

Tiempo y recorrido político intelectual de Michel Foucault

Luis E. Gómez

La obra de Michel Foucault es resultado de múltiples influencias, pero también de un trabajo que no tiene un campo de conocimiento preciso, sino que más bien inaugura un estilo transdisciplinario que busca más que definir áreas de trabajo académico, encontrar convergencias, a veces con giros y derivas inusitadas, dándole a su trabajo una originalidad peculiar.

Si bien Foucault tiene un recorrido escolar que pasa por su formación profesional en los ámbitos de la psicología y de la filosofía, no se asume ni como historiador, ni como filósofo, sociólogo, politólogo, psicólogo, antropólogo o economista. Sin embargo, de todas estas disciplinas y profesiones académicas toma los elementos necesarios que activan posibilidades de abordaje múltiple de sus objetos y campos definidos por las prácticas humanas, historizadas; en síntesis, vistas y presentadas como series de la experiencia del vivir, del discutir, del reproducir y del producir.

Por este motivo, el presente ensayo busca correlacionar la biografía política y personal de Foucault, con situaciones históricas y polémicas de su época, en particular los grandes acontecimientos de la historia reciente francesa y, en algunos casos, sobre acontecimientos internacionales estratégicos con los que le tocó reflexionar y ocasionalmente bregar.

De esta forma tenemos como objetivo presentar a un hombre y sus circunstancias, un personaje de fuerte personalidad, un apasionado de su tarea,

un obsesivo buscador de documentos en archivos múltiples, un militante de causas imposibles, un forjador de opinión pública no convencional y a contracorriente; en suma, un analista de la sociedad antigua, clásica y contemporánea, que buscó encontrar en las prácticas sociales una verdad de épocas y de sí mismo. Este trabajo colige práctica profesional, influencias intelectuales, vida personal y contextos históricos para revelar un Foucault en sus propias palabras, dichos y escritos.

De igual manera, realizamos un recorrido, si bien esquemático, panorámico y en profundidad, de una parte del conjunto de las ciencias sociales (continental europea), a partir de mediados del siglo pasado hasta el año de 1984, con la intención de correlacionar esos desarrollos con la amplitud de la obra foucaultiana.

Un recorrido de esta naturaleza es por necesidad parcial y fragmentario, léase selectivo, pero tiene la pretensión de ser pertinente y relativo a los intereses de un trabajo de este tipo: abordaremos el estado del arte de las disciplinas mencionadas y la situación política e histórica del contexto de la biografía de Michel Foucault. Buscaremos también presentar las líneas más generales del conjunto de su obra, centrándonos principalmente en sus aportaciones originales.

★

No es frecuente encontrar afirmaciones de Michel Foucault sobre la historia reciente (del siglo pasado), pero no cabe duda que los principales acontecimientos de su tiempo marcaron en profundidad el despliegue de su trabajo y de sus resultados de investigación. Valga señalar que toda indagación sobre las problemáticas de su interés en el pasado reciente, se hizo desde la perspectiva de las inquietudes de su presente (genealogía). Cuando Foucault se refiere a acontecimientos históricos contemporáneos, siempre desarrolla interpretaciones explicativas sorprendentes, empujadas a especificidades relacionales entre los sujetos involucrados en esos procesos, siempre en el marco de los disposi-

tivos, de juegos de poder, de producción de saber, de rendimientos corporales y de conducción del cuerpo social.

La descolonización, el mayo francés, la constitución del departamento de filosofía en la Universidad de Vincennes, la victoria de François Mitterrand, el *gulag* soviético, la psiquiatrización política en Hungría, la caída de Sha y la revolución islámica iraní, el conflicto ruso-polaco y el movimiento de *Solidarnosc*, tanto como el asunto de los *boat-people* donde se manifestó al lado de Jean-Paul Sartre, marcan junto con la organización del GIP, sus apariciones públicas, sus posicionamientos y sus luchas como un intelectual comprometido con su tiempo.

Entre esos efectos analíticos e interpretativos de Michel Foucault, sobre la historia reciente del siglo xx y en particular de la historia francesa, señalaremos no tanto sus opiniones específicas sobre dichos acontecimientos, sino más bien y de manera general, el análisis de la significación, en los términos en que, para sus objetos de interés, aparecen como relevantes.

Como se puede constatar, la infancia y la adolescencia de Michel Foucault estuvieron marcadas por la ocupación nazi en Francia y también por la guerra de Indochina francesa (conjunto de naciones entre las que se encontraron Camboya, Laos y Vietnam, éste formado por las provincias de Annam, Tonkin y Conchinchina), así como por el colonialismo francés en el Magreb y en el África Subsahariana.

Estas dos grandes áreas coloniales se vieron fuertemente afectadas tanto por la victoria de los aliados, que potenció la influencia internacional de Estados Unidos en todo el mundo, como por el crecimiento del socialismo real, con la extensión de la influencia soviética en los países de Europa del Este, así como con la emergencia en el 49 de la revolución china.

Francia, al ver desaparecida su influencia en Indochina, se concentró en mantener su hegemonía en África del Norte y en sus colonias subsaharianas, produciéndose un proceso de descolonización gradual, no sin resistencias ni sin violencia extrema, como en el caso de Argelia, la cual obtiene su independencia en 1962 (Siria se hizo independiente en el 41, Túnez en el 56 y la Costa

de Marfil desde el 58, mientras que Sudán y Senegal formaban Malí, que más tarde se dividirían en Malí y Senegal, obteniendo ambos su independencia en 1960). Cabe señalar que el proceso de descolonización constituyó, para Foucault, una herramienta para analizar la Francia del 68, además de la experiencia personal de trabajar en la Universidad de Túnez.

En lo que corresponde al campo del socialismo real, los señalamientos de Foucault son en cierta medida casuísticos: por ejemplo, en el asunto húngaro, veinte años después del intento de la revolución húngara del 56, Foucault analiza la relación entre la instrumentalización de la psiquiatría y la psicologización por el complejo médico administrativo del Estado húngaro totalitario, lo cual recuerda la utilización por el Estado soviético del *gulag* como un pretendido instrumento de "normalización" equiparando disensión, oposición y locura; por supuesto, uno de los intereses centrales en la obra de Foucault.

Uno de los rasgos de la personalidad de Foucault se expresó siempre bajo la forma de un escepticismo racional y argumentado. Por ejemplo, si bien es clara su postura de condena a la guerra de Vietnam, Foucault muestra su pesimismo con respecto a la inexistencia de alguna esperanza realizada como forma de Estado en ninguno de los países del socialismo real:

Desde la revolución rusa de octubre de 1917, quizás igual desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, es decir, desde hace sesenta años o, si así se quiere, desde hace 120 años (referidos a 1977, año de su respuesta), es que estamos, por primera vez, en (*una situación*) donde no hay más sobre la tierra, un solo punto donde podría brillar la luz de una esperanza. No hay más ninguna orientación. Ni en la Unión Soviética, lo que va de sí, ni en los países satélites. Eso está claro. Ni en Cuba. Ni en la revolución palestina, ni tampoco en China, evidentemente. Ni en Vietnam ni en Camboya.

