

## Foucault 1648

José Luis Villacañas

### I. AGAMBEN Y LA RECEPCIÓN DE FOUCAULT

1. «Quien esté familiarizado con la práctica de la investigación en ciencias humanas sabe que [...] la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica.»<sup>1</sup>. Así comienza Agamben su libro de 2006 sobre el método genealógico, *Signatura rerum*. Me propongo aquí cuestionar el sentido de esta reflexión. Agamben ha establecido la limitada legitimidad de su operación. Se trata para él de una discusión entre amigos y colegas porque supone una gran familiaridad con la investigación. Se dispone ya de la práctica de la investigación sobre la que se reflexiona. En este caso, Agamben confiesa que la clave innegociable es Foucault. Mi intervención sugiere que no estamos seguros de que la obra de Foucault nos ofrezca una práctica sobre la que basar un método. Inmediatamente, Agamben rectifica y nos dice que, en realidad, a la práctica a la que desea atenerse es la suya propia. En este sentido se nos dice que él ha usado el *homo sacer*, el *musulmán*, el estado de excepción y el campo de concentración como paradigmas. Por lo tanto, al menos el primer ensayo de su libro tiene como objetivo reflexionar sobre esa práctica propia. Sin embargo, la expresión «paradigma» ya fue usada por Foucault. Al parecer, Agamben se propone reflexionar sobre este uso porque en Foucault no estuvo expresamente analizado. Sin embargo, conforme avanzamos en la interpretación de Agamben, descubrimos lo siguiente: Foucault deseaba «distinguir conscientemente el tema de sus investigaciones de los paradigmas de Kuhn»<sup>2</sup>. Esto significó en algún sentido «el desplazamiento del paradigma de la epistemología a la política». Debemos retener esta descripción. El algún momento, el asunto político que desea observar Foucault consiste en el *régimen interno de poder* que gobierna enunciados, que regula prácticas y formaciones discursivas, que tiene efectos de poder suficiente para constituir «grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, jue-

---

1 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 9.

2 *Ibíd.*, p. 18.

gos de conceptos, series de elecciones teóricas»<sup>3</sup>. Estas prácticas parten de un estado de dispersión, propio de los enunciados. Sin embargo, por algún motivo, un conjunto concreto «se recorta», pretende hacerse valer como norma y ejerce una «función dominante» como modelo. Entonces, la práctica discursiva se convierte en saber. Atraviesa el «umbral de epistemologización». Entonces se obtiene una «figura epistemológica»<sup>4</sup> dotada de ciertos criterios formales, tanto de verificación, de crítica, de modelos. Entonces, cuando se genera un «conjunto de relaciones», cuando se reúnen prácticas discursivas y sus figuras epistemológicas, ciencias, verificaciones, cuando incluso se llegan a formar sistemas formalizados, tenemos una *episteme*. Como vemos, el desplazamiento del que hablamos antes constituye un repliegue. Regresamos a la cuestión del poder para luego avanzar hacia la epistemología. Esta no es una realidad autónoma. Si en cierto modo Kuhn daba por hecho que existía la ciencia normal y su problema era cómo se producía un cambio de paradigma, Foucault desea investigar qué hay de normal en eso que es normal. No es tanto la discontinuidad —que Kuhn deseaba investigar como novedad revolucionaria— sino la existencia de la normalidad, este momento en que una *episteme* afirma su derecho a la normatividad como algo existente, el derecho de su propia facticidad. Agamben, citando *Arqueología del saber*, no ha subrayado la palabra que permite designar el paso desde el régimen de poder que produce discursos hasta llegar a la facticidad de la *episteme* como discurso científico. Foucault habla allí de *enigma*<sup>5</sup>. Ahora debemos preguntarnos si las cosas siguen ahí.

2. *Olvidar la política*. Cuando se lee el libro de Agamben, la mediación de la epistemología por la política se ha olvidado. Sin duda, esto no puede ser una sorpresa. El problema inicial de Foucault era el paso de un enunciado discursivo a su conversión en ejemplo, en paradigma, en oración. Lo primero era una expresión, lo segundo una institución. El paso de uno a otro requiere un poder, la mediación de la epistemología por la política y su estabilización. Cuando la institución del ejemplo está establecida, tenemos desde luego un paradigma. Podríamos decir que tenemos el punto de partida de una *episteme*. Una forma de hacer los enunciados, de prolongarlos, continuarlos, agruparlos, según la regla o la ley de un ejemplo paradigmático. De un hecho, tenemos entonces un régimen que se impone con su derecho de facticidad. Cómo se pase de uno a otro, sigue dominado por el mismo esquema. Es un enigma. Pero ahora sabemos que se trata del enigma de cierto poder y su relación con el saber. Agamben no ha avanzado nada en este punto.

---

3 M. FOUCAULT, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI, pp. 236-7.

4 *Ibid.*, pp. 243-44.

5 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, o. c., p. 20.

Pero cuando miramos las fuentes históricas para descubrir un paradigma *en su constitución* —como debe hacer la arqueología— sólo tenemos la indicación de que en el archivo inerte obtenemos cierto «plans de clivage» para «hacerlo legible». Esta expresión forma parte del cuerpo del enigma. En los archivos no hay planos en pendiente. Debía haber enunciados aislados que en un proceso observable de poder pasan a ser paradigmas y verdades que dejan atrás falsedades, *epistemes* desautorizadas. Frente a esto, Agamben dice que el paradigma no está ni en el investigador ni en las cosas, sino en el ser<sup>6</sup>. Las fuentes deberían mostrarnos cómo del fluir de enunciados nuevos se destacan aquellos que fundan la institución del ejemplo. Y la historia del poder debería darnos cuenta de este triunfo. Y como se supone que antes había otro régimen de ejemplos capaces de configurar lo que era verdad y falsedad, la cuestión es la de Kuhn y no nos hemos movido un paso. ¿Cómo en medio de un régimen de ejemplos emerge otro hasta imponerse como la clave de otras instituciones paradigmáticas? Invocar la poesía de Wallace Stevens, titulada *Description without place*, es invocar de nuevo el enigma. Se vista de Wallace Stevens o de Heidegger, el sentido mismo de la historia queda así arruinado en esta comprensión de la genealogía.

Olvidando que la diferencia entre permanente e histórico es siempre una dimensión interna a toda *episteme*, y que así debería vincularse a una historia del poder y sus luchas, Agamben se desplaza en otro salto. En toda «auténtica práctica histórica», dice, siempre hay una distancia entre la *arché* y el origen temporal y fáctico. Esta sería la tesis que Foucault defendería en *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Aquí genealogía sería totalmente contraria a la «búsqueda de un origen»<sup>7</sup>. Sin embargo, no llegamos a identificar con claridad la relación entre genealogía y arqueología. Pues esta quedaba concernida por la emergencia. Decir que ahora despreciamos el origen no puede significar que, de repente, nos hayamos desinteresado por la emergencia. Creo que esto es algo de lo que sucede. Veamos de cerca el asunto. Origen, *Ursprung*, eso que ahora no queremos buscar, tiene que ver con la sucesión hegeliana de los «significados ideales y las teleologías indefinidas»<sup>8</sup>. En suma, origen aquí sería un seguro de continuidad histórica de sentido. Kant habría escapado a este hegelianismo con su teoría de las ruinas y ese escarbar en los materiales del pasado para hallar piedras adecuadas y salvabas de entre el naufragio del tiempo para el edificio de la razón. Nietzsche deseaba protestar contra Hegel al proponer que la genealogía tiene que ver con la *Herkunft* y la *Entstehung*: procedencia y emergencia. Origen-*Ursprung* habla de una identidad primera que se despliega soberana sobre todos sus accidentes. ¿Quién quiere esto? Lo que Nietzsche

---

6 Ibid., p. 42.

7 Ibid., p. 111.

8 Ibid., p. 112.

quiere identificar es algo que usa máscaras, astucias. Y esto, conjurar la quimera del origen hegeliano, es lo que hace necesaria, para Foucault no menos que para Nietzsche, la historia de esos largos procesos titubeantes, contingentes. Para ello, la trama de la identidad debe desaparecer porque depende de un sujeto metahistórico ya constituido y siempre constituyente. La procedencia y la emergencia debe dar cuenta ante todo «de la constitución del sujeto de la trama histórica»<sup>9</sup>, justo aquello que ya da por supuesto el problema del origen. Pero esto es necesario para la emergencia del enunciado y su institución en ejemplo, discurso y *episteme*. Por tanto, la genealogía es necesaria para la arqueología, y es una mejor aproximación a la exigencia de la arqueología. Da cuenta de «la constitución de los saberes, los discursos, de los ámbitos de objetos, sin tener que referirse a un sujeto» previo<sup>10</sup>. Sabemos que el poder no lo es. En la arqueología había una referencia escondida al poder, el cual se constituye como constituyente en el proceso mismo, emergiendo en la proliferación de enunciados, la formación de sus discursos, de sus saberes, de sus empiricidades. Ahora ese lugar escondido sale a la luz. En la genealogía se refuerza el problema del sujeto y del poder y se dice que el poder que constituye la *episteme* tiene que constituirse a sí mismo en el proceso como sujeto. En la lucha contra otros.

Para Agamben, sin embargo, el abandono de la cuestión del origen ideal —que apoyamos— implica el abandono de la cuestión del origen como emergencia de poder, paso que criticamos. No podemos desplegar la arqueología sin la emergencia, la procedencia, la genealogía, sin la temporalidad de las luchas. Por eso no podemos confundir la crítica de Foucault y de Nietzsche al *origen ideal* con esa otra cuestión del *inicio*. Este no es separable de la emergencia y de la procedencia. Al abandonar los dos como si fueran lo mismo, Agamben puede decir que en toda investigación histórica lo relevante no es el origen cronológico, sino un «estrato heterogéneo [...] como alteridad cualitativa»<sup>11</sup>. Haciendo referencia a Overbeck, Agamben dice que toda investigación histórica debe hacer referencia a una *Urgeschichte*, a una prehistoria. Podemos responder que una cosa no quita la otra. Quizá las dos sean necesarias. Sin embargo, el libro de Agamben inicia entonces una deriva que lleva hacia la cuestión de la tradición, la necesidad de renovar sus fuentes, se centra en los temas de la hermenéutica de Ricoeur, marcha hacia una arqueología general o filosófica —Agamben llega a hablar de ontología— que tiene que ver con el problema de la antropogénesis y que muestra la necesidad de entender la historia colectiva como la historial personal según el modo del psicoanálisis. Entonces, la emergencia de la *episteme* es como la emergencia del mundo

9 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*, Pretextos, Valencia, p. 147.

