

VOLVER A LAS COSAS MISMAS. ESTRATEGIAS FENOMENOLÓGICAS EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

ESPACIO ABIERTO

NATALIO PAGÉS- nataliogpages@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

FECHA DE RECEPCIÓN: 29-4-2020

FECHA DE ACEPTACIÓN: 4-6-2020

Resumen

El artículo rastrea diversos vínculos entre la producción intelectual de Michel Foucault y la tradición fenomenológica. La intención no es desarrollar una comparación estricta entre métodos sino rastrear los hilos que unen a las investigaciones de Foucault y la hermenéutica en su intento de comprender lo social mediante una concepción no dualista de la relación sujeto/objeto e historia/subjetividad. Este rastreo puede aportar a una crítica de la concepción de la obra foucaultiana como estructuralista, posmoderna o relativista, y habilitar una concepción más amplia de su teoría del sujeto. Para ello, nos detendremos en su definición de “intelectual específico” y su relación con la reducción fenomenológica. Luego, estableceremos relaciones entre “estrategia genealógica” en Foucault y Husserl, señalando que la oposición de Foucault al estructuralismo y al existencialismo dependen de nociones como práctica social y vida cotidiana, acuñadas por la tradición hermenéutica. Asimismo, mantendremos que la idea de una preexistencia intersubjetiva del sentido es crucial para la crítica foucaultiana del esencialismo humanista. Por último, rastreadremos la noción esquivada de “realidad” en Foucault y su relación con el precepto husserliano de “volver a las cosas mismas” en su crítica a la concepción teleológica de la historia.

Palabras clave: Michel Foucault - Fenomenología - Genealogía - Teoría del sujeto

520

BACK TO THE THINGS THEMSELVES. PHENOMENOLOGICAL STRATEGIES IN MICHEL FOUCAULT'S WORK.

Abstract

The article traces elements that link Michel Foucault's intellectual production with the phenomenological tradition. The intention is not to develop a strict comparison between methodologies, but to trace the threads linking Foucault's work and hermeneutics in their common goal to understand social nature in a non-dualistic way. This type of tracking can contribute to a critique of the common conception of Foucault's work as structuralist, postmodern or relativistic, and in turn enable a more depth understanding of his theory of the subject. Therefore, we will dwell on his definition of the "specific intellectual" and its relation to the phenomenological reduction. Then, we will give an account of the link between Foucault and Husserl's genealogical strategy, and we will point out that Foucault's opposition to structuralism and existentialism depend, to a large extent, on notions of social practice and daily life coined by the hermeneutic tradition. We will maintain that Foucault defends the idea of an intersubjective pre-existence of meaning to criticize the essentialist tradition of humanism. Finally, we will trace Foucault's elusive notion of "reality" and its relations to the Husserlian precept to "return to the things themselves", as support for his critique of the teleological conception of history.

Keywords: Michel Foucault - Phenomenology - Genealogy - Theory of the Subject

521

Introducción

Establecer una relación directa e inexpugnable entre la teoría foucaultiana y la tradición fenomenológica resultaría en una tarea ímproba. El pensamiento de Michel Foucault, en sí mismo, tiende a fusionar una serie de apropiaciones y usos específicos —aunque no siempre especificados— de escuelas y autores, sin detenerse a señalar cómo este uso se desarrolla, de qué forma se encuentra organizado y a partir de qué lógicas opera. Se caracteriza por ser misterioso en sus intenciones, que a primera vista resultan inconstantes, cambiante en su metodología e implícito en la identificación de sus interlocutores¹.

Las preguntas que las ciencias sociales realizan respecto a la condición histórica de un texto — ¿con quién confronta?, ¿en qué escuela se inscribe?, ¿qué marco teórico

¹ No somos originales en esta descripción del trabajo de Foucault. Numerosos autores han señalado esta característica. Con especial claridad, puede leerse en Möller Recondo (2001).

aplica o discute?—, patrones básicos de la lectura académica, son cuestiones sobreentendidas por Foucault en su obra. Solo en contadas ocasiones hace explícitas sus influencias teóricas (Marx y Nietzsche son las más usuales²), y al hacerlo, se refiere comúnmente al contenido de una obra como génesis de un estallido intuitivo (el caso de Borges en *Las palabras y las cosas*), como disparador de la reflexión o factor primario de la instancia creativa. Es difícil encontrar una explicitación del uso y, en especial, la forma en que se da ese uso en tanto metodología o legado filosófico. Sin embargo, ese marco es indudablemente vasto y, como si fuera poco, su utilización no constituye un proyecto totalizante; se inscribe —en sus propias palabras— dentro de una lógica fragmentaria e hipotética de trabajo: “mis libros no son tratados de filosofía ni estudios históricos; en el mejor de los casos, son fragmentos filosóficos en las canteras de la historia” (Foucault, 1994: 40). Por lo tanto, el rastreo que nos proponemos supone un esfuerzo de explicitación de lo implícito y de búsqueda de criterios generales a partir de una obra no sistemática³.

En un artículo previo (Pagés y Rubí, 2011), nos aproximamos a la propuesta genealógica de Foucault para evaluar su aporte en el campo de los estudios sociales sobre la ciencia. Además de exponer sus diversas herencias intelectuales, realizamos una crítica de ciertas caracterizaciones usuales de su trabajo. Consideramos allí que su obra es un proyecto complejo, en constante movimiento, y que su pensamiento posee un entrecruzamiento complejo de herencias y apropiaciones. Por lo tanto, la empresa de este artículo, de manera similar a aquel, no implica desestimar estas definiciones para hallar un “verdadero Foucault” que se encontraría oculto, sino, por el contrario, dar espacio a una multiplicidad de lecturas y concepciones posibles de su obra⁴, sin que eso implique necesariamente

² En consecuencia, han sido también rastreadas y analizadas con mayor asiduidad.

³ Uno de los aportes más significativos en esta orientación se lo debemos al estudio de Dreyfus y Rabinow (1988), publicado originalmente en 1982, donde rastrean la compleja interrelación entre elementos estructuralistas y fenomenológicos en la obra de Michel Foucault.

⁴ El proyecto de Foucault puede concebirse, con total validez, como una “teoría de los saberes”, una “teoría de los discursos” o una “teoría de las prácticas”, entre otras posibles. En su esfuerzo de relectura sistemática de su propia obra, a comienzo de los años ochenta, el propio Foucault (1990) señaló: “Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones

que toda caracterización posee la misma validez. Algunas pueden, por el contrario, encubrir o desestimar la relevancia de aspectos teóricos cruciales en su obra. Por ende, intentaremos aquí rastrear ligazones con la tradición hermenéutica — principalmente durante su etapa genealógica⁵—, sin proponer por ello un “Foucault fenomenológico”.

Por el contrario, creemos supone rastrear formas de relacionamiento teóricas complejas y cambiantes, similares a las que el pensamiento foucaultiano sostiene con el estructuralismo. Aunque hemos sostenido que su caracterización como “estructuralista” resulta problemática (Pagés y Rubí, 2011), eso no implica la inexistencia del vínculo: es posible rastrear múltiples ligazones, apropiaciones y usos de la noción de “estructura” en su obra⁶, especialmente durante su etapa “arqueológica”, en la que buscaba desmarcarse del tipo de fenomenología predominante en Francia⁷. Esos usos y esa adscripción tienden a ser revisados por el propio Foucault durante el desarrollo de su metodología genealógica, en donde su revisión de la concepción “tradicional” o “sustancial” del poder se vuelve

que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos ‘juegos de verdad’ que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? Me gustaría concluir con una pregunta: ¿Qué podría ser más clásico que estas preguntas y más sistemático que la evolución a través de las preguntas uno, dos y tres, y vuelta a la primera?” (p.150).

⁵ Aunque también daremos cuenta de ciertas relecturas, realizadas por el propio Foucault a comienzo de los años ochenta, ante su creciente interés por identificar a lo largo de su trayectoria intelectual una “teoría del sujeto” (Foucault, 1995a: 165; 1999: 364-365).

⁶ No solo emplea el término “estructura” y “estructuralismo” recurrentemente en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1968: 206, 274, 285, 289, 293, 328, 345, 349, 365, 369-372), la influencia del estructuralismo es crucial para el desarrollo de sus nociones de “experiencia”, “percepción” y “episteme” —Hermo (2015) expone un corrimiento desde una temprana concepción fenomenológica de la experiencia hacia una predominantemente estructuralista a partir de *Historia de la locura en la época clásica*, publicado en 1961—. Es en esta etapa, además, y al menos hasta 1966, donde pueden identificarse importantes correlaciones metodológicas entre su trabajo y el de Dumezil, como exhibe correctamente Abeijón (2019).

