

De Foucault a Chartier: En torno a la actualidad y la cultura.

*Hernán Ulm **

Resumen:

En este trabajo se intenta un acercamiento a las propuestas de Michel Foucault y Roger Chartier, a través del concepto de práctica. A partir de este concepto se intenta una articulación que muestre los caminos a partir de los cuales es posible intentar una crítica filosófica de la actualidad y un acercamiento renovado a las cuestiones vinculadas al análisis cultural.

Desde el momento en que Foucault sostiene que no existen “objetos naturales” sino objetivaciones de las prácticas, es necesario revisar los conceptos a partir de los que habitualmente emprendemos la tarea de pensar. Comprender que las prácticas son modos de objetivación de aquello que los hombres hacen, es instalar el pensamiento en esas prácticas mismas y hacer del propio pensar una forma de la acción. Una crítica de la cultura debe entonces instalarse en ese nivel práctico para no caer en los reduccionismos metodológicos que homogeneizando su campo de trabajo mediante el uso de conceptos no sometidos a revisión (cultura, popular, elite) impiden captar la singularidad de los procesos histórico culturales en los que se instituye nuestro propio presente

Palabras clave:

Historia - Práctica - Cultura - Objetivación

Abstract

From Foucault to Chartier: about present time and culture

This work intends to approach Michel's Foucault and Roger Chartier's proposals through the concept of practice. From this concept it proposes an articulation indicating the ways by means of which it is possible to make philosophical criticism about present time and revisit issues related to the cultural analysis.

Since Foucault claims that there are no “natural objects” but objectifications of the practices, it is necessary to revise the concepts from which we usually undertake the task of thinking. To understand that practices are ways of objectifying what human beings do is both, to think about these practices themselves, and to turn our own thinking into a type of action. A criticism about culture must then be placed at a practical level in order not to fall into methodological reductionisms that –homogenizing their work field by means of the use of concepts that are not revised (popular culture, elite)- do not permit to observe the singularity of the historical-cultural processes in which our own time is established.

Key-words:

History - Practice - Culture - Objectification

* Facultad de Humanidades - UNSa. Sede Regional Tartagal. CIUNSa. Proy.1212

Introducción

Desde el inicio de su obra, Foucault no ha dejado de escribir historias. Historias extrañas, oscuras vistas desde los ojos de la Filosofía. Historias de “objetos” no filosóficos (“objetos” que la Filosofía no ha consagrado como suyos): la locura, el encierro, la sexualidad. Historias que se vinculaban más con las formas en que los hombres hacen cosas, antes que con la de sus ideas o sus representaciones. Historias de prácticas. Historias “menores” de prácticas que se constituyen en el territorio de las experiencias antes que en el debate progresivo de las ideas hacia su purificación. Historias, sin embargo, a partir de las cuales Foucault intenta acorralar de cierto modo a la filosofía. Historias que le servirán para mostrar que el pensamiento escapa a la imagen que la filosofía tiene de él. Historias que le servirán para mostrar también que la historia (la historia de los historiadores, el trabajo efectivo de los historiadores) escapa a la imagen que la filosofía (la filosofía de la historia) se ha hecho de ella. Finalmente, Foucault va a encontrar a través de esas historias una ocasión para perfilar una imagen distinta de la filosofía. Una imagen distinta del pensamiento. Una imagen en que la filosofía lejos de ser una memoria de la historia de las ideas, se inscriba como un ejercicio en la historia de los sistemas de pensamiento.

Desde sus comienzos, Foucault emprendió su tarea con grandes rodeos, grandes viajes: No parece menor que si el cógito nació al amparo de los viajes y los reposos cartesianos, Foucault no pueda dejar de trasladarse para disolverlo. Suecia, Argelia, Brasil, Estados Unidos, Japón, pero también países más remotos: Heidegger, Nietzsche, Kant, Linneo, Séneca, Casiano... Lugares y nombres de un recorrido que se produce a partir de los quebrantos y los desplazamientos, de las crisis y las modificaciones. Foucault no ha dejado de repetir casi hasta el cansancio que su obra debe ser comprendida como una deriva, como una sucesión de quiebres, de discontinuidades, de cambios y rectificaciones, de caminos que se cierran y callejuelas que se abren al vacío. Un pensamiento que intenta siempre fugar fuera de sí, para encontrarse arrojado finalmente, una y otra vez, en el punto de partida: **¿qué es pensar?**

