

## Cuando Foucault dice “nosotros”...<sup>†</sup>

Alain Brossat\*

### Resumen

Este artículo presenta una serie de objeciones a la caracterización de Foucault como pensador “eurocéntrico”, “occidentalista”. Muestra cómo Foucault procede a través de recortes de espacio-tiempo (découpés) sin jamás presuponer la ejemplaridad de las topografías que está estudiando. Lejos de tratar de suscribir lo universal sobre análisis de objetos especificados, insistirá en las singularidades de las operaciones que estudia, de los “gestos oscuros” sobre los cuales trabaja. Foucault es un pensador “eurocéntrico” sólo en un sentido tautológico, que si bien ha circunscrito sus investigaciones y campos de trabajo al espacio europeo, no por eso compromete presunción alguna respecto del valor particular de aquellas topografías, sino más bien respecto de las condiciones de posibilidad que, en los momentos de su investigación, son las suyas propias. Por el contrario, constantemente intentó señalar el carácter no exportable de las conclusiones que extrae de sus investigaciones y en sí mismo probó los desplazamientos en el campo del saber y en sus propios métodos de problematización. Él sigue siendo, a fin de cuentas, aquel que, entre los filósofos contemporáneos, subrayó con más insistencia el tema de la historicidad de la verdad, un tema que le aleja de todos los prejuicios habituales sobre el “universalismo” eurocéntrico y occidentalista.

PALABRAS CLAVE: cultura, saberes, cortes, occidentalismo, eurocentrismo.

---

<sup>†</sup> El siguiente texto de debate ha sido impulsado por la intervención de Jon Solomon en la universidad de verano “Biopolitics, Ethics and Subjectivation - Questions on Modernity” (NCTU, Hsinchu, Taiwán, junio de 2009), bajo el título: “Beyond Foucault’s Culturalism: Translation between Biopolitics and the Archaeology of the Human Sciences”. Dicha intervención fue publicada más tarde en dos partes, una titulada “L’expérience de la culture: limites eurocentriques et ouvertures chez Foucault” en *Transeuropéennes*, el 5 de noviembre de 2009 (<http://www.transeuropeennes.eu/fr/articles/108>); la otra, “Saving Population from Governmentality Studies: Translating Between Archaeology and Biopolitics”, publicada en: A. Brossat, Y-H. Chu, R. Ivekovic, J. C -H. Liu – Editores (2011), *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*, Paris, L’Harmattan: 191-205. El texto postula, sin matices y con seguridad impecable, la tesis sobre un supuesto “eurocentrismo extremo” en Foucault. Acusado de “reificar” a Occidente, en cuanto tal noción jamás sería sometida a la prueba del método arqueológico o genealógico, *ipso facto* el conjunto de sus investigaciones descansaría sobre el prejuicio occidentalista y europeísta o eurocéntrico – acusación que, sin embargo, constituiría un magistral contrasentido ante el gesto mismo que preside sus investigaciones. Es en parte como reacción a tales ejercicios de vاپuleo contra Foucault que escribí este texto. “Quand Foucault dit ‘nous’...” corresponde a un ponencia cuya primera versión fue presentada en octubre de 2011 en el contexto del seminario “Défaire le cadre national des savoirs. Une tentative de traduction”, organizado por el Collège international de philosophie y la revista *Transeuropéennes* (la traducción, edición y corrección del texto es responsabilidad de Francisco Sazo, Natalia Calderón y Jorge Budrovich). Recibido: octubre 2013. Aceptado: noviembre 2013.

\* Filósofo y profesor emérito de la Université Paris 8 Saint – Denis. Su trabajo gira en torno a las problemáticas relacionadas con la violencia. [abrossat@club-internet.fr](mailto:abrossat@club-internet.fr)

### Abstract

This paper presents a number of objections to the characterization of Foucault as a "eurocentric", "occidental" thinker. It shows how Foucault proceeds by space-time cuts (*découpes*) while never assuming the exemplarity of the topographies he is studying. Far from seeking to affix the seal of the universal on the analyses he proposes of specified objects, he insists on the singularities of the operations he studies, of the "dark acts" on which he works. Foucault is a "eurocentric" thinker only in a purely tautological sense, as he scored his research and fieldwork in a European space, which is not a presumption as to the particular value of those topographies but represents the conditions of possibility that, at the time of his research, are his own. He has instead consistently attempted to highlight the non-exportability of the conclusions he draws from his research and has applied himself to move in the field of knowledge and in his own methods of problematising. He remains, moreover, the one who, among contemporary philosophers, emphasized with more insistence the reason for the historicity of truth, a pattern that moves him away from all the common prejudices about eurocentric and occidental "universalism".

KEY WORDS: culture, knowledges, cuts, occidentalism, eurocentrism.

*“Cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto.*

*Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo de más preciso, esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política”*

Michel Foucault, 1999b: 394 – 395.

Este texto nace de un cierto asombro, e incluso de un asombro certero, suscitado por la seguridad con la cual un cierto número de críticos contemporáneos de Foucault, situados en el campo de los estudios post—coloniales, consideran como indiscutible la calificación de su posición filosófica como “eurocéntrica”, término al cual se le agregará en ocasiones el adjetivo “extremo”, para no quedarse cortos, “occidentalista”, etc.