10 *Ibíd.*, p. 147.

11 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, o. c., p. 114.

soñado libremente en la noche. Este sería el verdadero poder. Inconsciente es lo que la tradición ha ocultado, historia es lo que la historiografía no dice. La *arché* es el Ello que debe devenir Yo, pero ese ello siempre es la imagen de un sueño soñado que podrá ser soñado en el futuro, un futuro anterior. Con ello, Agamben pone fin al *cronotopo* de Koselleck. Nada de aceleración que se verifica en un futuro pasado, sino de regreso al futuro en el pasado, instaurando por primera vez un presente<sup>12</sup>. Pues el sueño es profético, anuncia el futuro, presagia la historia, anticipa la liberación<sup>13</sup>, destruye a la vez el fantasma del inconsciente y las redes de la tradición. Así se hace accesible la transparencia de la «historia individual o colectiva»<sup>14</sup>. Frente al sujeto constituyente que tiene un plus de conflicto sin resolver para llegar a ser tal, y una historia atravesada por un poder capaz de fundar paradigmas, Agamben nos propone una historia de salvación de premisas suavemente gnósticas y conclusiones católicas, en las que todo se juega en la immanencia de un sujeto originario del que emerge un sueño creador que ya está produciendo los montones de ruinas bajo las que él mismo se esconde. Sin duda, se trata de una teología de la historia (que elimina de raíz el argumento de Carl Schmitt) según la cual la estructura misma de Dios es la *stasis*, una dualidad sin espíritu final de reconciliación, un conflicto freudiano de Dios padre con Dios Hijo. Agamben no asume las representaciones de una trinidad eternamente rota. Su dualismo gnóstico diferencia entre el Dios creador y el Dios salvador, los ángeles de las emanaciones y los profetas del Logos. Como es natural, el Dios salvador es más poderoso que el Dios creador, y por eso los profetas son más altos que los ángeles. En suma, la historia como creación inconsciente sólo tiene sentido desde la salvación que le sigue, pero que en el fondo le es anterior. Cristológicamente, el Logos es aquello por lo que la creación se crea, para que Él cumpla su papel salvador. Como tal, la salvación está asegurada porque es el apriori inmanente que hace posible la creación. Si Dios no hubiera prometido el Mesías, el mundo no habría sido creado. Así que la redención es la tarea propia del arqueólogo y este es el único que tiene acceso a la creación, antes llamada presente. En este sentido, la promesa arqueológica de salvación no es nada cronológico, sino que siempre opera y crea en la historia.

En estas condiciones, no debe extrañarnos que el desplazamiento de Agamben acabe más allá de la prehistoria, más allá de la emergencia, más allá de una arqueología general, en una antropogénesis que tiene que rehacerse en cada momento histórico. Estas serían las dos corrientes bipolares que atraviesan su gnosis: emergencia y devenir, archipasado y presente, antropogénesis e historia. El terreno de todo esto ha de ser la ontología y no la cronología. Por

---

12 *Ibíd.*, p. 143.

13 *Ibíd.*, 127.

14 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, o. c., p. 144.

debajo de esta bipolaridad que estructura la temporalidad histórica, el ser con su inmanencia dentro y fuera de sí mismo, un ser que sueña y se queda fuera de su sueño. Por eso Agamben habla de un «campo de tensiones esencialmente históricas»<sup>15</sup>, pero de algo que en el fondo no está en la historia. Nada de naturalización, eso parece desear ante todo Agamben cuando, al final, ha opuesto las ciencias humanas, basadas en un evento histórico originario, capaz de ofrecer un anclaje ontológico último<sup>16</sup> por completo alternativo a la gramática generativa y la ciencia cognitiva desprendidas del sistema neuronal y el código genético.

## II. ARQUEOLOGÍA Y ENIGMA

3. *El objetivo final de la obra de Foucault*. Esta recepción de Agamben proyecta el acontecimiento intelectual Foucault como filosofía general. Creo sinceramente que esta aproximación no recoge el sentido completo de la obra del pensador francés, pero no es ajena a su tesis central. En lugar de preguntarse por la emergencia arqueológica y genealógica de las *epistemei*, Agamben se ha preocupado, en términos de Kant, por el comienzo verosímil de la historia humana, por una arqueología general o filosófica, ese anclaje del ser humano en el ser a través de esa frontera topológicamente inmanejable que son los sueños. De este modo, Agamben nos sugiere que, sea cual sea la acción del poder constituyente, siempre es superior el poder del intérprete que salva su creación. Sin duda, Agamben está más interesado en asegurar la historicidad que la historia. La articulación interna de la historicidad como historia no le interesa. Le concierne la temporalidad del ser en la medida en que comienza su historia verosímil humana como sueño a salvar, no la articulación del tiempo.

Esta no era la intencionalidad de Foucault, pero él tampoco era completamente ajeno a estas gloriosas perspectivas. Sin embargo, sus escenarios quedan casi invertidos. La pretensión de Foucault estaba más radicada en mostrar la contingencia del humanismo, en saludar el *acontecimiento inmediato* Nietzsche, aquella sacudida que todavía conmovía al autor como la fundación de lo contemporáneo, que incluía la promesa/amenaza de que el hombre «dejaría de ser muy pronto». Desde el punto de vista de la filosofía del Retorno esto ya significaba que el hombre era una «refunfuña inexistencia» y que aunque creía ir sobre su propio pie, ya «estaba atado a las espaldas de un tigre»<sup>17</sup>. «Antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía», sigue

---

15 *Ibíd.*, p. 150.

16 *Ibíd.*, p. 148.

17 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Bruguera, Barcelona, 1970, p. 313.

Foucault<sup>18</sup>. Ahora está a punto de ser borrada su huella. Cuando leemos esta tesis del gran libro de Foucault, nos damos cuenta de que Agamben quiere recomponer el humanismo y las ciencias humanas a través de una arqueología capaz de mostrar qué significa la antropogénesis. Desde este punto de vista, al generalizar el método de Foucault, lo lanza contra su autor mismo. Agamben está interesado en la emergencia de lo humano y la historicidad, en una historia de creación y de salvación. Foucault se preocupa por el arco temporal de vigencia de la invención del hombre y su paso a la animalidad.

Sin embargo, con el tiempo, este objetivo general de Foucault sufrió sutiles variaciones y su obra se fue haciéndose más compleja. Con su peculiar modo de trabajar, con sus erráticas idas y venidas, que tanto desesperan a sus intérpretes, con su marcha al modo de un cangrejo, Foucault presenta al final una cierta coherencia. Si había descrito la estructura de la *episteme* clásica, y su forma de estallar en la modernidad, si había mostrado lo que quedaba fuera de la *episteme*, la locura, el sexo; si había desplegado la disciplina y la estructura carcelaria, podemos decir que su obra final, en *Hay que defender la sociedad, Seguridad Territorio y población* y finalmente *El nacimiento de la biopolítica*, vuelven al viejo tema de la organización histórica de las *epistemei*. Con ello, Foucault analizó la historia del proceso constituyente de la *episteme* clásica en su relación con el poder, mostró las resistencias a este proceso, y se aproximó a la vía regia por la cual el mundo clásico se desplazó hacia el siglo XIX generando el mundo moderno por un lado, y el gobierno neoliberal por otro. Podemos decir que, en cierto sentido, su proceso fue hacia la concreción histórica, justo en la línea contraria de Agamben.

4. *Epistemei*. Es lógico pensar que para este planteamiento de Agamben, que tiene como régimen el comienzo verosímil de la antropogénesis el inicio no tenga significado ni relevancia. Pero la investigación arqueológica de Foucault no lo descuidaba. Desde cierto punto de vista, *Las palabras y las cosas* era la historia de la invención y la desaparición del ser humano, la historia de la antropología y sus condiciones de posibilidad, así como la promesa de su superación, esa anticipación de que «su rostro ha de borrarse en la historia»<sup>19</sup>. Pero él quería desplegar este proyecto a través de una historia de la *ratio* occidental. Esta historia filosófica general organizaba la época y *episteme* del «humanismo» propio del Renacimiento, la época de la *episteme* clásica propia de la representación que surge «hacia mediados del siglo XVII», y la tercera, la época moderna de la producción de la vida, del

---

18 «El hombre es silo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos» (Ibíd., p. 9).