Así, como un quiebre más que desplaza nuevamente la orientación y el sentido de lo realizado, al final de su obra Foucault reivindicará para su tarea la pertenencia a una pregunta: **¿qué es una experiencia?** Al fin y al cabo, pensar es tomar un punto de vista, asumir una perspectiva. Pensar es un modo de instalarnos en el mundo a partir de lo que es históricamente posible. Pensar es una forma de experimentar, de realizar una experiencia de lo que somos y hacemos. En este sentido, su trabajo puede leerse como un recorrido realizado a través de un triple registro: ¿qué se puede decir?, ¿cómo se puede actuar?, ¿cómo me reconozco como agente moral?. Se constituye así el entramado de una ontología histórica de nosotros mismos en relación al saber, al poder y a la ética. Arqueología, genealogía y “problematizaciones”, vendrían a confluir en un proyecto que intenta hacer de cada registro el análisis de una práctica: el saber, el poder, la constitución de sí, se presentan como prácticas que se entrecruzan y se disputan un territorio común. Cada práctica adquiere una racionalidad específica que es preciso desentrañar, a los fines de establecer en qué condiciones, bajo qué imperativos, en torno a qué sistema de reglas, en relación a qué fines, los hombres actuaron y pensaron de una determinada manera. Y de esta forma, la filosofía se instala de lleno en la pregunta por la **actualidad** del pensamiento: una ontología histórica de nosotros mismos, se presenta fundamentalmente como la formulación de estas cuestiones: ¿en qué condiciones, bajo qué imperativos, en torno a qué sistema de reglas, en relación a qué fines, nos es posible actuar y pensar? Pensar es pues articular estas preguntas a fin de, estableciendo lo que el presente es, sea posible la actualización de un devenir probable. Si una filosofía de lo mismo nos había acostumbrado a

regodearnos en la pregunta '¿quién soy?', una filosofía de la diferencia que se instala en esta interrogación por nuestra actualidad, nos aventura en la deriva incierta que nos pierde en otras cuestiones: '¿quién podría ser?' '¿cómo será posible ser?' '¿cómo esto que soy, puede ya no ser?'

Es por ello, por esa deriva incierta y siempre recomenzada, que la obra de Michel Foucault presenta la ventaja y la dificultad de permitir una gran variedad de entradas posibles. Ventaja puesto que los temas no dejan de invitarnos, de estimularnos a iniciar nuevos proyectos de investigación, nuevos campos de análisis. Dificultad, porque resulta riesgoso elegir, de esa variedad de entradas posibles, una o dos a partir de las cuales intentar la sistematización de un pensamiento que repudia toda idea de sistematicidad. Dificultad también desde el momento en que toda tarea de comentario ha quedado puesta en cuestión por el propio Foucault. En esa encrucijada de ventajas y dificultades quiere instalarse este trabajo: la encrucijada de una opción, de un recorte tan arbitrario y discutible como cualquier otro y cuya justificación nunca nos dejará enteramente satisfechos: allí cuando pensemos que hemos acorralado el pensamiento foucaultiano, otras alternativas impugnarán nuestra certeza, otras sombras iluminarán mejor nuestro recorrido.

De esa variedad elegimos pues dos apuestas teóricas, dos tesis que nos han servido para adentrarnos por algunos derroteros en los que creemos se puede abrir el juego de una reflexión sobre las relaciones entre la historia y la filosofía, la cultura y la actualidad. Dos tesis que se encuentran presentes e incorporadas en el trabajo historiador de Chartier. Dos tesis que se complementan y giran en torno a la cuestión de la práctica. De este modo, creemos posible instalarnos en una de esas múltiples encrucijadas en la que se ha situado el pensamiento foucaultiano: la del cruce entre la historia (sus historias) y la filosofía (su/s filosofía/s). Estableciendo sus distancias y sus cercanías con algunas de las propuestas historiográficas contemporáneas, es posible articular su tarea filosófica, entendida como ontología histórica. Es pues, a partir de esas interrogaciones, de esos cuestionamientos, que la apuesta foucaultiana puede recogerse a favor de una reflexión que gire en torno a la cultura como práctica en la que se establece la tensión entre aquello que somos y aquello que podríamos ser.

Primera tesis: historias y filosofías ¿qué son los objetos?

La primera apuesta teórica que tomamos de Foucault, y que se encuentra expuesta en un pequeño ensayo de Paul Veyne, es que no existen objetos naturales para la reflexión teórica. La locura, el poder, la sexualidad, el discurso, no constituyen objetos cuya identidad se desplegaría para una mirada atenta que pueda develarla en sus aspectos esenciales. No existen objetos transhistóricos que permanecieran idénticos a sí mismos y sirvieran para establecer comparaciones, evaluaciones o valoraciones en torno a cómo se los apropian unos u otros hombres a lo largo de las diversas épocas, u objetos transhistóricos que se modalizarían epocalmente, dando cada vez una parte nueva de su sentido, revelando poco a poco su carácter absoluto. Tesis a la vez nominalista y positivista del pensamiento foucaultiano: debemos abocarnos a los hechos. Pero los hechos deben ser contruidos (inventados, ficcionados dirá en algún momento para irritar a algunos de sus críticos), situados en emplazamientos siempre en desequilibrio: cruce de prácticas (discursivas o no discursivas, prácticas de decir y prácticas mudas), modos de objetivación-subjetivación de lo que los hombres hacen en el mundo.