A veces se tiene la impresión de que, en el campo de los estudios post—coloniales, subalternos (etc.), esas poderosas palabras son utilizadas como si fuesen minas antipersonales, a fin de arrojar la sospecha sobre los autores de referencia—ante los cuales no se vacilará, en otras ocasiones, en usufructuar de su obra con absoluta tranquilidad del alma. Esta retórica del fustigamiento (*rhétorique de l'épingle*) nutre en compensación panfletos expeditos y aproximativos cuyo efecto desastroso es el de acreditar la noción de una alergia global y definitiva de las ciencias sociales franco—francesas hacia esos discursos descentrados venidos de otra parte... Ahora bien, me parece por el contrario que Foucault es uno de los atajos privilegiados a través de los cuales es posible salir de esta esterilizante guerra de posiciones.

Sea lo que sea, la manera según la cual, al menos en ciertos textos, el proceso de Foucault en cuanto al “eurocentrismo” ha sido instruido me parece tan expedito y tan mal argumentado que he decidido volver sobre lo que constituye ese algo expresado como “una elección original” (la fórmula pertenece al mismo Foucault) o gesto primero establecido como fundamento de su trabajo—una cierta manera de delimitar el espacio, más que el territorio, y de ligar a esta aproximación topológica un arte de enunciar un “nosotros” completamente singular.

El gesto primero de Foucault, en sus grandes libros—investigaciones sostenidos por el hilo conductor de la arqueología, *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas*, *La voluntad de saber* (y otros) consiste en un rechazo decidido de aquello que constituye el elemento motor o el pliegue del discurso filosófico en su tradición más inmemorial: el establecimiento de éste en un horizonte donde los enunciados suponen valer *en general*, cualquiera sea el objeto del cual se ocupan—el hombre, la moral, la cultura, la razón o la locura, etc. Cuando Foucault dice y repite a porfía que él “no es un filósofo”, es así como debe ser comprendido: no se puede hacer filosofía de esta manera, sobre ese modo, bajo esta condición de generalidad o de universalidad supuesta de todos los enunciados propuestos. El sujeto trascendental debe ser reconducido a sus condiciones de relatividad a una historicidad, una temporalidad, una espacialización que definen las condiciones de posibilidad, en términos de economía del discurso, de reparto entre lo verdadero y lo falso... Si aún se puede hacer filosofía o algo que, de una manera u otra, prorrogue el gesto, entonces esto sólo puede ser logrado a condición de una auto—destitución (más que descentramiento) consistente para el enunciator filosófico en explicitar *los cortes* que suponen sus descripciones y afirmaciones y a hacer volver sin cesar en el juego al elemento de lo relativo.

En otros términos, el juego de “des—disciplinización” de la filosofía (de destitución de la filosofía universitaria) al cual se entrega Foucault consistirá en desplazarse del lado de otras disciplinas o dominios de saberes y en adoptar algunos de sus gestos primeros: la geografía (toda investigación filosófica debe ser espacializada, cartografiada), la etnografía (el elemento de la cultura humana es la pluralidad, la relatividad de un conjunto en relación a otros), la historia (la verdad posee una historia), etc. Al cesar de devenir el administrador de las verdades generales, el filósofo se aproxima paradójicamente de aquello mismo por lo cual se ha hecho arqueólogo—las ciencias humanas (el subtítulo de *Las palabras y las cosas*): deviene, fundamentalmente un *investigador*, como lo son el historiador, el geógrafo, el etnógrafo o el antropólogo, efectivamente. Y quien dice *investigador* señala bien este nuevo pacto entre una investigación (un gesto) que, a pesar de todo, se origina en la tradición filosófica y el elemento de lo singular, de lo específico, de lo discontinuo—en resumen, todo lo que presupone lo múltiple más que lo uno y que se impone como condición de lo que yo llamaré los *cortes*—la elección de un objeto que supone la exclusión de todos los otros—aquellos no siendo ignorados o rechazados, sino por el contrario identificados como el exterior legítimo del campo de investigación. Así entonces, son cortes: *Historia de la locura en la época clásica*—la segunda parte del título presenta aquello que yo llamo un *corte*; *Las palabras y las cosas*—una *arqueología de las ciencias humanas*—otro corte, no las ciencias en general, etc.

Una vez adoptada esta decisión, es necesario *nombrar* los espacios que han sido *re-cortados*, es decir topografiar el objeto de la investigación, marcar el campo—un trabajo de geometría. El objeto se forma en el punto de encuentro del eje diacrónico y del eje sincrónico, por la combinación de tres términos. De este modo, si se toma la primera gran “investigación” de Foucault—Locura, edad clásica, cultura europea—un ajuste donde el título de la obra sólo da cuenta de una manera imperfecta—*Historia de la locura en la época clásica*—el término “historia” siendo susceptible de suscitar aquí toda suerte de malentendidos. Pero, extrañamente, no es sobre este punto que la operación de corte practicada por Foucault aparece como litigiosa ante los ojos de aquellos que sostienen la incriminación de “eurocentrismo” o de “occidentalismo”. Lo que ellos impugnan con vehemencia, es el empleo sin precaución por Foucault de términos y expresiones como “Occidente”, “mundo occidental”, “la cultura occidental”, “Europa”, “la cultura europea”, “nuestra civilización”, “nuestra modernidad”, “las sociedades modernas occidentales”, (etc.) que, todas, bajo sus apariencias puramente descriptivas, comportarían todo un impensado pernicioso determinado por las condiciones mismas (históricas, culturales, políticas...) en las cuales estas nociones se imponen como falaciosamente naturales. Esencialmente, lo que está en disputa, es lo impensado de la colonización en la constitución misma de sistemas de representación fundados sobre el ensamblaje y la oposición entre entidades supuestamente compactas como Occidente y Oriente, Europa y todo aquello que se separaría o se opondría...