Foucault continúa:

Por primera vez, la izquierda, frente a lo que acaba de suceder en China, todo este pensamiento de la izquierda europea revolucionaria que tenía sus puntos de referencia en el mundo entero y los elaboraba de una manera determinada, luego entonces un pensamiento que se orientaba por las cosas que se situaban fuera de ellas mismas, ese pensamiento ha perdido las marcas históricas que encontraba entonces en otras partes del mundo. Perdió sus puntos de apoyo concreto.¹

De esta manera se expresa, por un lado, su pensamiento escéptico, pero también su crítica a la forma hegeliana del sujeto histórico marxista.

Por otra parte, para Foucault el movimiento estudiantil del 68 se muestra como una crisis que requiere ser comprendida sin ilusiones y derivando todas sus consecuencias como impacto en la sociedad francesa y más allá de ella:

(...) los estudiantes y los universitarios, aquellos que tienen por misión distribuir el saber y por tarea recibirlo, han comprendido desde mayo de 1968 que sus actividades estaban profundamente ligadas a la evolución actual de la sociedad burguesa. A pesar de este descubrimiento no han comprendido lo que esto podía significar, en el hecho de ofrecer y recibir una enseñanza en el seno de esta sociedad y no han comprendido que esta enseñanza, en el fondo, no es otra cosa que la renovación y la reproducción de los valores y del conocimiento de la sociedad burguesa. Todos aquellos que enseñan y aprenden, y esto no sólo en Europa, sino en todos los países del mundo, están viviendo una crisis y ahí las palabras que utilizan y la aceptación que ellos les dan deben ser revisadas.²

Se encuentra aquí, en el corazón de la función educativa, el problema de la reproducción del capitalismo.

El movimiento estudiantil del 68 tuvo expresiones internacionales que parecieran haber tenido motivos comunes, independientemente del sistema

1 Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, pp. 397-398.

2 *Dits et Écrits*, vol. II, p. 127.

político de sus respectivos contextos, por igual en Europa, en el Este o en Norteamérica e inclusive en Asia. Se trató de un movimiento generacional que buscó cambiar las prácticas autoritarias de sus gobiernos y más ampliamente de la sociedad. Produjo transformaciones culturales asociadas a la sexualidad, a la música, a las libertades democráticas y a la participación de los jóvenes en la política. Por otro lado, se debió también al crecimiento entre los estudiantes de grupos de jóvenes revolucionarios que buscaron conducir esos movimientos, tratando de extenderlos hacia ámbitos proletarios y populares, con un impacto relativo. Podemos afirmar que el movimiento estudiantil se agotó en el cumplimiento de sus objetivos, modernizó la educación haciéndola más flexible, pero también refuncionalizó la reproducción sistémica.

Rápidamente muchas de las organizaciones estudiantiles revolucionarias que acompañaron y trataron de dirigir las movilizaciones, evolucionaron hacia la lucha armada, como las *Brigate Rosse*, en Italia; *Action Directe*, en Francia; *La Fraktion Rote Arme* o *Banda de Baader-Meinhoff*, en Alemania, e inclusive el *Ejército Rojo Japonés*, abriendo el periodo europeo de los *años de plomo*.³

La fuerza del movimiento del 68, de acuerdo a Foucault, al carecer de continuidad como cuestionamiento de los fines de la educación en la sociedad burguesa, habría sido mermada y neutralizada, en tanto no ofrezca alternativas que cambien esta perspectiva como una práctica, a la vez discursiva y actuante, cuestionadora de los propios fines de la educación.

A este respecto encontramos en una entrevista titulada *Sobre la justicia popular. Debate con los maoístas*, una serie de expresiones analíticas de Foucault que se refieren tanto al proceso de la descolonización y al significado de la formación del ejército francés, como al movimiento estudiantil del 68.

Cuando Pierre Víctor (pseudónimo de Benny Lévy, a la postre secretario privado de Jean-Paul Sartre), el entrevistador de *La Causa del Pueblo*, periódico de la organización maoísta en Francia, pregunta: “¿la contradicción

³ Gómez, Luis E. (2013), “1968”, en Martínez della Roca, Salvador (comp.), *Otras voces y otros ecos del 68, 45 años después*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 81-127.

mayor en el seno de las masas es entre prisioneros y obreros?” Foucault responde elípticamente y situando la pregunta en un contexto más amplio: “No entre prisioneros y obreros, sino entre la plebe no proletarizada y los proletarios,”⁴ afirmando una distinción necesaria.

Foucault señala que en la primera categoría social (el lumpen-proletariado), la burguesía vio uno de sus tres grandes medios de protección: el ejército, la localización colonial y la prisión; en la milicia con la leva, con los reservas, también con los campesinos sin tierras y con los *sin empleo* en las ciudades. En el caso de la colonización, utilizó los procedimientos de destierro para el servicio en la administración colonial (una cierta burocracia), incluida la ayuda doméstica, y en cierta medida la deslocalización del comercio, así como, no sólo en la metrópoli, el confinamiento de la sedición, la delincuencia y la criminalidad mediante el encarcelamiento tanto de europeos coloniales como de migrantes procedentes de las colonias.

Más adelante, en la misma entrevista, Foucault afirma:

En esta historia, la resistencia, la guerra de Argelia, Mayo del 68, han sido episodios decisivos, significan la reaparición de las luchas, de la clandestinidad, de las armas y de la calle; fue, por otra parte, la puesta en escena de un aparato de combate contra la subversión interior (aparato reforzado en cada episodio, adaptado y perfeccionado, pero con seguridad jamás depurado); aparato que funciona en “continuidad” desde entonces hasta ahora. Digamos que las técnicas usadas hasta 1940 se apoyan sobre todo bajo la política imperial (ejército/colonia); técnicas que son utilizadas desde entonces y que se acercan más al modelo fascista (policía, sectorización, interior, encierro).⁵

De alguna manera, una “modernización”, o si se quiere, para utilizar la terminología weberiana, el uso de una racionalización de las conductas poblacionales. En coincidencia con esta racionalización encontramos el nacimiento de

4 Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 352-353.