No es raro que los filósofos profesionales resultaran poco receptivos a las tesis foucaultianas. Estas tesis, impactantes, revulsivas, atrevidas, vienen a poner en tela de juicio los modos, las actitudes, los presupuestos en los que se viene a asentar gran parte de

esa disciplina que quiere reconocerse como filosofía. El rechazo, el desprecio, la polémica, la ignorancia o la reducción a unas citas citables (“el saber es poder”, “la locura no existe”, “todo es poder”) constituyeron en gran parte la reacción de ese campo disciplinar. Poco importó que esas citas en nada citaran al pensamiento de Foucault. Y es que una consecuencia de esta tesis es que la filosofía tampoco es un objeto natural, una actividad propia del hombre que se encarnaría sin más en las conciencias de algunos para desplegar en ellos su racionalidad. No hay objetos naturales sino más bien objetivaciones de prácticas (la filosofía, un modo particular de objetivar esas prácticas). Es decir modos en que los hombres intentan cosificar aquello que hacen:

“Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina antes sus objetos. Es preferible, por tanto, partir de esa práctica misma, de forma que el objeto a que se aplica no sea lo que es más que por relación a ella” (...) “El objeto no es sino una consecuencia de la práctica” (...) “Para Foucault, el método consiste, por tanto, en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, cuyas determinaciones hay que poner de manifiesto ya que la conciencia no las concibe” (Vieyne, 1978: 209 a 213)

Locura, Sexualidad, Estado, no son sino palabras vacías que lejos de explicar lo real lo anulan (esas palabras que Marc Bloch ya denunciaba como conservadoras y llamaba a cuidarnos de ellas):

“Reproducir o calcar la terminología del pasado puede parecer, de buenas a primeras, un camino bastante seguro. Sin embargo, tropieza en su aplicación con múltiples dificultades. Primero, porque el cambio de cosas está muy lejos de producir siempre cambios paralelos en los nombres. Tal es la condición natural del carácter tradicionalista inherente a todo lenguaje, al igual que la falta de inventiva que padecen la mayoría de los hombres (Bloch, 1990: 146).

Esas palabras, esconden la singularidad misma de lo que los hombres hacen: gobernar, encerrar a otros hombres, incentivarlos a hablar de sus deseos: “Una noción que no se traduce en nada efectivo no es más que una palabra. Esa palabra solo tiene existencia ideológica o, mejor dicho, idealista” (Vieyne, 1978: 209). Analizar el modo de objetivación de las prácticas permite entonces poner de manifiesto que no hay conductas que se repiten y que detrás de la aparente similitud entre aquellas de ayer y estas de hoy se aparece la profunda diferencia que impide que lo que es permanezca, y que su racionalidad contingente nada tiene de absoluto. La problematización de la actualidad no es ni idealismo histórico ni negación dialéctica que se afirma en la superación que contiene el pasado. Las objetivaciones muestran que no hay una supraracionalidad sino racionalidades locales, inscriptas en las prácticas mismas que los hombres actúan y que se tornan por eso, evidentes para aquellos que las realizan. La práctica no es un doble fantasmal, oculto, que sería necesario desocultar mediante una hermenéutica interpretativa. Es por el contrario, lo que resulta más evidente para aquellos que la realizan y aquello por lo cual no les resulta necesario interrogarse, es lo más manifiesto para ellos y también lo más evidente y manifiesto para aquellos historiadores o filósofos que toman esas objetivaciones por objetos naturales. Desnaturalizar los objetos, desplazarnos hacia las objetivaciones de las prácticas, permite hacer aparecer su carácter no evidente, su no necesidad. Es permitir el extrañamiento frente a aquello que parece constituirse como absoluto: lo que Foucault llama, en otras oportunidades lo impensado del pensamiento. Por ello mismo, la práctica no es la instancia

última de lo real. No es sino material para un análisis posible. Pero de ningún modo constituye el lugar escondido de una Verdad. Discurso, Poder, Sexualidad no constituyen esas instancias en las que vendría a encontrarse como un tesoro enterrado una verdad a la que nuestra mirada hábil vendría a desenterrar. Son más bien otras tantas formas de objetivación y subjetivación a partir de prácticas interconectadas e históricamente localizables. No hay tampoco instancia ideológica última que se encarnaría en las conciencias de los hombres y que por su intermedio determinaría conjuntos de prácticas homogeneizándolas. La conciencia no concibe las determinaciones de las prácticas sino que es el producto de esas determinaciones: “Foucault no intenta revelar que hay un ‘Discurso’, ni siquiera una Práctica: dice que no existe ‘racionalidad’ . Mientras se crea que el ‘Discurso’ es una instancia o una infraestructura (...) es que no se ha entendido bien” (pág. 238) “Foucault no revela ningún discurso misterioso, distinto del que todos oímos: solo nos invita a observar exactamente lo que se dice” (...) “Foucault no ha descubierto una nueva instancia llamada ‘práctica’ que fuera desconocida hasta ahora (pág. 210) ¹