⁷ Especialmente de las interpretaciones de Husserl que realizaban sus contemporáneos, mediadas por la filosofía de Merleau-Ponty sobre el sujeto de conocimiento: una concepción esencialista que dependía de lecturas cartesianas de Husserl. Analizaremos este problema en la segunda y tercera sección de este artículo.

crucial⁸. Creemos que en varios aspectos de su genealogía podemos encontrar, a su vez, elementos relevantes de la tradición fenomenológica, que son, a su vez, relecturas y reapropiaciones críticas, distanciadas del tipo de husserlianismo que Foucault consideraba hegemónico durante sus años de estudio⁹. Lejos de proponernos, como hemos señalado, hallar una fenomenología foucaultiana o un Foucault fenomenológico, intentaremos establecer relaciones y puntos de contacto en un terreno donde prima la afirmación rápida de las diferencias tajantes y radicales entre Foucault y la fenomenología.

Como señala Miceli (2003), “una comparación rigurosa de las obras de Husserl y Foucault puede parecer impracticable. Sin embargo, y contrariamente a la aparente impracticabilidad o secundariedad de la confrontación, una misma problemática fundamental atraviesa sus obras: la relación entre la subjetividad y la historicidad del saber” (p. 50). Creemos que reconocer los hilos que unen sus investigaciones y la tradición hermenéutica —signados por definir la naturaleza de lo social mediante una concepción no dualista de la relación sujeto/objeto e historia/subjetividad— puede ser un aporte válido a la crítica de la identificación de la obra foucaultiana como estructuralista, posmoderna o relativista, y habilitar una comprensión más certera de su “teoría del sujeto”.

524

Asumiendo la complejidad de la tarea, nos centraremos en la forma en que ciertos postulados fenomenológicos aparecen como sostenes conceptuales del pensamiento foucaultiano. No haremos un rastreo exhaustivo de las menciones a Husserl o de sus críticas a la filosofía trascendental. Nos interesa explorar afinidades dispersas, sensibilidades comunes, abordajes y núcleos temáticos compartidos, inspiraciones del pensamiento fenomenológico en la obra de Foucault que no hayan sido ya recurrentemente señalados. Queremos destacar sus apropiaciones de la tradición hermenéutica, especialmente aquellas asociadas a la

⁸ Ambas ideas, tanto la revisión del cartesianismo y del estructuralismo en el desarrollo de la etapa genealógica de Foucault, son analizadas con claridad por Morey (1990).

⁹ Nos referiremos específicamente a esta mirada de Foucault sobre el mapa intelectual francés en el final de la segunda sección y, especialmente, en la tercera sección de este artículo.

crítica del positivismo naturalista que caracterizaba al consenso ortodoxo¹⁰, pues pueden permitirnos superar el tipo de excepcionalismo con el que se han solido contemplar sus investigaciones¹¹, al resituar históricamente el trabajo de Foucault dentro de los grandes debates que signaban a las ciencias sociales durante las décadas de 1960 y 1970.

En primera instancia, nos detendremos en su concepción del intelectual específico y su relación con la reducción fenomenológica que proponía Husserl. Luego, daremos cuenta del vínculo entre la estrategia genealógica de Foucault y de Husserl, señalando la revisión foucaultiana de la concepción de la historia del filósofo moravo. En tercer lugar, señalaremos que la oposición de Foucault al estructuralismo y, a su vez, al existencialismo sartreano, dependen en gran medida de las nociones de práctica social y vida cotidiana propias de la tradición hermenéutica en ciencias sociales. Sostendremos, a su vez, que Foucault sostiene la noción de una preexistencia intersubjetiva del sentido en su concepción del sujeto, propia de la fenomenología social, para oponerse a la concepción naturalista-esencialista del humanismo marxista. En cuarto y último lugar, rastreadremos la noción esquivada de “realidad” en Foucault y su relación con el precepto husserliano de “volver a las cosas mismas”, en tanto sostén de su crítica al evolucionismo y la concepción teleológica de la historia.

¹⁰ Terminología utilizada por Anthony Giddens (1999) para señalar la hegemonía cultural de la teoría estructural-funcionalista en el ámbito de las ciencias sociales desde la posguerra hasta mediados de la década de 1960.

¹¹ Probablemente debido al estilo iconoclasta de la escena francesa y la tendencia de Foucault a evitar referencias o críticas explícitas hacia otras corrientes o escuelas de pensamiento, especialmente desde mediados de los años sesenta, se ha tendido a considerar sus investigaciones históricas, con cierta regularidad, como excepcionales, independientes o ajenas a los marcos de sentido y las discusiones de su época (Möller Recondo, 2001). Una tendencia especialmente paradójica en el caso de Foucault, cuya buena parte de sus esfuerzos se orientaron a investigar el orden del discurso en términos históricos. A eso se refería Canguilhem (1990) al presentar el libro sobre las contribuciones principales del Encuentro Internacional de 1988: “Ha llegado el tiempo de aplicar a la obra de Foucault los métodos de clarificación, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplico a sus ámbitos de estudio” (pp. 11-12).

1. *La actitud natural y el intelectual específico*

Al revisar las formas en que el análisis fenomenológico reflexiona sobre el carácter constitutivo de lo social y su delimitación del objeto de las ciencias sociales, creemos hallar una afinidad sustancial con la tarea foucaultiana¹². Debemos, en primera instancia, establecer cuál es el marco en que la fenomenología permite trazar los atributos de lo social. Sería difícil pensar en una vinculación entre fenomenología y ciencia social centrada en el método de las variaciones libres o en la lógica de una reducción trascendental; el método estricto de la filosofía de Husserl se opone a las bases de una ciencia positiva. Sin embargo, resta en la génesis de su fenomenología una mirada que permite reconducir el marco de las problemáticas fenomenológicas hacia la ciencia social: la necesidad de una definición ontológica del mundo de la vida. Es a esto a lo que nos referiremos — ante la falta de un mejor término— a través de la noción de “estrategia” fenomenológica. Podríamos decir que la concepción husserliana invoca un método particular como parte de una “estrategia” general¹³. Este método resulta inabordable para las ciencias sociales¹⁴, pero la concepción primaria de sus

526

¹² Específicamente en relación a sus análisis sobre diversas problemáticas específicas: la prisión, la justicia, las pericias psiquiátricas, la tecnología del instinto, el dispositivo de sexualidad, los procesos históricos de subjetivación, que expresan —sobre todo a partir de la década de los setenta y de forma transversal— su constante preocupación por erigir una teoría social del sujeto.

¹³ Esta distinción es sugerida regularmente por especialistas de Husserl. Osorio (1998) la expone con claridad: “Se puede señalar que existe una diferencia entre lo que sea la epoché y la exposición husserliana de ella. Si bien relacionadas, asumiremos el siguiente punto de partida: Husserl no entrega los pasos de un método como una serie o secuencia, antes bien, pretende hacernos ver fenomenológicamente para que, posteriormente, alguien pueda plantear una secuencia si lo desea. Existe, por lo tanto, una condición anterior al desarrollo de un método fenomenológico que, sin embargo, es ya fenomenológica” (p.55).

¹⁴ Nos referimos al “método de las variaciones libres” o “variación eidética” de su filosofía trascendental, que Husserl desarrolla en *Psicología fenomenológica* y en *Experiencia y Juicio*. Rosales (2015: 562) distingue tres métodos en la teoría husserliana de las esencias o “eidética pura”: la formalización, la idealización y, por último, la “variación eidética”; a la que resume parafraseando a Husserl: “todo darse imperfecto contiene una regla de la posibilidad ideal de su perfeccionamiento. Al constituir un centauro en la fantasía mediante libre variación no procedemos con completa libertad, pues esa variación debe progresar de manera concordante, según una regla, para dar por resultado un objeto idéntico. [...] Aquello que nos prescribe esas reglas es la esencia o idea de la cosa, la cual concierne al progreso ilimitado de intuiciones concordantes entre sí”. Figueroa (2008: 230) lo explica con gran sencillez: “Para alcanzar las esencias Husserl recurre a la técnica de la variación imaginaria. Tomemos como ejemplo un objeto coloreado. Si es imposible conservar el color sin la superficie, es porque pertenece a la esencia del color no aparecer sin la superficie. Esto es, la técnica de la variación descubre las notas invariables, o sea, esenciales. Lo que no puede omitirse sin destruir el objeto, pertenece a su esencia”.

preocupaciones y de su “estrategia” teórica ha sido de gran relevancia para la sociología y las ciencias sociales en general.