19 Ibíd., p. 305.

lenguaje y del trabajo<sup>20</sup>. De ahí se desprendería el objetivo final del estudio del nacimiento de la *episteme* liberal. La diferencia reside en que la primera y segunda *episteme* ofrecen un lugar de privilegio al ser humano, pero no lo «han podido pensar»<sup>21</sup>. Esta sería la tarea de la tercera época moderna. Y esta sucesión de épocas venía descrita por una argumentación arqueológica en cada caso. Esta mostraba las transiciones de *episteme* en lugares en los que hasta ahora no se había buscado. Así, contrario a lo que sugería Agamben, y al hablar de arqueología, Foucault se expresaba en términos de «umbral de nuestra modernidad» o «del momento» mismo de ese tránsito<sup>22</sup>. No sólo un momento. La modernidad se inició «*el día* en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma». Modernidad fue pensar lo finito a partir de lo finito y ese fue el «acontecimiento más complejo que se produjo en el pensamiento occidental»<sup>23</sup>. Vemos así que la arqueología tiene que ver con emergencias en tanto acontecimientos, momentos, días, cada uno con su relación con la estructura previa. Así, lo moderno, frente al pensamiento clásico, fue una inversión. En el pensamiento clásico, la representación y el ser humano se pensaron desde el infinito<sup>24</sup>, mientras que en el pensamiento moderno lo finito se pensó desde lo finito, desde su propia producción. Pero a veces también el paso se describe como una *mutación arqueológica*<sup>25</sup>. Pues, en la época clásica, el ser humano, ojo externo y trascendente a la representación, no es visto; de la misma manera que El Rey de *Las Meninas* organiza el cuadro sin verse. La representación y el lenguaje organizan el mundo como un espejo, pero el ser humano mira desde fuera la duplicación, como el exterior<sup>26</sup> del que emerge la luz y el lenguaje, sin ser visto ni dicho. El ser humano produce el espejo en el que brilla la naturaleza, pero no es un objeto de ella, sino un *Cogito* cuyo ser debe ser mantenido inarticulado<sup>27</sup>, un Yo trascendental del

---

20 «Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del siglo XIX, señala el umbral de nuestra modernidad.» (Ibíd., p. 7).

21 Ibíd., p. 308.

22 Este umbral convenía situarlo cuando el ser humano se pensó como un duplicado trascendental/empírico, esto es, cuando no sólo prestaba sus condiciones de posibilidad al conocimiento, sino que él mismo se conocía como un objeto más de lo que aparecía dentro de estas condiciones de posibilidad. Que el conocimiento que él determinaba tenía una historia, unas condiciones históricas, sociales y económicas, que estaban sometidas a conocimiento empírico posibilitado por él mismos. Cf. Ibíd., p. 310. En suma, que el sujeto que permite el conocimiento también puede ser el objeto de conocimiento. De umbral vuelve a hablar en Ibíd., pp. 9-10.

23 Ibíd., p. 309.

24 Ibíd., p. 308.

25 Ibíd., p. 304.

26 Ibíd., p. 304.

27 Ibíd., p. 303.



que nada se puede decir, que ocupa la parte opaca del espejo. La mutación reside en que ese mismo ser en el pensamiento moderno aparecerá como animal histórico y productor de sí mismo.

En todo caso, se trataba de discontinuidades de la *ratio* europea. No pretendo ahora descubrir la complejidad del libro de Foucault. Se trata más bien de dejar claro que Foucault está haciendo historia no por referencia a una antropogénesis general, sino por referencia a una historia occidental del conocimiento y del ser humano. Lo decisivo es que él enlaza estas épocas a través de acontecimientos arqueológicos que disuelven desde dentro las estructuras y las *epistemei*, esos momentos que dentro de un paradigma lo destejen desde dentro configurando la prehistoria del siguiente. Así que fenomenología y la producción de la estructura es la otra cara de la arqueología, pues aquellas aproximaciones ofrecen la base estable que permite identificar el proceso arqueológico, las mutaciones, las inversiones, los desplazamientos, las disoluciones. El libro de Foucault es abundante en estos desplazamientos que muestran que la arqueología es temporalidad histórica, es secuencial, aunque no goce de la continuidad cronológica. El inicio arqueológico puede operar a distancia, manifestarse en la plenitud de la *episteme* anterior, prefigurarla, corroerla, sentenciarla, como una imagen profética puede estar fuera y dentro a la vez. De esta manera, Foucault intenta resolver el problema Kuhn y el problema del cambio de paradigma, así como la emergencia de la novedad.

5. *Episteme renacentista*. Debemos preguntarnos si lo consigue. Foucault ha dicho mucho de interesante sobre estas *epistemei* a nivel fenomenológico. Recordemos un poco. Primero acerca del humanismo del Renacimiento, el momento en el que se puede pensar lo vacilante de toda instauración del orden de las cosas, de lo profuso y enmarañado de sus semejanzas y diferencias<sup>28</sup>. Por eso no sabemos si se trata aquí de una *episteme* o del contrapunto para identificar la *episteme* clásica, del caos necesario para percibir que hay emergencia del orden. Por eso, la invocación al Renacimiento era necesaria para un libro que deseaba mostrar la experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser, los conocimientos y teorías a partir del siglo XVI<sup>29</sup>. El Renacimiento era necesario como *a priori* histórico para una arqueología de la época clásica<sup>30</sup>, el «fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente a las diferencias»<sup>31</sup>. Sin embargo, comprendemos que hay en Foucault una positividad epistemológica propia del Renacimiento, aunque no tenga una

---

28 *Ibíd.*, p. 5.

29 *Ibíd.*, pp. 6-7.

30 *Ibíd.*, p. 7.

31 *Ibíd.*, p. 9.

línea política tan clara como la de Trevor-Roper<sup>32</sup>. Se trata de la semejanza y sus formas. La *conveniencia* en tanto vecindad o semejanza de lugar como signo de parentesco<sup>33</sup>, el encadenamiento del espacio que imanta a los seres encadenados, constituye un resto de la magia y, de hecho, la fuente central de Foucault la ofrece G. Porta, con su libro *Magiae naturalis* escrito en 1589. La *aemulatio* como acción imitativa a distancia, sin encadenamiento ni proximidad, permite a Paracelso decir que el hombre siente a las estrellas en su interior y que lleva al firmamento y sus influencias en su seno<sup>34</sup>. La distancia visible es aquí aparente porque en medio queda siempre realidad. La analogía recorre esta distancia no por una medida abstracta, sino por cosas semejantes, atadas por un número infinito de parentescos, universalmente aplicable<sup>35</sup>, pero concentrada en un punto privilegiado que es el *homo*<sup>36</sup>, el centro de las radiaciones y donde estas se concentran, foco de proporciones que al preocuparse por el mundo se preocupa por sí<sup>37</sup>. Por fin tenemos la simpatía/antipatía, principio de movilidad en todas direcciones [alto y bajo, dentro y fuera, cerca y lejos] y que por eso asimila, mezcla, transforma, pero también repele, identifica y afirma diferencias. «La identidad de la cosa es el balance continuo de la simpatía y la antipatía que le corresponde», sentencia Foucault<sup>38</sup>. Y todas estas formas de la semejanza dejan firmas en las cosas, las marcan para así poder ser leídas. Muestran sus efectos en las cosas y no quedan en el secreto<sup>39</sup>. Ellas son el criterio, el elemento de decisión y la certidumbre de lectura. Por eso no hay semejanza sin firma. Esta firma es la «sombra e imagen

---

32 Lo llamó «Estado y sociedad del Renacimiento Europeo». Su tesis general sobre la revolución del siglo XVII dice que «desde fines del siglo XV hasta mediados del XVII tenemos un solo clima, el clima del Renacimiento; luego a mediados del siglo XVII, llegan los años del cambio, los años de la Revolución, y de allí en adelante nos sumimos en otro clima muy diferente que dura un siglo y medio: el clima de la Ilustración». Cf. TREVOR-ROPER, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y Cambio Social*, Katz, 2009, p. 63. Su caracterización del momento renacentista viene dada por el modelo de la «monarquía mixta» (p. 64) que implicaba un modelo de relaciones entre la sociedad y el Estado, «Estado y sociedad del Renacimiento europeo» (p. 68), por la corte renacentista, y por el Estado basado en «una burocracia grande y expansiva, un enorme sistema de centralización administrativa que emplea una creciente multitud de cortesanos o funcionarios», «administradores formidables, diplomáticos maquiavélicos, cultos mecenas de las artes y las letras» (p. 73), nuevas universidades y personajes corruptos (pp. 73 ss). Trevor-Roper está siempre cercano de Weber, pero sin dar en el clavo: se trata de una burocracia que no ha sido expropiada de sus medios de producción, sino que busca patrimonializar los cargos.

33 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, o. c., p. 6-7.

34 PARACELSO, *Liber Paramirum*, 1559. Se desarrollaría en Crollius, *Tractatus novus de signaturis rerum internis*, 1608.

35 M. FOUCAULT *Las palabras y las cosas*, o. c., p. 30.

36 *Ibíd.*, p. 31.

37 *Ibíd.*, p. 32.

38 *Ibíd.*, p. 33. Ahora Foucault se apoya en Cardano, *De subtilitate rerum*, 1552.

39 *Ibíd.*, pp. 34-45.

de Dios». Son sus figuras visibles, marcas, blasones, cifras, palabras oscuras, jeroglíficos, juntas para formar el libro del mundo, el habla del mundo. Son analogías, proporciones, cercanías, conveniencias, semejanzas que operan a la vez, que se invocan en círculo<sup>40</sup>. «La semejanza centellea con su propia luz»<sup>41</sup> y se presenta tanto en la magia como en la erudición<sup>42</sup>, en la Escritura y en los libros de la Antigüedad<sup>43</sup>. Foucault ha hablado de «divinatio» y «eruditio» y en el origen de la naturaleza y del verbo, de lo visto y leído, de lo oído y relatado<sup>44</sup>, siempre está Dios, el soberano del texto primitivo. El lenguaje aquí son las cosas mismas y se trata de hacer hablar a todo, de hacer proliferar el texto infinito con el infinito de la interpretación<sup>45</sup>. El resultado fue la *episteme* del Renacimiento, que superpone la hermenéutica y la semiología. Lo que permite leer el sentido de los signos es sencillamente identificarlos como signos por alguna similitud. Saber que algo es un signo es ya leerlo en su semejanza. Sin embargo, esta superposición no forma un cuadro. Es más bien una foto borrosa. Todo es móvil, como una foto movida, y por eso no es transparente<sup>46</sup>. Tal es la *episteme* del siglo XVI. Pletórica y pobre, ilimitada e inestable, necesitada de una acumulación infinita, sumando siempre, en columnas monótonas de detalles sorprendentes<sup>47</sup>. En lo más pequeño debe verse lo más grande, en el microcosmos el macrocosmos y en esta relación está el efecto del *a priori* histórico, el nivel arqueológico de la *episteme* renacentista, la necesidad de disponer un «término de su efusión» como garantía de este saber<sup>48</sup>.