Lo que aquí se incrimina, es la supuesta inocencia *culturalista* de Foucault que, como buen promotor de su proyecto arqueológico (y de la disposición genealógica de la cual apenas se aparta) aplicado a las ciencias humanas, se cuidaría bien de dejar caer bajo el golpe del reglamento arqueológico nociones que cuentan entre los “números primarios” de todas sus investigaciones (la constancia de su empleo atraviesa los diferentes tópicos de la obra de Foucault).

Esta objeción tendría fuerza si apuntara a demostrar que esta suerte de desventura conceptual con la cual Foucault recurre a esas nociones pesó sobre los resultados de sus investigaciones, pre-determinándolas, de alguna manera. Pero éste no es evidentemente el caso. Yo aún aguardo que se me demuestre que el análisis del Gran Encierro o bien aquel de las condiciones en las cuales las palabras se entrecruzan con las representaciones, en la epistemé de la edad clásica, ha sido invalidado, disminuido o dañado por la ausencia de genealogía de una noción como la de “cultura europea”, tal como la emplea Foucault, de un modo puramente topológico. Pero este no es la preocupación de aquellos que, para el caso, oponen al conjunto del trabajo de Foucault esta suerte de objeción previa. Lo que les importa mucho más es el tratar de hacer valer nuevas condiciones, nuevas normas, un nuevo reglamento discursivo, en el cual serían los legítimos guardianes: una normatividad cuyo fundamento es la *sospecha*: todo el edificio de la investigación de Foucault se habría erigido sobre fundaciones tan sospechosas como las nociones incriminadas, incluso no es necesario entrar en demostraciones detalladas para denunciar el defecto “eurocéntrico”, “occidentalista”. Más directamente aún, se llegará a lanzar este “argumento”: la prueba irrecusable de este defecto constitutivo de la obra de Foucault, es que todos sus terrenos, todas sus investigaciones, todos sus objetos de investigación están situados en el recuadro “europeo” u “occidental”, lo que manifestaría crudamente su incapacidad para afrontar la cuestión de lo “híbrido” o, simplemente, de la alteridad.

Es difícil imaginar una aproximación más sesgada del trabajo de Foucault. Lo que caracteriza en primer lugar al dispositivo de investigación y de producción del conocimiento puesto en obra por Foucault, es la destitución preventiva de toda presunción de centralidad, implícita o explícita de lo que él *re-corta* como su objeto de investigación—ya sea que esta presunción vista los trajes de “la capital” (Derrida), del universal (Castoriadis) o del soberano. Foucault acuerda entonces a términos o expresiones como “Europa”, “la cultura europea”, el mismo status estrictamente y nulamente normativo que cuando Lévi-Strauss, al cual él se refiere a menudo cuando aborda estas cuestiones, dice “Los Bororos” o Pierre Clastres “Los Guayakis”. El hecho mismo de proponer la operación del corte como condición a priori de la investigación (del gesto filosófico re-desplegado) es inseparable de la operación de destitución del prejuicio de centralidad. Cuando Foucault escribe, en la *Historia de la locura...*, “Ha sido esencial, sin duda, para la **cultura occidental** (el subrayado es mío), el unir, como lo ha hecho, su percepción de la locura a las formas imaginarias de la relación entre el hombre y el animal”, bien quiso decir: *aquí y no en otro lugar*, él explicita claramente la restricción según la cual esos enunciados están sometidos a las condiciones de una geofilosofía, de una filosofía que se apropió del gesto del geómetra (Foucault, 2011: 240). Cuando en las *Palabras y las cosas*, él habla de “la *episteme* moderna como suelo positivo de **nuestro** (el subrayado es mío) saber”, se trata del mismo tipo de condición rigurosa de la delimitación que él enuncia, imponiéndose a todo enunciado y delimitando el campo de validez (Foucault, 1971: 374).

Cuando en *La voluntad de saber*, él sostiene que “la confesión se convirtió, en **Occidente** (el subrayado es mío), en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero”, Foucault no hace más que sugerir que existen otras configuraciones sociales y culturales en las cuales otras técnicas de producción de lo verdadero imponen sus condiciones—la discontinuidad, la pluralidad y la heterogeneidad son aquí nociones que se imponen como antídoto al persistente prejuicio de centralidad (Foucault, 1999a: 74). Para decir las cosas simplemente, Foucault lleva a cabo en el espacio de la filosofía el mismo tipo de revolución que Lévi-Strauss en la antropología o etnografía, afirmando después de Boas el status de bella totalidad de toda cultura, irreductible a toda otra, relativa a toda otra, una entre las otras, irreductiblemente “des-centrada” en ese sentido. Lo que no comprenden aquellos que le hacen a Foucault este mal proceso en tanto que “occidentalocentrismo”, es que no existe algo menos decisivo, en filosofía, en el gesto consistente a develar las condiciones culturales implícitas que fundan la pretensión del sujeto *sin más* del conocimiento a decir lo verdadero (este es el sentido del célebre pasaje sobre Descartes y la locura en la *Historia de la locura*) que existe, en antropología, a renunciar a la noción misma de una jerarquía de las culturas y de las formas de organizaciones sociales. Es una suerte de contrasentido absoluto sobre el gesto mismo inaugurado, en filosofía, por Foucault, que aquel que detecta en el trazo endógeno de sus investigaciones (rasgo que funda el va y viene entre la geografía objetiva y la geometría subjetiva – el “Occidente”, “Europa” por una parte, y “nuestras sociedades”, “nuestra cultura”, “nosotros” de la otra) el índice de la persistencia del prejuicio de centralidad.