En Foucault el pensamiento es relacional y la conciencia es el producto de las interacciones prácticas que nos constituyen y en las que nos constituimos como subjetividad: el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el gobernante y el gobernado, son esas formas de subjetividad que aparecen en el entramado de efectuaciones prácticas que le dan su sentido y su precaria estabilidad. Poner pues de manifiesto estas determinaciones supone encontrar las “rarezas” en la historia del pensamiento: rareza en tanto que no era necesario, rareza en tanto que otra cosa hubiera sido posible, rareza en tanto que no podemos ya reconocernos en esas determinaciones, rareza en fin de que pese a todo ello, esa objetivación y su correspondiente subjetividad hayan podido constituirse. Rareza, fundamentalmente, de lo que es nuestro presente y nosotros en él: ¿cómo ha sido posible que pese a todos los azares, el presente se haya constituido de una manera específica y no de otra? ¿cómo es posible que el presente se actualice, se transforme? ¿cómo es posible el devenir otro de nuestro propio presente y de nosotros en ese devenir? No hay pues menos rareza en esas curiosidades de nuestro pasado que en las evidencias de nuestro presente. Realizar la crítica de nuestro presente es estar atentos a esas maneras, a esos modos habituales (pero no por eso menos “raros” para una mirada genealógica) en las que objetivamos aquello que hacemos al decir; es estar atentos a los modos en que nos reconocemos a nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones; es estar atentos a las maneras en que nos constituimos como agentes morales frente a los discursos y las normas. Es también entonces, **actualizarnos** (devenir otros) en esa crítica. No hay pues una naturaleza humana, no hay tampoco una esencia del hombre que se daría de una vez para siempre o se encarnaría en sucesivas manifestaciones. Y no hay pues tampoco esos otros objetos que pasan también por naturales: la Historia, la Filosofía, las Ciencias del Hombre. Revelar su no naturalidad, su carácter contingente y derivado es permitir entonces comprender la racionalidad propia en la que tales disciplinas adquieren su sentido y su lugar. Es también en este marco que la problemática de las discontinuidades adquiere un sentido específico en el pensamiento foucaultiano: no se trata tanto de una dicotomía continuidad-discontinuidad sino de establecer hasta dónde nuestras continuidades son apropiadas para describir estos procesos, en dónde poner un corte, cómo oponer objetividades y subjetividades, cómo establecer el momento en que unas y otras ya no se reconocen y dan lugar a nuevas formaciones y efectuaciones. Hasta dónde y cómo nuestro presente ya no nos pertenece. Hasta dónde y cómo eso que eramos ya no lo somos más.

1. *Ibidem.*

A partir de esta primer tesis, la primera invitación que me sugiere esta tesis foucaultiana y que servirá para instalarnos en algunas trayectorias del pensamiento de Roger Chartier, es indagarme en torno a la cultura: parece que todos sabemos que hay una cultura. Que todos sabemos más o menos lo que es tener una cultura. Que podemos también clasificar la cultura en cultura popular y cultura de elite, y que podemos seguir a partir de esta clasificación jugando con toda una serie de categorizaciones: cultura baja y cultura alta, que rápidamente convertimos en valoraciones morales: hay una buena cultura y una mala cultura, que en algunos casos se constituye en campo de batalla ideológico: una cultura de la resistencia o una cultura hegemónica... Dependerá del lugar en que nosotros mismos nos posicionemos y tendremos nuestros héroes y nuestros villanos: la cultura popular será mala, decadente, vulgar, consumista... mientras que la alta cultura será crítica, elaborada, progresista, etc. O, la cultura popular será resistencia, expresión de lo auténtico, de lo real, instancia de formulación de un contrapensamiento y la cultura elitista será opresiva, represiva, homogeneizadora... La invitación foucaultiana exige que interroguemos esas categorías: cómo se han constituido, desde cuándo se utilizan, para qué, dentro de qué sistema común se comprenden mutuamente estas antinomias y, más fuertemente ¿no se disuelven estas antinomias mostrando que pertenecen a un mismo tipo de juego o al menos a un mismo modo de jugar? En este camino sostenemos, se interna la reflexión de Roger Chartier. Lejos de tomar como ya establecidos estos conceptos: "cultura", "popular", "elite", Chartier se propone a lo largo de su obra interrogar por el valor epistemológico y metodológico de estas categorías, por sus consecuencias políticas, por la posibilidad de su desplazamiento, redistribución y quizás por su abandono. Al fin y al cabo, es posible que algunos conceptos ya no resulten pertinentes a la hora de volver a pensar aquellas cuestiones que nos resultan más evidentes, justamente porque es a partir de esos mismos conceptos que se nos hicieron evidentes esas cuestiones. Poner bajo la crítica genealógica la formación y establecimiento de tales nociones, resulta para Chartier un primer paso ineludible para avanzar en la tarea de volver a pensar nuestro presente. Y es que popular y culto, son dos categorías modernas que, lejos de permanecer en la estabilidad que habitualmente les adjudicamos, se ven sometidas a un fuerte desequilibrio en cuanto las interrogamos por lo que describen:

"...no hay una estabilidad de sentido de los mismos objetos o las mismas prácticas, cuando cambian los contextos en que estas prácticas son llevadas a cabo. Detrás del discurso, en su estabilidad, o detrás de la práctica, en su homogeneidad, cuando los actores cambian, cuando las relaciones cambian, se imponen nuevas significaciones. Abordar las discontinuidades culturales es una lección fundamental que debe ser entendida contra toda forma de universalización, demasiado apresurada y un poco miope" (Chartier, 1999: 33)