5 *Ibid.*, p. 353.

la policía moderna francesa, desarrollado en principio por el célebre policía Gorges Clemenceau, por Alphonse Bertillon, creador de la antropometría, y fundamentalmente por Edmond Locard, fundador de la policía científica francesa.⁶

Más tarde, entre los acontecimientos históricos más polémicos tocados directamente por Foucault, más problemáticos en su comprensión (donde inclusive tuvo contacto directo sobre los lugares de los hechos), que quizá le costaron personalmente y que debió corregir *a posteriori*, aportándole además una visión distinta sobre la noción del poder, fue el caso de la revolución iraní que inició en 1978 y que culminó con la caída del *Shá* Reza Pahlevi, misma que permitió el ascenso del Imán Jomeini.

Las perspectivas que abriría la revolución iraní parecerían haber entusiasmado a Foucault, más en su forma que en su contenido:

Cuando partí hacia Irán, la pregunta que se me hacía sin cesar era ciertamente: “¿Es ésta la revolución?” (es a ese precio que, en Francia, toda una opinión admite interesarse en algo que “no es nuestro”). No respondí. Pero tenía ganas de decir: no, no es una revolución en el sentido literal del término: es una manera de pararse y enderezarse. Es la insurrección de hombres de manos desnudas que quieren descargar el peso formidable que pesa sobre cada uno de nosotros, pero especialmente sobre ellos, esos operadores del petróleo, esos campesinos en las fronteras de los imperios: el peso del orden del mundo entero. *Es quizá la primera gran insurrección contra los sistemas planetarios, la forma más moderna de la revuelta y la más loca.*

Una forma que se ha visto ahora renovada en los movimientos políticos de la llamada *Primavera Árabe*, una trama compleja y explosiva que combina fundamentalismo religioso, pretensiones de liberalización política y económica.

⁶ Chauvy, Gérard (2013), *Les Archives de la Police Scientifique Française. Des origines à nos jours*, Saint Etienne, Éditions Hors Collection.

Luchas antiautoritarias y respuestas bélicas de ejércitos y milicias rebeldes, como lo hemos visto en Túnez, Egipto, Libia y más recientemente en Siria.

Aún más, Foucault arriesgó un análisis extremo:

¿Qué quiere entonces el pueblo (iraní)? ¿No desea nada más en el fondo? Todo el mundo sabe justamente que quiere otra cosa. Es por eso que se duda tanto en no proponerle más que eso, he ahí por qué se está en el *impasse*. En efecto, ¿qué lugar puede tener, en los cálculos de la política, un movimiento como éste? Es un movimiento que no se deja dispersar en las decisiones políticas, *un movimiento atravesado por el aliento de una religión, que habla menos del más allá que de la transfiguración de este mundo aquí.*⁷

Por supuesto, la visión de Foucault sobre la revolución iraní dio un giro reflexivo sobre sus alcances y sus limitaciones:

(...) porque es así, “fuera de la historia” y en la historia, porque cada uno juega a la vida, juega a la muerte, lo que se comprende porque los levantamientos se pueden encontrar tan fácilmente en las formas religiosas, su expresión y su dramaturgia: promesas del más allá, retorno de los tiempos, espera del salvador o del imperio de los últimos días, reino sin aporte del bien, todo lo cual ha constituido durante siglos, ahí donde la forma de la religión se presta, no a un arropamiento ideológico, sino a la manera misma de vivir los levantamientos.

Más adelante Foucault continúa:

No hay, es cierto, ninguna vergüenza por cambiar de opinión, pero tampoco hay una razón de decir que se ha cambiado en el momento en que hoy se está contra las “manos cortadas”, después de haber estado contra las torturas de la policía secreta.

Y concluye:

⁷ *Dits et Écrits*, vol. III, p. 716.

¿Cuestión de moral?, quizás. ¿Cuestión de realidad?, seguramente. Todos los desencantamientos de la historia no lo serán sin razón: es porque los tiempos de los hombres, habiendo tales voces, no tienen forma de evolución, pero tienen aquella de la "historia" justamente.

Se produce aquí un giro en la concepción de Foucault sobre el principio del poder:

Todo esto es inseparable de otro principio: ¿es siempre peligroso el poder que un hombre ejerce sobre otro? Yo no digo que el poder sea por naturaleza un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito (lo que no quiere decir que es todopoderoso, bien por el contrario). Para limitarlo, las reglas no son nunca bastante rigurosas; para soltarlo, de todas las ocasiones de las que se apropia, jamás los principios universales son suficientemente estrictos. Al poder le hace falta siempre oponerle leyes infranqueables y derechos sin restricciones.⁸

Concluye Foucault, anticipando sus novedades conceptuales sobre la noción de poder, que se expresarán ampliamente en las nuevas etapas y condiciones de la realidad política francesa e internacional.

En mayo de 1981 se produce lo hasta entonces impensable: la llegada de la izquierda francesa al poder con François Mitterrand, una figura polémica de la izquierda, que provino de la derecha y que también hizo la resistencia a la ocupación nazi. Mitterrand, crítico acérrimo de la V República, fundada por Charles De Gaulle, asciende gracias a ella a la investidura presidencial de la misma. Michel Foucault vive este proceso, al mismo tiempo, con festejo y con dudas:

Hay un optimismo que consiste en decir: "de todos modos esto no podría ir mejor." Mi optimismo consistiría mejor en decir: "tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas más a contingencias que a necesidades, más a causalidades históricas complejas, pasajeras, que a constantes antropológicas inevitables..." Es decir, somos mucho más recientes

8 *Ibid.*, p. 794.

de lo que pensamos, no es una manera de hacer caer sobre nuestras espaldas todo el peso de nuestra historia. Es mejor poner a la disposición del trabajo que podemos hacer sobre nosotros mismos, la parte más grande posible de eso que nos es presentado como inaccesible.⁹

Encontramos así una oposición entre una visión reformista y otra que privilegia la continuidad de las luchas sociales a pesar de las reformas mismas. Se trata, al mismo tiempo, de pensar la sociedad como continuidad, discontinuidad.

Ya antes Foucault había afirmado:

Hay centenas y millares de personas que han trabajado en el surgimiento de un cierto número de problemas que efectivamente han sido hoy presentados. Decir que eso no ha producido nada, es absolutamente falso. ¿Acaso no desde hace más de veinte años, cuando cuestionábamos los problemas de la relación entre enfermedad mental y normalidad psicológica, el problema de la prisión, el problema del poder médico, el problema de la relación entre los sexos, etcétera, lo hacíamos como lo formulamos hoy?

Justo para replantear la especificidad de la situación y la mutación de las nuevas prácticas.

No hay reformas en sí. Las reformas no se producen en el aire, independientemente de aquellos que las realizan. No se puede no tomar en cuenta a aquéllos que deberán gestionar esta transformación. Y entonces sobre todo yo no creo que se puedan oponer crítica y transformación, la crítica "ideal" y la transformación "real".

Razón por la cual nos aventura un diagnóstico inédito:

⁹ *Dits et Écrits*, vol. iv, pp. 100-101.

“Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como ellas son. Consiste en ver sobre qué tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados en que descansan las prácticas, nos son aceptables”, para agregar, más adelante, no sin relativo optimismo: “Por el contrario, a partir del momento donde se comienza a no poder pensar las cosas como se les piensa, la transformación deviene a la vez muy difícil, muy urgente y completamente posible”.¹⁰ Todo ello en razón de la transformación práctica de las prácticas sociales.

Nos advierte Foucault:

Entonces, no hay un tiempo para la crítica y otro para la transformación, no existen aquellos que deben hacer la crítica y aquellos que deben transformar, aquellos que están encerrados en una radicalidad inaccesible y aquellos que están bien obligados a hacer las concesiones necesarias a lo real. De hecho, yo creo que el trabajo de transformación profunda no se puede hacer más que al aire libre y siempre agitado de una crítica permanente.¹¹

En lo que concierne a los llamados *años de plomo* arriba mencionados, Foucault al mismo tiempo que condenaba el terrorismo, mantenía una posición de defensa de los detenidos por prácticas subversivas ligadas o no a esta actividad o por acusaciones falsas, como en el caso de Toni Negri, filósofo, autor de *Imperio* y de *Multitud*,¹² y en esa época dirigente del movimiento de extrema izquierda conocido como *Autonomía obrera* y a quien Michel Foucault definía como un intelectual encarcelado en razón de ser intelectual: “Es verdad, no estamos en un régimen en donde se envíe a los intelectuales a los arrozales; pero de hecho dígame usted: ¿no ha escuchado hablar de un cierto

¹⁰ *Dits et Écrits*, vol. iv, pp. 100-101.

¹¹ *Ibid.*, pp. 179-182.

¹² Ver Negri, Antonio y Michael Hardt (2002), *Imperio*, Barcelona, Ed. Paidós. Y Negri, Antonio y Michael Hardt (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Ed. Random House Mondadori.

Toni Negri? ¿No está Negri en prisión en tanto que intelectual?”¹³ Una clara expresión del desplazamiento de la lucha política hacia la lucha por la libertad de expresión.

Todo lo anterior lo escribió justo antes de que Negri fuera liberado el 8 de julio de 1983 y tras haber sido electo diputado, mientras estaba encarcelado habiéndose evadido hacia Córcega para hallar posteriormente refugio en París, en la Francia miterrandiana. Podemos encontrar así pronunciamientos de defensa de Foucault sobre activistas irlandeses, vascos, alemanes e italianos.

En otro orden de acontecimientos políticos, la situación polaca que dio origen al movimiento de *Solidarnosc* y al golpe de Estado del general Jaruzelski, Foucault la define no solamente como un problema ético, sino también conteniendo una dimensión política:

(...) pienso que la ética es una práctica, y el *ethos* una manera de ser. Tomemos un ejemplo que nos toca a todos, Polonia. Si ponemos la cuestión de Polonia en términos propiamente políticos, es evidente que llegaremos rápidamente a decir que no se puede hacer nada. No podemos producir un desembarco de paracaidistas y enviar carros blindados para liberar Varsovia, afirma no sin frustración.

Agrega a continuación:

Creo que políticamente es necesario darse cuenta de eso, pero yo creo que estamos bien de acuerdo para decir que por razones éticas hace falta poner el problema de Polonia bajo la forma de una *no aceptación* de lo que pasa allá y de cuestionar la pasividad de nuestros gobiernos, y yo creo que ésa es una actitud que es ética, pero que también es política; no consiste en decir solamente “yo protesto”, también es menester hacer de esta actitud un hecho político consistente y posible, y donde aquellos que

13 *Dits et Écrits*, vol. iv, p. 105.

gobiernan aquí o allá, están bien obligados, de una cierta forma, a tomarlo en consideración.¹⁴

No deja de sorprender la vinculación política e intelectual que Foucault desarrolla frente a los acontecimientos críticos e ingentes.

Concluyen provisoriamente así las referencias explícitas de Foucault sobre acontecimientos histórico-políticos que se cruzaron con su labor intelectual. Una característica básica de sus reflexiones es la necesidad imperiosa de situar el acontecimiento y de encontrar su significado político, social y filosófico más profundo, escapando incluso en el caso del 68 a los entusiasmos del momento, en el proceso de la descolonización a las inconsistencias de las decisiones de la clase política, con Irán al reportaje o a la descripción neutra de los acontecimientos, así como, en el caso de Polonia, a las restricciones políticas gubernamentales. Se trataron de causas y movimientos donde siempre tomó el riesgo de posicionarse, a veces inclusive en un lugar incómodo o incorrecto, pero ejerciendo la crítica de todos los actores en su conjunto y corrigiéndose explícitamente cuando fue necesario reconocer sus errores.

★

El impacto de la obra de Michel Foucault, en el conjunto de las ciencias sociales y la filosofía, ha sido de tal magnitud que es imposible tratar de abarcarlo en toda su dimensión. Nuestro intento es, por supuesto, menos ambicioso. Trataremos aquí de mostrar, en lo posible, una parte del estado de la situación de las ciencias sociales y la filosofía relacionadas con los desarrollos foucaultianos. Por procedimiento buscamos, en primer término, explorar las influencias que Foucault recibe, procesa y modifica a través de su lectura. En segundo término, establecemos un recuento sucinto de las fuentes de los autores continentales pertinentes y de los desarrollos norteamericanos que

¹⁴ *Ibid.*, p. 588.

Foucault no consideró, pero que nos parecen relevantes para contrastarlas con las influencias y procesamientos europeos.

En el ámbito de la sociología, después de las conocidas influencias y desarrollos de las obras de Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber, George Simmel y de otros autores como Thorstein Veblen (teoría de la clase ociosa), Pitirim Sorokin (creador del llamado principio de saturación), Gaetano Mosca (con sus aportaciones a una teoría de las élites), Wilfredo Pareto (primer teórico de la meritocracia), tanto como las llamadas primera y segunda escuela sociológica de Chicago. De esta escuela emergieron las personalidades de Ernest Burgess, Edward Frazier, Robert E. Park y principalmente George Herbert Mead, así como Ruth Shonie, Walter Reckless y también Edwin Sutherland y Herbert Blumer, todos ellos centrados en una idea de la ecología humana, de la existencia de un universo simbólico, como piso común de la interacción humana entre individuo y sociedad (comunicación), en particular en la primera escuela. Esta vertiente norteamericana está virtualmente ausente del pensamiento de Foucault; valdría la pena pasarla por el peine de su caja de herramientas; naturalmente, no es tarea de este trabajo, pero tampoco podemos dejar de mencionarla.