Podemos comprender esa actitud o estrategia general a través de la “epoché fenomenológica” propuesta por Husserl en *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, publicado en 1913. Esta reducción implica que el pensador o investigador produzca, siguiendo a Husserl, una puesta entre paréntesis de la actitud natural frente al mundo¹⁵; procedimiento que Schütz concibe en términos de interrupción del flujo de la acción: no se puede actuar dudando del conocimiento consolidado, por ende, para la reducción es necesaria una interrupción de la acción y, a su vez, una interrupción de las certezas normativas necesarias para la acción (Schütz, 1974: 62-65)¹⁶. En palabras de Husserl (1986), “si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego 'este mundo', como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epoché 'fenomenológica' que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo” (p. 73). No es una negación del mundo ni de lo real, sino una interrupción de los juicios y valores que aceptamos sobre el mismo en el discurrir de la vida cotidiana¹⁷. A

¹⁵ Husserl (1986) define la actitud natural de la siguiente forma: “Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La 'realidad' la encuentro -es lo que quiere decir ya la palabra- como estando ahí delante y la tomo como tal como se me da, también estando ahí” (p. 69).

¹⁶ Schütz retoma, a su vez, la noción de “epoché” husserliana, pero con una sugerente variación. Propone que no existe únicamente una reducción fenomenológica, que supone la interrupción del flujo de conciencia para la producción de conocimiento válido, sino también una “epoché” propia de los sujetos en la vida cotidiana o, en sus propios términos, una “epoché de la actitud natural” (Schütz, 1974: 29). Para Schütz, esta reducción supone, al contrario que la fenomenológica, una suspensión de la duda y una aceptación del conocimiento de sentido común sedimentado que posee el sujeto sobre el mundo, y que le permite actuar a partir de un “sistema de construcciones de su tipicidad” (pp. 38-41). Ese proceso de tipificación del mundo parece suponer, a su vez, una lógica similar al método de las variaciones husserliano pero asociado a la “epoché de la actitud natural” de los actores sociales, es decir, a la construcción de un sistema de significatividades para la acción en la vida cotidiana, y no a la producción de conocimiento fenomenológicamente válido.

¹⁷ “Husserl insiste en que la reducción fenomenológico-trascendental en modo alguno limita la experiencia. El fenomenólogo no se aparta ni de la totalidad de la realidad experienciada ni de ciertas áreas de ella, solamente suspende el juicio concerniente a la realidad o validez de lo que es experienciado. El mundo antes de la reducción fenomenológico-trascendental y el mundo que he transformado en 'mero fenómeno' no difieren en contenido, sino en la forma en que me relaciono con cada uno de ellos. [...] Es llamada 'fenomenológica' porque transforma el mundo en mero

partir de allí, se abre para Husserl la posibilidad de “descubrir un nuevo dominio científico [al] poner fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural” (p. 73).

En *La fenomenología y las ciencias sociales* (2006), Carlos Belvedere propone que la búsqueda de acceso a lo social debería descartar la utopía fundacionista de la filosofía fenomenológica y la utilización del método de la eidética pura. Se debe generar una escisión fundamental en la conceptualización fenomenológica de las ciencias sociales; dirimir una discusión compleja entre la ortodoxia husserliana y la —así llamada— fenomenología social, centrada en los escritos de Alfred Schütz. Que el método de las variaciones libres no sea aplicable en las ciencias sociales no implica un abandono de la preocupación por concebir y definir la *esencia* de lo social. En ese sentido, el abandono del método eidético no es un abandono de una “estrategia” o de una preocupación eidética.

La importancia radica en asumir la “estrategia” fenomenológica de dirigir la mirada hacia las cosas mismas; lo cual implica, para las ciencias sociales, remitirse al modo en que lo social se nos da. En este sentido, una aproximación fenomenológica de lo social debería dar cuenta de su condición primera, que es la preexistencia del vínculo intersubjetivo¹⁸. Se trata de reconocer el valor inicial “que las significaciones de sentido común tienen [...] puesto que nos revelan que algo nos es dado antes de toda operación metodológica” (Belvedere, 2006: 106). Sin embargo, considerar que la objetividad de lo social no es generada por un método, no debería sugerirnos la existencia de una autonomía absoluta. La descripción fenomenológica debe cuestionar el presunto carácter intuitivo e inmediato de lo social para describir los elementos esenciales que lo constituyen.

fenómeno. Es llamada 'reducción' porque nos hace retroceder (lat. *reducere*) a la fuente del significado y la existencia del mundo experimentado en cuanto es experimentado al descubrir la intencionalidad” (Carl Schmitt, 1960, citado en Osorio, 1998: 54).

¹⁸ Según Schütz (1974), el mundo es “desde el comienzo, un mundo cultural intersubjetivo. Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él” (p. 41).

Dentro de esta problemática a resolver se inscribe el texto *La fenomenología existencial y la tradición sociológica* de Edward Tiryakian (1982), cuyo propósito es “examinar de nuevo la corriente principal de la tradición teórica de la sociología y poner de relieve los elementos de una teoría general cuyas bases filosóficas se hallen en consonancia con el amplio movimiento de la fenomenología” (p. 369). Para Tiryakian, los desacuerdos que, a primera vista, se pueden observar entre Durkheim y la fenomenología, derivados de su aplicación de una metodología positivista y de su repudio explícito al punto de vista subjetivo, plantean una falsa antinomia. Creemos que, en términos similares, la concepción de Foucault como estructuralista y el intento desmesurado por encasillarlo en los límites de una tradición filosófica única, así como su errada caracterización como relativista o filósofo posmoderno¹⁹, han constituido un límite similar para el reconocimiento del legado fenomenológico en su trabajo²⁰.

El planteo básico de Husserl establece, como hemos señalado, que conseguir conocimiento válido solo puede realizarse a partir de una “reducción inicial de la actitud natural” o, siguiendo a Tiryakian (1982), mediante “la puesta entre corchetes de los juicios acerca de la realidad que hacemos en el curso de nuestra actitud cotidiana y no reflexiva con la que aceptamos las cosas tal cual las percibimos, sin interrogarnos acerca de sus fundamentos” (p. 382). Este precepto fenomenológico, que funciona como complemento de la norma sociológica de Durkheim, es constitutivo del interés genealógico en tanto afirma la necesidad metodológica de una crítica de los valores establecidos: “no puedo dejar pasar

¹⁹ La inscripción temprana de su obra en el “estructuralismo” fue discutida numerosas veces por el propio Foucault (1996a: 36 y 1991: 46-57) y también fue cuestionada por Rabinow y Dreyfus (1988) por su tendencia reduccionista. En Pagés y Rubí (2011) intentamos cuestionar esta delimitación tajante junto a la de pensador posmoderno, relativista o perteneciente al —así llamado— “giro lingüístico”, recurrentes en el campo de los estudios sociales sobre la ciencia. Lamentablemente, estas concepciones han tenido efectos duraderos en la recepción de sus investigaciones históricas y su producción teórica.

²⁰ La crítica de estas caracterizaciones no implica, por oposición, proponer una identificación “fenomenológica” del pensamiento Foucaultiano. Por el contrario, buscamos exhibir que ciertas interpretaciones de su obra pueden encubrir una compleja imbricación de apropiaciones, inherente al pensamiento foucaultiano, que incluye aportes de tradiciones intelectuales tan diversas como el marxismo, el estructuralismo, el psicoanálisis, la antipsiquiatría italiana, el pensamiento nietzscheano y, quizás de forma menos explícita, la fenomenología.

ningún prejuicio, aunque sea el más obviamente evidente, sin cuestionarlo, sin buscar su fundamento” (Husserl, 1986: 369); una forma de duda radical que reúne el trabajo de Husserl con el de Nietzsche y Kant, como Foucault (2009) señala explícitamente (p. 138). Dejar de tomar la existencia de esos valores “como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda” (Nietzsche, 1975: 23) es la tarea y razón de ser de todo “intelectual específico”:

El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar la medida de las reglas y de las instituciones y a partir de esta reproblematicación —en la que desarrolla su oficio específico de intelectual— participar en la formación de una voluntad política —en la que tiene la posibilidad de desempeñar su papel de ciudadano— (Foucault, 1985: 229-230).

Foucault definía así las tareas del “intelectual específico”, diferenciándolas de otro tipo de tradición a la que daba el nombre de “intelectual universal”, una figura que se derivaba del “hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza opone la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal”, y que desembocaba, durante el Siglo XX, en la figura del escritor genial, “portador de valores en los que todos pueden reconocerse” (Foucault, 1992: 136)²¹.