Segunda tesis: historia y actualidad: experiencia y cultura

Segunda tesis foucaultiana que quisiéramos retomar y que resulta solidaria de la anterior: la gente, aunque a veces no nos demos cuenta, piensa: "Si es verdad que las representaciones han sido frecuentemente interpretadas en términos de ideología (primer error); que el saber ha sido considerado como un conjunto de representaciones (segundo error), el tercer error consiste en olvidar que las personas piensan, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitadas por un pensamiento" (Foucault, 1994: 33). Esto es, cuando las personas actúan, cuando se enfrentan a las autoridades o las obedecen, cuando resisten a los cambios o los propugnan, cuando van a misa o dejan de asistir a los

ritos, cuando votan en blanco o reivindican un pasado por volver, las personas piensan. A veces, las personas no piensan como los intelectuales creen que deben pensar. Pero, esto no es sino una valoración moral que poco tiene que ver con lo que un análisis tiene que explicar. Foucault sostiene pues que cuando las personas actúan, las personas piensan y que, recíprocamente, pensar es una forma de actuar frente a lo que nos pasa.

“En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en tanto que implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación a sí mismo y con los otros. El estudio de las formas de experiencia podrá entonces hacerse a partir de un análisis de las ‘prácticas’ discursivas o no, si se designa por esto los diferentes sistemas de acción en tanto que están habitadas por el pensamiento así entendido” (Foucault, 1994: 580).

Tener una experiencia, lejos de ser una evidencia, es una realidad compleja en la que juegan para Foucault tres operaciones superpuestas y que el análisis debe despejar:

- 1 ¿Cómo se conoce y cómo me reconozco en el enunciado que me enuncia? ¿Qué se puede conocer? ¿Qué se puede decir? (Ontología histórica de nosotros mismos en relación al saber: nivel de la arqueología)
- 2 ¿Cómo se articulan los conjuntos de prohibiciones codificadas que autorizan el campo de lo que es posible hacer y lo que no se puede hacer (pero que tampoco puedo pensar hacer)? ¿qué prácticas quedan autorizadas sea como cumplimiento de la ley o como su transgresión? (Ontología histórica de nosotros mismo en relación al poder: nivel de la genealogía)
- 3 ¿De qué forma un individuo se relaciona con la verdad y el hacer? ¿Cómo se vincula al cumplimiento o transgresión de lo establecido como verdad o como legítimo? ¿Cómo se pueden inventar modos de vida que sean expresiones de libertad? ¿cómo se practica la libertad? (Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la moral: nivel de las problematizaciones)

Tal articulación operada en torno al concepto de experiencia no puede sorprendernos, toda vez que la misma se entrelaza con la propuesta foucaultiana que conduce a un desplazamiento de la **historia de las ideas** hacia una **historia de los sistemas de pensamiento**: frente a una historia de la ideas que nos quiere mostrar la articulación interna de los conceptos en una evolución continua y permanente, Foucault prefiere lanzar para el pensamiento otro tipo de preguntas: ¿qué tipo de experiencias es posible realizar en un momento determinado, bajo condiciones precisas y en el marco de regulaciones históricas en las cuales se ven inscriptas todas las alternativas singulares de realización? ¿qué modos de ser se adivinan detrás de un concepto? ¿con qué otros conceptos funciona? ¿cuáles son las leyes que rigen la economía del discurso filosófico en un momento determinado? ¿qué serie construye y cómo se relaciona con otras series posibles? en suma ¿qué experiencia resulta posible? Sabemos de la discusión que provocó la apelación a la locura como a una experiencia “original” y cómo Foucault intenta alejarse cada vez más de esa visión quizás demasiado “romántica” de la locura (y de la literatura). Como hemos visto en el apartado precedente, no tardó en mostrar que nada hay de “original” en la historia, que no hay “objetos” sino **problematizaciones** de prácticas (cualquiera sea el tema que esa historia quiera contar, cualquiera sea la trama que se quiera tejer) sino por el contrario formas más o menos elaboradas de las invenciones. Es el punto de partida de La verdad y las formas jurídicas y lo que define en pocas palabras quizás el proyecto genealógico.

Pensar es un modo de interrogar en torno a nuestra actualidad, un modo de problematizar nuestra “evidente” relación con el mundo. Un modo de poner en cuestión al mismo tiempo, nuestra experiencia de lo que somos, y el modo de interrogación tradicional de una historia de las ideas, demasiado interesada todavía en encontrar en el despliegue del tiempo la presencia siempre inasequible de una Razón esquiua:

“Me gustaría distinguir entre la ‘historia de las ideas’ y la ‘historia del pensamiento’. La mayoría de las veces un historiador de las ideas trata de determinar cuándo aparece un concepto específico, y este momento se identifica a menudo con la aparición de una nueva palabra. Pero lo que estoy intentando hacer como historiador del pensamiento es algo distinto. Estoy tratando de analizar la manera en que las instituciones, las prácticas, los actos y comportamientos se vuelven un problema para la gente que se comporta en clases específicas de modos, que tiene ciertos tipos de hábitos, que se ocupa en ciertas clases de prácticas y que hace funcionar específicas clases de instituciones. La historia de las ideas concierne al análisis de una noción desde su nacimiento, durante su desarrollo y en el establecimiento de otras ideas que constituyen su contexto. La historia del pensamiento es el análisis de la manera en qué campos no problemáticos de la experiencia o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin cuestionárselas, que eran familiares y ‘silenciosas’ y estaban fuera de discusión, se vuelven un problema, plantean discusiones y debates, incitan nuevas reacciones e inducen una crisis en los previamente silenciosos comportamientos, hábitos prácticas e instituciones. La historia del pensamiento entendida de esta manera es la historia de los modos en que la gente empieza a preocuparse de algo, de los modos en que se vuelven ansiosos acerca de esto o aquello, por ejemplo acerca de la locura, acerca del crimen, acerca del sexo, acerca de sí mismo. O acerca de la verdad” (Foucault, 2003: 317).

