmatistes com Dewey o James oposen la seua concepció de la veritat a la dels “racionalistes”, a la concepció tradicional en filosofia de la veritat. La veritat objectiva, indica James, la *veritat independent* de qui coneix, *no es troba enlloc*.⁹⁹ Per contra el que existeix és

⁹⁷ JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 49. Molt prop també de la genealogia foucaultiana podríem considerar les reflexions de Dewey sobre el mètode de fer filosofia que ell oposa al clàssic, el mètode genètic, encarregat d'analitzar els valors incrustats en les tradicions socials, en examinar els xocs i els conflictes socials. També Foucault podria haver escrit perfectament que:

“...las tareas de la filosofía del futuro consistirán en poner claridad en las ideas de los hombres en lo referente a las pugnas sociales y morales de su propio tiempo.”

DEWEY, John: **La reconstrucción de la filosofía**, pàg. 60-61.

⁹⁸ RORTY, Richard: *Identité morale et autonomie privée* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 385.

⁹⁹ JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 56. Semblantment en DEWEY, John: **La reconstrucción de la filosofía**, pàg. 167-171. Una veritat que es pretén objectiva perquè està en relació, perquè s'adequa a un món objectiu –Realitat Suprema– però que no tinga eficàcia pràctica –pragmàtica– que no siga útil, que no tinga efectes sobre la nostra acció, no serveix de res. Enfront d'aquesta Veritat, diu James, els pragmatistes preferim parlar de veritats, en plural, de *veritats útils*, amb repercussions (JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. pàg. 57). Podem trobar en la introducció de RORTY, Richard: **Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3**, pàg. 11-24, un bon resum de quin és l'estat de la qüestió de la veritat –i la crítica a la teoria de la correspondència i a qualsevol teoria– avui dia per al

una concepció que podríem anomenar "*utilitarista*". És vertader allò que anomenem *vertader*, i és així quan la idea o teoria en qüestió *satisfà les nostres necessitats*, perquè ens ajuda millor que altra idea a estar en el món –quan és bona per a nosaltres–. James i tots els pragmatistes no consideren que la veritat siga una propietat de les idees, la d'adequar-se a la realitat, o millor dit a la *Realitat*, donat que el pragmatista no considera possible saber que és aqueixa *Realitat* –perquè no existeix–,¹⁰⁰ que serviria com a mesura de la veritat de les idees. Així doncs, si idees vertaderes no són les que s'adeqüen a una suposada realitat independent, què són?:

"Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válida, corroborar y verificar; ideas falsas, son la que no."¹⁰¹

Però amb aquesta breu cita. Corroborar i verificar no signifiquen *adequació* o *correspondència* a la realitat externa. Corroborar i verificar significa, com James explica que tal idea té *conseqüències* en les **nostres pràctiques**. És a dir, una idea és *vertadera* quan la podem assimilar com a *vertadera en la nostra experiència* i d'acord amb la resta d'idees, la gran majoria, que continuem mantenint en peu –ens trobem doncs davant d'una concepció de la veritat com a *coherència*–. La utilitat, la importància pràctica, és per tant la qualitat essencial de les "idees vertaderes" (són les idees les que són vertaderes o falses, no el fets; el fets, diu James, simplement són). Així la darrera cita que hem realitzat de Foucault i la que acabem de realitzar de James, poden ser, si se'ns permet l'atreviment, perfectament intercanviables. I si són intercanviables ho són perquè tant Foucault com el pragmatisme –així com també Nietzsche i Heidegger–, decideixen deixar d'adorar aqueixa *Veritat*, la que s'escriu amb majúscula i que James no dubta de qualificar com a *ídol perfecte de l'esperit racionalista*.¹⁰² Però la veritat no és cap ídol, cap déu transcendent, sinó en tot cas, podríem dir amb un vocabulari molt poc pragmatista, és una *alienació* d'una *projecció dels individus*.

pragmatisme contemporani, tot i que certament el plantejament, *grosso modo*, no difereix del dels primers pragmatistes (Pel que fa a la reflexió de Rorty sobre la qüestió de la veritat i el realisme i el seu debat intel·lectual amb els "representacionistes" i "objectivistes" videre el cinc primers capítols del llibre).

¹⁰⁰ *Grosso modo* indicar que la concepció de la realitat –i també de la veritat– dels pragmatistes americans té certs punts en comú amb la filosofia de Heidegger i Nietzsche. Una simple lectura de JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 157-163 ens ho pot confirmar. Segons el que en aquestes pàgines podem llegir, la realitat depèn de la perspectiva en la qual ens situem, no la posseïm, sinó que ens "*topem*" amb ella, no existint doncs la realitat sinó la nostra creença sobre ella; o el que és el mateix, **la realitat no està ja feta sinó que és una creació humana, està sempre fent-se**.

¹⁰¹ JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 131.

¹⁰² JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 153.

Així, James, reprenent la doctrina d'Schiller –que aquest curiosament anomena “humanisme”– afirma, i compte que no és un error perquè és James i no Foucault qui ho afirma, *que les veritats són també productes d'elaboració humana*.¹⁰³ O si volem dir-ho més nietzschianament, també els pragmatistes semblarien estar d'acord amb l'afirmació anterior de Nietzsche que les veritats són un *tropell de metàfores i d'il·lusions* de les qual hem oblidat el seu caràcter fictici. Però..., perquè dir-ho amb *paraules* d'altres quan els propis pragmatistes saben dir-ho igual de bé:

“Todas las verdades llegan a ser así construcciones verbales que se almacenan y se hallan disponibles para todos.”¹⁰⁴

Per això, i malgrat que en l'obra de Foucault, incomprendiblement no existeix cap referència a la filosofia pragmatista, nosaltres podem també fer nostres aquestes crítiques pragmatistes a la concepció tradicional de la veritat –“racionalista”, els agrada dir a ells– que al capdavall és també la que Foucault vol criticar.

4.2. JOCS I COMBATS PER LA VERITAT (O PER LA FICCIÓ).

Nogensmenys tampoc podem obviar que malgrat aquestes coincidències, l'anàlisi pragmatista de la veritat no deixa d'estar més centrat –tot i que tampoc exclusivament– al voltant del camp epistemològic –veritat com a coherència per una part i com a utilitat per altra–, mentre que l'analítica de la veritat de Foucault gira al voltant de determinades preocupacions, inicialment arqueològiques i sobre allò discursiu, i posteriorment genealògiques sobre el poder-saber, i com ara també veurem, també genealògiques sobre el subjecte.¹⁰⁵ Perquè no oblidem que segons ell ens ha fet notar tota la seua obra es pot llegir com a la relació existent entre la *veritat* i els *subjectes*:

¹⁰³ JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 155. Podem establir una certa correspondència entre aquest *humanisme*, *humanisme* en tant que no podem parlar de veritat sense referència a l'home que les engendra, en tant que no podem eliminar la seua contribució –op. cit. pàg. 161-162–, i la concepció heideggeriana de la veritat (*alétheia*, il·latència) com a ingredient constitutiu de l'existència o Dasein, on el lloc essencial de la veritat no és l'enunciat, sinó el Dasein (HEIDEGGER, Martin: **Introducción a la filosofía**, pàg. 118).

¹⁰⁴ JAMES, William: **Pragmatismo**, pàg. 138.

¹⁰⁵ En WAHL, François: *Hors ou dans la philosophie* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 89, 98-100 l'autor es pronuncia per enquadrar l'arqueologia foucaultiana no en un nominalisme, sinó el *pragmatisme* discursiu, en un pragmatisme d'allò divers.