Es lo exactamente opuesto que es verdadero: que él trabaje sobre el Hospital General, el status del lenguaje en la edad clásica o la *scientia sexualis*, lo que Foucault pretende exponer es una singularidad, siempre susceptible de devenir *una curiosidad* a los ojos de otros, como lo es para los nuestros la famosa “enciclopedia china” de

Borges. No existe ningún libro de Foucault entre los que he mencionado que no constituya una invitación que nos (Franceses, Europeos, occidentales...) es dirigida para re-considerar todo el dominio de lo familiar pasándolo a través del prisma de la “enciclopedia china” de Borges. No es por nada que Foucault trabaja durante la mayor parte de su carrera de investigador sobre objetos problemáticos, sombríos—como la locura, la prisión, la enfermedad, la sexualidad, objetos a propósito de los cuales él hace emerger especificidades del proceso de civilización en el cual él se incluye, objetos en los cuales se encarniza a poner en relieve el rasgo de *lo siniestro*, sometiéndolos al método arqueológico especialmente—esto en vez de tentar hacer de Europa o del Occidente el suelo natal de nociones y “valores” destinados naturalmente a conquistar al mundo haciendo valer sus títulos de universalidad—el ciudadano, la democracia, los derechos del hombre, etc.—esta es la postura más corriente de la filosofía política y de las ciencias sociales y políticas reunidas. Desde el principio de su trabajo, Foucault instala en el centro de su observatorio el desafío de la detección de “gestos oscuros” enterrados en lo más profundo de aquello que es la textura de la civilización oeste-europea y *no* la promoción de supuestos valores fundadores de aquella, en oposición a todas las otras. Un gesto de des-centramiento, de deposición y de auto destitución de toda especie de “centrismo” y de universalismo preferencial cuyo rasgo de radicalidad no ha cesado de espesarse desde de la *desaparición* de Foucault.

Lévi-Strauss apostrofa al público occidental—van a tener que hacerse la idea que no existe menos “genio” humano en el sistema de parentesco, los relatos y el modo de vida de la más humilde tribu amazónica que en la más *avanzada* de las sociedades industriales; Foucault invierte la interpelación: recorramos juntos los subterráneos, las bodegas, los cimientos y los patios traseros, de aquello que parece establecernos de modo tan sólido en lo que pensamos ser, y todo se pone a vacilar; pasemos por el objetivo del método arqueológico todo lo que, naturalmente, nos instala en el centro y nos destina a lo universal, y todo deviene dudoso—reemplazado en el tiempo largo de la confesión, de las prácticas de la confesión en Occidente, reportado a la historia del poder psiquiátrico, el psicoanálisis no es más que el dispositivo singular, en el doble sentido del término, del cual se dota “una sociedad singularmente confesante” (Foucault, 1999a: 74).

En el gesto foucaulteano, la operación de corte prima sobre el “contenido” de los espacios re-cortados. Estos -y éste es uno de los puntos a los cuales se arrima la incriminación de “centrismo”- son designados de un modo convencional, por medio de un cierto número de términos y expresiones que no poseen el mismo status y que encuentran su lugar en diferentes campos teóricos. De este modo, cuando Foucault, en la *Historia de la locura*, escribe “Europa”, diseña una topografía que es aquella de los países a los cuales se ha limitado su investigación: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, Holanda, en lo esencial—una topografía que tiene “bordes”—España, Rusia... No se trata de un principio espiritual común, un sistema político, de “valores” comunes que hacen que esta “Europa” puede ser nombrada como una entidad, son prácticas comunes, dispositivos, un campo de experiencia compartida—sucede en la misma época que aparecen, aquí y allá, correccionales, hospitales, prisiones, cuyos rasgos comunes son evidentes.

Cuando, en el mismo libro, Foucault emplea expresiones tales como “la cultura europea” o “la cultura occidental”, él opera de manera evidente, una síntesis a otro

nivel. Él presupone la existencia de pliegues, de “elecciones”, de bifurcaciones, de gestos... que se manifiestan en niveles diferentes del pensamiento y de las prácticas colectivas encontrando su “campo de acción” o su terreno de ejercicio en los espacios donde lo propio es ser menos específico que en el caso precedente. Con toda evidencia, el “Occidente”, “la cultura occidental”, “el amor occidental” son entidades más flotantes que una entidad Europa cuyos contornos son verificables en las notas del libro—ellas coinciden con bastante precisión con el campo de extensión de la investigación, los libros leídos, los archivos examinados, etc. Se puede identificar bien en este salto de una noción a otra algo así como el elemento de una *decisión*: no hay únicamente “de Europa” identificable al interior de un campo de experiencia, un campo práctico y estratégico, como también no hay sólo “de la” sino *una*, cultura europea y, por extensión o globalización, no sólo Occidente, *un* Occidente... una noción en la cual la existencia y la consistencia se verificarían por medio de los pliegues, gestos, bifurcaciones, de los campos prácticos de manera tal que se analizan topológicamente: las representaciones y usos de la locura en tal secuencia, las formas de saberes, un cierto tipo de discursos sobre el sexo—siempre en relación a *singularidades*, por lo tanto, cuya textura es cultural, histórica—en este sentido, sí, ese Foucault de ahí es “culturalista”—pero a condición de considerar a la cultura como un campo de dispersión y de inclusión, más que como realización de valores cardinales...