Terminan pues, de este modo, de resolverse algunas de las tensiones que dejan su marca en la travesía foucaultiana. De aquella historia de locura a estas historias de la sexualidad, de aquellas extrañas relaciones entre palabras y cosas a los modos de efectuar una hermenéutica del sujeto de deseo, las prácticas (como conjuntos problemáticos que se efectúan en tanto “experiencias”) son el pasaje que permite repensar una crítica de la historia de las ideas (aquella historia “intelectual”, aquella historia “episódica” que tanto rechazaron los historiadores de los *Annales*) propiciando una historia de los sistemas de pensamiento, en tanto que ahora, pensar, problematizar, realizar una experiencia, son formas de lanzar la pregunta que se instala en los límites de nuestro presente, insistiendo con repetida obstinación en torno a la cuestión que define nuestra actualidad: ¿qué podemos decir? ¿qué podemos hacer? ¿cómo podemos pensar?

Intercambio y apropiación, interacción entre gobernantes y gobernados, juego de disciplina e invención, los hombres hacen lo que pueden hacer y piensan como pueden pensar en el marco de reglas históricas que constituyen y en las que son constituidos:

“Contra una visión simplista que supone la servidumbre de los lectores respecto de los mensajes inculcados, se recuerda que la recepción es creación, y el consumo, producción. Sin embargo, contra la perspectiva inversa que postula la absoluta libertad de los individuos y la fuerza de una imaginación sin límites, se recuerda que toda creación, toda apropiación, está encerrada en las condiciones de posibilidad históricamente variables y socialmente desiguales. De esta doble evidencia resulta el proyecto fundamental, que cree descubrir cómo, en contextos diversos y mediante prácticas diferentes (escritura literaria, la operación historiográfica, las maneras de leer), se establece el paradójico entrecruzamiento de restricciones transgredidas y de libertades restringidas” (Chartier, 1999: 15).

Es en ese juego de intercambios, en ese juego reglado, que Chartier hará aparecer la dinámica cambiante entre lo culto y lo popular: en ese juego Chartier muestra que, lejos de toda estabilidad, lo culto y lo popular intercambian sus roles, se modifican y se presionan, se estimulan y se ralentizan, se exponen y se transforman: en síntesis que no hay, vistos con los ojos genealógicos del historiador, Lo Culto y Lo Popular, que esas ficciones teóricas sólo sirven para evitar el encuentro con lo histórico, que esas abstracciones sólo sirven para desviar la atención de lo que las personas han dicho y hecho y para desviar la atención de lo que las personas dicen y hacen. Chartier y Foucault hacen aparecer así la dimensión política que sus propuestas exigen. Interrogar los conceptos habituales es el principio de una transformación de lo real. No es posible cambio alguno si no se modifican los esquemas a partir de los que establecemos las relaciones con las que construimos nuestra realidad. Pensar de otro modo, problematizar, es abrir el juego a nuevas miradas y nuevas formas de constitución de nosotros mismos:

“Y luego sobre todo, no creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica ‘ideal’ y la transformación ‘real’. Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como ellas son. Consiste en ver sobre cuáles tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexivos reposan las prácticas que se aceptan. Es necesario liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y cesar de considerar como venido del viento esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir el pensamiento. El pensamiento, existe, bien más allá, bien más acá, de los sistemas y los edificios del discurso. Es algo que se esconde frecuentemente, pero anima siempre los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento aun en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento aun en los hábitos más mudos. La crítica consiste en desalojar este pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer salir lo que se acepta como viniendo de suyo como no viniendo de suyo. Hacer la crítica es hacer difícil los gestos más fáciles” (Foucault, 1990: 180)

Roger Chartier realiza sus investigaciones en torno a una práctica cultural precisa y bien conocida por todos: la práctica de la lectura. Esta le servirá a Chartier para poner en movimiento un análisis que, al tiempo que permite dar cuenta de las temporalidades múltiples de nuestras objetivaciones históricas, le permite poner en cuestión una práctica que, por la habitualidad de su realización, parece universalizarse y ser la misma en todo tiempo y lugar. Análisis crítico que revela así el extrañamiento de nuestra práctica cultural de lectura, frente a otras formas de llevarla a cabo, y que altera la pretendida naturalidad con la que en nuestro presente, leemos. Naturalidad que el impacto de la digitalización no deja de desequilibrar y poner en cuestión.