Por el contrario, la figura del intelectual específico tenía “otra significación política”: no surge del gesto sacralizante de la escritura ni del saber absoluto, de quien “se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad” (Foucault, 1992: 136); sino de la conformación de especialistas en diversas áreas del conocimiento que, a partir de la posguerra, ponen en duda los

²¹ Como aclara Fortanet (2010): “Dicho desplazamiento es ejecutado sobre la figura clásica del intelectual universal, representado paradigmática y filosóficamente por la figura de J.P.Sartre — pero que posee su origen histórico en la figura de Zola—. Se trata del intelectual de izquierdas comprometido que tomaba la palabra para denunciar la opresión, desvelando la verdad enmascarada por los aparatos ideológicos” (p. 217).

saberes universal y los valores incommovibles que detentaba el gran escritor²². François Dosse (2009) diferenciaba, con sencillez, esta definición de Foucault de las nociones de *intelectuel engagé*, basado en el modelo dreyfusiano, y del *intelectual democrático*, que asume un rol primordialmente comunicacional o mediático: “el intelectual específico es aquel que destruye las evidencias y las universalidades”. La transformación de las tareas intelectuales que sostiene Foucault supone, entonces, que el intelectual no hable por otros, como sujeto moral sustituto, sino que proponga diagnósticos y problematizaciones de escenarios concretos que conoce en detalle; diagnósticos que dependen, fundamentalmente, de la articulación de voces y conocimientos de los sujetos sociales. “La función del intelectual específico, pues, quedará restringida a realizar tareas de diagnóstico sobre situaciones concretas surgidas de la voz y las práctica de otros” (Fortanet, 2010: 218). Ya no estará ligado, entonces, a la promulgación de verdades universales o proféticas sobre el futuro, sino a ese “pequeño gesto que consiste en desplazar la mirada, [volver] visible lo que es invisible, hace aparecer lo que está cerca, tan inmediato, tan íntimamente ligado a nosotros mismos que no lo vemos” (Foucault, 1994: 594).

El proyecto intelectual de Foucault se enmarca, en este aspecto, dentro de una tradición fenomenológica, como la concibe Tiryakian, que instaaura un cuestionamiento radical de todos los sentidos constituidos socialmente. Este cuestionamiento del propio saber y del conocimiento recibido es el primer paso de una tarea metodológica que deviene de una concepción específica de lo social: “Todo lo que nos es propuesto, en nuestro saber, como de validez universal respecto de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al

²² Foucault se refiere al rol de Oppenheimer en la denuncia de los peligros de la bomba atómica y a su posterior persecución política. Justamente, su amenaza como intelectual no se debía a su saber “universal” sobre el hombre, sino a que su conocimiento específico en el campo de la física. “Intervenía porque tenía una relación directa y localizada con la institución y con el saber científico”, y dado que “la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal” (Foucault, 1992: 136). Foucault se extiende al respecto, con aparente entusiasmo: “pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización al otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden cada uno en su lugar propio y mediante intercambios y ayudas, participar en una politización global de los intelectuales” (p. 135).

sujeto exige ser verificado y analizado” (Foucault, 1994: 633). Foucault comprende el sentido fundamental de su propia producción, entonces, dentro de una tradición intelectual que incluye tanto elementos kantianos como husserlianos. Lo particular de la etapa genealógica que emprende a fines de los años sesenta es, precisamente, su asociación con la reducción husserliana —que deriva de la duda cartesiana— y su distanciamiento simultáneo de la metafísica cartesiana. En muchos sentidos, se abre allí la posibilidad de concebir una “reducción” anticartesiana que implicaría “la extremación de la duda, en tanto primer paso metodológico a seguir”, pero no asociado únicamente a una “estrategia implícitamente fenomenológica, sino a una preocupación política impostergable: hacer la historia del presente” (Pagés y Rubí, 2011: 8).

2. La crisis del presente como preocupación genealógica

El análisis que Foucault dedica a *¿Qué es la ilustración?* es especialmente sugerente en este aspecto, pues explicita las razones de su identificación como heredero de una tradición kantiana-husserliana (Foucault, 1995a: 165-189). Foucault define el texto de Kant como “la primera vez que un filósofo proponía como tarea de la filosofía la investigación no solo del sistema metafísico o de los fundamentos del conocimiento científico, sino de un hecho histórico [...] un hecho incluso contemporáneo” (p. 174). Al comparar la duda kantiana (“¿qué somos nosotros en un momento específico de la historia?”) con la duda cartesiana (“¿quién soy yo?”), Foucault concibe a la primera como un quiebre fundamental de la abstracción metafísica del *cogito*. Esa ruptura es la que permite vincular su preocupación “reductiva”, como actitud primordial del intelectual específico al deber separarse de los “hábitos” y “normas” aceptados en el curso de la acción cotidiana, como continuidad de una tradición específicamente husserliana; pues, además de la duda radical sobre el conocimiento adquirido y las condiciones de producción social de ese conocimiento —forma particular de epoché—, la tarea del intelectual específico debe cuestionarlas en términos históricos, desproveerlas de su universalidad mediante la genealogía, incorporando voces, saberes y discursos de sujetos sociales e históricos, que realizaron en el curso de sus acciones sociales. Es decir, que el investigador genealógico, debe considerar y poner en juego esa

dispersión de discursos sociales y dar cuenta de su productividad²³. La particularidad de este procedimiento es que esos propios discursos deben ser, a su vez, considerados por el investigador como parte de una red de saberes ya constituidos, a la vez producidos y productores de verdad.

La estrategia genealógica de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1984) surge de una preocupación análoga: la búsqueda de la génesis de las formas del saber que nos permitan comprender la constitución histórica de la acción y el conocimiento de los sujetos del presente. La crisis del hoy es el disparador de una “investigación retrospectiva sobre la fundación originaria de los fines que anudan la cadena de las futuras generaciones, en la medida en que esos fines sobreviven en ellas de formas sedimentadas” (Husserl, 1984: 77). Esta revisión de la forma en que la cultura se constituye mediante procesos de sedimentación es central para la noción de “sacudir los hábitos” como principal tarea analítica que propone Foucault. Si comparamos esa razón de ser del “intelectual específico”, que ya hemos citado, con la concepción husserliana del “filósofo autónomo”, hallamos un sugerente núcleo compartido por ambas empresas intelectuales:

Ser un filósofo autónomo [...] exige la comprensión de que todo lo que se tiene por obvio son prejuicios, que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente de juicios de verdad incierta. [...] Una reflexión histórica retrospectiva como esta [...] es pues verdaderamente una muy profunda autorreflexión para alcanzar una autocomprensión del punto

²³ Las nociones de producción y productividad refieren, en el terreno de las relaciones de saber-poder, tanto a los procesos de subjetivación como a los procesos de conformación, organización o estabilización de “tecnologías” o “aparatos”. Foucault (2008) opone una concepción productiva a una represiva del poder para dar cuenta de los procesos sociales de subjetivación (pp. 19-38), que unos años antes define también como “interiorización” de los mecanismos de poder (1989: 17-18). A su vez, utiliza la noción de poder productivo (que puede ejercerse con efectos múltiples) para referirse a la manera en que diversos “mecanismos” específicos (de vigilancia corporal, de diseño arquitectónico, de plazos temporales) pueden congregarse de manera efectiva para determinar un esquema medianamente estable de procedimientos y discursos; por ejemplo, el rol que termina cumpliendo la prisión, mucho más allá de los objetivos o intenciones expresadas por sus cultores, en la organización social de un “poder disciplinario” que garantizara la “dominación de clase” (Foucault, 1989: 19-21). El poder-saber tendría entonces, en el centro de la lógica productiva de sus mecanismos, efectos tanto subjetivantes como objetivantes.

a donde verdaderamente se quiere llegar; en cuanto a lo que uno es, en cuanto ser histórico (Husserl, 1984: 77-78).