"He cercat saber com el subjecte humà entrava dintre dels jocs de veritat, siguen jocs de veritat que prenen la forma d'una ciència o que es refereixen a un model científic, siguen uns jocs de veritat com els que hom pot trobar en les institucions o en les pràctiques de control."¹⁰⁶

Que la veritat siga inseparable del subjecte, i que aquest accepte jugar aquesta partida infinita amb ella implica que, al capdavall, les diferents societats que han existit també estan imbricades en aquest joc fructífer. Perquè si cada societat genera un tipus de saber, de manera que cada societat construeix el seu règim de *veritat* –una *política de la veritat* particular– al mateix temps que construeix també les seues particulars relacions de poder, no és d'estranyar que en cada època i societat la constitució del subjecte i la seua relació amb si mateix siga també específica i singular. Podem concloure pel que diem, allò que cada societat concreta fa aparèixer i posa en circulació no és la *Veritat*, sinó diferents tipus de discursos que funcionen com a veritaders. De fet, el relat de les produccions de *veritat* que tota societat realitza, no ha estat encara construït:

"La història de la "veritat" –del poder propi dels discursos acceptats com a veritaders– està enterament per fer."¹⁰⁷

I això és el que al capdavall intenta fer ell, aquest és el seu problema durant tots els períodes, investigar aquestes *polítiques de la veritat*,¹⁰⁸ investigar els jocs de veritats entre si –arqueologia–, els jocs de veritat en relació al poder –genealogia del poder–, o els jocs de veritat en relació a la constitució del subjecte mateix. Perquè si hi ha una cosa que no li preocupa a ell és doncs la *Veritat*, tal i com des de Plató s'ha entès tradicionalment, sinó que el que li interessa en definitiva, és com s'enllacen el saber i el poder al voltant dels discursos que pretenen tenir efectes de veritat.¹⁰⁹

Tot açò ens duu a afirmar que Foucault el que busca amb aquestes anàlisis no és descobrir què és allò *autènticament* vertader o *autènticament* fals que hi ha en cadascun d'aquests camps de coneixement, sinó veure els *jocs de veritat* mercé als quals s'han constituït aquests camps; és a dir, el que ell vol saber és quines han estat les estratègies de

¹⁰⁶ **DÉ, IV. Text 356**, pàg. 708-9. Les relacions poder-saber, manifesta Foucault, no són el problema fonamental, sols són l'instrument per abordar el vertader problema, la relació subjecte-veritat (Op. cit. pàg. 718). Recordem que com hem indicat fan unes pàgines aquest problema que ací Foucault qualifica de vertader, el de la relació entre la veritat i el subjecte, el Dasein, era també aquell que Heidegger assenyalaria com a problema a aclarir. Per a Heidegger, aclarir l'essència de la veritat com a *alétheia* és la manera d'aclarir, de revisar el concepte de subjecte que fins ara s'ha vingut utilitzant en la filosofia (HEIDEGGER, Martin: **Introducción a la filosofía**, pàg. 124-125).

¹⁰⁷ **DÉ, III. Text 200**, pàg. 258.

¹⁰⁸ **DÉ, III. Text 200**, pàg. 263.

¹⁰⁹ **DÉ, III. Text 216**, pàg. 414. **UP**, pàg. 12.

poder subjacents a aquestes determinacions, saber quina és la *voluntat de saber*, la *voluntat de veritat* que ha funcionat.¹¹⁰ La veritat no és mai quelcom ideal, eteri, ni cap norma general transcendent en el món, no és cap instància suprema a la societat. Tot el contrari ella és més bé quelcom *real*, que entra en el joc del poder, i que genera poder, ja que la veritat no és més que aquell conjunt de procediments –*combats*– que permeten en un instant *pronunciar* aquells enunciats que seran considerats vertaders; perquè la veritat és al capdavant quelcom essencial en les nostres societats, d'ací que ell parle dels *combats al voltant de la veritat*.¹¹¹

Però atenció, l'*essencialitat* d'aquests combats no es deu al fet que estiguem lliurant la *batalla final* en l'asalt a la "Veritat" autèntica, ni a res semblant. I no pot ser així perquè per a Foucault, a l'igual que per a Nietzsche, la veritat no és més que una *ficció* –almenys aqueixa veritat substancial–. Ell no pretén haver construït discursos *vertaders* –inmutables–, tal com hom pretén normalment, sinó sols *construir ficcions*:

"... me n'adone molt bé que jo no he escrit més que ficcions. No vull dir-ho en la mesura que allò estiga fora de la veritat. Em sembla que hi ha la possibilitat de fer treballar la ficció dintre de la veritat, d'incloure efectes de veritat amb un discurs de ficció, de manera que el discurs de veritat susciti, fabrique una cosa que no existeix encara, i per tant "ficcione"."¹¹²

Com molt bé destaca Deleuze a propòsit d'aquesta mateixa qüestió, *mai cap ficció havia produït tant veritat i realitat*. Per això no ens ha d'estranyar, no sols que a Foucault no li moleste, sinó que ell mateix reivindique haver fet ficcions, en tant que açò no és de cap manera desacreditat el seu treball, sinó tot el contrari.¹¹³

¹¹⁰ VS, pàg. 97-98 i DÉ, III. Text 216, pàg. 407. Però Foucault aclareix què vol dir en parlar de jocs de veritat:

"El mot "joc" pot induir a error: quan dic "joc" faig referència a un conjunt de regles de producció de la veritat. No es tracta d'un joc en el sentit d'imitar o de fer com si..."

DÉ, IV. Text 356, pàg. 725.

¹¹¹ DÉ, III. Text 192, pàg. 159. Foucault vol deixar ben clar que aquests combats no són a favor de la veritat, d'aqueixa veritat estable, sinó que són un combat *al voltant* de l'estatus, un combat que *utilitza la veritat* i els seus efectes com a arma.

¹¹² DÉ, III. Text 197, pàg. 236. Semblantment en DÉ, I. Text 48, pàg. 591, on afegeix que no és ell qui ha inventat el seu llibre, sinó l'època en la qual viu, l'hom anònim que parla.

¹¹³ DELEUZE, Gilles: **Foucault**, pàg. 134-141. Per a Veyne Foucault, seguint a Nietzsche, se n'adona com tot és una Faula, la metafísica n'ha estat una, i considera que es possible continuar aquest gest de construcció d'una Faula que no és ni verdadera ni falsa, ni s'oposa a la realitat sinó, que com indica Deleuze, produeix veritat i realitat (VEYNE, Paul: *Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme* en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe**, pàg. 399-401). Recordem la cita continguda en la nota a peu de pàgina número 63 en la pàgina 303 sobre la funció de la ficció –que és la mateixa de la filosofia– de fer visible la invisibilitat d'allò visible.

4.2.1 MÉS ENLLÀ DE LA VERITAT I LA FALSEIDAT?

Per al nostre autor allò necessari no va a ser *negar la veritat*, sinó assumir allò que necessàriament és la veritat: *ficció*. La tasca que ell ens proposa no és altra que la de construir unes *ficcions* que excloguen aqueixa *Veritat Suprema* –que és el que és un perill–, i *construir aqueixes ficcions dintre del joc de la veritat, dintre dels combats per la veritat*. Construir ficcions no significa renunciar a aquest combat per la veritat, sinó més bé assumir l'existència d'ell i participar. Perquè ha de quedar ben clar que el que *ni proposa ni creu possible és no pensar en termes de veritat i mentida*. No es tracta de situar-se com algú podria pensar més enllà del *bé* i del *mal*; el que hom pot proposar, el que cal que reivindicar és la sempiterna possibilitat de *bellugar els límits*, la frontera entre el bé i el mal, entre allò vertader o allò fals, assabentar-se de la no-rigidesa sinó de la fragilitat, de l'osmosi i trànsit possible entre les parts.¹¹⁴ No renuncia doncs Foucault, com tampoc Nietzsche, a sostenir un concepte de veritat, sinó que al que renuncia és en realitat a un concepte concret de veritat, al que podríem qualificar com al *concepte metafísic* de la veritat –aqueix que Nietzsche deia que era més perjudicial que l'error–, aqueix concepte que pressuposava un *origen*. S'aposta ara, per contra, per un concepte de la *veritat-ficció* que ell considera *productiu* –com el poder, ja que es troba inserida en relacions de poder–, o millor dit, s'aposta per *una ficció amb un valor de veritat* que transforma, que incideix, que critica la nostra actualitat, o com dèiem en parlar de la Il·lustració, que qüestiona i problematitza les nostres *evidències*.