Sobre la sociología, surgida como una nueva disciplina a partir de Comte y de Durkheim, Foucault define la ausencia necesaria de su unificación:

(...) existen ciencias que no pueden asegurar su unicidad a través del tiempo, que solamente por el relato o el retomar la crítica de su propia historia: si hay una psicología desde Fechner y una sola, si hay desde Comte o igual desde Durkheim una sola sociología, no es en la medida en que se pueda asignar, en tanto que discursos diversos, una sola estructura epistemológica (tan ligera como se le pueda imaginar); es en la medida en la que la sociología o la psicología que han emplazado, en cada instante, su discurso en un campo histórico, que recorren ellas mismas, sobre un modo crítico, la confirmación o la invalidación.¹⁵

15 *Dits et Écrits*, vol. I, p. 726.

Foucault conoce bien la obra de Max Weber, incluso hace su crítica para incorporarla y, al mismo tiempo, tomar distancia; por ejemplo, en relación al *tipo ideal* (o *idéico*) y su racionalidad afirma que:

Se puede decir esquemáticamente que el *tipo ideal* es una categoría de la interpretación historicista; es una estructura de comprensión para el historiador que busca, *a posteriori*, ligar un cierto número de datos: le permite retomar una "esencia" (del calvinismo, o del Estado o de la empresa capitalista) a partir de principios generales que no son, o no están más presentes, en el pensamiento de los individuos cuando el comportamiento concreto se comprende, sin embargo, a partir de ellos mismos.¹⁶

Vemos aquí una manera de distanciarse de la práctica teórica y al mismo tiempo de afirmar como ésta se afirma de cualquier forma en las prácticas comunes de la sociedad.

Por ejemplo, Foucault interroga a Weber, en el campo de la filosofía y de la sociología de la religión, para aproximarse al fenómeno del ascetismo y al mismo tiempo marcar su diferencia, afirmando:

Max Weber formuló esta pregunta: ¿si se quiere adoptar un comportamiento racional y arreglar su acción en función de principios verdaderos, a qué parte de sí se debe renunciar? ¿De qué ascetismo se paga la razón? ¿A qué tipo de ascetismo se debe uno someter? Por mi parte, elaboro inversamente la pregunta: ¿Cómo ciertos tipos de saber sobre uno mismo se transformaron en el precio a pagar por ciertas formas de prohibición? ¿Qué se debe conocer de sí a fin de aceptar la renuncia?¹⁷

Aquí Foucault abre el campo de la exploración, de la inquietud y de la preocupación de sí, estamos desde la crítica a Weber en el principio de la hermenéutica del sujeto.

16 *Dits et Écrits*, vol. IV, p. 27.

17 *Ibid.*, p. 784.

Más adelante hay en Foucault desde un Weber que reinterpreta a Kant, un giro hacia la tecnología política de los individuos:

Esta pregunta corta netamente con las cuestiones filosóficas tradicionales: ¿qué es el mundo? ¿Qué es el hombre? ¿De qué se trata la verdad? ¿De qué se trata el conocimiento? ¿Cómo el saber es posible? Y así, todo lo que sigue. La pregunta que según yo surge al final del siglo XVIII es la siguiente: ¿qué somos nosotros en este tiempo que es el nuestro? Ustedes encontrarán esta pregunta formulada en un texto de Kant. No es que haya que dejar de lado las preguntas precedentes en cuanto a la verdad o al conocimiento, etcétera. Por el contrario, éstas constituyen un campo de análisis sólido y consistente al cual daré la apelación de ontología formal de la verdad.

Pero creo que la actividad filosófica concibió un nuevo polo y ese polo se caracteriza por la pregunta, permanente y perpetuamente renovada: “¿Qué somos hoy?” Y tal es, a mi entender, el campo de la reflexión histórica sobre nosotros mismos. Eso que Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger y la escuela de Frankfurt han tratado de responder. Inscribiéndome en esa tradición, mi propósito es entonces aportar respuestas muy parciales y provisionarias a esta pregunta, a través de la historia del pensamiento o, más precisamente, a través del análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas en la sociedad occidental.¹⁸

Cabe aquí mencionar la pregunta kantiana, retomada por Foucault doscientos años después: ¿*Qué es la Ilustración?* O aquella formulada por Max Weber, cuando interroga a *un hijo de la civilización moderna* sobre la especificidad de su tiempo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹⁹

18 *Ibid.*, pp. 813-814.

19 Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas.

En la segunda escuela del *interaccionismo simbólico*, formados en la tradición de la primera, destacan: Anselm Strauss, Howard Becker, William F. Whyt y centralmente el canadiense Erving Goffman, quien quizás es el autor del continente americano que, desde la sociología, tendrá mayor paralelismo en el desarrollo de sus temas con la obra de Michel Foucault, donde –sin embargo– este último marcará sus diferencias relativas al objeto de interés, destacando que nunca se interesó en las instituciones en sí o en la historia de las ideas por sí misma, sino fundamentalmente en las formas de racionalización, saber y poder, que se producen alrededor de las tecnologías y de las prácticas de sujeción y de producción de conocimiento; esto es, se emplaza más en el ámbito de la filosofía política que en el ámbito de lo organizacional de las instituciones.

Del *interaccionismo simbólico*, Foucault reconoce solamente los desarrollos de Erving Goffman:

Se dice que trato de hacer la misma cosa que Erving Goffman, en su trabajo sobre los asilos –la misma cosa, pero menos bien. No soy un investigador en ciencias sociales. No busco hacer la misma cosa que Goffman. Él se interesa en el funcionamiento de un cierto tipo de institución: la institución total, el asilo, la escuela, la prisión. Por mi parte, trato de mostrar y de analizar la relación que existe entre un conjunto de técnicas de poder y de las formas: de las formas políticas y de las formas sociales. El problema al que se dedica Goffman es el de la institución misma. Lo mío es la racionalización de la gestión del individuo. Mi trabajo no tiene por objeto una historia de las instituciones o una historia de las ideas, sino la historia de la racionalidad tal y como opera en las instituciones y en la conducción de las personas.²⁰

Foucault delinea centralmente así el problema del poder y del sujeto como su tarea principal, como lo veremos más adelante.

En la producción teórico sociológica, la convergencia de influencias pareciera inevitable: tal es el caso de la obra del profesor de Harvard, Talcott

20 *Dits et Écrits*, vol. III, pp. 802-803.

Parsons, quien abreva de Max Weber (conoció su obra directamente gracias a Marianne Weber, quien le permitió acceder a ella, y en la universidad de Heidelberg), así como en las obras de Emile Durkheim, Wilfredo Pareto y sorprendentemente también de Sigmund Freud; además, en cierta medida, del propio Karl Marx. En el caso de Foucault, su acercamiento a los mismos autores, a excepción de Pareto, produjeron resultados muy diferentes, en razón de intereses específicos centrados no en la elaboración teórica, sino fundamentalmente en temáticas asociadas a la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etcétera.