El terreno compartido es relevante, pero no implica que el pensamiento de Foucault pueda concebirse como continuación, siquiera como actualización de la filosofía o los postulados husserlianos. Aquí se congregan complejamente, como veremos, la asunción de una tradición kantiana-husserliana, en relación a los postulados de revisión histórica y duda radical del conocimiento adquirido, por un lado, junto a una intensa crítica del proyecto trascendental por el otro. Foucault se distancia de la tradición fenomenológica y existencialista francesa, al negarse explícitamente a realizar una definición trascendental del sujeto en tanto *a priori* del conocimiento. Se opone a la empresa de observar cómo ese sujeto (esa conciencia) y la forma en que conoce, definidas ontológicamente, logran constituir un conocimiento o un saber; preocupaciones que eran, según el propio Foucault, centrales en Francia durante sus años de estudiante:

Mis profesores, o quienes según yo estaban haciendo las preguntas importantes y significativas, eran aquellos que intentaron ver cómo se podía hacer algo trabajando entre o con la ayuda de la fenomenología y el marxismo. Y en aquella tarea estaba Tran Duc Thao, estaba Desanti, y estaba también en eso, y un poco en la misma perspectiva, Cavaillès. Es decir, todos aquellos que querían crear una filosofía de las ciencias en la que el problema del estatus y la base del concepto debían ser planteados; ¿pero tenían que ser planteados en términos de una filosofía del sujeto? (Foucault, 2012: 100).

La posición que asume Foucault, desde sus primeros trabajos, es la de un *a priori* histórico en oposición a un *a priori* antropológico. En primera instancia, “se opone a la tesis del ‘sujeto fundador’ que pretende que el comienzo del lenguaje corresponde a una persona lingüística” (Miceli, 2003: 53) y, en segunda instancia, descrea de la supuesta “complicidad” entre el mundo de las cosas y el lenguaje. Como señala Miceli (2003), de allí se desprende su programa de trabajo: “deconstruir el sistema de relaciones entre las palabras y las cosas” (p. 53). El desarrollo programático de estas ideas lleva a Foucault, en primer lugar, hasta la noción de *episteme* que, como señala Catoggio (2007), “funciona como un *a priori*

que determina la posibilidad de enunciación de cualquier saber” (p. 124). No queremos desarrollar esta problemática, sino destacar la distancia respecto a Husserl en este punto —o, en verdad, como el propio Foucault distingue, respecto al Husserl cartesiano que se leía en la academia francesa.

La recriminación principal de Foucault es que, mediante esta adopción acrítica del cartesianismo, Husserl contribuyó al desarrollo de la noción moderna del “hombre”, otorgándole carácter de universalidad. Por el contrario, el interés foucaultiano por comprender la relación entre sujeto y verdad se opone a toda forma de “apriorismo antropológico” —de aquí, también, su crítica a toda forma de “humanismo”²⁴. La construcción de cualquier tipo de saber se sostiene, desde la perspectiva de Foucault, a través de acciones prácticas mediante las cuales se configuran, definen y constituyen esas verdades que pesan sobre los sujetos, que los recorren, los modelan y transforman. Miceli (2003) lo define con precisión: “los sujetos son constituidos en procesos sociales, y en este sentido pueden transformarse en constituyentes. Pero no hay sujetos predados, ni eternos ni homogéneos. Los sujetos son constituidos en procesos estratégicos, de los cuales son, a su vez, constituyentes” (p. 53).

535

3. Oposición al estructuralismo

Lo que resulta especialmente interesante es que junto a este explícito distanciamiento del Husserl cartesiano, que reunía a la fenomenología y el existencialismo franceses, Foucault intenta distinguirse, poco tiempo después, de las respuestas estructuralistas al problema del saber y la constitución social del sujeto. Y utiliza para ello buena parte de los postulados que defendía la fenomenología social del período. Foucault señala claramente que, durante la

²⁴ Entre ellos el del existencialismo sartreano y también el de algunos teóricos de la Escuela de Frankfurt. Foucault se refiere específicamente a Fromm y a Marcuse, en quienes ve la persistencia de una noción “idealizada” y “naturalista” del sujeto. Un “hombre” que habría que “liberar” de las estructuras sociales de dominación para permitir el desarrollo ilimitado de sus potencialidades: “El problema no es recuperar nuestra identidad ‘perdida’, liberar nuestra naturaleza encarcelada, nuestra verdad profunda; sino que, en lugar de ello, el problema consiste en moverse hacia algo radicalmente distinto, hacia lo Otro” (Foucault, 1991: 122).

década de 1950 y 1960, era necesario buscar una concepción de la fenomenología que excediera a “la filosofía del sujeto”:

Husserl era completamente desconocido en Francia antes de 1927. Y una vez que llega a Francia y que es reconocido y da conferencias auspiciadas por la *Société Française de Philosophie*, ¿de qué habla?, ¿qué es lo que hace? ¡Las Meditaciones Cartesianas! Lo que indica que Francia solo conocía a Husserl por medio de un ángulo que no estoy seguro que representara la línea principal de la fenomenología. [...] Cuando estaba estudiando, la única forma, las únicas dos formas de filosofía que nos parecían posibles, ni siquiera digo que fueran dominantes, los únicos dos dominios de posibilidad eran Hegel y la fenomenología, que siempre ha funcionado en Francia [...] como una filosofía del sujeto (Foucault, 2012: 3).

En un primer paso, Foucault busca “liberarse de la fenomenología” dominante en la escena intelectual francesa, pues funcionaba como el refugio filosófico de un “sujeto constitutivo, fundante” y de la concepción de ámbitos separados, estancos, “regiones ideales” del conocimiento, que escondían fundamentos históricos, sociales y culturales más profundos (Foucault, 2012: 4). Del intento de resolución de este problema surge, como mencionamos, la noción de *episteme*²⁵. Sin embargo, poco tiempo después, se aleja de las respuestas filosóficas que proponía el estructuralismo —tanto marxista como semiológico— mediante la asunción del método genealógico. En directa oposición al estructuralismo, el objetivo último de la genealogía no es demostrar la inevitabilidad de un sujeto conformado por estructuras macropolíticas o describir nuestra propia incapacidad de “desatar los nudos que la historia ha trabado en torno a nosotros” sino, por el contrario, desnudar su fragilidad al “resituarlos dentro del marco de la historia” (Foucault, 2009: 151). La genealogía no propone un análisis de características inmutables de los sistemas culturales ni se cierra en un fatalismo determinista. Busca, casi como

²⁵ “La episteme posibilita enunciados de diferentes tipos de saberes que se pliegan en el individuo. Hay una heterogeneidad de enunciados que se relacionan en un espacio de dispersión variable en tiempo y espacio. El estudio arqueológico piensa estos cruces y desplazamientos de enunciados en ese espacio sin centro” (Catoggio, 2007: 125).

una provocación, poner en movimiento la apariencia sólida de “las estructuras” mediante una historización radical de las relaciones de poder²⁶.

Hacia el final de su carrera, etapa en que Foucault intenta coherentizar estas derivas, resume su proyecto genealógico en los términos de una “ontología histórica de nosotros mismos” organizada en tres ejes: 1. en relación al poder con el que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros, 2. en relación al saber con el que nos constituimos como sujetos de conocimiento, 3. en relación a la ética con la que nos constituimos como agentes morales (Foucault, 1985). Lo que reviste especial interés aquí es que tanto la historización radical de la producción de subjetividad, en tanto sedimentación e interiorización de pautas y normas que no ponemos en duda, así como la recuperación de un sujeto productivo, cuya práctica es constitutiva de las estructuras sociales (de poder y de saber), eran postulados fundamentales de la fenomenología social y la tradición hermenéutica en su batalla contra el estructural-funcionalismo.

La variación terminológica es profunda y significativa, pero no debería encubrir que se trata de campos de batalla similares: Foucault se opone a las formas francesas del estructuralismo como la fenomenología social y la etnometodología se oponen al funcionalismo estructuralista de la academia norteamericana²⁷. La estrategia común en la contienda es producir una “teoría del sujeto” que, sin recaer en el determinismo estructural o la pasividad de los actores sociales, tampoco contraponga una filosofía humanista ni un apriorismo trascendental del sujeto de conocimiento. Las intervenciones de Foucault contienen, por lo general, preocupaciones explícitamente políticas, de allí que las nociones de poder y dominación sean recurrentes en este período, así como sus referencias a Marx y

²⁶ “Si se me preguntase qué es lo que hago, o lo que otros hacen mejor que yo, diría que no hacemos investigaciones de estructura. [...] Me gustaría demostrar de qué manera [se] establecieron [...] toda una serie de fenómenos que no pueden ser comprendidos a menos que los relacionemos no con las estructuras económicas o las relaciones económicas de producción, sino con las relaciones políticas que invisten toda la trama de nuestra existencia” (Foucault, 2003: 39).

²⁷ Nos referimos, claro, a la escuela conformada a partir de la teoría sistemática de Talcott Parsons, cuyas obras fundamentales fueron *La estructura de la acción social* y *El sistema social*.