Precisament aquesta concepció tant nietzschiana de la veritat i aquesta foucaultiana història *política* i *externa* de la veritat que encara està per fer, entronca perfectament amb la “*metafísica de l'esdeveniment incorporal*” i la “*filosofia del fantasma*” deleuziana que tant novedosa li sembla al nostre autor. Deleuze, per tant, centrant-se en dues nocions filosòfiques peculiars com les d'*esdeveniment* i de *fantasma* ens allibera del dilema de la presó i de la dualitat vertader *versus* fals –i de la subjecte *versus* objecte–, i ens aboca a un *pensament sense contradicció, no dialèctic, acategòric*, un pensament de la *divergència* i d'*allò múltiple*.¹¹⁵

Es tracta, en definitiva, no de negar la *veritat* o la *mentida*, sinó de reconèixer que la seua gènesi es deu a un joc, a un combat i a una multiplicitat. O si volem dir-ho d'altra forma, es tracta d'admetre que la *veritat* la construïm incessantment i ho fem com a ficció. I aquesta

¹¹⁴ DÉ, II. Text 161, pàg. 788-789.

¹¹⁵ DÉ, II. Text 80, pàg. 79, 84, 86 i 90, encara que per aprofundir en la importància que la filosofia de Foucault atribueix a l'obra de Deleuze cal llegir tot l'article esmentat.

construcció que és allò en què consisteix elaborar i construir *discursos*, no exclou l'existència de la veritat sinó que el que exclou és la *fal·làcia* de l'existència d'una suposada, i mai trobada, *veritat eterna*, veritat que es palesa en el pensament categorial. Al capdavall el pensament categorial –com afirmació del caràcter unívoc de l'ésser i reducció de la diferència– que arranca d'Aristòtil, i que encara ens afecta, és la forma principal que adopta aqueix pensament de la veritat-falsedat:

"El filòsof ha de tenir prou mala voluntat per no jugar correctament el joc de la veritat de l'error: aquest mal voler, que s'efectua en la paradoxa, li permet escapar a les categories."¹¹⁶

Per això el pensament "*acategorial*" és el pensament al voltant de la *diferència* i de l'*esdeveniment*, al voltant de la *multiplicitat* i l'*atzar*, al voltant de la veritat entesa, com no ens sàciem dir, com a *ficció* i com a *combat*.¹¹⁷

Pel contrari, entendre l'elaboració de *discursos com a un combat per la veritat* ens permet sers conscients de la *necessitat de crear-la*; i crear-la com a *joc*, com a una *escenificació*, mostrant-la com quelcom que té les seues conseqüències, i com quelcom que podria ser d'altra manera. O com ell indica en algun moment en comparar la filosofia amb l'art dramàtic, allò que a ell li interessa descriure és aqueix *teatre de la veritat*, aqueixa *escenificació* constant en el qual allò *vertader* i allò *fals* constantment interactuen.¹¹⁸

És des d'aquesta perspectiva com cal entendre les seues obres i el seu treball com a *historiador*. Abans hem reflexionat molt sobre la condició de filòsof o d'historiador de Foucault, i en especial sobre la magnífica acollida d'aquest per part d'alguns historiadors i el refús total i la negació de la condició d'historiador per part de molts altres; aquests últims possiblement han adoptat aquesta posició teòrica envers Foucault, en gran part perquè no han sabut concebre ni imaginar aquesta concepció de la veritat com a *ficció*, ni han sabut entendre què és allò important en els seus llibres *històrics* sobre la folia, la medicina o les presons. Però Foucault ens ho clarifica tot, i en parlar sobre si els seus llibre cerquen la *constatació d'una veritat històrica* o si són en realitat una novel·la ens indica:

¹¹⁶ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 94. El pensament i el filòsofs que tenen aquesta "*mala voluntat*", aquest "*mal humor*" són els qui poden mirar cara a cara no aqueixa veritat enlluernadora, sinó l'*estupidesa* (op. cit. pàg. 94-95).

¹¹⁷ **DÉ, II. Text 80**, pàg. 91-93. Aquest pensament *acategorial* que permet aparèixer la diferència és realment allò que permetrà a l'ésser ser unívoc i dir-se d'una única manera: dir-se en tant que diferència, en tant que Retorn alliberat (op. cit. pàg. 95-98). L'ésser podem dir amb Foucault i Deleuze és unívoc en tant que esdeveniment, no en tant que identitat o permanència.

¹¹⁸ **DÉ, III. Text 234**, pàg. 572. Sobre la filosofia-teatre que apareix després de Zaratustra –i continuada per Deleuze– que acaba amb la filosofia-meditació videre **DÉ, I. Text 64**.

"Per tant, l'essencial no es troba pas en la sèries de constatacions vertaderes o històricament verificables, sinó en l'experiència que el llibre permet fer. Però aquesta experiència no és ni vertadera ni falsa. Una experiència és sempre una ficció."¹¹⁹

Si ja havíem vist com els seus llibres els havia qualificat per això com a *llibre-experiència*, que són diferents i funcionen de manera distinta al *llibre-veritat* i al *llibre-demostració*, ara el que podem és adonar-nos del que açò implica –i el que no–. Implica adonar-se que aquests llibres que poden éssers *verificats* o *infirmats* per altres llibres d'història, sobretot açò últim, no han estan elaborats al capdavall per satisfer o per convèncer als professionals de la història, sinó per *qüestionar* el nostre present, la nostra modernitat. Allò essencial dels seues escrits no són tant les noves *veritats històriques* que permeten descobrir –els nous fets demostrats–, sinó les *experiències* que a partir d'ell es realitzen. Sols des d'una escaient recepció del concepte de *veritat* foucaultià –concepte, això sí poc usual i molt atrevit–, pot ser entesa i apreciada l'obra de Foucault. Ell no és de cap manera un historiador tradicional i no cerca tampoc elaborar una determinada lectura històrica objectiva i positiva, no pretén com diu Merquior *tenir la veritat objectiva de la seua part* malgrat menysprear-la.¹²⁰ Foucault pot ser moltes coses, però no és cap hipòcrita ni cap fariseu. El seu objectiu, com ja ens hem cansat de dir, no és descriure cada època tal i com era sinó realitzar una *ontologia del present*, cosa que Merquior obsessionat per desemascarar al *fals historiador* sembla no comprendre. El que passa és que aquest crític del nostre *avui* recorre a elaborar llibres sobre el passat basats no tant en fets –què són els fets històrics al capdavall?–, sinó en discursos del passat, per tal de mostrar-nos així *quin és el sòl sobre el qual reposen els nostres preus*. I això, generar aqueixos *llibres-ficcions* no implica estar reclamant per a si el màxim grau d'objectivitat històrica –com passa amb els *llibres-demostració*–, sinó el major grau d'*inquietud*, d'*incomoditat* envers el nostre present, envers les nostres *familiaritats* o *visibilitats invisibles*. En aquesta qüestió arribem nosaltres a la mateixa conclusió no que Merquior sinó que Roudinesco, la qual en abordar la qüestió de la *literaturització* de la primera obra de Foucault veu com aquest autor fa quelcom ben diferent a una història:

"En síntesis, Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría. Y en efecto, allí no figuraba. Porque él había visto algo que los historiadores de la psiquiatría no podían ver y, para sacarlo a la luz, había literalmente inventado esa famosa "escena primitiva"¹²¹

¹¹⁹ DÉ, IV. Text 281, pàg. 45.