Pero también existe toda una suerte de otros términos y expresiones a través de los cuales Foucault, opera sus cortes. Cuando él pone en relieve el índice de lo “moderno” (“sociedades modernas”, “poderes modernos”...), hace vacilar de manera subrepticia de una topología objetiva a una subjetiva, de un “Aquí y no” a un “nosotros y no a los otros” (o de los otros). El dibuja el espacio de lo moderno/contemporáneo como *condición*, nuestra condición. No se trata en ningún caso de una aproximación historicista, cronológica, que aprehende lo moderno, sino más bien bajo el ángulo del “nosotros”—el zócalo de la modernidad, escribe en *Las palabras y las cosas*, es allí donde nosotros experimentamos, en nuestra condición de contemporáneo, es decir en una relación infinitamente variable y que puede intensificarse para nosotros mismos y para nuestra época, que se sitúa el punto de paso “de nuestra *prehistoria* (el subrayado es mío) a lo que nos es aún contemporáneo”—allí donde experimentaremos, digamos, que Nietzsche es nuestro contemporáneo, todavía y siempre—y Hegel no completamente...(Foucault, 1971: 296) El corte apunta aquí a hacer aparecer las condiciones de un “nosotros” (siempre situado, delimitado, pero sobre un modo que no es tan claramente “geográfico”) del cual Foucault describe la particularidad, la singularidad “histórica” en su texto/comentario de la famosa “Respuesta” de Kant a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”

Esta articulación entre el “Aquí” y el “nosotros” es decisiva en el análisis foucaulteano. El paso del “momento” de la descripción topológica al de la proliferación del “nosotros”, “nos”, “nuestro” (etc.) señala una inflexión decisiva del gesto filosófico. No es por nada que el uso del “nosotros” se irá intensificando, desde *La historia de la locura* a *La voluntad de saber*, un ensayo que se abre sobre esta frase: “Mucho tiempo habríamos soportado, y padeceríamos aún hoy, un régimen victoriano” y que se escribe bajo el signo de ese plural (ese colectivo) y de los pronombres posesivos que se relacionan (Foucault, 1999a: 9).

Si los cortes topológicos permanecen constantes de un texto al otro (el “nosotros” de la *Voluntad de saber* es un “nosotros” francés, europeo, occidental...), el gesto cambia aún más debido a que el “nosotros” es un intensificador del relato, específicamente político, del relato y del análisis que implica al lector bajo otro modo que, digamos, la arqueología fría y científica que extiende su imperio sobre *Las palabras y las cosas*. El juego con la singularidad del *topos* se despliega en la *voluntad de saber* bajo la forma de la presentación de condiciones de pertenencia a las cuales el lector (francés, europeo, occidental) no sabría sustraerse. Es bajo esas mismas condiciones que el lector es invitado a reflexionar, afín de poder despojarse de aquello en la medida de lo posible – “habría que preguntarse también por qué nos culpabilizamos de manera tan profunda hoy en día de haberlo [el sexo] convertido antaño en un pecado” (Foucault, 1999a: 16).

Este “nosotros” corta el espacio en el cual los contemporáneos (occidentales) del autor son convocados a aprehenderse de un modo reflexivo y crítico de aquello que constituye la trama de una actualidad que los hace ser lo que son, a hacer de esa actualidad su problema, a problematizarla en tanto que ella determina su condición.

Se trata por lo tanto de un “nosotros” de interpelación que “nos” convida a descentrarnos en relación a las evidencias fundadoras de nuestra constitución común (“Nosotros los otros, *supuestos* victorianos...”), a des - construir o deshacer punto por punto el tejido de ese reparto falacioso de sensibilidades de lo que está hecho “aquello que somos” (sexualmente reprimidos, ávidos de nuestra “liberación”...). Se trata de ese tipo de ascesis a través de la cual somos convidados a ejercernos a *ver más allá* lo que se nos impone como principio constitutivo de nuestra existencia, de nuestro campo de experiencia:

*“Y debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene el dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas” (Foucault, 1999a: 193 – 194).*

Estaremos de acuerdo: este llamado dirigido al sujeto occidental para que se des-sujete de lo que constituye su campo de evidencia propia no es la peor de las versiones del occidentalismo, del eurocentrismo. Se sitúa aquí la paradoja de un ataque que toma por blanco a uno de los filósofos europeos contemporáneos que ha ido más lejos en la destrucción (demolición) de los presupuestos no cuestionados de los gestos filosóficos en Occidente, justo ahora que prosperan bajo nuestra latitudes toda suerte de filosofías de buen renombre o de buenas relaciones que atestiguan de la persistencia despreocupada o agresiva de este tipo de postura de la filosofía, de este inmemorial occidentalista / orientalista de la filosofía europea.