Historizar esa nuestra práctica de lectura, es entonces mostrar que la misma no es sino tan extraña como aquellas otras, tan arbitraria como aquellas otras y que no es sino una forma de reaccionar frente a las condiciones que en nuestro presente nos permiten conducirnos de un modo y no de otro. **Rareza** en fin, de una práctica que por su cotidianeidad parece naturalizarse en nuestros hábitos, pero que es preciso cuestionar para poder actualizar, en ese modo ya sabido de apropiación de lo escrito, esos otros modos por venir y en los que lectura, libro y lector, no podrán ya ser los mismos. ¿Qué parece ser leer, al fin y al cabo, sino un proceso por el cual un lector se apropia de los significados que un autor ha dejado manifiestamente expresos en un texto? Si esto es así, es necesario entonces interrogarse por los tres sustantivos en los cuales parece que todos estamos de acuerdo y en los

que parece que inmediatamente nos reconocemos: lector, autor, texto. Chartier mostrará que ninguna de estas tres abstracciones poseen una estabilidad que nos permita fijarlas de una vez y para siempre y de las que podríamos entonces hacer un uso neutralizado. El texto, abstracción inmaterial que sólo sería asequible para aquel que lo concibe (si es que esto fuera aun posible) se materializa en objetividades concretas: los libros. Estas materialidades, no dejan de impugnar la noción misma de texto, desde el momento en que las diferentes maneras de realizarse de los libros, alteran diametralmente el significado de lo escrito: del rollo al códice, del manuscrito al impreso, de editor en editor, del libro al suelto, al folletín, de la actuación teatral al guión, de la adaptación al recorte (para economizar gastos, para facilitar la lectura, para garantizar o acelerar su distribución y venta) las formas materiales que asumen los libros alteran, modifican y a veces cambian radicalmente el significado de los “textos”. El libro se va modificando y los significados no son inmunes a estas transformaciones. No por la acción de un lector que se lo apropia, menos aun por la densidad inmaterial de un texto que, condensación infinita de un sentido inagotable se entregara ocultándose, sino por la forma misma en que el material se presenta a los lectores. “Objetivar” un “texto” en un “libro”, no es una operación que se realice sin problematizaciones específicas y sin manipulaciones “espontáneas”. Correctores, tipógrafos, editores, “escritores”, todos ellos saben (creen saber) o al menos imaginan, un lector al que se dirigen. Pero ese lector nunca parece ser el mismo para cada uno de ellos. Existen además esos lectores confusos que no pueden sino desafiar al texto en la elaboración del libro: los editores y los tipógrafos son ya una primera mediación de lectura entre autor y “lector” y muchas veces no dudan en corregir, cambiar, sustituir o suprimir, partes de un texto, con o sin la anuencia del “escritor”.

Chartier encuentra en el destino equívoco de algunos libros el rastro ambiguo de estas transformaciones. Impresos o manuscritos en gran folio, costosos y líricos, exaltación o denuncia de la vida campesina, se dirigen en su nacimiento a un público restringido: el pequeño salón, la corte, los nobles terratenientes letrados. Capturados luego por los librerías de Troyes, reducidos, impresos en papel barato, sometidos a una selección de capítulos, a la coerción de los párrafos, conocen una fama inesperada bajo el imperio de la biblioteca azul o de los libros de cordel. Luego, hoy, olvidados, reducidos a veces a una cita en un libro de especialistas, cuando no a figurar como parte de un inútil y exhaustivo catálogo, ocupan con incomodidad ese lugar liminar que caracteriza a veces a los libros que la academia quiere llamar clásicos. De la elite a lo popular y de allí a la universidad, libro, autor y lector se modifican cada vez en la práctica que los realiza. ¿Es el mismo libro cada vez, y a través de todas sus transformaciones materiales? Indudablemente no.

El autor, fuente de autoridad y legitimidad del libro, padre de esa criatura destinada a otros, de esa criatura inmediatamente expósita para que otro la cuide, se desequilibra así a favor de un entramado comercial, académico, judicial y político a partir del cual difícilmente pueda ser identificado (véase como ejemplo, la curiosa disputa entre Diderot y D’Alembert en torno a los privilegios de Librería como forma de garantizar la función del autor y sus derechos sobre esos extraños bienes llamados propiedades intelectuales)²

Y si libros y escritores son de difícil emplazamiento, los lectores finalmente, no son menos reacios a todo intento de identificación: ¿cómo se constituye un lector? ¿qué determina que alguien sea identificado como tal? Si el proceso de apropiación de significados era