¹²⁰ MERQUIOR, J. G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, pàg. 170.

¹²¹ ROUDINESCO, Élisabeth: *Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986)*, Introducció en AUTORS DIVERSOS:

I allò que ell havia vist i els historiadors no, no era altra cosa que l'*experiència de la follia*, la història de la qual era, al mateix temps la història de la cultura que la assenyalava, i tal experiència no era altra cosa que el subsòl sobre el qual bastíem la nostra *actualitat*. Escorcollar en aquest subsòl per tal de fer-nos sentir incòmodes, per tal d'obligar-nos a no acomodar-nos a les nostres familiaritats, més que realitzar una història objectiva era el que pretenia amb els seus llibres. Així per exemple, allò important d'"*Histoire de la folie*" no és la seua fidelitat historiogràfica –tot i que tampoc siga inexistent com alguns pretenen–, sinó que és el debat sobre la psiquiatria i el tancament dels malalts que es generà a partir d'ell. Semblantment el canvi en la visió de les presons i el treball sobre açò realitzat pel GIP serà allò que ell valore de "*Surveiller et Punir*".¹²²

I és que de nou cal tornar a insistir en dir que amb aquest plantejament sobre la veritat com a *ficció* i la sobre la veritat com a *productora d'experiències* ell, **no està ni negant la veritat**, ni relativitzant-ho tot, ni reivindicant la *ignorància*, o el *dret a no-saber*,¹²³ sinó que l'únic que tracta de construir són genealogies que ens mostren aqueixa relació, que ens mostren aqueixos *efectes que produeixen els sabers quan són investits amb l'autoritat de la veritat*; es tracta d'analitzar la relació entre poder i saber, entre subjecte i veritat. És per això que el nostre autor és conscient d'haver escrit **llibres parcials i exagerats des del punt de vista històric**, mes aquesta no li sembla que siga la qüestió principal del seu treball. No es tracta d'analitzar amb profunditat si encerta o no en el seu tractament de la follia, o de les presons, o de la sexualitat, ja que poc li importa aquesta qüestió:

"...això no és allò que m'interessa, en tant que jo no sóc pas competent per fer la divisió entre allò vertader i allò fals."¹²⁴

La distinció vertader/fals no és la distinció que a ell li interessa, de manera que no percep com a un drama, ni com a un descàndid, el fet que puguen existir determinades dades

Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, pàg. 18.

¹²² DÉ, IV. Text 281, pàg. 44-45, 47.

¹²³ DÉ, III. Text 193, pàg. 165. Les pròpies anàlisis de Foucault sobre altres disciplines molt més científiques i rigoroses que la filosofia, li han fet veure com ens aquestes han estat possibles transformacions epistemològiques partint de proposicions científiques falses i mal contrastades. Així, en biologia l'obra de Cuvier amb tots els seus errors –avui dia tota ella és un error–, ha estat per exemple la que ha fet possible una **transformació** en el camp de la biologia sense la que Darwin no hagués estat possible (DÉ, II. Text 76, pàg. 28-29 i DÉ, II. Text 77, pàg. 36). En aquest sentit podem considerar que ens trobem davant d'una obra-ficció que ha generat uns efectes determinats. (Compte l'exemple de Cuvier no cal entendre'l com a l'excepció a la regla –en el llibre-veritat– sinó com a l'exemple de la regla). El mateix és que veurem que vol Foucault, generar efectes i per què no, transformacions del nostre camp del saber.

¹²⁴ DÉ, III. Text 234, pàg. 571.

històriques que contradiguen, per exemple, el seu llibre sobre la follia. Així, i per tal dirimir la qüestió amb la qual se centrava l'apartat 1.1 del capítol IV sobre Foucault com a *enfant terrible* o no de la història, per tal de saber si ens trobem davant el més revolucionari historiador o d'un literofilòsof manipulador de la història, direm que tal qüestió, tal disjuntiva s'esvaeix com la boira una vegada ens adonem de quina és la concepció foucaultiana de la veritat i la seua tasca de generador de *llibres-experiència*.

És molt probable que aquells que veuen els seus llibres plens d'errors, omissions, desplaçaments..., tinguen raó i no anem a ser nosaltres, donat l'escàs coneixement d'aqueixes temàtiques històriques, qui sorgim en defensa de les tesis històriques de Foucault. Però que Foucault pugui estar equivocada en molt o en poc, o que el seu llibre sobre la follia trenta o quaranta anys després d'haver estat escrit pugui ésser historiogràficament rebutat, no afecta per a res l'*empresa crítica, filosòfica i il·lustrada-radical* que realitza Foucault. I no li afecta perquè com dèiem ell no fa història del passat sinó ontologia del present i del nosaltres mateixos. I per fer-la, aqueix llibre-experiència foren i continuen essent útils, continuen generant ficcions i continuen *obligant-nos a qüestionar-nos el nostre avui*, que és al cap i a la fi allò que volem qüestionar –no el passat–.

Per això no podem més que acceptar que cap llibre seu va adreçat a descobrir la *veritat en si*, sinó que va adreçat a crear experiències, a problematitzar el nostre present, a interferir els efectes del nostre passat sobre el nostre present. O per dir-ho d'una forma molt més concreta:

“La meua esperança és que els meus llibres prenguen la seua veritat una vegada escrits i no abans.”¹²⁵

I si el seus llibres prenen la seua veritat després d'escrits és perquè esdevenen no sols *llibres-experiència*, sinó fins i tot, tal com ell proposa, *llibres-bomba*, ja que sols són útils una vegada ja llegits per aquells que els llegeixen –i per ningú més–, ja que després ells desapareixen.¹²⁶ Les seues obres no volen esdevenir *llibres-veritat*, en tant que:

¹²⁵ DÉ, IV. Text 280, pàg. 40.

¹²⁶ DÉ, III. Text 221, pàg. 476.-477. Foucault expressa que li agradaria que els seus llibres-bomba es carbonitzaren, com els focs artificials, una vegada han estat usats (DÉ, II. Text 152, pàg. 725). I és que ell insisteix en el fet que la seua intenció no és pas escriure el darrer llibre, el que tanque cap polèmica, el que assente cap qüestió de manera definitiva, sinó escriure llibres que facen possibles que altres llibres –escrits per altres– siguin possibles (DÉ, II. Text 85, pàg. 162).

"L'efecte de veritat que jo busque produir rau en aquesta manera de mostrar que allò real és polèmic."¹²⁷

Per això podem afirmar que els seus llibres, i malgrat que alguns marxistes havien vist en ells i en l'abandó del concepte d'ideologia uns llibres reaccionaris que confirmaven *de facto* la realitat, el que fan és amb un estil nietzschianà és tot el contrari, *colpejar-la*, produir-li *escletxes*, anar *desfent-la* poc a poc.