La concepción del lenguaje como parte del mundo, como cosa natural, ha sido el centro de las diferencias estructurales de las *epistemei*. Justo por eso, el lenguaje del Renacimiento no representa, sino que *es*. Mundo como libro quiere decir que es el propio mundo el que oculta y manifiesta, el que ofrece el sentido y orienta en las relaciones. Pero también que las letras y las palabras ocultan un ser significativo en su materialidad. No representan otra cosa, sino que son un sentido y una cosa a la vez. Su etimología y su sintaxis dicen sus secretos<sup>49</sup>. Sin duda, Foucault reintroduce el tema de Babel y la diferencia entre nombre originario y nombre derivado o confuso. Se trata de un lenguaje caído y de un conocimiento fragmentario, pero todavía podemos llegar a esa

---

40 *Ibíd.*, p. 37.

41 *Ibíd.*, p. 38.

42 *Ibíd.*, p. 40.

43 *Ibíd.*, p. 41.

44 *Ibíd.*, p. 47.

45 *Ibíd.*, pp. 42, 48.

46 *Ibíd.*, p. 38.

47 «El saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término jamás alcanzado de un recorrido indefinido» (*Ibíd.*, p. 39).

48 *Ibíd.*, p. 40.

49 Ahora Foucault se apoya en Petrus Ramus, *Grammaire*, París, 1572.

denominación originaria<sup>50</sup>. Sobre estas ruinas fragmentarias podemos caminar hacia los nombres originarios, el lugar de la revelación, un mundo «en vías de rescatarse y ponerse al fin a escuchar la verdadera palabra»<sup>51</sup>. Hay suficientes marcas como para hablarnos de un mundo salvado como fue el de Adán, aunque para eso se deban recoger de nuevo todas las lenguas y el lenguaje mismo en su totalidad en relación con la totalidad del mundo. De ahí la específica forma del espíritu enciclopédico capaz de volcar el orden del mundo en el círculo y en el árbol, pero no desde luego de un árbol sublunar, como dice Foucault, sino del árbol de la vida, árbol del paraíso<sup>52</sup>. Encontramos en algún momento relación con el poder. Pero no hay en esta *episteme* relación alguna con un poder que se constituya con ella. La escritura funciona como un cábala «cuyos poderes largo tiempo adormecidos tratan de recoger»<sup>53</sup>. Se busca restituir el «discurso absolutamente primero» que un día se revelará por entero, como está prometido<sup>54</sup>.

6. *Episteme clásica*. En el análisis de las fuentes usadas para definir el Renacimiento no hay ninguna posterior a 1648. Los hechos fundamentales de la *episteme* renacentista tienen como tiempo hasta mediados del siglo XVII. Hasta «mediados del siglo XVII» está vigente la magia natural<sup>55</sup>. En otras ocasiones, se nos dice, esto sucede «a principios del siglo XVII»<sup>56</sup>. Sin duda, aquí se cita a Bacon, pero el centro es Descartes, que somete la semejanza a la disciplina del análisis y el orden de la síntesis<sup>57</sup>. Luego se nos dice que el sistema ternario del lenguaje (significado, significante y *τύγγανον* —coyuntura, oportunidad—), tras el Renacimiento se resuelve en el orden binario de representante-representado, unidos por un lazo transparente invisible que en el fondo los constituye a ambos. El *Quijote*, como la pérdida de la oportunidad en el uso de la relación entre significado y significante, el desquicio de las semejanzas, marca la transición<sup>58</sup>. El desplazamiento renacentista de significado mediante la coyuntura que une los significantes se resuelve en la forma binaria y estable propia de un régimen general de los signos representativos. Con ello, lenguaje y mundo se separan, pero se unen de otra forma. El primero representa al segundo. La escritura deja de ser el primado. Palabras y cosas

---

50 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 44.

51 *Ibíd.*, pp. 44-5.

52 Foucault cita aquí GREGOIRE, *Syntaxeos artis mirabilis* de 1610 y *Enciclopedia* de ALSTEDIUS, de 1630. Pero también, *La Croix du Maine, Les cent Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite*, 1583.

53 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 46.

54 *Ibíd.*, p. 49.

55 *Ibíd.*, p. 41.

56 *Ibíd.*, p. 57.

57 *Ibíd.*, pp. 59-64.

58 *Ibíd.*, pp. 55 ss.

se separan y lo visto y lo leído divergen. Esto da origen a la época clásica, una «inmensa reorganización de la cultura»<sup>59</sup>. Ya no se mantuvo la soberanía de lo semejante en la dispersión infinita que requería a la vez ser reunida.

Pero de la discontinuidad «con respecto a la historia en general», que Foucault ve difícil de establecer, ni una palabra. Este era desde luego el rendimiento fundamental de la arqueología. Si la discontinuidad en su orden concreto no se describe es, dice Foucault, porque la «arqueología» no se ha asegurado y no está en condiciones de «describir directa y positivamente» esos puntos en los que una *episteme* «se escapa a sí misma»<sup>60</sup>. Foucault sigue interesado en la «historicidad del saber» y por eso busca el «análisis arqueológico del saber mismo»<sup>61</sup>. Pero aquí se elige la metáfora adecuada al enigma que ya vimos en Agamben: la *episteme* clásica es «un ‘espacio de saber’ que fue dispuesto *de golpe* en el siglo XVII»<sup>62</sup>. Hablando de Jonston y su *Historia naturalis*, editado en 1657, dice Foucault que la fecha no es rigurosa, sino que sólo sirve para «simbolizar», «señalar de lejos» algo así como «el enigma manifiesto de un acontecimiento»<sup>63</sup>. En el ámbito del análisis de las riquezas, por ejemplo, también ha confesado «el nacimiento enigmático de este saber»<sup>64</sup>. Luego le llamó «saber oscuro»<sup>65</sup>.

De la transición no se dice nada. Ahora es más bien una instauración, al modo de Bacon. ¿Pistas? El saber del Renacimiento se daba en el espacio secreto de la academia<sup>66</sup>. ¿Y el saber clásico? En el gabinete<sup>67</sup>. Como lugar el gabinete es concreto, pero es el lugar concreto donde se supone que el enigma se teje. De la vieja semejanza que lo ocupaba todo a la vez, emerge la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas como órdenes

---

59 *Ibíd.*, p. 50.

60 *Ibíd.*, p. 7.

61 *Ibíd.*, p. 81.

62 *Ibíd.*, p. 81.

63 *Ibíd.*, p. 129.

64 *Ibíd.*, p. 164.

65 *Ibíd.*, p. 166. Aquí, en el ámbito de las riquezas, Foucault dice que el metal no es signo sino riqueza, marca real del mundo universalmente legible. Pesa, pero no tiene «signos arbitrarios». Se trata por tanto de un pre-nominalismo. Las monedas valen según pesan (*Ibíd.*, pp. 166-7). Es muy importante la página 168-169 para entender las políticas monetarias de Bodino y de Malestroit, editadas en 1566 y 1568, justo cuando Luis Ortíz hace sus escritos. En suma, para Davanzatti hay un cálculo celeste de la cantidad de oro que necesita la tierra para tener todas las equivalencias aseguradas y así garantizar la proporción entre el microcosmos y el macrocosmos. Sin duda, se trata de la posibilidad de llegar a ser todopoderoso quien tenga este oro y por eso el soberano ha de ser *basileus*, *philosophos* y *metallicos*, como fragmentos de *divinatio*. Esto sería el emperador, cosa que Foucault no dice. Por eso los mercaderes son los que adivinan y advierte el precio de las cosas, la relación de oro y mercancía, y su cálculo tiene como arquetipo el cálculo celeste. [Para Davanzatti, cf. *Ibíd.*, pp. 170-171.

66 *Ibíd.*, p. 93.

67 *Ibíd.*, p. 132.

especializados y superpuestos de la misma *episteme* clásica, de la misma estructura. Siempre se trata de fundar signos que permiten la *sustitución* de dos elementos conocidos. Uno representa el otro. Esto supone ahora «un acto de conocimiento». Hacerse con el signo natural en el Renacimiento era hacerse un poco con Dios, implicaba una *divinatio*<sup>68</sup>, «adivinaba lo divino»<sup>69</sup>. Ahora el signo permitía un sistema indefinido de equivalencias desde su elemento básico del análisis, lo que podía entrar en una proposición atravesada y vinculada por el verbo *ser*<sup>70</sup>. Se trata del «poder del análisis» y del «signo de institución»<sup>71</sup>, que permite una observación, otro tipo de ver que se contenta con ver poco para poder hablar en proposiciones<sup>72</sup>. La estructura es lo que filtra lo visible hasta hacer de él lo decible: proposición es descripción y reúne caracteres, la clave de las identidades y las diferencias, del ser y del no ser<sup>73</sup>. Esa estructura se despliega en el método y en el sistema<sup>74</sup>. La lengua ahora se fabrica porque el signo ha sido separado de la semejanza<sup>75</sup>. La representación no la necesita, pues más que semejanza su régimen es la sustitución. La teoría general de la representación que constituye la nueva *episteme* es una teoría de la institución, sea de la palabra, de la taxonomía o de la moneda<sup>76</sup>. Si la *episteme* moderna piensa lo finito desde lo finito, la clásica piensa lo finito desde lo infinito. Quiere construir un cuadro finito y transparente, que como pura superficie pueda reflejarse en un espejo, y así reverberar en una reproducción continua que nunca integra el punto de vista desde donde se mira, el Rey Felipe IV, el centro del ojo, el rey de Westfalia<sup>77</sup>. Lo infinito como mera repetición de signos desde un punto soberano, eso es la época clásica. «El hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella»<sup>78</sup>. La *episteme* clásica piensa todo lo finito desde el soberano como fundamento ausente<sup>79</sup>. Divide el mundo entre la transparencia de lo que él produce y la opacidad de su figura, que se queda en el foco desde donde se genera la perspectiva. Una es condición de la otra. El soberano es aquello desde lo que se ordena todo, pero él

---

68 *Ibíd.*, p. 65.