Cuando, en ocasión de una conferencia titulada “Mundialización, civilizaciones: ¿Qué valores para el siglo XXI?”, el filósofo de éxito André Comte-Sponville enuncia el sofisma siguiente: “Puesto que si es verdad que todos los seres humanos son iguales en derechos y dignidad, entonces una civilización que afirma esta igualdad de derecho y dignidad de todos los seres humanos, es *superior* (el subrayado

es mío), al menos desde este punto de vista, a una civilización que niega esta igualdad o que la viola sistemáticamente”, él se inscribe pesadamente, masivamente, en la perspectiva de un “occidentalismo” ideológico cuyo principio es la existencia manifiesta de una superioridad estructural y constante de la “civilización” occidental sobre toda otra. Cuando él explicita su propósito afirmando que “(...) si es necesario escoger entre la civilización que es la nuestra, la civilización occidental o judeo-cristiana de hoy, y la civilización que pretende simbolizar Ben Laden, creed bien que desde mi punto de vista la elección se realiza rápidamente. Y no tengo ninguna vacilación al decir que nuestra civilización es superior a aquella que pretende simbolizar Ben Laden”, las cosas son completamente claras y la “misa” occidentalista dicha —permítanme la expresión. (Comte-Sponville, 2008).

Del mismo modo, el prejuicio eurocéntrico y occidentalista se libra en crudo en un pensador de mejores modales que Comte-Sponville, Cornelius Castoriadis, declinando, con un tono de evidencia:

*“Nosotros imitamos paradigmas, modelos, y no tenemos que imitar a Atenas. Pero he ahí que: nosotros a lo mejor podemos hacer algo de esos gérmenes, mientras que difícilmente podemos hacer algo de la política de los emperadores Tang, a pesar de su interés histórico y sociológico, o el notable arte que floreciera durante ese período, etc.”* (Castoriadis, 2011: 180).

¿Acaso es necesario de efectuar una larga investigación para detectar que el “nosotros” autocentrado y contento de serlo bajo la pluma de un autor, él mismo de proveniencia helénica, el azar haciendo siempre las cosas, presente una separación tan grande con aquel que prolifera en los textos de Foucault evocados anteriormente?

Desde allí entonces, una pregunta aparece con insistencia: ¿De cuál gesto hermenéutico, crítico trata el procedimiento consistente en encontrar la mancha de sangre intelectual del eurocentrismo y del occidentalismo (“extremos”) en aquel de nuestros autores contemporáneos que, con Deleuze, y de un movimiento infinitamente más radical que aquellos que se encuentran en autores como Derrida, Nancy, Agamben, Rancière o Badiou (todos ellos sujetos de manera variable al paradigma griego, helenocéntrico), ligó el destino de su trabajo filosófico a una ontología de nosotros mismos indisoluble del des-sujetamiento, al des-sellar, a la búsqueda, si no desde un punto de exterioridad, pero al menos de un límite, de un borde—precisamente allí, donde caen todos los velos de lo que nos establece, nos destina y nos instituye en el “centro”?

La respuesta a la pregunta expresada se enuncia simplemente: ese gesto, familiar, es aquel de la *hermenéutica de combate*, de la sintomatología desencadenada que prospera hoy en día, y cuyo principio devastador es simple: todo hace síntoma, y mientras más éste se esconda, se presente como subrepticio, furtivo, más que manifiesto o macizo—más nos conduce derecho al corazón de lo “reprimido” allí donde yace el secreto de las cosas. Entonces, mientras más se esconda, en autores como Deleuze y Foucault, el prejuicio occidentalista y eurocéntrico, más él se repliega hacia esos estratos profundos donde el filósofo ignora “desde donde habla” y donde las palabras atrapadas hablan por el lado, irrigan y contaminan su discurso en su cuerpo que se defiende— y *mientras más la caza del síntoma será excitante*, más su detección

obtendrá su premio, y más la posición del sujeto crítico será valorizada. Ahora bien, digamos, *todo* es síntoma, el marcado interés de Foucault por los suplicios del Antiguo Régimen en tiempos de la monarquía absoluta inglesa o francesa más que por aquellos practicados en China bajo la dinastía Qing, puede pasar a ser la prueba abrumadora de la persistencia del pliegue eurocéntrico en su investigación. Es un poco como si, en antropología, la elección entre un partido “occidentalista” y otro que no lo fuese, recubriese la distinción entre investigadores que persisten en interesarse en las tribus lejanas y aquellos que se consagran a una etnografía de la Red de Metro...

Esta música es como el desecho de los desechos del acontecimiento discursivo asociado al nombre de Freud (relevado a la ocasión por ese “derridismo” para todo uso y mundializado que prospera bajo las latitudes de los nuevos mundos universitarios), ella nos es familiar. Ella proviene de la misma matriz intelectual que esa máquina de guerra política que se dedica a culpabilizar y criminalizar a las opiniones y posiciones disidentes apuntando el dedo en dirección a ese “algo” tan indistinto como inconfesable que constituiría la “verdad” tan quintaesencial como escondida.

Hago notar al pasar que cuando Foucault, durante sus dos viajes a Japón, presenta sus conferencias en las universidades y dialoga con los universitarios locales, y es entrevistado por periodistas, nunca puso en escena la oposición Occidente / Oriente que es, para los discípulos de Edward Said, la marca de fábrica del occidentalismo y de su gemelo, el orientalismo. Él dice, siempre bajo las mismas condiciones de una geografía elemental y circumspecta, “Extremo-oriente”, “vuestra sociedad”, “el Japón”, etc. Ahora yo voy a ocuparme brevemente sobre un texto que muestra cómo, en este tipo de situación de comunicación intercultural, Foucault introduce un dispositivo destinado a impedir desde el inicio a la tentación occidentalista.