Des d'aquest punt de vista, i plantejant així la qüestió de la veritat i la història, el fet d'haver-se qualificat no tant com a *historiador* sinó més bé com a creador de *ficcions històriques*, no és sols una extravagància de Foucault sinó quelcom totalment coherent i comprensible. El seu gran interrogant al llarg de tots els escrits és precisament saber com i a partir de què, es constitueixen els sabers; o en altres paraules, els seus escrits van dirigits a veure com es *problematitzen* les coses en els diferents camps de coneixements (com es *problematitza la follia, la mirada mèdica, el càstig, la sexualitat...*):

"Problematització no vol dir pas representació d'un objecte preexistent, ni molt menys creació pel discurs d'un objecte que no existeix pas. És el conjunt de pràctiques discursives o no discursives que fan entrar alguna cosa dintre del joc del vertader i del fals, i el constitueix com a objecte pel pensament (siga sota la forma de la reflexió moral, de la coneixença científica, de l'anàlisi política, etc.)."¹²⁸

Tanquem el cercle que havíem encetat amb l'arqueologia; allò que en ella es presentava com a una anàlisi de les condicions del discurs esdevé ara una pregunta per les *problematitzacions*, una pregunta pel joc de la *veritat* i la *falsedat*. Negar aquest joc, situar-se més enllà de la *veritat* i de la *mentida*, com superficialment alguns han interpretat que feia el nostre autor, és situar-se a les antípodes del seu plantejament. Foucault, conjuntament amb Deleuze s'ha alliberat de la metafísica dualista platònica de la veritat i la falsedat, de l'ésser i l'aparença per elaborar una "*fantasmofísica*", una *metafísica del fantasma* –l'"*extra-ser*" en el sentit literal de la paraula–,¹²⁹ allunyada de l'existencial *fenomenologia de la percepció* –de la imatge reflex d'unes *dades originals* en una subjectivitat fonamentadora–.

¹²⁷ DÉ, III. Text 238, pàg. 633.

¹²⁸ DÉ, IV. Text 350, pàg. 670.

¹²⁹

"En Deleuze, el fantasma forma l'incorporal i impenetrable superfície del cos."

DÉ, II. Text 80, pàg. 79

El nou concepte de veritat com a *ficció* es correspon al capdavall amb el que Deleuze, partint de l'epicureisme, entén per "*fantasma*":

"És inútil, en tot cas, anar a buscar darrere del fantasma una veritat més vertadera que ell, la qual seria el signe enterbolit (inútil doncs "sintomatolitzar-lo")..."¹³⁰

No buscar darrere del *fantasma* una *veritat més vertadera que ell* no implica que no acceptem que ell siga ja una veritat. La veritat és precisament això, il·lusió i ficció que s'ha creat i que té una història que Foucault s'atreveix a abordar.

5.L'ONTOLOGIA DEL PRESENT COM A HISTÒRIA DE LA VERITAT.

Retrobem, una vegada més un vell tema –la qüestió dels *objectes* i la seua *objectivitat*– des d'una perspectiva més. Allò que al llarg de tots els seus escrits ha estat fent és **analitzar les *problematitzacions*, és a dir, analitzar la ja vella i platònica relació entre els *subjectes*, els *objectes* i la *veritat* en diferents camps; allò que al capdavall ha fet, a l'igual que feia el citat Deleuze, no és altra cosa que elaborar un *paraplatonisme descoronat*, que en el cas del nostre autor pren la forma d'aqueixa *ontologia del present*, de la qual començàvem parlant en les primeres pàgines d'aquesta tesi.**

Recordem que començàvem la nostra reflexió sobre Foucault proposant una cronologia que tenia com a eix vertebral el concepte d'*ontologia del present*; el mateix Foucault ens apunta d'altre *fil conductor* per entendre la seua obra: l'eix de la *veritat*, eix que al nostre entendre no és més que el primer però formulat posant l'èmfasi en altres punts. La preocupació per aquesta temàtica és constant durant tot el seu esdevenir intel·lectual:

"Jo m'he esforçat sempre per comprendre com la veritat toca les coses i com un cert nombre de dominis s'han integrat poc a poc en la problemàtica i en la recerca de la veritat."¹³¹

Certament en la seua primera gran obra, la qüestió de la veritat en relació a la follia i a la raó, en relació a la qüestió de l'error, del dubte, de la desraó esdevé central. Així doncs durant tota la seua obra saber com ha estat possible *dir la veritat* sobre el subjecte boig o malalt –així com el subjecte parlant, el que treballa o el que viu–; com dir la veritat sobre un

¹³⁰ DÉ, II. Text 80, pàg. 79. Com ja hem explicat en parlar de Nietzsche i la seua genealogia, la filosofia de la representació, d'allò original es dissipa a favor d'aquesta *fantasmofísica*.

¹³¹ DÉ, IV. Text 349, pàg. 656.

mateix en tant que subjecte criminal, o sobre un mateix en tant que objecte de plaer sexual, han estat les qüestions capitals que ell ha intentat abordar i que es resumeixen en un qüestió única i general que traspasa tota la seua obra: *a quin preu el subjecte pot dir la veritat sobre si mateix.*¹³² O si volem que Foucault ens ho diga més clarament:

"...el meu problema és saber com els homes es governen (ells mateix i els altres) a través la de la producció de veritat..."¹³³

El folls i els malalts mentals, els delinqüents, o els cossos plens de desigs han hagut, poc o poc, que d'entrar en aqueixa dinàmica i joc de la veritat, o el que és el mateix, tots ells, i tots nosaltres, hem tingut existència en tant que hem entrat a formar part d'aqueixa *història de la veritat*, que no és altra que la *història de la nostra actualitat*. L'ontologia del nosaltres mateixos, de la qual parlàvem en les primeres pàgines, passa necessàriament per analitzar el nostre ser present, tractem el tema que tractem, i la seua relació amb la veritat:

"A partir dels segles XVI i XVII nosaltres som en contacte amb tres sèries: exclusió-follia-veritat, correcció-presó-veritat, comportament sexual-confessió-veritat."¹³⁴

Com indicàvem, el *nou* fil conductor de la veritat que ara traïem a la llum no s'ha de veure com a contradictori amb el primer que proposàvem, com a un abandó d'aquest, com a una rectificació. És evident que ens pot causar una certa perplexitat el fet que si comparem el que acabem de dir amb la també divisió tripartida inicial ens trobem amb una aparent contradicció; en aquelles pàgines parlàvem d'una ontologia del present en relació a la veritat, al poder i a la moral; el que allí era una problemàtica parcial, del primer període, sembla que esdevé ara l'eix vertebral, com és possible açò? És sols una contradicció aparent, en tant que l'ontologia del present que ell diu adreçar-se a la qüestió de la veritat, és una ontologia de nosaltres adreçada a la problemàtica del saber i de la creació dels discursos científics, però la veritat no és un monopoli d'aquest primer domini, sinó que ella també està molt present, tal com ell descobreix a partir de la genealogia, en els altres dos terrenys.

¹³² **DÉ, IV. Text 330**, pàg. 442. Pel que fa al tractament de la veritat en el seu llibre sobre la follia, podem dir que, tot i que aquesta temàtica és *transversal* en tota l'obra, hom pot veure-la explícitament tractada, entre d'altres passatges en **HF**, pàg. 256-268; 399-40; 500 així com en el darrer capítol de l'obra "*Le cercle anthropologique*".

¹³³ **DÉ, IV. Text 278**, pàg. 27. Sobre els efectes en la història de la societat occidentals de la partició *vertader/fals* *videre op. cit.* pàg. 30.

¹³⁴ **DÉ, IV. Text 349**, pàg. 656.