69 *Ibíd.*, p. 67.

70 *Ibíd.*, p. 125.

71 *Ibíd.*, pp. 67-8.

72 *Ibíd.*, pp. 133-4. Toda nota debe ser un número, figura, proporción, situación. Esto marca el ver que se adapta a la forma de la proposición (*Ibíd.*, 135). Sobre visible y enunciable, *Ibíd.*, pp. 138-9.

73 *Ibíd.*, pp. 136-140.

74 *Ibíd.*, p. 145.

75 *Ibíd.*, p. 69.

76 *Ibíd.*, pp. 73, 82.

77 *Ibíd.*, p. 23.

78 *Ibíd.*, p. 302.

79 *Ibíd.*, p. 25.

no es a su vez representado. En un libro pueden aparecer cien emblemas del soberano, pero no aparecer nunca su rostro. Él es el punto de convergencia no visto. La soberanía del discurso forja la representación, la repite, la refleja, la espejea, las duplica, pero al sujeto soberano queda fuera y se da por supuesto, oculto en estos pliegues que él mismo ha dispuesto y que son el baño impenetrable del azogue del espejo que lo torna opaco. El poder soberano hace aparecer lo idéntico y lo duplica, pero no muestra su identidad ni es parte de la *episteme*. El soberano es una carencia esencial, un *arcanum* no relacionado con nada finito, sino consigo mismo. Esto es la teología política: el soberano produce el fluir de las representaciones de manera parecida a como un Dios como potencia absoluta soberana se relacionaría respecto al mundo y del cual es siempre su afuera. Cuando Foucault ha pensado la soberanía de la *episteme* clásica, la ha visto en el acto de nombrar. Sin duda, y como H. Blumenberg, ha visto la *Neuzeit* como un régimen nominalista. Nombrar es el momento en que lenguaje y pintura, habla y cuadro, se reúnen, el momento de la plenitud de los órdenes del espacio y del tiempo, el lugar ideal de la representación<sup>80</sup>. Nombrar es así el artificio fundamental. La pura designación es el origen del lenguaje<sup>81</sup>. Y hablando de la gramática Foucault dice que «son las notas que una convención o una violencia ha impuesto a la colectividad»<sup>82</sup>. ¿Es lo mismo? Foucault ha reconocido el nominalismo «fundamental de la filosofía desde Hobbes hasta la Ideología», pero en *Las palabras y las cosas* no ha relacionado todo esto y de forma expresa con el poder<sup>83</sup>. Nuestro autor habló de la época clásica como la del orden unívoco, constante, cerrado, exacto, y ha sugerido, no dicho, que el orden soberano de la naturaleza es una proyección del orden soberano de la estructura del observar y del hablar. Ha sugerido, no dicho, que esta estructura disciplina la imaginación.

7. *Episteme moderna*. La misma estrategia y las mismas debilidades vemos en el paso de *episteme* clásica a la moderna. La fenomenología de la modernidad es diferente, pero su relación con la *episteme* clásica es igual de oscura. Si aquella irrumpe por una mutación brusca, ahora 1789 es una discontinuidad igual de enigmática, un «acontecimiento radical». Puede ser

---

80 *Ibíd.*, p. 19.

81 *Ibíd.*, p. 109. Aquí Foucault recorre el problema del origen del lenguaje en términos que recuerdan al CASSIRER de *Lenguaje y Mito*, FCE, México, pp. 109 y ss.

82 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 87.

83 *Ibíd.*, p. 122. En relación con esto conviene ver que el paso a la *episteme* moderna viene dado por la línea de fuga de Sade que lleva la denominación al límite, en su desnudez simple, que ya le impide alcanzar la cosa, porque ahora la cosa que nombra y que quiere nombrar es el deseo, que no podía sino recomenzar y que hacía del nombrar un murmullo primordial (*Ibíd.*, p. 123). Así el lenguaje emerge de nuevo en su brutalidad. Es la emergencia de la literatura. Es como la semejanza en el renacimiento (p. 125). Por eso Sade es el inicio de cierta vuelta.

analizado, pero no explicado<sup>84</sup>. La arqueología ahora debe «recorrer el acontecimiento según su disposición manifiesta», pero no fundar la «verdad solitaria de este acontecimiento»<sup>85</sup>. Si la sustancia de la época de la representación fue el discurso, este tendrá su final con la época de la dispersión del lenguaje como forma de producción<sup>86</sup>, cuando el nombrar ya no dependa del poder sino del deseo. La representación quedaría transferida a la producción del álgebra lógica o lógica no verbal; la gramática general a la historia de la producción del lenguaje o gramática histórica; la historia natural a la vida y la biología y la teoría de la riqueza a la producción como trabajo<sup>87</sup>. Son positivities que tienen el mismo suelo en el nivel arqueológico de la sucesión, del origen, de la memoria<sup>88</sup>. Sin duda, «el lenguaje ha retomado la densidad enigmática que fue suya durante el Renacimiento», un misterio que debe ser analizado desde el modo de la producción. Nietzsche con su etimología del griego, Marx como producción del valor, y Freud como producción de síntomas, hacen de la crítica moderna un análisis del proceso de la producción escondida en el producto<sup>89</sup>. Todos quieren superar el olvido con el retorno. El tiempo con sus flujos y retornos productivos domina ahora, pero desde la Vida, la Voluntad, la Palabra, el Trabajo<sup>90</sup>. Se trata del paso del orden a la historia que se concentra en la filología, la biología y la economía política. Pero lo que se invoca es que se dio «un poco de suerte o de genio por algunos descubrimientos tan felices». Ello es el «acontecimiento fundamental» dotado de una «fuerza soberana», pero que sólo podrá surgir tras una «investigación casi infinita» que concierna al ser de la modernidad. En lugar de esa investigación, se nos ofrecen signos dispersos, cronología dispersa<sup>91</sup>. Luego aprendemos que se está jugando el descubrimiento de la finitud insuperable del ser humano en la historia que también es finita<sup>92</sup>, tanto que Nietzsche tiene que curvarla en el infinito del retorno. Incluso la vida es histórica y tiene como aspiración mantener sus condiciones de existencia<sup>93</sup>.

Foucault siempre ha mantenido que el final del siglo XVIII es el acontecimiento arqueológico que pone fin a la época clásica. Esto debería ponernos en el camino de lo moderno, *die Moderne*, no *die Neuzeit*. Ese acontecimiento arqueológico es la ruptura del orden clásico y opera por una consecuencia

---

84 *Ibíd.*, p. 213.

85 *Ibíd.*, p. 213.

86 *Ibíd.*, p. 299.

87 *Ibíd.*, pp. 161 y 163-164.

88 *Ibíd.*, pp. 291, 215.

89 *Ibíd.*, p. 291.

90 *Ibíd.*, pp. 216, 238, 239.

91 *Ibíd.*, pp. 216, 217.

92 *Ibíd.*, pp. 253, 255, 257.

93 *Ibíd.*, p. 270.



secreta y fundamental<sup>94</sup>. Inició preguntas nuevas sobre el lenguaje, y llevaba a decir a Nietzsche que, cuando se dejara de creer en la gramática, Dios estaría muerto. Esto sucedió cuando el lenguaje se convirtió en literatura, en la cual la palabra habla en un solo libro<sup>95</sup>. Los esfuerzos de vincular Nietzsche y el acontecimiento Mallarmé, el final del ser humano y el poder soberano del lenguaje, un lenguaje sin soberano nominalista y alentado por la realidad anónima del deseo, nos sugieren que Foucault culminaba la tarea post-moderna que Nietzsche había identificado como sobrehumana, y cuyo acontecimiento arqueológico estaba fundado en el final de la época clásica<sup>96</sup>. Esta temporalidad es muy compleja, pero Foucault la estableció sin dudas. Al comienzo del capítulo IX dijo: «El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas —digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo—) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrificar espontáneamente el conocimiento de las cosas»<sup>97</sup>. Entonces el lenguaje se dispersa, se desparrama, se disipa la unidad de la gramática, y estalla según múltiples modos de ser sin unidad. Esto define la muerte de Dios, la reflexión de Mallarmé y de Nietzsche. La trampa de Foucault es clara: el acontecimiento que a finales del siglo XVIII realiza esta hazaña es Sade. Es el final de la época clásica. Pero no es el umbral de la modernidad, aunque también; sino la prehistoria de lo que nos es contemporáneo. Percibimos que Foucault hace trampas. Sade es el acontecimiento arqueológico posclásico y también contemporáneo. ¿Dónde queda lo moderno? ¿Dónde queda la época de la producción, del trabajo, de la vida, del lenguaje como significación? Sin duda, el disolvente de Sade atraviesa la modernidad y llega a la contemporaneidad, es nuestra prehistoria, porque es la dispersión del deseo en el lenguaje, donde deseo y lenguaje muestran su misma estructura, la de centellear en el fulgor<sup>98</sup>, o en el simple acto de escribir, la afirmación de su existencia escarpada como única ley. Así, la literatura acaba a la vez con el clasicismo y con lo moderno que ha erosionado desde el origen, es su futuro y su prehistoria. En las páginas del final de la *episteme* renacentista lo vemos con claridad. El ser lenguaje que era también mundo centelleante en su dispersión sólo existe en «nuestro saber» por la literatura<sup>99</sup>. Con la literatura, desde Hölderlin a Mallarmé y Artaud «hasta llegar a nosotros» se supera tanto la función representativa o significante para identificar al lenguaje como «ese ser bruto olvidado desde

---

94 *Ibíd.*, p. 298.

95 *Ibíd.*, p. 298.

96 *Ibíd.*, p. 297.