En este texto, entonces, intitulado “La filosofía analítica de la política”, una conferencia pronunciada en Japón en 1978, Foucault considera su propia posición de enunciador filosófico o, de manera más general, de publicista, *en su relatividad misma* a otras situaciones, a otras condiciones, a otras condiciones de enunciación (Foucault, 1999b: 111 – 128). Evocando la cuestión de las prisiones, del sistema penitenciario al cual le ha, en el curso de los años precedentes, consagrado un libro y una parte importante de su acción pública, él testimonia de la manera siguiente de la inclusión de la encrucijada de lo relativo (o del des-centramiento) en el campo de sus preocupaciones y a la vez de su recorrido intelectual y de su compromiso: habiendo visitado dos prisiones en la región de Fukoka, se ha “dado cuenta de que el problema de la penalidad, de la criminalidad, de la prisión, se plantea [en Japón] en términos muy diferentes en *su sociedad* [él se dirige a sus interlocutores japoneses] y en la nuestra” (Foucault, 1999b: 111). Por esta razón, él renunció su proyecto inicial de presentar una conferencia sobre “el problema particular de las prisiones”. Aquello que él debiera decir, en efecto, permanecía enteramente captivo del entorno europeo en el cual había sido elaborado y arriesgaría, por consiguiente, de fracasar frente a la prueba de su transposición a ese mundo “diferente”.

Foucault entonces va a transformar su conferencia en este difícil ejercicio: el examen de la “cuestión del poder”, la presentación de algunas proposiciones y conceptos que tenían relación con una analítica de la política, *bajo condición* de sumisión a la prueba de lo heterogéneo, de lo diferente—específicamente de una

diferenciación/oposición entre “Occidente” (“Europa”, “nuestras sociedades”, “nuestro lugar de origen” “países occidentales”...) y el “Extremo-oriente” (“Japón”, “sociedades del Extremo-oriente”). Los motivos, los análisis, los conceptos que él va a presentar en esta exposición son por lo tanto, en su despliegue, constantemente suspendidos a esta reserva o a esta condición general: se trata de una “historia” de Occidente que es aquí “relatada” según un modo o estilo que es el de la filosofía; si esta “historia” puede tener un *valor* para un público de extremo-oriente, si acaso éste puede situar los paradigmas o encontrar ahí estimulaciones, estas operaciones no se efectuarán bajo el modo de la transposición, sino más bien sobre aquel del examen de las distancias, de las diferencias, incluso de los contrastes. Lo que se trata de practicar, no son los conceptos o las secuencias analíticas “fuertes” en el sentido que se impondría naturalmente su universalidad, sino más bien un arte de *hacer emerger singularidades*, en su vocación a ser puestas en relación unas con otras.

De este modo, habiendo evocado esas “grandes enfermedades” del poder que fueron, en el siglo XX y en Occidente, el fascismo y el estalinismo, habiendo mostrado como, en Occidente aún, la filosofía había arribado a ligar su destino con aquel del Estado, habiendo recorrido a zancadas la historia del poder pastoral, en su relación especialmente con el cristianismo, Foucault esboza un programa de investigación comparativo: “(...) sería interesante comparar la pastoría, el poder pastoral de las sociedades cristianas con lo que ha podido ser el papel y los efectos del confucianismo en las sociedades del Extremo Oriente” (Foucault, 1999b: 126). Al dibujar los lineamientos de un tal análisis, agrega:

*“Habría que **hacer la diferencia** (el subrayado es mío) entre el poder pastoral y el confucianismo: la pastoría es esencialmente religiosa y el confucianismo no lo es; la pastoría espiritual se dirige a un objetivo que está más allá y sólo interviene aquí abajo en función del más allá, sin embargo el confucianismo tiene un papel esencialmente terrenal; el confucianismo apunta a una estabilidad general del cuerpo social a través de un conjunto de reglas generales que se imponen ya sea a todos los individuos, ya a todas las categorías de individuos, mientras que la pastoría establece relaciones de obediencia individualizadas entre el pastor y su rebaño...”*(Foucault, 1999b: 126).

Poco importa aquí el carácter más o menos precario de los términos de la comparación que sugiere Foucault entre pastorado cristiano y el confucionismo en su relación con el gobierno de los vivos. Lo que cuenta, es la inclusión en el campo de su investigación del elemento de la relatividad, la puesta en obra, fuese hecha sobre un modo implícito de nociones tales como aquellas de lo heterogéneo, lo diferente, lo discontinuo, lo singular.

Para Foucault, lo que caracteriza a una sociedad o a un sistema de pensamiento, es más lo que éste rechaza o excluye que lo que afirma o valoriza. Su trabajo sobre las sociedades europeas, sobre los sistemas de pensamiento en nuestros países se ha fundado sobre esta premisa. Se sigue de esta posición que la investigación y la identificación de las distancias significativas entre la manera según la cual una sociedad efectúa la separación entre lo que excluye y lo que valoriza y la manera según la cual otra sociedad pone a trabajar esta operación está inscrita en el centro de su

reflexión. Discutiendo sobre el status de la locura en la sociedad francesa y japonesa con M. Watanabe, un filósofo japonés, le dijo: “El hecho que, en nuestro país, el loco sea el representante sagrado y, en el nuestro, el portador de la verdad me parece indicar una *diferencia significativa* (el subrayado es mío) entre la cultura japonesa y la cultura europea”. Se podrá naturalmente objetar que se está allí en un dominio de generalidades fuertemente aproximativas, como cuando, en el texto citado anteriormente, Foucault define al estalinismo como una enfermedad del Estado occidental, pero no se puede ciertamente decir aquí que es el prejuicio occidentalista el que conduce al razonamiento. Lo que le interesa a Foucault, es el poder identificar los elementos de discontinuidad, de otorgarle su plena dimensión a lo *heterogéneo*, de manera a que, desde el corazón mismo de nuestras identidades “compactadas” por las rutinas de pensamiento como también por los dispositivos de gobierno de los vivos, nosotros volviéramos a ser sensibles a la presencia de formas de alteridad radical o de “otros espacios”, radicalmente otros, en el dominio de las prácticas culturales, de sistemas de pensamiento, de modos de organización social, etc.