I és que aquesta veritat de la qual estem parlant, no és de cap manera una *veritat que se situe per tant en la interioritat del llenguatge*. Aquesta veritat no depèn de les *condicions del diàleg*, ni depèn de la *comprensió de conceptes*, ni es palesa únicament en els sistemes teòrics, sinó que és una *veritat que cal situar-la en un pla més tangible, més material*. D'ací la forma peculiar que adopta en abordar els textos, no des d'una perspectiva hermenèutica, sinó tot el contrari, els aborda des de Nietzsche, a *cops de martell*, violentant-los per desfer així aqueixa *màscara* que significa la veritat per a un text. Al capdavant aquesta no és més que *mentides solidificades*; i això és el que ell busca, trencar a martellades amb la seua genealogia aquestes solidificacions produïdes, pels jocs de poder, però no per accedir a un nucli encobert i vetllat per aquestes pseudoveritats, sinó simplement perquè, què hem de fer si no? Quina alternativa ens cap? Què és al capdavant la filosofia?

Sota la veritat el que hi ha no és la puresa d'un coneixement immaculat, sinó una voluntat de veritat que naix de l'exercici del poder. Foucault no està negant amb açò l'existència de la veritat, tal com sovint se li ha atribuït –dir que ell defensa açò, indica, sols ho poden afirmar *esperits ximplés*–. El que planteja és una cosa diferent al que fins ara s'havia fet en tractar la veritat: pretén examinar *la història, els esdeveniments que lliguen pensament i veritat*.¹³⁵ El que el nostre filòsof fa, a l'igual que fa amb tant altres conceptes, és *redefinir* el concepte de veritat. Cal per tant que especifiquem, després de dur tants pàgines parlant al voltant d'ell, a quina mena de redefinició hi arriba el nostre autor:

"...per veritat no vull dir el conjunt de coses vertaderes que cal descobrir o que cal acceptar, sinó el conjunt de regles segons les quals es distingeix el vertader del fals i s'aplica al vertader uns efectes específics de poder."¹³⁶

La veritat és per tant quelcom lligat al poder històric i concret que produeix el saber; per això el seu objectiu no és altre que palesar aquest *règim* de creació d'enunciats. Es tracta per tant, no de cercar la *veritat en la seua puresa*, allà on no és contaminada de poder, ja que açò és un impossible; la pretensió de Foucault és de menys abast, tot i que tal volta més fructífera;

¹³⁵ **DÉ, IV. Text 350**, pàg. 669.

¹³⁶ **DÉ, III. Text 192**, pàg. 159. L'objectiu de la seua anàlisi pel que fa a la veritat és desvetllar en el discurs les estratègies existents per a establir la veritat (**DÉ, II. Text 139**, pàg. 629-630). El seu tractament de la veritat, el que ell anomena *la història crítica del pensament* no és, una història de l'adquisició o de l'ocultació d'aquesta, sinó que és la història de les verificacions:

és tracta més bé de fer circular el poder de la veritat i aconseguir que aquest no recaiga tan sols en les formes existents fins el moment, que no se situe sols del costat d'un cert tipus de discursos, d'institucions socials, econòmiques..., sinó que també es puguen trobar *veritats* en altres àmbits fins ara silenciats. I és que el problema amb el qual es troba Foucault és ben complex; com construir una *veritat* que, a diferència de l'actual, no implica una total servitud del subjecte a aquesta, als seus efectes. **Com construir altres regles de joc per no atorgar a la veritat els efectes de poder?** El problema de Foucault és tal com expressa Larrauri:

"...com poder alliberar-nos d'una veritat sense deixar de veure que és veritat."¹³⁷

La resposta, ens l'ofereix el propi Foucault:

"La funció de "dir la veritat" no ha de prendre la forma de la llei, en tant que seria va creure que ell rau, de ple dret, en els jocs espontanis de la comunicació. La tasca de dir la veritat és un treball infinit: respectar-la en la seua complexitat és una obligació de la qual ningú poder pot sostreure's. A no ser per imposar el silenci de la servitud."¹³⁸

I és que per a Foucault, qüestionar la veritat no implica; repetim una vegada més, demostrar la falsedat dels continguts de les nostres veritats o de les ciències –*història interna*–, sinó que el que pretén és que quan construïm les *veritats* –que les hem de construir– no adoptem la mateixa posició que fins ara adoptem davant de la *Veritat* de dominació i lliurament sense condicions a ella, és a dir, de no caure en el *silenci de la servitud*. Per què? Perquè fins ara, com ja hem dit, la història d'Occident havia comportat que el fet que alguna cosa tingués el rang de *veritat* li atorgava tal poder, generava determinats efectes que s'imposava a nosaltres i ens dominava; i recordem que en una relació de dominació no és

"...és la història de l'emergència dels jocs de veritat: és la història de les "verificacions" enteses com a les formes segons les quals s'articulen sobre un domini de coses uns discursos susceptibles d'ésser tractats com a vertaders o falsos."

DÉ, IV. Text 345, pàg. 632.

¹³⁷ LARRAURI, Maite, *L'anarqueologia de Michel Foucault en Els espais de poder. V Universitat d'estiu a Gandia-1988*, pàg. 29. Aquesta entesa de Foucault expressa magníficament aqueix equilibri malabar que Foucault pretén mantenir entre la veritat i el despreniment d'aquesta, equilibri que passa per considerar, com dèiem, simplement els seus llibres ficcions, experiències, d'ací que afirme, en parlar dels seus llibres-experiència com a ficcions, el que abans Larrauri havia indicat:

"És aquesta la relació difícil amb la veritat, la forma en la qual aquesta darrera es troba enganxada dintre d'una experiència que no es troba unida a ella i que, fins a un cert punt, la destrueix."

DÉ, IV. Text 281, pàg. 45.

¹³⁸ DÉ, IV. Text 350, pàg. 678.

possible la resistència, és la fi del joc. Però la proposta seua, és la *construcció de veritats que no comporten necessàriament aquesta submissió i dominació*; hem de respectar la *veritat en la seua complexitat*, sense que aquesta adopte la forma de *Llei*. I açò, significa un pas endavant més en la direcció a que apuntaven les seues darreres obres, **la veritat ja no és quelcom que hem de descobrir, tal com es pensa encara a tot arreu, sinó la veritat és un joc complex que hem d'anar jugant dia a dia, marcant les noves regles per tal que en el joc un del dos jugadors –en aquest cas la veritat– no acabe paralitzant-lo**; es tracta, per impedir aquesta paralització, de preguntar-nos per quina és la nostra relació amb la veritat i quina ha d'ésser la nostra conducta amb ella, per a partir d'ací, i amb un treball *considerable i múltiple, que no és altre treball que el treball filosòfic, modificar constantment la nostra relació i conducta amb la veritat.*¹³⁹

I sobre aquesta modificació constant, sobre aquest subjecte en constant interrelació amb la veritat, la nova subjectivitat a la qual apuntava aqueixa ètica com a estètica té molt a dir en aquest joc. La vella subjectivitat, sotmesa *incondicionalment* a la veritat, ja no té res a dir, ha perdut la partida. El seu projecte filosòfic, que comença analitzant la història de la veritat en el camp del saber, necessita doncs ampliar aquesta història analitzant aquest joc de veritat a través del qual a l'individu se li apareix el seu propi ésser. La seua *història de la veritat*:

“...no seria pas aquella del que pot haver-hi de veritat en els coneixements, sinó una anàlisi dels “jocs de veritat”, jocs de veritat i de falsedat a través dels quals l'ésser es constitueix com a experiència.”¹⁴⁰

I fer aquesta *història de la veritat* que tantes pàgines ens ha ocupat, és descobrir aquests jocs de la veritat que van constituint a l'ésser humà com a subjecte de *coneixement* (i subjecte en el coneixement), com a subjecte normalitzat i travessat pel *poder*, i com a subjecte a *si mateix*, no és altra cosa que realitzar allò que ell sempre ha reivindicat com a una tasca peculiar seua: una *història del pensament*.¹⁴¹ I no serà realitzar aquesta història en realitat una filosofia feta praxi? No ens enfrontem a l'única manera de *fer filosofia*? Potser:

“La filosofia, què és sinó una forma de reflexionar, no tant sobre ço que és vertader i sobre ço que és fals, sinó sobre la nostra relació amb la veritat?... Prou de filosofia sobirana, en veritat, cal però una filosofia, o més aviat, la filosofia en activitat.”¹⁴²

¹³⁹ DÉ, IV. Text 285, pàg. 110.