Nietzsche²⁸. Las preocupaciones de la fenomenología social, por el contrario, se mantienen asociadas a un terreno limitado a la interpretación de la acción social y a los procesos de producción del sentido común en términos epistemológicos.

No hay formas análogas ni cercanas a las nociones de lucha, batalla, estrategia, poder y dominación en la fenomenología social, que son fundamentales en las intervenciones de Foucault durante el período genealógico. A su vez, en Schütz son cruciales las nociones de experiencia, vivencia, acervo, conocimiento, práctica y sentido común. La tradición nietzscheana y marxista de los conceptos foucaultianos es ajena a la producción teórica de la fenomenología social, así como la tradición diltheyana es ajena a Foucault. Sería coherente concebir, desde la perspectiva de Foucault, que la acción social y la construcción de sentido común de la fenomenología social resultan excesivamente apacibles o dialogadoras: "La historicidad que nos arrastra y determina es belicosa, no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido" (Foucault, 1992: 180).

Sin embargo, eso no limita la relevancia de la fenomenología social para el pensamiento político, como han señalado acertadamente Acevedo (2011) y Belvedere (2011). Ambos coinciden en que el principal aporte schütziano es no concebir a la política como ámbito o esfera autónoma, a la manera parsoniana, sino a partir de su relación con las formas de distribución social del conocimiento y los procesos de estructuración social. Su precepto fundamental es la pertenencia del sujeto a un mundo intersubjetivo, ya reglado y ya constituido, cuyo horizonte cultural (marco de sentido determinado por su situación biográfica) regula su relación con los demás y con las cosas²⁹. La noción de un esquema de

²⁸ "De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla" (Foucault, 1992: 179-180).

²⁹ "El mundo en que vivimos es un mundo de objetos más o menos bien determinados, con cualidades más o menos definidas, entre los cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre los cuales podemos actuar. Sin embargo, ninguno de esos objetos es percibido como si estuviera aislado, sino como situado desde un primer momento dentro de un horizonte de familiaridad y trato previo, que, como tal, se presupone hasta nuevo aviso incuestionado —aunque cuestionable en cualquier momento— de conocimiento inmediato" (Schütz, 1974: 39).

significatividades —interiorización de pautas y normas sociales— que guía a la vez que limita y condiciona el sentido y las posibilidades de la acción, establece el mismo tipo de *a priori* histórico que propone Foucault.

Uno de los ejes fundamentales de la disputa de Foucault con el humanismo es su reconocimiento de un tejido intersubjetivo de sentido que es previo a la existencia del sujeto y, especialmente, que es constitutivo de su propia subjetividad. A su vez, que ese tejido intersubjetivo no puede ser comprendido de manera abstracta, mediante una descripción “estructural”, sino a través de sistemas de prácticas y juegos estratégicos que definen la decibilidad del mundo. Su tratamiento de la historia de la locura, por ejemplo, surge de las siguientes preguntas de investigación: “¿cómo entra el sujeto a formar parte de una determinada interpretación, representación de la verdad?” y “¿qué lugar se le ha asignado al loco en este juego de verdad definido por un saber o modelo médico?” (Foucault, 1996b). Lo fundamental es, en primer lugar, el reconocimiento de prácticas previas a la figura médica de la locura, “especialmente esa importante práctica de la internación que se había desarrollado desde comienzos del siglo XVII y que había sido la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad” (Foucault, 1996b: 107). Luego, la comprensión del loco como un sujeto no-libre, y, por ende, como un sujeto que no puede definirse a sí mismo. En contra de una definición ontológica de la locura, para Foucault, esta depende de un proceso de constitución social: el sujeto loco existe únicamente en relación y frente a aquel que lo declara como loco; es entonces fundamental que el mundo en que ese sujeto se conformó como sujeto mismo sea un mundo ya dotado de sentido, un mundo ya definido en la interacción. El sujeto, por ende, no es una *esencia a ser revelada*, no puede ser descifrado por un humanismo, en la forma en que lo hacía el existencialismo sartreano; “en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constitu[ye] en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que [son] juegos de verdad, prácticas de poder” (Foucault, 1996b: 108). Existe, en definitiva, un

sinnúmero de relaciones entre la constitución del sujeto, es decir, entre las diferentes formas de subjetivación, y las prácticas de saber-poder³⁰.

A su vez, la crítica foucaultiana del concepto de superestructura y de su uso en la teoría de Althusser —mediante la noción de “mecanismos ideológicos del estado”— depende de una recuperación del valor de las instancias micro-sociológicas del mundo de la vida y la relevancia de las acciones sociales en el ámbito de la vida cotidiana. Lo “estructural” —marcos institucionales, discursos con poder sobre la vida y la muerte, revestidos de verdad— no nacen (ni descienden) de la dominación institucional o de un intento consciente de construcción de dominio político, sino que, al contrario, son su fundamentación, sus condiciones de posibilidad. Cuando Foucault describe la constitución de una sociedad panóptica, de una disciplina capilar, constituida por microcosmos de control, no lo hace en términos de intereses económicos o políticos ya coordinados y estabilizados. “Tales tácticas fueron inventadas, organizadas a partir de condiciones locales y de urgencias particulares. Han sido precisadas parte por parte, antes de que una estrategia de clase las solidifique en amplios conjuntos coherentes” (Foucault, 1989: 26). Existe, por lo tanto, un proceso de cristalización de las reglamentaciones y de estabilización de las estrategias, que no son, en primera instancia, un mecanismo ideado por patrones conscientes de un sector de la clase dominante, orientados a garantizar la reproducción del orden. La propuesta de Foucault, que intenta distanciarse del estructuralismo marxista, sugiere un proceso de estructuración social que depende, en primera instancia, del desarrollo de racionalidades de los sujetos en búsqueda de soluciones prácticas ante urgencias prácticas en sus ámbitos de incumbencia como actores institucionales. En primera instancia, una organización de ese conocimiento práctico y una acumulación de esas experiencias que, recién en segunda instancia, encuentra procesos de solidificación funcionales a una estrategia de clase. Los mecanismos del poder, y la estructuración de ciertos discursos y ciertas prácticas,

³⁰ “Cuando hablo de *juego*, me refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o de hacer *como sí*: es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado” (Foucault, 1996b: 118).

refieren a una instancia de interés práctico de los sujetos en la actitud de la vida cotidiana, a la resolución de problemas de administración que piden respuestas inmediatas. En definitiva, son muchas veces consecuencias no buscadas de la acción que se transforman en funciones estratégicas de la dominación³¹.

4. Volver a las cosas mismas

Esta precisión respecto al sentido de la ruptura, la fisura y la discontinuidad, al advenimiento de lo nuevo y lo otro, impensado si concebimos una organización puramente estructural de la dominación, es una de las especificidades del método genealógico que distancia a Foucault de la ortodoxia husserliana y lo acerca, a su vez, a una tradición socio-fenomenológica. Como señala Lebrun (1999), existe un fuerte “sabor husserliano” en la definición de un *a priori* histórico como “aquel que ordena tanto los órdenes perceptivos como los discursivos” (Miceli, 2003: 141), pero a su vez Foucault le reprocha a Husserl su apreciación de que “el movimiento de sedimentación, reactivación, y transformación de sentidos configura el *a priori* de la historia” (Walton, 1993: 145). Aunque defiende la sedimentación y transformación de sentidos en sí, se opone en la medida en que “la temporalidad [esté] subordinada al sentido, a su transmisión y a su conservación” (Miceli, 2003: 141).

Ante la existencia de esta teleología racional [en Husserl], Foucault va a afirmar que no hay historia posible si a esta le quitamos su carácter de impredecibilidad. Es necesario afirmar la discontinuidad en la historia ocultada por toda filosofía de la historia que cree descubrir un sentido oculto que le confiere unidad. [...] al concepto de totalidad histórica, Foucault opone el de serie temporal (Miceli, 2003: 141).