Es verdad que esta preocupación de lo heterogéneo y lo discontinuo que lleva al más allá del reconocimiento del elemento de pluralidad conduce ineluctablemente Foucault a hacer compactos a los elementos que él opone, o a poner el acento sobre objetos portadores de éste—el hospital general, la prisión penitenciaria moderna, el panóptico, el discurso sobre el sexo reprimido, etc. Siempre se puede objetar que al observar las cosas desde más cerca, “las cosas son siempre más complicadas”, como se dice, que el fermento de lo heterogéneo trabaja siempre en el corazón de lo homogéneo—lo que Foucault siempre fue el primero en admitir—ver sus variaciones en el análisis del panóptico—pero a condición expresa de no situar tal crítica bajo el signo de un estigma que corta de inmediato a toda objeción o contra-argumentación, tanto es, en las actuales condiciones, propia a desacreditar al cual se aplica e irrefutable, debido a su carácter infinitamente variable e indeterminado.

Para terminar sobre una nota que nos envía a lo más extremadamente contemporáneo, quisiera citar brevemente un artículo escrito por Foucault en 1979 y que pertenece a la serie de sus “reportajes de ideas” sobre el levantamiento iraní y a la caída del Sha, un texto titulado “Un polvorín llamado Irán”, un artículo que testimonia, me parece, de la extrema sensibilidad de nuestro autor por lo que podríamos denominar lo absolutamente otro, otro que nosotros mismos, o más bien, de lo que nosotros suponemos ser, en una palabra, el motivo *heterotópico* (Foucault, 1994: 759). Habiendo constatado la rareza del acontecimiento consistente en el sublevamiento de un “pueblo sin armas que se yergue todo entero y que hace caer con sus manos a un régimen “todo poderoso”, sin conformarse de ninguna manera a “un modelo ‘revolucionario’ reconocido”, él agrega esta reflexión de la cual cada uno se sentirá libre de poder evaluar el eco que ésta puede hallar en nuestro presente:

*“El Islam—que no es simplemente una religión, sino un modo de vida, una pertenencia a una historia y a una civilización—arriesga en constituirse en un gigantesco polvorín, a una escala de centenas de millones de hombres. Desde de ayer, todo Estado musulmán puede ser revolucionado desde el interior, a partir de sus tradiciones seculares.”*(Foucault, 1994: 761)

Lo que caracteriza y califica un gesto filosófico que zanja, es que abre un espacio de reflexión nuevo, inédito, puesto que está dotado de una fuerza propulsiva propia que lo destina a ser reemplazado al infinito por aquellos que lo perciben y apropián. En un gesto filosófico dotado de esta potencia particular, se hallan inextricablemente mezclados nuevos conceptos que lo sostienen, pero también, y de modo constante, palabras de todas suertes cogidas del vocabulario corriente, palabras maletas, palabras potentes aunque vagas, etc.—se trata de palabras que no son menos necesarias para que el discurso pueda articularse, de la misma manera que es bien difícil que un discurso político se articule sin ser sostenido por la palabra “pueblo” –significante vacío por excelencia, o demasiado pleno, lo que viene a ser lo mismo – sobre ese tema ver la bella demostración propuesta por Ernesto Laclau a propósito del significante “pueblo” (Laclau, 2005: 110 – 131).

En Foucault por lo tanto, no es a causa de una negligencia o de una pana de la reflexión que los conceptos “creados” que sostienen su analítica del presente (biopoder, biopolítica, gobierno de los vivos, gobernabilidad, disciplinas, dispositivos, mecanismos de seguridad...) se aproximan a términos que no poseen el mismo status, que no son conceptos sino elementos de descripciones del corte que constituye la condición del trabajo filosófico. Este “tejido” es la condición misma del discurso filosófico, es el horizonte irremontable de esa labor, de la misma manera que la eliminación de todo elemento metafórico en provecho del simple concepto es, recuerda Derrida, una empresa vana, sin objeto.

### **Bibliografía**

Castoriadis, Cornelius (2011): *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985 (La création humaine, 4)*. Paris: Éditions du Seuil.

Comte-Sponville, André (2008): “Mondialisation, civilisations : quelles valeurs pour le 21e siècle?”. En Walter De Kuyssche (ed.), *Repères pour l'Avenir 2007-2008 (Tome 2)*. Belgique: Editions de la Maison Culturelle d'Ath. Consulta 12 de agosto de 2013: <http://athois-la-terre.jimdo.com/reperes-pour-l-avenir/session-2007-2008/>

Foucault, Michel (1967): *Historia de la locura en la época clásica, Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica. 2011.

Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI. 1971.

Foucault, Michel (1977): *Historia de la sexualidad, 1 – La voluntad de saber*. México: Siglo XXI. 1999a.

Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits 1954-1988 – III, 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1999b): *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.

Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.