¹⁴⁰ DÉ, IV. Text 338, pàg. 542.

¹⁴¹ DÉ, IV. Text 340, pàg. 579.

¹⁴² DÉ, IV. Text 285, pàg. 110.





BIBLIOGRAFIA.

BIBLIOGRAFIA DE FOUCAULT CITADA:

(per ordre alfabètic)

FOUCAULT, Michel: **Dits et écrits. 1954-1988. Vol I. 1954-1969.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, 855 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Dits et écrits. 1954-1988. Vol II. 1970-1975.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, 838 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Dits et écrits. 1954-1988. Vol III. 1976-1979.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, 836 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Dits et écrits. 1954-1988. Vol IV. 1980-1988.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, 896 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Histoire de la folie à l'âge classique.** París: Editions Gallimard, Col·lecció Tel, 1972, 583 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Histoire de la sexualité. 1. La Volonté du Savoir.** París: Editions Gallimard, 1976, 213 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs.** París: Editions Gallimard, 1984, 287 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Histoire de la sexualité. 3. Le Souci de Soi.** París: Editions Gallimard, 1984, 287 pàg.

FOUCAULT, Michel: **L'archéologie du savoir.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1969, 280 pàg.

FOUCAULT, Michel: **L'ordre du discours.** París: Editions Gallimard, 1971, 82 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Les Mots et les Choses. Una archéologie des sciences humaines.** París: Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1966, 400 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Maladie mentale et psychologie.** Vendôme: Presses Universitaires de France, Initiations Philosophique, 12, 1962, 105 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Naissance de la clinique.** París: P.U.F./ Quadrige, núm. 100, XV + 215 pàg.

FOUCAULT, Michel: **Surveiller et Punir. Naissance de la Prisons.** París: Editions Gallimard, 1975, 318 pàg.



BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA CITADA:

(obres i articles per ordre alfabètic dels autors o autores))

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge: **Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada.** Madrid. Ediciones Pedagógicas, Serie Historia de la Filosofía, 55, 1995, 213 pàg.
- ANDERSON, Perry: **Los orígenes de la posmodernidad.** Barcelona: Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 240, 2000, 195 pàg.
- BALIBAR, Etienne: Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 54-76.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine: Michel Foucault et l'État de police en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** Paris: Éditions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 222- 229.
- BAUDRILLARD, Jean: **Olvidar a Foucault.** València: Pre-textos, Ensayos, 14, 1994 (3a edició) 95 pàg.
- BELLOUR, Raymond: Vers la fiction AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 172-181.
- BERNAUER, James: Par-delà vie et mort. Foucault et l'éthique après Auschwitz en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 302-326.
- BOUCHINHOMNE, Christian: Foucault, la morale, la critique en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 372-384.
- CANGUILHEM, Georges: ¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito? en AUTORS DIVERSOS: **Análisis de Michel Foucault.** Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, Biblioteca de Ciencias Sociales-Colección Signos, 1970, 270 pàg., pàg. 122-147.

- CEREZO GALAN, Pedro: De la subjetividad trascendental al "a priori" corporal, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): **Crítica y Autoridad**. Granada: Editorial Comares, 1977, 261 pàg., pàg. 59-91.
- CHARTIER, Roger: **Foucault lector de Foucault**. València, EUTOPIAS, 2ª Època. Documentos de trabajo, vol 118, 1996 18 pàg.
- DE LA HIGUERA, Javier; **Michel Foucault: La filosofía como crítica**. Granada: Editorial Comares, Filosofía Hoy, 8, 1999, 235 pàg.
- DELEUZE, G: ¿Qu'est-ce qu'un dispositif?, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 185-195
- DELEUZE, Gilles: **Foucault**. Barcelona: Edicions 62, Llibres a l'abast, 228, 1987, 158 pàg.
- DELEUZE, Gilles: **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Editorial Anagrama, Colección argumentos, 17, 1986, 279.pàg.
- DERRIDA, Jacques: "Ser justo con Freud" La historia de la locura en la edad del psicoanálisis en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**. Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 121-173.
- DERRIDA; Jacques: Cogito e historia de la locura, en DERRIDA, Jacques: **La escritura y la diferencia**. Barcelona: Anthropos, Pensamiento crítico/Pensamiento utópica, 38, 1989, 413 pàg., pàg. 47-89.
- DEWEY, John: **La reconstrucción de la filosofía**. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 69, 1986. 221 pàg.
- DREYFUS, Hubert L.: De la mise en ordre des choses. L'Être et le Povoir chez Heidegger et Foucault, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 101-121.
- EWALD, François: Un pouvoir, sans dehors en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 196-202.
- FARGE, Arlete: Michel Foucault y los archivos de la exclusión ("La vida de los hombres infames") en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel**

BIBLIOGRAFIA.

- Foucault**, pàg. Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 53-66
- FISH, Stanley: **Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional**. Barcelona: Ediciones Destino, Ensayos Destino, 11, 1992, 368 pàg.
- FUSTER, Joan: **Diccionari per a ociosos**. Barcelona: Edicions 62, Col·lecció universal de butxaca El Cangur, 41, 1994 (6a. edició), 206 pàg.
- GABILONDO, Ángel: **El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente**. Barcelona: Editorial Anthropos, Autores, textos y temas, FILOSOFÍA, 33, 1990, 206 pàg.
- GARAUDY, Roger: Estructuralismo y "muerte del hombre", en AUTORS DIVERSOS: **Estructuralismo y marxismo**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, Novocurso, 6, 1977, 285 pàg., pàg. 169-193.
- GARCÍA CASANOVA, J. F.: La filosofía al final del siglo XX: El marco de la discusión, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): **Crítica y Autoridad**. Granada: Editorial Comares, 1977, 261 pàg., pàg. 1-21.
- GARCIA DEL MURO, Joan: **El pensament ferit**. Alzira: Edicions Bromera, Textures, 5, 1999, 181 pàg.
- GLÜCKSMANN, André: Le nihilisme de Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 395-398.
- HABERMAS, Jürgen: Coneixement i interès (1965) en **Assaigs filosòfics**. Barcelona: Edicions 62, Textos filosòfics, 65, 346 pàg., pàg. 83-103.
- HABERMAS, Jürgen: **El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)**. Madrid: Taurus, Ensayistas, 290, 1989, 462 pàg.
- HABERMAS, Jürgen: La flecha en el corazón del presente en **Ensayos políticos**. Barcelona: Ediciones Península, Historia, Ciencia, Sociedad 207, 2.000 (4a. edició), 285 pàg., pàg. 265-283.
- HABERMAS, Jürgen: La modernidad: un proyecto inacabado en **Ensayos políticos**. Barcelona: Ediciones Península, Historia, Ciencia, Sociedad 207, 2.000 (4a. edició), 285 pàg., pàg. 265-283.