Si bien a Parsons, en su parentesco funcionalista, se le asocia con la antropología británica, en donde destacan las vertientes de Alfred R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski. Es muy interesante la convergencia de Malinowski con Foucault en su crítica de la amplitud de aplicación del *complejo de Edipo* freudiano, si bien Malinowski se refiere a la no vigencia del mismo en las sociedades no occidentales y Foucault lo reenvía a una interpretación de las formas jurídicas y de la construcción de la verdad. Es claro que Foucault no conoció los trabajos de Malinowski.

Pero el estructuralismo francés aparece completamente bajo toda otra vertiente, ligada a la fenomenología por un lado, al marxismo por otro e inclusive a lo que el propio Foucault denomina como el *formalismo*; veamos la posición foucaultiana sobre el estructuralismo:

En principio haré notar que en el fondo, eso que ha sido el estructuralismo, no solamente –lo que es normal– en algunos de los autores de ese movimiento, en aquellos que de acuerdo o forzados, han recibido la etiqueta de estructuralistas, no supieron muy precisamente de qué se trataba. Es cierto que aquellos que practican el método estructuralista en dominios muy precisos, como la lingüística, como la mitología comparada, sabían lo que era el estructuralismo, pero desde que se desbordaban esos dominios precisos nadie sabía en justicia lo que realmente era.²¹

21 *Dits et Écrits*, vol. IV, p. 431.

Ubicaremos entonces en esta "etiqueta" a Lévi-Strauss, por el lado de la mitología y la antropología; a Saussure por el lado de la lingüística, y a Lacan por el lado del psicoanálisis. Baste recordar la idea lacaniana de una forma estructural que identifica lenguaje e inconsciente. Por su parte, Foucault responde de manera categórica: "nunca he sido freudiano, nunca he sido marxista y nunca he sido estructuralista".²²

Parsons, por su parte, uno de los principales padres de la sociología norteamericana, trató de encontrar un principio de equilibrio entre el estructuralismo y el funcionalismo, intentando obtener un esquema teórico unificado para el conjunto de las ciencias sociales. Destacan en la obra de Parsons su *Estructura de la Acción Social*, publicada en 1937, y por supuesto *El Sistema Social*, editado en 1951. Es de destacarse de manera pragmática su propuesta analítica sociológica a través del sistema AGIL, donde las nociones de Agencia, Logros (*goals*), Integración y Latencia influyeron en la sociología norteamericana hasta el advenimiento de los movimientos contraculturales.

Estos cuatro ejes analíticos, tomados de esquemas funcionales antropológicos y también de una especie de biocibernética, inciden socialmente interactuando con subsistemas especializados, como son: el de la personalidad, el de la cultura, el social e inclusive el biológico orgánico. El concepto de personalidad parte del individuo, pero se proyecta al conjunto de la sociedad. En síntesis existe un orden jerarquizado que permite el equilibrio sistémico sustentado en el subsistema estructurado por lo normativo. Todo lo anterior no significa la ausencia de cambio y de conflicto, sólo que ambas acciones son procesadas por el propio sistema.

En el ámbito de la sociología norteamericana, Robert K. Merton, considerado heredero y discípulo de la obra de Parsons, pero también del enemigo de Parsons, Pitirin Sorokin y del primo de éste, Paul F. Lazarsfeld, con quien escribió *Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada*. Según Robert Merton, la sociedad se constituye por una estructura permanente

22 *Ibid.*, p. 435.

sistema de componentes codependientes, tendientes a mantenerse en equilibrio y potencialmente en situación de cambio. Dicha estabilidad se produce por la continuidad de la acción social, independientemente de los individuos.

Si bien Merton postuló el análisis macrosocial, consideraba importante el desarrollo de la microsociología y de las teorías de alcance medio. Podemos afirmar que Foucault, a contracorriente del estructural funcionalismo, nunca fue partidario de la elaboración de teorías, menos aun de teorías generales y la única identificación posible con el mertonismo estaría dada por la microsociología, entendida como el espacio temporal de las prácticas de comunidades o sociedades específicas.

A pesar de algunas coincidencias y paralelismos, más bien fortuitos, es posible afirmar que Michel Foucault ignoró o pasó por alto los desarrollos sociológicos del otro lado del Atlántico Norte. Puso mayor atención a autores brasileños como Boas y Merquior, entre otros autores no europeos. Es posible afirmar como un eje central de sus influencias, a filósofos, sociólogos e historiadores franco-germánicos, encabezados por Kant, por Marx, por Nietzsche, por Kierkegaard y por Freud, en un caso; por el otro, por Bachelard, Bergson, Blanchot, Russell, Lévi-Strauss, Bataille, y en cierto sentido, aunque contradictorio y polémico, con el mismísimo Jean-Paul Sartre y por supuesto Deleuze y Guattari.

En el caso de la relación intelectual entre Foucault y Deleuze se encuentra Nietzsche, cuya interpretación focaliza algunas problemáticas que los acercan y que también los distancian:

Yo no quiero ni tomar posición, ni decir qué es lo que Deleuze ha querido decir. La gente dice lo que quiere decir o lo que puede decir. A partir del momento donde un pensamiento está constituido, está fijado y se identifica al interior de una tradición cultural, es completamente normal que esa tradición cultural lo retome y haga lo que ella quiera y le haga decir aquello que no ha dicho, diciendo que es una forma que ha querido decir.

Foucault agrega lo siguiente, estableciendo una serie de distinciones que están centradas en el problema del deseo y de la verdad:

Eso hace parte de un juego cultural, pero mi relación con Deleuze no puede tomar esta forma; yo no diré lo que él quiso decir. No obstante, me parece que su problema ha sido, en efecto, al menos durante mucho tiempo, el de plantear el problema del deseo; y es aparentemente en la teoría del deseo que se ve, en su caso, los efectos de su relación con Nietzsche mientras que mi problema no ha cesado de ser siempre la verdad, el decir verdad *wahr-sagen* –eso que es decir verdad– y la relación entre decir verdad y las formas de reflexividad, reflexividad de sí consigo mismo.²³

Destaca aquí la posición de Foucault por la verdad, en contradicción con Deleuze, en quien prima su posición por el deseo. Para Foucault, el deseo es la posposición del placer, centrándose él siempre en la realización efectiva del presente, como producción de verdad.