Desde el comienzo, anticipamos que no encontraríamos hilos comunes a través de la metodología husserliana —la reducción trascendental o el método de las

³¹ Foucault da como ejemplos evidentes de este tipo de procesos a la prisión y al hospital psiquiátrico, pero también a la organización, segmentarización y reglamentación de las ciudades. Véase Foucault (1996c).

variaciones eidéticas³²—, y sin embargo, hallamos en Foucault, así como Tiryakian en Durkheim, un interés fundamental por “volver a las cosas mismas”. Creemos que es posible analizar la importancia que reviste este precepto fenomenológico en su obra, no solo mediante una reducción sociológica —extremación de la duda respecto a los propios conocimientos, prejuicios, verdades y valores constituidos, a la que ya nos hemos referido— sino a través de su peculiar noción de “realidad”. El término no refiere, en el uso que le otorga Foucault, a una definición ontológica de lo real, a una prefiguración del sentido, más allá de la construcción de los sujetos a través de la práctica social, sino, específicamente, a oponerse a todo lineamiento de la investigación histórica que dependa de modelos preconcebidos de progresión, o más sencillamente, a negarse a producir una historia de las “desviaciones”. Asumir un punto de vista evolutivo, incluso de forma compleja y no-lineal, como propone Durkheim y posteriormente Parsons, con constantes ramificaciones, retrasos y variaciones, implica realizar una historia de lo desviado, de aquello que ha perdido el rumbo de su normalidad y su desarrollo “modélico”³³.

Tengo esta precaución metodológica, este escepticismo radical [...] que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso que precisamente se tendría que reconstruir en la historia. [...] Lo cual no excluye que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos de una positividad, de una valoración (Foucault, 1992: 106).

542

Esta interdicción recorre toda su obra, en tanto implica un desenmascaramiento de las funciones sociales específicas de lo instituido. Como señalamos, las tecnologías y mecanismos de poder operantes poseen un proceso histórico de constitución que no se organiza conscientemente desde una lógica dominante, subyugante o explotadora. En verdad, lo que habría que reconstruir precisamente, mediante el esfuerzo genealógico, es el proceso opuesto: cómo se han constituido, mediante

³² Esto se debe, como hemos revisado, a la crítica de la posición trascendental en general, pues Foucault no concibe a la percepción, el conocimiento o la producción de saber mediante la investigación de un sujeto cognoscente abstracto que funda sentido, formas del cartesianismo que perviven en la teoría husserliana y buena parte de sus herederos.

³³ En Parsons, sin lugar a dudas, este modelo de “desarrollo normal de la modernidad” es ocupado por la sociedad estadounidense (específicamente, su modelo estatal bienestarista de posguerra). Véase una crítica al modelo evolucionista parsoniano en Pagés y Rubí (2012).

soluciones prácticas a problemas específicos, estas redes consistentes y organizadas de dominación³⁴. No encontraremos en Foucault, por lo tanto, dislates administrativos o reglamentarios de las instituciones, errores en su conformación, malversaciones de su administración, todo eso no existe; “volver a las cosas mismas” supone tomarlas como se presentan hoy efectivamente: asumir sus características presentes no como la deformación de un proyecto ideal —otrora expresado discursivamente— sino como la expresión de lo que son. Esa distinción permite identificar la naturaleza productiva de las relaciones de poder. La posición de Foucault en la polémica sobre el Gulag soviético, ejemplifica su posición de manera sucinta:

No tratar de interrogar la cuestión Gulag a partir de los textos de Marx o de Lenin, preguntándose por medio de qué error, desviación, ignorancia, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser traicionada hasta tal punto. [...] Mejor que buscar en estos textos lo que podría condenar anticipadamente el Gulag, se trata de preguntarse qué es lo que, en ellos, lo ha permitido. [...] La Cuestión del Gulag no debe plantearse en términos de error (conversión teórica) sino de realidad (Foucault, 1995b: 74-75).

543

Preguntarse por la traición del Gulag en los términos de su proyecto “verdadero” o “ideal” (en el mismo sentido, de la prisión, de los hospitales, de los psiquiátricos, de la policía, de los tribunales jurídicos) implica, sustancialmente, una teoría de la desviación. Asimismo, analizar la pérdida de la *esencia*, en el sentido que le otorga Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, sería una forma errónea de observar el proceso constitutivo del pensamiento matemático; desde una perspectiva foucaultiana, no podríamos referirnos a ningún elemento que quedó “extraviado” en su desarrollo sino a una constante relación entre los juegos de verdad y las relaciones de poder, estrictamente productivos. Como plantea Canguilhem (1990): “Asombrarse de ver a Foucault tratando la verdad como poder antes que como norma equivale a desconocer que, bajo el aspecto de ciencias generadoras de tecnologías, el saber contiene valor” (p. 11). Para Foucault, pensarlo de esta forma

³⁴ A partir de este objetivo se puede comprender la discusión de Foucault con Sartre en base a la distinción entre tres niveles de análisis del poder: “las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación” (Foucault, 1996b: 122-123).

es, a su vez, pensarlo en su realidad. El pensamiento matemático no sufrió un extravío, un olvido o un error sino un proceso sociohistórico de configuración. Esta distinción depende de la intención continua de observar las cosas en la forma en que se nos dan efectivamente en el presente, de “volver a las cosas mismas”:

Que las matemáticas estén ligadas [...] con estructuras de poder se debe en cierta medida a la forma en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, a cómo funcionan en circuito cerrado, a sus valores, a cómo se determina lo que está bien (verdadero) y lo que está mal (falso) en matemáticas (Foucault, 1995b: 117).

Si no hubiéramos explicitado la diferencia entre método y estrategia fenomenológica, resultaría paradójico que en el mismo momento en que Foucault busca distanciarse explícitamente del Husserl cartesiano parece acercarse cada vez más a sus preocupaciones fundamentales. Quizás, como señala Miceli (2003), “Foucault sea el último ‘fenomenólogo’ que ofrece una ‘fenomenología’ para intentar poner fin a la fenomenología” (p. 143).

5. Conclusión

Siguiendo la línea propuesta por la genealogía foucaultiana, el sentido del mundo —lo que ingresa dentro de la esfera de lo pensable, lo decible, lo experimentable, lo vivible— no desciende sobre los sujetos como imposición ideológica o determinación estructural. La producción de sentido es concebida como resultado de batallas, embates y contiendas estratégicas que llevan a cabo los sujetos en el marco de un mundo intersubjetivo ya pleno de sentido. La historia de la humanidad no se juega, entonces, en los grandes eventos historiográficos —o no exclusivamente, como indicaría cierta historiografía e incluso una porción relevante de la historia de las ideas³⁵— sino en las acciones diarias y subjetivas, dotadas de sentido, de los sujetos sociales. Lo cual no implica igualar los diversos ámbitos de participación social, o desconocer las diferentes jerarquías en la capacidad de producir o establecer reglas, sino, por el contrario, visibilizar —

³⁵ Foucault es muy preciso en su crítica de la corriente que identifica como “historia de las ideas” en su conversación con Noam Chomsky (Foucault y Chomsky, 2007).

incluso para aquellos ámbitos con particular incidencia en la producción del saber, como el campo científico— que las verdades dependen de acciones e interacciones específicas, de racionalidades que se ponen en juego en la resolución de problemas prácticos de la interacción social. La trama de objetividades se configura, por ende, en y por esas prácticas continuas que los sujetos comparten y enfrentan con las de otros sujetos (grupos y clases sociales) en constantes relaciones de poder y juegos de verdad.

Como señalamos, el abordaje foucaultiano de los fenómenos históricos privilegia “volver a las cosas mismas”, como se presentan en su realidad actual, en contraposición a rastrear, identificar e incluso criticar desarrollos desviados de estructuras institucionales u organizacionales de cualquier tipo, desde la prisión o el hospital hasta el Estado moderno. Asimismo, su reconstrucción genealógica del presente resulta adecuada para desentrañar los rasgos ontológicos de lo social tan caros a la fenomenología social, es decir, la preexistencia de un tejido intersubjetivo del mundo y la producción social de esquemas perceptivos como fundamento del sentido. Toda objetivación o cristalización cultural socialmente naturalizada que, en apariencia, permanece sobre los sujetos (y sobre el investigador) como verdad incommovible, es puesta en duda mediante una revisión histórica de sus procesos de conformación, revelando su condición transitoria y su cualidad dependiente de la base intersubjetiva que la sostiene. En ese punto sustancial, Foucault propone una concepción del sujeto social que no está coaccionado por estructuras situadas en una dimensión inaccesible a ellos (los sujetos no son mero resultado de la historia), sino que, en tanto se hallan implicados en acciones de interés estratégico, orientados a resolver problemas y conflictos inmediatos, producen prácticas y discursos con efectos de poder y definen formas de racionalidad con efectos de verdad. La productividad de las relaciones de poder, de la que los sujetos sociales dependen para su subsistencia, definen procesos subjetivantes (interiorización de pautas, normas, saberes, controles e interdicciones) y objetivantes (estructuración de los mecanismos de poder según estrategias de dominación).