97 *Ibíd.*, p. 296.

98 *Ibíd.*, p. 294.

99 *Ibíd.*, p. 51.

el siglo XVI». Ya no se trataba de interrogar por el significado, sino de compensarlo. Por eso, es la literatura lo que debe ser pensada más allá de la significación, desde el ser del lenguaje, pero sin la premisa del Renacimiento, sin palabra originaria que invoca siempre la creación divina. Por eso «el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin termino, sin promesa. El texto de la literatura traza día a día el recorrido de este espacio vano y fundamental»<sup>100</sup>.

Y tras este vacío emerge la biología, la vida, con «este status imaginario de la animalidad cargada de poderes inquietantes y nocturnos»<sup>101</sup>, y con ello el deseo, el querer secreto de la vida como único ser que pronto cae en la nada inerte, en un movimiento que consagra todo lo demás a la muerte. Se trata de una «ontología salvaje», y el lenguaje ahora sería impulsado por el deseo que dice «el ser y el no ser indisolubles de todos los seres». En otro momento, Foucault ha comentado que el lenguaje expresa una voluntad profunda y posee un valor expresivo irreducible<sup>102</sup>. Ese deseo que emerge de su voluntad de subsistir, de su *energeia*, debe ser roto y es el «velo que hay que rasgar para encontrar la violencia muda e invisible que las devora en la noche», porque todo lenguaje y deseo no son sino apariencias frente a la muerte que espera<sup>103</sup>. En esa violencia nocturna, como en el escrito inicial sobre Biswanger, reina «la libertad de los hombres»<sup>104</sup>. Agamben, como vemos, era fiel a Foucault al invocar la prehistoria del sueño.

### III. PODER Y SABER

8. *Mantenerse fiel a la historia*. Sin embargo, la evolución de Foucault fue en una dirección contraria a la que marca *Signatura rerum* de Agamben. En lugar de dirigirse hacia una teoría de la antropogénesis y una arqueología general o filosófica, Foucault se concentró en su misión de historiador. No quiero decir que se preocupara más del inicio que antes. Se ocupó más de los procesos que de las estructuras. Abandonó en cierta forma la aspiración fenomenológica que debía describir la estructura de las *epistemei* y se centró en el proceso histórico de su constitución y de sus resistencias. Dejó atrás toda apelación posible a Wallace Stevens o a Heidegger, pues con cualquiera de ellas el sentido mismo de la historia quedaba arruinado.

Este olvido no era un efecto deseable para Foucault. En la clase inaugural de *Es preciso defender la sociedad*, el día 7 de enero de 1976, nuestro autor se aproximó de nuevo al problema del método. Entonces habló de la genealogía

100 *Ibíd.*, p. 52.

101 *Ibíd.*, p. 272.

102 *Ibíd.*, pp. 283-284.

103 *Ibíd.*, pp. 272-3.

104 *Ibíd.*, p. 284.

en un sentido operativo y sentenció: «el poder, apuesta de las genealogías»<sup>105</sup>. Este nuevo abordaje mostraba la doble cara de la genealogía como complemento de la arqueología y defendió su versatilidad. «En dos palabras —afirmó— yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto para restituir el proyecto de conjunto»<sup>106</sup>. Tenemos aquí todo el arsenal del lenguaje metodológico en su mestizaje radical con el vocabulario político. En sí mismo no era contradictorio con la apuesta por la discontinuidad, aunque Foucault insistía en el cambio de acento. La arqueología mostraba cómo se constituían los discursos. Antes se llamaban *episteme*, y ahora se caracterizaban como «teorías totalitarias»<sup>107</sup>. La genealogía explicaba como se erosionaban desde poderes resistentes. En lugar de aspirar a descubrir el proceso constituyente, sin embargo, Foucault se interesaba ahora por la crítica local, por las producciones teóricas no centralizadas, ajenas a la *episteme* dominante, que resistían a la coherencia funcional de la estructura, que disonaban en las sistematizaciones formales. En suma, la arqueología mostraba el proceso por el cual los poderes constituyentes alcanzaban su estatus, su jerarquía, sus privilegios, algo que en *Las Palabras y las cosas* implicaba a veces violencia y que ahora se llamada directamente «tiranía»<sup>108</sup>. A la crítica local que mostraba las resistencias a ese poder constituyente ahora le llamaba genealogía. Sin ella, la arqueología enmascaraba el proceso histórico real. Con ella, la arqueología mostraba su verdadero proceso de constitución venciendo las resistencias que la genealogía desvelaba. En todo caso «sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el *clivage* de los enfrentamientos y las luchas»<sup>109</sup>. Nos volvemos a encontrar la palabra, pero ahora no se descubre en el archivo, sino en las luchas. La crítica genealógica, apoyada por una profunda erudición, recordaba estas resistencias al poder constituyente, resistencias que se hacían mediante otros saberes que Foucault llamó *sometidos*. Eran otros saberes ingenuos, inferiores, no-científicos, saberes de la gente, ilegítimos, que resultaban incapaces de servir a las tareas funcionales y constituyentes. La genealogía los recuperaba, los desenterraba. Al saber de ellos, el historiador daba conocimiento del «saber histórico de las luchas»<sup>110</sup>. Se seguía investigando la relación poder-saber, pero ahora la genealogía mostraba el saber-poder de la resistencia frente al poder-

---

105 M. FOUCAULT, *Es preciso defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2007, p. 11.

106 *Ibíd.*, p. 20.

107 *Ibíd.*, p. 16.

108 *Ibíd.*, p. 18.

109 *Ibíd.*, p. 17.

110 *Ibíd.*, p. 17.

saber de la constitución disciplinaria. No la constitución de una *episteme*, sino la resistencia de una anti-ciencia<sup>111</sup>. El plural —genealogías— era inexcusable porque estas resistencias, combates y luchas descentradas y locales, también lo eran. Este saber histórico de luchas y tácticas de resistencia, esta memoria erudita de los saberes locales, tenía un valor moral y político porque mostraba «la utilización de ese saber en las tácticas actuales», siempre dirigidas contra «el poder propio de un poder considerado científico»<sup>112</sup>. Si la arqueología daba por hecho que el poder y el saber se han de constituir a la vez si han de forjar sujetos/súbditos, la genealogía hacía suya la pregunta básica de toda resistencia, la que interroga por qué el poder quiere además disponer de una ciencia. Así, saber no es sólo ciencia. Esta es un «discurso teórico unitario, formal», una *episteme*. La liberación de los saberes subalternos debía ofrecer otro esquema de poder-saber, capaz de resistir. Y eso era la genealogía.

9. *El poder de la episteme clásica*. Aunque en *Hay que defender la sociedad* el poder-ciencia tenía efectos represivos sobre todo, porque se describía desde los saberes resistentes, en otros lugares Foucault continuaba mirando las cosas desde el ojo del arqueólogo, desde los efectos constituyentes. Así habló de soberano, racionalidad, dominio, objeto-sujeto y concluyó que la *ratio pastoralis*, que sería más propia del Renacimiento, pasaría a la *ratio gubernatoria* de la *episteme* clásica<sup>113</sup>. Y entonces aplicó a la *episteme* clásica la dinámica de la lucha constituyente y la resistencia, el juego de fuerzas que luchan por fundar una *arché* constituyente, y el de genealogías que mostraban saberes que resistían. Y entonces las fechas de 1648 aparecieron como decisivas. «¿En qué época desaparece este [...] «gobierno pastoral de Dios sobre el mundo? Exactamente entre 1580 y 1650, en el momento de la fundación misma de la *episteme* clásica»<sup>114</sup>. Y por eso ahí se centraron los análisis de los grandes procesos por los que se acabó imponiendo la razón de Estado. De esta manera, la *episteme* clásica, que en *Las Palabras y las cosas* se había descrito meramente, descubrió su relación con el poder de Estado, su vínculo secreto con la razón de Estado, y definió sus esquemas de constitución<sup>115</sup>. Entonces

---

111 *Ibíd.*, p. 18.

112 *Ibíd.*, p. 19.

113 M. FOUCAULT, *Seguridad, Territorio y Población*. Akal, Madrid, 2008, p. 225.

114 *Ibíd.*, p. 229.

115 Foucault fue muy consciente de que *Seguridad, territorio y población* se refería a los mismos temas de *Las palabras y las cosas*, y sus anotadores y editores también. Cf. *Seguridad, Territorio y Población*, cit., pp. 227-229. Entonces habló de leyes generales como la relación entre Dios y el mundo que es semejante a la que existe entre el soberano y el Estado. Se refirió a los mismos saberes de la historia natural, de la gramática general o el análisis lógico de la *episteme* clásica. Por eso «Dios no gobierna a la manera pastoral. Reina soberanamente sobre el mundo a través de los principios» (p. 228). Luego expuso de nuevo el sentido de la analogía del Renacimiento y la vinculó al gobierno pastoral, en la medida en que «las cosas del mundo estaban hechas para el hombre» y eran aptas «para que el hombre encontrara su salvación» (p. 228). La

se llegó a lo que se suponía en *Las palabras y las cosas*. Que «justamente en la misma época, 1580-1650, se desarrolla un tema muy distinto que es este: «lo propio del soberano en el ejercicio de la soberanía con respecto a sus súbditos»<sup>116</sup>. El soberano no sólo se afirmará, sino que ahora gobierna.