Antes, Foucault define la pertenencia deleuziana a la filosofía de Nietzsche

Lo que es sorprendente, es que alguien como Deleuze ha tomado simplemente a Nietzsche de una manera seria, lo ha tomado en serio. Yo también, eso es lo que he querido hacer: ¿cuál es el uso serio que se puede hacer de Nietzsche? He hecho cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre Nietzsche. El único homenaje, un poco ruidoso que le he hecho, fue intitular *La historia de la sexualidad* como *La voluntad de saber*.²⁴

Más allá de las influencias nietzscheanas, Foucault retoma de Bachelard la conocida expresión de la ruptura epistemológica, de la cual nos ocuparemos más adelante, además encuentra en Bachelard uno de los *hilos de Ariadna* en la construcción filosófica que va de la Ilustración a Kant como su última y más importante expresión. Tomemos a Foucault cuando afirma que:

Desde hace un siglo y medio, la historia de las ciencias porta en sí desafíos filosóficos que son fácilmente reconocibles. Obras como las de Koyré, Bachelard, Cavallès o Canguilhem, quienes pueden tener por centros

23 *Dits et Écrits*, vol. iv, p. 445.

24 *Ibid.*, p. 444.

referencia dominios precisos “regionales”, cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias que han funcionado como un crisol de elaboración filosófica importante, en la medida que hizo jugar, bajo diferentes facetas, la cuestión de la *Aufklärung* esencial para la filosofía contemporánea.²⁵

Es con Bachelard que, en sus primeros trabajos, Foucault define su noción de imaginario, a contra corriente del cientificismo, afirmando: “El imaginario no es un modo de la irrealidad, más bien lo es de la actualidad, una manera de tomar en diagonal la presencia para hacer surgir las dimensiones primitivas”. Y continúa:

Bachelard tiene mil veces razón cuando muestra la imaginación trabajando en la intimidad misma de la percepción y la obra secreta que transmuta el objeto que se percibe en objeto que se contempla: “comprendemos las figuras por su transfiguración”; es entonces que más allá de las normas de la verdad objetiva “se impone el realismo de la irrealidad” (citando *El Aire y los Sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*), refiriéndose a sus obras sobre el imaginario.

Foucault agrega:

Mejor que nadie, Bachelard ha comprendido la labor dinámica de la imaginación y el carácter siempre vectorial de su movimiento. ¿Pero debemos seguirlo aun cuando muestra ese movimiento completándose en la imagen y en el impulso de la imagen inscribiéndose de sí misma en el dinamismo de la imaginación?

Y con esta pregunta Foucault corrige a su maestro:

Me parece al contrario que la imagen no esté hecha de la misma trama que la imaginación. La imagen en efecto se constituye como una forma

25 *Ibid.*, p. 767.

cristalizada que toma casi siempre su vivacidad del recuerdo, teniendo el rol de substituta de la realidad o de analogía que hemos reprochado a la imaginación.²⁶

En continuidad con la reflexión sobre ciencia, epistemología, historia e imaginación, Foucault reconoce que:

Bajo las grandes continuidades del pensamiento, bajo las manifestaciones masivas y homogéneas del espíritu, bajo el devenir necio de una ciencia aferrada a existir y terminar desde su comienzo, buscamos ahora detectar la incidencia de las interrupciones. G. Bachelard ha percibido umbrales epistemológicos que rompen el cúmulo indefinido de los conocimientos; M. Guerolt ha descrito sistemas cerrados, arquitecturas conceptuales cerradas que cantan el espacio del discurso filosófico; G. Canguilhem ha analizado las mutaciones, los desplazamientos, las transformaciones en el campo de la validez y las reglas de uso de los conceptos.²⁷

Es aquí donde se anuncia la expresión de la ruptura epistemológica. En una conversación con Arlette Farge, Foucault precisa al respecto:

Desde hace veinte años, me parece que el objeto de la historia cambia. Desde el final del siglo XIX, justo al año de 1960 aproximadamente, es la sociedad la que ha sido objeto fundamental de la historia. Todo lo que no podría considerarse como un análisis de una sociedad, no era historia. Es destacable que los *Annales* no hayan nunca hablado de los historiadores franceses de la ciencia como Bachelard y Canguilhem, por lo menos antes de 1970. No era historia, puesto que no era parte de la historia social. Hacer la historia del reclutamiento de la población de médicos era la historia, pero de las transformaciones mismas del concepto de lo normal es lo que no era historia. Y por lo tanto, lo que esas transformaciones han tenido sobre las prácticas médicas, luego entonces sobre la salud de las

26 *Dits et Écrits*, vol. I, p. 114.

27 *Ibid.*, p. 697.

poblaciones, tienen efectos no despreciables. Hace falta recordar con Max Weber que la racionalidad no es solamente el producto de una sociedad, sino más bien un factor constitutivo de la historia de los hombres.

Foucault con *Las palabras y las cosas* quiso mostrar cómo el hombre fue ensamblado entre siglos, finales del XVIII y principios del XIX, donde la idea de conocer científicamente al ser humano precedió los temas morales del humanismo contemporáneo. En ello se diferencia de Sartre diciendo:

Si separamos las formas fáciles del humanismo que representan Teilhard y Camus, el problema de Sartre aparece como completamente diferente. En grueso se puede decir que el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico tienen vínculos. Lo que ignora del hombre es la razón analítica contemporánea que hemos visto nacer con Russell, que aparece con Lévi-Strauss y con los lingüistas. Esta razón es incompatible con el humanismo, mientras que la dialéctica apela, accesoriamente, al humanismo.²⁸

Sartre, por su parte, publicó en 1966, en el número 30 de la revista *L'Arc*, una dura crítica a *Las palabras y las cosas*, donde afirma:

Lo que Foucault nos presenta, como bien lo ha mostrado Kanters, es una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestro "suelo". Cada una de esas capas define las condiciones de posibilidad de un cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante un cierto periodo. Pero Foucault no nos dice eso que sería lo más interesante, a saber: cómo cada pensamiento es construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Haría falta para eso hacer intervenir la *praxis*, luego entonces la historia, eso que precisamente él rechaza.²⁹

28 *Dits et Écrits*, vol. IV, pp. 654-655.

29 Sartre, Jean-Paul (2009), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Région Basse-Normandie, France, Presses Universitaires de Caen-IMEC, pp. 75-89.

Foucault, por su parte, replica a Sartre marcándole la adscripción de éste al humanismo. El trabajo de Sartre:

Apela por diferentes razones: porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una filosofía de la alienación y de la reconciliación (...) Promete el hombre al hombre, y en esa medida no es dissociable de una moral humanista (...),³⁰ de la que Foucault quiere precisamente dissociarse.