2. Otros desequilibrios similares se pueden constatar por ejemplo en las prácticas que se refieren a la aparición de la figura del autor en las artes plásticas en el Renacimiento, tal como lo muestra Baxandall (BAXANDALL, M. (1988)), o en los estudios de Greenblatt (GREENBLATT, S. (1988)) que muestran los desplazamientos producidos en la práctica teatral isabelina, a partir del análisis de las obras de Marlowe y Shakespeare a partir del concepto clave de negociación:

lo que definía esa práctica, las comunidades de lectores se amplían considerablemente: nuestro lector habitual, aquel que libro en mano se encierra en una habitación y en la soledad de la tarde lee, es una figura moderna dispuesta a desaparecer rápidamente como el dibujo realizado en las orillas del mar. Alguien lee un relato para otros que escuchan en el descanso de sus labores diarias, imagen que nos muestra ya el Quijote; alguien lee mientras otros copian como forma de enseñanza y transmisión de saber en la escolástica; alguien lee y otros memorizan los pasajes y los discuten como forma de controlar la apropiación misma del sentido; el analfabetismo generalizado que acompañó a los hombres hasta entrado el siglo XIX no fue impedimento para que la práctica de la lectura fuera posible y para que los hombres se apropiaran del sentido de lo escrito, el analfabetismo no impidió la constitución de lectores. Lectores orales, comunitarios y colectivos, tan extraños al lector silencioso y solitario que nosotros somos y que estamos poco a poco dejando ya de ser, como nosotros les resultaremos extraños a esos lectores por venir. Así la lectura, ese lugar en el que se reúnen libros, autores y lectores, deja de ser un espacio neutral en que se produce el intercambio pacífico de significados para convertirse en territorio de una disputa encarnizada, en que libro, lector y autor se configuran a partir de prácticas que se deshacen cada vez (y los deshacen). Configuraciones que desdibujan sus contornos diseñando contornos nuevos. Lugar de un enfrentamiento en el que todos cambian y se transforman constituyéndose en algo distinto del que eran. No hay prefijados de antemano roles y figuras. Esos roles no estaban previstos, esas figuras no estaban esperándonos y podrían igualmente no haber nunca sido. El lector, dice De Certeau, es un cazador furtivo. Lo es. Pero a condición de que la lectura sea un territorio inexistente.

Así pues, ¿qué es una práctica cultural? Ante todo, el lugar de una lucha y un enfrentamiento, el lugar en el que se articulan, se deshacen y se rehacen las relaciones entre los hombres. Las prácticas culturales son quizás el modo en que los hombres intentan construirse a sí mismos más allá de todos nuestros intentos de sistematización. Es por eso que nos resulta tan difícil toda interpretación de esas prácticas: rápidamente las colonizamos mediante la categorial imposición de un concepto: el carnaval, la elite, el pueblo, son esas maneras de imponerles una disciplina y una forma a aquello que escapa a toda determinación. Hay siempre una comodidad y una eficacia en estos conceptos: nos permiten rápidamente comprender, explicar y aun criticar a nuestros oponentes teóricos. También hay siempre un peligro: esconden irremediamente la singularidad y la riqueza de aquello que no se deja someter a la abstracción de nuestras categorías. Frente a estos análisis, Foucault y Chartier nos invitan a preguntarnos ¿qué carnaval, qué elite, qué pueblo, qué práctica? ¿qué hacía (que hace) que tales cosas se constituyeran? ¿Qué pensaban (que piensan) que hacían (que hacen) aquellos que las llevan a cabo? ¿Por qué no actuaban (no actúan) de otro modo? ¿qué se los impedía (que lo impide)?

Foucault y Chartier, nos invitan pues ha hacer una pregunta quizás incómoda pero radical. Una pregunta que nos invita a desnaturalizar ese concepto común, en el cual parece que todos estamos desde siempre de acuerdo, un cuestionamiento que nos obliga a recorrer nuestros propios hábitos y nuestras más hábiles astucias: ¿Y si no hubiera, estrictamente hablando identidades culturales? ¿y si lo cultural, rechazara justamente aquello que lo quiere identificar? ¿Si lo cultural fuera justamente un movimiento, un flujo, una deriva que rechaza todo esfuerzo de estatización, de fijación, de enunciación de lo que se es? ¿si lo cultural rechazara todo esfuerzo de definición para sustraerse, más acá o más allá, a todo intento de homogeneización? ¿Si lo cultural fuera primordialmente poliformo, heterogéneo, extraño a todo intento de coagulación, de retención, si fuera ese espacio de apropiaciones y pérdidas, de territorializaciones y desterritorializaciones, esa geografía móvil en la que los

hombres se constituyen sin necesidad de un nombre que los marque? Quizás, entonces, en un momento en que ninguna revolución genera esperanza alguna, en un momento en que parece que la resignación frente a lo que se nos impone comienza a prevalecer en la forma de un pesimismo intelectual lanzado a la búsqueda desesperada de un concepto inútil, lo cultural entendido como ese espacio de disputa, de tensión, de enfrentamiento en el que los hombres se buscan, se piensan y se realizan a sí mismos, pueda convertirse en el signo de un entusiasmo que indique que una crítica de lo actual todavía es posible.

Bibliografía

- Foucault, M.** (1986): *Historia de la sexualidad v. II*; Siglo XXI;
(1994): *Dits et écrits v. IV*; Gallimard
(2003): *Coraje y verdad* (seminario Berkeley, 1983) en ABRAHAM, T.: *El último Foucault*, Sudamericana.
- Veyne P.** (1978): *Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia*, Alianza.
- Bloch. M.** (1990): *Introducción a la historia*; F.C.E.
- Chartier, R.** (1999): *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*, F.C.E.
- Baxandall, M.** (1988): *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Gustavo Gili.
- Greenblatt, S.** (1988): *Shakespearans negotiations*, California University Press