Lo que llama la atención es relacionar este tema de *Seguridad, territorio y población* con *Hay que defender la sociedad* y ambos libros finales con *Las Palabras y las Cosas*. En el transfondo, preparando cierto sentido posterior de la biopolítica, las luchas de razas como esquema de la descentralización, de la dualidad irreducible, de la pluralidad. La *ratio stati* en el esquema de Foucault se impone como artilugio de paz, y para eso debe disponer de la capacidad de la violencia extrema. La paradoja del poder constituyente se abre camino. Sea como lucha de razas, sea como guerras civiles religiosas, sea la presentación de las unas como las otras, la violencia plural queda en las manos monopolistas del Estado, como portador representante de «una raza dada como verdadera y la única»<sup>117</sup>. Desde ahí, Foucault alcanza lo que desea: la capacidad normalizadora y disciplinadora del Estado procede de la necesidad de normalizar el patrimonio biológico que el Estado tiene en su seno. El pueblo de Botero es racial<sup>118</sup>. Surgirá así la biopolítica de poblaciones destinada a una «purificación permanente» mediante saberes y técnicas. Con la lucha de razas se ofrecía un campo de evidencias a la genealogía, se podía mostrar la contra-historia, la sombra que el poder lanza con su luz, la historia de resistencia contra un poder porque «no nos pertenece», porque no es de nuestra raza en el fondo<sup>119</sup>.

Puede sorprender que Foucault haya leído la época de las lucha religiosas como época de las luchas de razas. Sin embargo, intenta ofrecer evidencias de que los radicales ingleses, los *Levelers* y *Diggert* utilizaron la retórica de la lucha de razas sajonas y normandas, tanto como lo hicieron los «germánicos» nobles de la Fronda contra el poder demasiado romano franco-galo de Luis XIV<sup>120</sup>. De esta forma, Foucault desplaza la guerra civil religiosa, que la teología política había puesto en el seno de la lógica neutralizadora y pacificadora del Estado, a una guerra de razas en la que los modelos soberanistas de los Estuardo y de los Borbones se basan en los modelos normando y franco

---

*signatura rerum* era ahora «marcas de elección». «Una naturaleza pastoralmente gobernada era, entonces, una naturaleza poblada de prodigios, maravillas y signos». El mundo vuelve a ser un libro que muestra ciertas cosas que se enseñan por sí mismas. Se vuelve a citar la semejanza y la analogía. Por eso concluye que entonces «el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos para desplegarse según formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad» (p. 229).

116 *Ibíd.*, p. 229.

117 *Es preciso defender la sociedad*, cit., p. 59.

118 *Seguridad, Territorio y Población*, cit., p. 230.

119 *Es preciso defender la sociedad*, cit., p. 61.

120 *Ibíd.*, p. 71.

de poder. Si este desplazamiento distrae más que concentra es lo de menos<sup>121</sup>. Es importante que Foucault, como la tradición, haya puesto en la guerra el fundamento del Estado clásico. Tras la paz que garantiza, se alza la guerra como supuesto<sup>122</sup>. Aunque las sugerencias de Foucault sobre Hobbes son muy sutiles e interesantes, y la distinción entre «estado de guerra» y guerra es adecuada<sup>123</sup>, no se puede ocultar el hecho bien sencillo de que la guerra de razas en Hobbes es poco central frente a las luchas religiosas por la interpretación del texto sagrado. Al final, la impresión que uno tiene del abordaje de Foucault a Hobbes es de una limitación exegética. Hobbes no tiene ningún interés en ocultar la guerra como la prehistoria de la soberanía. Por eso no se entiende la frase de Foucault de que «la constitución de la soberanía ignora

---

121 Al trazar estos paralelismos entre Inglaterra y Francia, Foucault desea mostrar que el Estado, lejos de ser un árbitro neutralizador del conflicto, en el sentido de Carl Schmitt, es la parte ganadora del conflicto. Al tener una guerra civil en su seno, el Estado emerge sin poder neutralizador alguno. Sencillamente, la «guerra de grupos hostiles constituye efectivamente la subestructura del Estado» (Ibíd., p. 112), pero el Estado no es el árbitro, sino «la herramienta, el logrero, el elemento desequilibrante y partisano en esa guerra». De esta manera, la homogeneidad no se va a producir mediante un proceso de neutralizar las diferencias y la tolerancia, sino desde la violencia de la normalización. Aquí vemos al Foucault defendiendo a la nobleza expropiada por el absolutismo francés y su política de usurpaciones (p. 116), que pone en marcha sus saberes históricos para impugnar el saber del rey (p. 117). Y en ellos pone el problema de la nación, ignorando que Sièyes lanza su definición justo contra ellos, aunque pone de relieve la alianza entre aristocracia y el tercer estado —derechas e izquierdas— para eliminar al rey en la revolución (p. 121). Finalmente, se trataría de la emergencia de un poder neutralizador solo aparente que no ha podido ocultar la guerra «generalizada que recorrerá a la vez todo el cuerpo social y toda la historia del cuerpo social» (p. 141). Esa generalización de la guerra imposible de neutralizar le parece a Foucault el rendimiento verdadero de 1648: haber impugnado la soberanía y haber forzado a la soberanía a las políticas no solo de neutralización sino de jerarquización, de centralización, selección, disciplina y de normalización mediante la eliminación de «los pequeños saberes inútiles», que ahora la genealogía entresaca de nuevo (pp. 156-7). En este juego aparece la *episteme* como la clave de bóveda del sistema del poder soberano nuevo, que en el momento en que se establece como tal pasa inmediatamente a gobernar. Pues «la ciencia, como dominio general» se convierte en «policía disciplinaria de los saberes». Esta policía es la *episteme* clásica que ahora revela la funcionalidad para un poder que se sabe ya como soberano y ahora se muestra como gobernante (p. 158). La filosofía, que ponía al soberano en relación con la potencia absoluta de Dios, podía retirarse a un segundo plano frente al progreso de las ciencias. Eso fue el siglo XVIII. Dios podía quedar oculto mientras sus efectos se vieran en el orden. Pero en último extremo la historia no pudo plegarse de forma radical al saber del rey y siguió inmersa «en un campo general del combate», anclado en la lucha política. Por mucho que se crearon ministerios de la historia y archivos, un saber histórico del Estado, siempre existió a la vez un saber histórico más profundo y propiamente anti-estatal. «La disciplinización no redujo este enfrentamiento» y por eso se mantuvieron dos «niveles de conciencia y saber históricos» (p. 161) y por eso la historia siempre siguió siendo polimorfa, dividida y combatiente.

122 Ibíd., p. 79.

123 «La guerra no consiste únicamente en la batalla y combates concretos; sino en un espacio de tiempo —el estado de guerra— en que está suficientemente comprobada la voluntad de enfrentarse en batalla» (Ibíd., p. 82).

la guerra»<sup>124</sup>. Que Hobbes «hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica» es cierto. Que esto signifique «como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía» es sencillamente falso. El miedo que provoca la guerra es lo que da paso a la protección de los súbditos. El problema es que para Hobbes la guerra civil no era la guerra de conquista<sup>125</sup> de los normandos sobre los sajones. Era la guerra civil de la religión inspirada por profetas que leen a su manera el texto sagrado. Foucault no se desea acercar a este hecho porque para él religión es solo objeto de poder pastoral, no el motivo carismático que produce movimientos populares. Por eso tiene que desplazar el problema hacia las guerras de razas. Desde Figgins sabemos que el derecho de los Estuardo se basó en el derecho divino de los reyes. Foucault asegura que esta elección divina tenía su aval histórico en la victoria normanda<sup>126</sup>. Las fuentes que invoca Foucault no son muy claras. El texto de Jacobo I más bien sugiere que los normandos fueron asimilados por los anglos, que lo contrario, y no habla para nada de guerra civil. En esta línea sigue el anónimo *Argumentum Anti-Normannicum* de 1682, y W. S: Churchill, *Divi Britannici*, editado en 1675, que también defendieron la continuidad de Guillermo y de las leyes inglesas sajonas y britanas. El texto de Blackwood, muy interesante, no entra en el debate de la guerra civil<sup>127</sup>. Sin duda, todo hablaba a favor de la continuidad y fusión de pueblos que ya había elaborado la propia edad media inglesa. Las luchas contra los Estuardo escoceses reivindicaban a los sajones, desde luego, pero cuando lo hacen no van contra los normandos, sino a favor de la continuidad sabia y prudente de sus leyes, que los normandos asumieron en el imaginario inglés. Este es el sentido de la valoración de la línea John Selden y Nathaniel Bacon en *An Historical Discours of the uniformity of Government of Englang*<sup>128</sup>. Lo que discuten los *Diggers* anti-aristocráticos es que no hubo continuidad, que los normandos están en el origen de una legislación que consideran injusta, que su conquista fue tiránica, y que toda la legislación sostenida sobre una victoria queda inválida. Esta es la tesis de J. Warr en *The corruption and Dificiency of the Laws of England*, de 1649. En suma, se pretendía denunciar una «regal tyrannie» como hizo J. Lilburne, en su libro de 1647. El régimen de la propiedad de la nobleza se veía como basada en la violencia originaria normanda, era un régimen violento e injusto por conquistador, no por normando. Ese poder debe ser combatido, desde luego. Pero esto no quiere decir que los *Diggers* fueran los *sajones* que luchan contra los Estuardos *normandos*. No hay guerra de razas actual, sino historias y valora-

---

124 *Ibíd.*, p. 85.

125 *Ibíd.*, pp. 86-7.

126 *Ibíd.*, p. 90.

127 *Ibíd.*, p. 91.

128 *Ibíd.*, p. 95.

ciones de la legislación patria, positiva o negativa, y de la significación de los normandos. Esto llega hasta Adam Smith, pero no por eso en Smith hay guerra de razas. Lo que triunfe finalmente será la visión continuista, porque era la que mejor cuadraba a los intereses de los Orange, que podían verse como los normandos de Guillermo, llamados a Inglaterra para jurar sus leyes<sup>129</sup>. Hobbes no reaccionó contra esta dimensión de lucha racial, sino contra la posibilidad de que los ciudadanos leyera las historias antiguas con valor de presente, ya se tratara de Tácito, de la Biblia o de los confusos cronicones medievales. Al celebrar la paz como fruto del Leviatán, Hobbes no deseaba superar el hecho de la guerra de razas y de la conquista, sino todos los motivos plurales de la guerra civil. Sin duda, Hobbes rompe con lo que Foucault llama el historicismo político, es decir, la capacidad de hablar del pasado como si se cumpliera en el presente, la capacidad de disponer de los saberes de textos con la capacidad de fundar interpretaciones capaces de llevar a la gente a la muerte. «La operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aun las más extremas, del discurso filosófico-jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político. Pues bien, yo quería hacer a la vez la historia y el elogio del historicismo político»<sup>130</sup>. Esta historia y elogio son para Foucault la mejor definición de la genealogía.