Como anticipamos, las estrategias fenomenológicas que abordamos no refieren a una ortodoxia del método, siquiera a una aceptación parcial de la filosofía trascendental de Husserl, sino a una afinidad sutil de programas, intereses, confrontaciones teóricas y propuestas renovadoras: la revisión del proceso de construcción de conocimiento, la crítica del sujeto inmóvil del estructuralismo, la historización radical de las formas de saber y el método genealógico como preocupación política por la crisis del presente. No hemos sostenido que existe una reunión metodológica entre la fenomenología clásica y la producción foucaultiana, tampoco una continuación heterodoxa de sus postulados, sino meramente algunas sutiles, aunque relevantes, coincidencias estratégicas.

Es imposible sostener que Foucault, en clave husserliana, concibe a lo social como objetividades que se constituyen por una subjetividad que las intenciona. Nada más lejos de eso. Su importante vínculo teórico y político con el marxismo —y su temprana asociación metodológica con el estructuralismo— se opone vehementemente a esas formas del subjetivismo idealista. Y así es como se suceden las etapas de producción foucaultianas, mediante una acumulación de tensiones y batallas entre múltiples apropiaciones, lecturas y antecedentes epistemológicos que se oponen entre sí. El estructuralismo irrumpe frente al idealismo de una lectura cartesiana de Husserl en el campo intelectual francés, que defendía la noción de un sujeto cognoscente abstracto y universal, así como la fenomenología irrumpe ante la pretensión estructuralista de instaurar al lenguaje o las pautas culturales como universales. Podemos hallar una afinidad con la tradición fenomenológica, precisamente, en su preocupación por delinear una teoría del sujeto que escape de la “filosofía trascendental”, tanto en su “muerte del hombre” en tanto abstracción metafísica, como en la redefinición de un sujeto activo que, mediante su participación práctica y discursiva en relaciones de poder, configura, actualiza y recrea un tejido intersubjetivo que lo antecede, ya pleno de sentido y constructor de su propia subjetividad.

Hemos rastreado y señalado aquí algunos aspectos de la tradición fenomenológica que han sido relevantes para la producción de la etapa genealógica de Foucault, incluyendo las relevantes tensiones, disputas, rechazos y reapropiaciones críticas

de algunas ellas. Creemos que, trayendo al frente estos aspectos, por sutiles o estratégicos que sean, pueden habilitar lecturas que revisen los diversos vínculos de Foucault con las preocupaciones coyunturales de la teoría social entre la década de los años sesenta y ochenta, a partir de la tensión entre objetivismo y subjetivismo (tema tan crucial para la fenomenología social y la etnometodología, como para la revisión cultural del marxismo de la escuela de Birmingham, la teoría del habitus de Bourdieu o la teoría de la estructuración de Giddens, entre muchos otros). Si no se desestima precipitadamente la asociación entre ciertos presupuestos epistemológicos de la genealogía foucaultiana y la tradición fenomenológica, podría permitirnos concebir su trabajo desde otra luz, alejada de su definición como filósofo extemporáneo, sin tradiciones filosóficas relevantes en su producción (por fuera de Nietzsche), y de su categorización como pensador posmoderno (que recae en formas apolíticas de subjetivismo) o estructuralista (que recae en formas deterministas del objetivismo). Se daría pie a relecturas de su obra dentro de las diversas formas de materialismo no esencialista, abocadas a superar el dualismo entre sujeto y objeto en la historiografía y la teoría social.

¿Cómo se cita este artículo?

PAGÉS, N. (2020). Volver a las cosas mismas. Estrategias fenomenológicas en la obra de Michel Foucault. *Argumentos: revista de crítica social*, 22, 520-551. Recuperado de: [link]

Bibliografía

Abeijón, M. (2019). Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil. *Revista Ideas y Valores*, 68 (169), pp. 153-179. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/63567/pdf>

Acevedo, M. H. (2011). Aportes de la teoría social de Alfred Schütz para pensar la política y la acción colectiva. *Revista Trabajo y Sociedad*, 15 (17), pp. 83-94. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3732207.pdf>

Belvedere, C. (2006). La fenomenología y las ciencias sociales, una historia de nunca empezar. *Revista Sociedad*, 25, pp. 1-13. Recuperado de <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/7-Carlos-Belvedere.pdf>

Belvedere, C. (2011). La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz. *Revista Investigaciones fenomenológicas. Serie Monográfica*, 3, pp. 75-86. Recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5607/5351>

Canguilhem, G. (1990). Presentación. En E. Balbier, G. Deleuze, H. I. Dreyfus, M. Frank, A. Glucksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y F. Wahl, *Michel Foucault. Filósofo* (pp. 11-12). Buenos Aires: Gedisa.

Catoggio, L. M. (2007). Foucault y la hermenéutica. Convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales. *EN-CLAVES del pensamiento*, 1 (1), pp. 121-141. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v1n1/v1n1a6.pdf>

Dosse, F. (23 de marzo de 2009). El intelectual debe estar entre el laboratorio y la plaza pública. *Página/12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-121957-2009-03-23.html>

Dreyfus, H. y Rabinow P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

Figueroa, G. (2008). La psicología fenomenológica de Husserl y la psicopatología. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 46 (3), pp. 224-237. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rchnp/v46n3/art08.pdf>

Fortanet, J. (2010). Dos modos de concebir la labor intelectual: Foucault y Rorty. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, pp. 215-229. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/692/694>

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

- Foucault, M. (1989). El ojo del poder. En Bentham, J., *El panóptico* (pp. 9-29). Puebla: Premià.
- Foucault, M. (1990). Verdad, Individuo y Poder. En *Tecnologías del yo* (pp. 141-150). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1991). *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits. Vol. IV*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995a). El sujeto y el poder. En O. Terán (comp.), *Discurso, poder y subjetividad* (pp. 165-189). Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Foucault, M. (1995b). *Un diálogo sobre el poder*. Argentina: Alianza.
- Foucault, M. (1996a). *Foucault Live (Interviews 1966-1984)*. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1996b). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Hermenéutica del sujeto* (pp. 93-125). Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (1996c). La sociedad punitiva. En *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (1999). Foucault. En *Ética, estética y hermenéutica* (pp. 363-368). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). Entrevista con Michel Foucault. *Salud Mental y Cultura*, 29 (1), pp. 137-144. Recuperado de <http://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v29n1/v29n1a10.pdf>

Foucault, M. (2012). Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3rd, 1978 (with Colin Gordon & Paul Patton). *Foucault Studies*, 14, pp. 98-114. Recuperado de <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3894/4239>

Foucault, M. y Chomsky, N. (2007). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.

Giddens, A. (1999). Perfiles y críticas en Teoría social. En P. Aronson y H. Conrado (Comps.), *La Teoría Social de Anthony Giddens* (pp. 75-97). Buenos Aires: Eudeba.

Hermo, F. (2015). *La noción de experiencia en Michel Foucault* (Tesis de maestría). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Recuperada de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4306>

Husserl, E. (1984). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios.

Husserl, E. (1986). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lebrun, G. (1999). Notas sobre la fenomenología contenida en Las palabras y las cosas. En *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Miceli, C. (2003). *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.

Möller Recondo, C. (2001). Entre Foucault y Chartier: hacia la construcción del concepto de Apropiación. *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 2 (3). Recuperado de <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=14&layout=html>

Morey, M. (1990). Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. En E. Balbier, G. Deleuze, H. I. Dreyfus, M. Frank, A. Glucksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y F. Wahl, *Michel Foucault, filósofo* (pp. 116-126). Barcelona: Gedisa.

Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Osorio, F. (1998). El Método Fenomenológico: aplicación de la epoché al sentido absoluto de la conciencia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 3, pp. 50-63. Recuperado de <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/121560>

Pagés, N. y Rubí, N. (2011). La estrategia genealógica: cercanías y distancias para un estudio social del saber científico. *Eä Journal — Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 3 (1), pp. 1-53. Recuperado de <http://www.ea-journal.com/art3.1/Pages-Rubi-La-estrategia-genealogica.pdf>

Pagés, N. y Rubí, N. (2012). Comunidad societal y cambio social: tensiones evolucionistas en la obra de Parsons. En P. de Marinis (comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica* (pp. 307-337). Buenos Aires: Prometeo.

Rosales, A. (2008). Pensamientos sobre la teoría de la variación eidética. *Revista Estudios de Filosofía*, pp. 557-567. Recuperado de https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12969

Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tiryakian, E. A. (1982). La fenomenología existencial y la tradición sociológica. En G. W. Remmling (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento* (pp. 382-389). México: Fondo de Cultura Económica.

Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia, temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.