- HADOT, Pierre: Réflexions sur la notion de "culture de soi" en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 261-270.
- HEIDEGGER, Martin: Carta sobre el "Humanisme" en Fites. Barcelona: Editorial Laia, Textos Filosòfics 52, 1989, 332 pàg., pàg. 137-196.
- HEIDEGGER, Martin: **Identidad y diferencia. Identität und Differenz.** Barcelona: Editorial Anthropos, Autores, textos y temas, FILOSOFÍA, 16, 1989, 190 pàg.
- HEIDEGGER, Martin: **Introducción a la filosofía.** Madrid: Ediciones Cátedra, Frónesis, 17, pàg. 469.
- HORKHEIMER, M. | ADORNO, T. W.: **Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.** Madrid: Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, 1994, 303 pàg.
- HURTADO VALERO, Pedro H.: **Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica).** Málaga: Editorial Librería Ágora, Hybris, 5, 1994, 256 pàg.
- HYNDESS, Barry: **Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault.** Madrid: TALASA Ediciones, 80, 1997, 167 pàg.
- JAEGGI, Urs: **Orden y caos. El estructuralismo como moda y como método,** pàg. 194. Caracas: Monte Ávila Editores, Colección Prisma, 1969, 221 pàg.
- JAMES, William: **Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar.** Barcelona: Ediciones Orbis, Historia del pensamiento 43, 1984, 192 pàg.
- JAMESON, Fredric: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Studio, 83, 121 pàg.
- JANICAUD, Dominique: Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 331-353.
- JIMÉNEZ REDONDO; Manuel: Epílogo del traductor en HEIDEGGER, Martin: **Introducción a la filosofía.** Madrid: Ediciones Cátedra, Frónesis, 17, pàg. 469, pàg. 437-469.
- LABEYRIE, Vincent: Observaciones sobre la evolución del concepto de biología en Estructuralismo y marxismo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, Novocurso, 6, 1977, 285 pàg., pàg. 194-210.

BIBLIOGRAFIA.

- LARRAURI, Maite: L'anarqueologia de Michel Foucault en Els espais de poder. V Universitat d'estiu a Gandia-1988. València: Servei de Publicacions Universitat de València, Col·lecció Oberta Lletres, 1989, 292 pàg. pàg. 19-34.
- LE GOFF, Jacques: **Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica, 50, 1991, 269 pàg.
- LEBRUN, Gérard: Note sur la phénoménologie dans "Les Mots et les Choses" AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 33-51.
- LECOURT, Dominique: **Para una crítica de la epistemología**. México: Siglo veintiuno editores, 1987 (*sisena edició corregida*), 119 pàg.
- MACHADO, Roberto: Archéologie et épistémologie en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 15-32.
- MACHEREY, Pierre: Pour une histoire naturelle des normes en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 203-229.
- MAJOR, René: Crisis de razón, crisis de locura o "la locura" de Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault**. Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 105-120.
- MANFRED, Frank: Sur le concept de discours chez Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 125-136.
- McCARTHY, Thomas: **Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea**. Madrid: Editorial Tecnos, Filosofía y Ensayo, 1992, 236 pàg.
- MERQUIOR, José-Guilherme: **Foucault ou le nilisme de la chaire**. Paris: Presses Universitaires de France, Collection Sociologies, 1986, 203 pàg.
- MOREY, Miguel: "Introducción" en FOUCAULT, Michel: **Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I**: Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica 100, 1999, 394 pàg., pàg. 9-24.
- MOREY, Miguel: **Lectura de Foucault**. Madrid: Taurus, 1983, 365 pàg.

- MOREY, Miguel: Sur le style philosophique de Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 137-149.
- MUÑOZ, Jacobo: **Inventari provisional. Materials per a una ontologia del present.** Alzira: Germania, Col·lecció Sagitari, 7, 1995, 151 pàg.
- NIETZSCHE, Friedrich: **La genealogia de la moral.** Barcelona: Editorial Laia, Textos Filosòfics 1, 1982 (*segona edició*), 237 pàg.
- NIETZSCHE, Friedrich: **La voluntad de poderío.** Madrid: Editorial EDAF, Biblioteca edaf de bolsillo, 129, 1981 (*edició de 1990*), 555 pàg.
- NIETZSCHE, Friedrich: Verdad y mentira en sentido extramoral, en **Verdad y mentira en sentido extramoral | Miscelánea de opiniones y sentencias.** Grupo Editorial Marte, Colección poesía y prosa popular, 99, 1988, 191 + XLVIII pàg., pàg. 3-31.
- NIETZSCHE, Friedrich: **Humano, demasiado humano,** Madrid: Editorial EDAF, Biblioteca edaf de bolsillo, 123, 1984 (*edició de 1990*), 311 pàg.
- PIZZORNO, Alessandro: Foucault et la conception libérale de l'individu en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 235-245.
- POSTEL, Jacques | BING, François: Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986). Introducción en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault.** Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 37-52.
- POSTER, Mark: Foucault, le présent et l'histoire, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 354-371.
- POSTER, Mark: **Foucault, marxismo e historia.** Buenos Aires: Editorial Paidós, Paidós Studio, 64, 1987, 228 pàg.
- QUÉTEL, Claude: ¿Hay que criticar a Foucault? en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault.** Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 67-87.
- RAJCHMAN, John: Foucault: l'éthique et l'œuvre en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 249-260.

ROCHLITZ, Rainer: Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 288-301.

RORTY, Richard: Identité morale et autonomie privée en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988.** París: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 385-394.

RORTY, Richard: **Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica, 104, 2000, 399 pàg.

ROUDINESCO, Élisabeth: Lecturas de la Histoire de la folie (1961-1986). Introducción en AUTORS DIVERSOS: **Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault.** Barcelona: Editorial Paidós, Paidós Studio, 119. 1996, 173 pàg., pàg. 9-32.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier: **Per què filosofia?** Barcelona: Edicions 62. Els llibres de l'Escopí, Idees 51, 80 pàg.

SATO, Kazuo: Totalitarismo y filosofía moderna, en GARCÍA CASANOVA, J. F. | MÍLOVIC, Miroslav (Ed.): **Crítica y Autoridad.** Granada: Editorial Comares, 1977, 261 pàg., pàg. 153-167.

SAUQUILLO, Julián: **Michel Foucault: una filosofía de la acción.** Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, El derecho y la Justicia, 10, 1989, 459 pàg.

TOURAINÉ, Alain: **Crítica de la modernidad.** Madrid: Ediciones Temas de Hoy, Colección Ensayo, 1993, 502 pàg.

VARELA J. | ÁLVAREZ-URÍA: Prologo de *Saber y verdad.* Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, *Genealogía del poder*, 10. 1985, 245 pàg., pàg.7-29.

VARELA, J. | ÁLVAREZ-URÍA, F.: **La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault.** València: *Eutopías, 2ª Época*, Documentos de trabajo, Vol. 65, 1994, 34 pàg.

VATTIMO, Gianni: **El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación.** Barcelona: Ediciones Península, historia/ciencia/sociedad, 216, 1989, 334 pàg.

VATTIMO, Gianni: **Introducción a Heidegger.** Barcelona: Editorial Gedisa, Colección Hombre y Sociedad, Serie CLA DE MA, Filosofía, 1993 (segona edició), 183 pàg.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: **Foucault. La historia como crítica de la razón.** Barcelona: Montesinos, Biblioteca de Divulgación Temática, 64, 1995, 157 pàg.

- VEYNE Paul: Foucault revoluciona la historia, en **Como se escribe la historia | Foucault revoluciona la historia**. Madrid: Alianza Editorial, Alianza Universidad, 404, 1984, 238 pàg., 199-238.
- VEYNE, Paul: Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme, en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 399-404.
- WAHL, François: Hors ou dans la philosophie en AUTORS DIVERSOS: **Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10,11 janvier 1988**. Paris: Editions du Seuil, Des Travaux, 1989, 411 pàg., pàg. 85-100.
- WHITE, Hayden: **El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica, 58, 1992, 229 pàg.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: **Investigacions filosòfiques**. Barcelona: Edicions 62, Universitària 3, 1997, 398 pàg.