Sin duda, esto permitía a Foucault aproximarse al acontecimiento revolucionario con otros ojos. Ahora el enigma quizá lo era menos. Boulainvilliers constituye una continuidad entre la Fronda y la Revolución francesa, desde luego. Su influencia sobre Louis Grabiél du Buat-Nançay y sus *Origines de l'Ancien Gouvernement de France, de l'Allemagne et de l'Italie* publicados en 1789, fueron claras. Su importancia para el origen del racismo aristocrático en el siglo XIX, desde Thierry a Gobinau es conocido. Así emergió el problema de la raza y de la vida de la *episteme* moderna, ese reconocimiento de que la política tiene que ver con la animalidad, esa emergencia del nazismo. Todo esto nos lleva muy lejos de 1648. Momento central de la *episteme* clásica, la emergencia del Estado desde la guerra de razas ya genera en su seno la genealogía que acabará por disolverla. Que la Fronda usara de la retórica de la verdadera aristocracia y que esta tuviera elementos *racionales* era evidente. La lucha se daba contra el absolutismo de los Borbones, primero canalizada por el catolicismo pro-hispánico y, luego de la conversión de Enrique IV, por la desnuda apelación a la aristocracia. Pero este absolutismo, como el de los Estuardo, se basaba en la continuidad racial, no en la guerra de razas. Galos, galo-romanos, galo-francos, todos eran el mismo pueblo para Audígier, que resume estos debates ya sobre la estabilización de Luis XIV. En todo caso,

---

129 Se puede ver en los *The Levellers Tracts*, 1647-1653, Columbia U. Press, Nueva York.

130 *Es preciso defender la sociedad*, cit., p. 100.



lo que no era discutible era la eficacia de la idea romana de soberanía y los límites de la Galia primitiva descrita por César, que Luis XIV deseaba reivindicar<sup>131</sup> revelando que su escenario último era el imperial romano. De ahí que el saber/poder que genera el Estado es de corte administrativo funcional como es propio del absolutismo de Estado y de la vieja Roma. Es saber del derecho. Es saber de despacho, saber económico, que centraliza los derechos y las riquezas. Así surgió la Universidad, con su monopolio de la ortología, la disciplina de la emisión de enunciados, las reglas del discurso, todo lo que estudió *Las Palabras y las cosas*. Así se impuso la ortodoxia de la ciencia con la coacción correspondiente, la proliferación de saberes disciplinarios sobre cuerpos y psiques, los saberes técnicos.

Esta es la base de todos los despliegues que Foucault llevó a cabo en *Seguridad, territorio y población*. La disciplina, con toda su fenomenología, comparte todos los elementos de la *episteme* clásica, pero en su centralización, concentración, cierre, no es posible sin la soberanía<sup>132</sup>. Tampoco es posible sin ella la legalidad, que define lo obligatorio (disciplina), lo prohibido (policía) y lo permitido (libertad y seguridad)<sup>133</sup>. La seguridad, con su libertad correspondiente, con su pacificación, es también su efecto. Por la disciplina, el soberano determina el espacio y los cuerpos, por la seguridad se expanden. Pero el campo que define así lo ocupa la naturaleza de las cosas. La soberanía así se ejerce a través de la técnica de gobierno que tiene en cuenta «la naturaleza de las cosas», incluida aquí el ser humano<sup>134</sup>. El triángulo soberanía, disciplina y gobierno de poblaciones a través de la pareja seguridad-libertad se define como la clave de la *episteme* clásica, igual que la proliferación libre de los signos desde la identidad y la diferencia. El diagrama de la *episteme* es el diagrama del poder, porque hay una estructura única para el poder y el saber. La *episteme* como gubernamentalidad de las representaciones o de las poblaciones es lo mismo. Así la gubernamentalización permitió la subsistencia del Estado y fue la verdadera *ratio stati*. En ella la naturaleza de las cosas, como definición de la ciencia, fue un rendimiento central de la *episteme*, la disciplina arquitectónica, la disciplina de la disciplina. Por ella, el Estado se convirtió en una «institución totalizadora»<sup>135</sup>. Lo que *Las Palabras y las Cosas* no decía, por fin se revelaba.

10. *De nuevo 1648*. Vemos así que en este libro, *Seguridad, territorio, población*, Foucault completó la visión de *Las Palabras y las cosas* con nuevas miradas sobre el Renacimiento y su paso a la *episteme* clásica. En este

---

131 *Ibíd.*, p. 109.

132 *Seguridad, territorio, población*, cit., p. 57.

133 *Ibíd.*, p. 58.

134 *Ibíd.*, p. 61.

135 *Ibíd.*, 123.

sentido, lo hizo como el cambio del gobierno pastoral al gobierno político. Las rebeliones pastorales, como insurrecciones de la conducta, habían determinado el Renacimiento<sup>136</sup>. Ahora Foucault no tenía motivo para ignorar que estas luchas también se manifestaron en la revolución inglesa de 1648. Y desde luego, ahora comprendía que esto era posible porque se habían agotado las dos grandes instituciones del pastorado espiritual y temporal del imperio y de la iglesia. Aunque el pastorado se había intensificado tanto en el mundo católico como protestante —proceso que ahora se conoce como confesionalización<sup>137</sup>—. 1648 era el final de este momento residual del esquema imperial y ahora tras esa fecha se trataba del gobierno político de la *episteme*. Sin duda había transiciones. La conducción pastoral es la prehistoria del gobierno, y la primera población de los niños —catecismos— es el banco de pruebas para una disciplina general. Sin embargo, frente a ella, la formulación de un arte de gobernar que atendía a la vez los principios de naturaleza y los principios del Estado, significaba «una innovación», una «novedad». Pero cuando llegó a este punto, Foucault no pudo sino reconocer que no podía explicar la conjunción de esos dos elementos, la razón de Estado basada en la naturaleza de las cosas. Estas dos dimensiones no procedían de una unidad previa que se escindía. Era el cristalizado de «procesos de extraordinaria diversidad»<sup>138</sup>. Mediante un proceso de «coagulación, acción recíproca, integración» generan un «efecto masivo», una dualidad, una naturaleza gobernada por algunos principios fundamentales y una república gobernada desde una soberanía. En suma, se trataba de una «constitución o composición de efectos», que se dividía entre una naturaleza indisponible y no gobernable por su necesidad y la gubernamentalidad del Estado. El enigma ahora era más bien mostrar la no derivabilidad del efecto de masa respecto de una situación anterior dada. Fue entonces cuando, apelando al sentido de los propios actores dijo que todo el mundo sabía que se enfrentaban a un «problema que era absolutamente nuevo»<sup>139</sup>. Entonces citó el texto de Chemnitz, que se editó en 1640, y se reeditó en 1647, pero que Foucault da como escrito «en el momento de la paz de Westfalia, en 1647-1648». En suma, era la razón de Estado y la emergencia de los *politiques*, aquellos que lograron que el soberano fuera gobernante, los que lograron «la soldadura entre soberanía y gobierno»<sup>140</sup>. Por esa soldadura fue necesario el saber. El soberano no lo necesitaba. Pero el soberano que gobierna, sí. Entonces se sustituyó el gobierno pastoral y se inauguró una práctica de

---

136 *Ibíd.*, p. 220.

137 *Ibíd.*, p. 221.

138 *Ibíd.*, p. 231.

139 *Ibíd.*, p. 233.

140 *Ibíd.*, p. 241.

poder. Esas prácticas son lo decisivo, lo que hacen del Estado una peripecia de la gubernamentalidad<sup>141</sup>.

Para ello, se tenían que dar una serie de condiciones. Ante todo, que el fin del Estado fuera el Estado mismo, que su temporalidad fuera inmanente y autónoma, no instrumental ni mediata para la salvación<sup>142</sup>. El tiempo ya no sería el escatológico, sino el histórico y político, y el gobierno es «a la vez perpetuo y conservador», el verdadero *katechontos*<sup>143</sup>. Foucault sabe que esto implicaba el final del «sueño del último imperio que había gobernado las perspectivas religiosas e históricas de la Edad Media»<sup>144</sup>. En suma, la soberanía gubernativa, con su doble escisión de naturaleza y Estado, implicaba el final de la edad media y de la potencia que la había mantenido como una realidad ajena al Estado, pero haciéndolo necesario para los que luchaban contra ella: la monarquía hispánica de los Austrias. Así que Westfalia fue la clave de la emergencia de la *episteme* moderna<sup>145</sup>. Y ese fue el origen de la paz perpetua, como lazo entre Estados que substituye la idea de imperio final por la de equilibrio, y de la idea de progreso, de la que todavía Kant forma parte<sup>146</sup>. Si la genealogía de la *episteme* moderna tiene una referencia sin duda se localizaba ahí. Al identificarla en *Seguridad Territorio y Población* y *Es preciso defender la sociedad*, Foucault ofrecía en cierto modo el complemento genealógico a su primera obra *Las palabras y las cosas*. Sin tener en cuenta esta construcción teórica, no creo que se puede hablar de metodología de forma adecuada.

Recibido: 15 julio de 2010

Aceptado: 22 octubre de 2010

---

141 *Ibíd.*, p. 242.

142 *Ibíd.*, p. 247.

143 *Ibíd.*, p. 248.

144 *Ibíd.*, p. 249.

145 Cf. mi ensayo «El final de la Edad Media», en *Res Publica*, n.º 19, monográfico dedicado a Saavedra Fajardo.

146 *Seguridad, territorio, población*, cit., p. 249.