Me parece que escribiendo la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre puso de alguna manera un punto final. Cerró el paréntesis sobre todo este episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. Ha hecho todo lo que ha podido por integrar a la dialéctica, la cultura contemporánea, es decir, las adquisiciones del psicoanálisis, de la economía política, de la historia y de la sociología. Pero es característico que no podría no dejar caer todo lo que destaca de la razón analítica y que forma profundamente parte de la cultura contemporánea: la lógica, la teoría de la información, el formalismo. La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. En ese sentido, Sartre es el último hegeliano, e igual yo diría, el último marxista.³¹

En relación al eje francés, arriba mencionado, Foucault define sus afinidades de la siguiente manera:

Pertenezco a esa generación de esas gentes que cuando eran estudiantes, se encontraban encerrados en un horizonte que estaba marcado por el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, etcétera. Tendencias todas extremadamente interesantes, estimulantes, pero que traían, después de un cierto tiempo, un sentimiento de ahogo y el deseo de mirar más allá. Yo estaba como todos los estudiantes de *filo* en esa época, y para mí la ruptura vino con Beckett: *Esperando a Godot*, un espectáculo que corta la respiración. Entonces leí a Blanchot, Bataille, Robbe-Grillet -*Les*

30 *Dits et Écrits*, vol. IV, pp. 654-655.

31 *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 541-542.

Gommes, La Jalousie, Le Voyeur-, Butor también, Barthes *-Les Mythologies-* y Lévi-Strauss. Todos esos autores son muy diferentes, los unos frente a los otros, no quiero de ninguna manera asimilarlos. Yo quiero decir que han marcado una ruptura para la gente de nuestra generación.

Más adelante precisa:

(...) he leído a Russell en el momento mismo cuando escribía el libro sobre la locura. Estaba dividido entre la fenomenología y la psicología existencial. Mis investigaciones eran una tentativa de ver en qué medida se les podía definir en términos históricos. He comprendido que el problema debía ser planteado en otros términos distintos al marxismo y a la fenomenología.³²

Estos términos denotan tres líneas convergentes en la analítica de la finitud: la corporalidad, la espacialidad y la temporalidad, mismas que se muestran en el interés del filósofo francés.

En primer lugar, la corporalidad (que al mismo tiempo se presenta como un espacio de inscripción y como un ámbito de expresión de la temporalidad); no sólo en la expresión sexual de los cuerpos deseantes y de su exploración en el placer, sino además en la disciplinarización que llega a ciertos automatismos referidos a conductas aprendidas e inclusive formadas en el ejercicio colectivo que se presenta como organismos emulantes, justo hasta las coreografías escolares y militares, características de las sociedades de masas, arregladas a fines de exhibición y de muestra de poder sobre ellas y también como información, frente a otras sociedades percibidas como amenazantes.

Sobre el cuerpo, Foucault nos hace algunas precisiones:

(...) y la sorpresa está ahí, que el poder político, el poder económico y el poder cultural en las sociedades occidentales, a partir del siglo XVII, se interesan en el cuerpo de un modo completamente nuevo, bajo la forma

32 *Dits et Écrits*, vol. IV, p. 608.

de la doma, de la vigilancia permanente, del rendimiento y de su intensificación. Hace falta cada vez hacer más, más en el tiempo y más rápido. La aceleración de la productividad del cuerpo ha sido la condición histórica por la que se desarrollan las ciencias humanas, la sociología, la psicología. De ahí una verdadera tecnología del cuerpo en la cual la psiquiatría es finalmente uno de los aspectos de la medicina moderna.

Continúa:

Esta valorización del cuerpo, no moral, pero sí en el nivel político y económico, ha sido uno de los trazos fundamentales de Occidente. Y lo que es muy curioso, es que esta valorización política y económica del cuerpo, esta importancia que se le atribuye al cuerpo, está acompañada de una desvalorización moral cada vez más acentuada. El cuerpo no es en absoluto nada, el cuerpo es el mal, el cuerpo era eso que había que cubrir, el cuerpo de los que se aprende a tener vergüenza. Y hemos llegado en el siglo XIX, antes del periodo dicho "victoriano", a una especie de disociación, de disyunción que ha estado ciertamente en el origen de muchos problemas psicológicos individuales, quizá también de problemas colectivos y culturales más amplios: un cuerpo sobrevalorizado económicamente y un cuerpo desvalorizado moralmente.³³

En segundo lugar, la espacialidad, la dimensión territorial vista no sólo como amplios o restringidos espacios geográficos, sino también como verdaderas metáforas de expresión de las prácticas sociales y culturales de los actores sujetos de la dominación y del ejercicio del poder, siempre entendido desde una perspectiva descentralizada, amorfa, difusa, negociada o simplemente negada, como estrategia de supervivencia, en la conflictualidad de las relaciones entre clases, grupos e individuos. El espacio también como espacio mental como *lugar* del pensamiento, de la sujeción y de la lengua.

33 *Ibid.*, p. 587.

En tercer lugar, la imprescindible temporalidad, siempre expresada en términos de periodos largos y/o cortos, dándole a la historia contenidos novedosos y sorprendentes, fuera de las convenciones establecidas por los historiadores habituados a caracterizar la historia desde una visión teleológica o simplemente cronológica, sin advertir los comportamientos de los individuos comunes, como las marcas que permiten la seriación, las rupturas, las continuidades y las discontinuidades, que marcan la diferencia entre épocas y momentos particulares de la historia, signados por la exhibición y la no evidente visibilidad de las conductas del cuerpo individual y del cuerpo social, en su decurso por lo público, lo privado y lo íntimo, espacios siempre en constante competencia; por ejemplo, el conjunto de las normas sanitarias públicas que invaden inclusive el espacio de la intimidad.

Tenemos así la confluencia de tres dimensiones, cada una con su especificidad y, al mismo tiempo, con sus anclajes mostrados en los confines de sus propios límites; el cuerpo expuesto a la explotación, a la disciplinarización, a los intercambios, a la sexualidad, a la trata de personas, a la reproducción, al deseo, al dolor y al placer, pero también a la enfermedad, en el colectivo a las epidemias y las pandemias: por un lado, la emergencia de la socio-demografía; por otro, el descubrimiento de un mundo ahora crecientemente escrutado por la mirada médica, por el laboratorio e inclusive por los nuevos dispositivos de supervisión interna, en la era de la imagen, de la tomografía y de la resonancia magnética nuclear, para revelar las disfunciones y las displasias.

En el territorio real y virtual, las marcas de fronteras regionales y nacionales, pero también de fronteras simbólicas en territorios analógicos vinculantes como redes o mallas de ejercicio de relaciones difusas de poder y de contrapoder. Territorios escrutados como atmósferas de habitabilidad, entornos de conflictividad, regiones de socialidad, campos heterotópicos de juegos de poder y/o de colaboración, que abren utopías y postopías realizadas en situaciones de armonía y de contradicción.

En el tiempo, la necesidad permanente a la referencia del presente como pregunta ineludible del pasado; resignificación de las alteridades, de los már-

genes, de las exclusiones y de las anormalidades coexistentes con las sociedades hegemónicas y normalizadas. Anacronismos funcionales y movimientos anticipatorios de tiempos por venir.

Destaca en esta dimensión temporal, la declinación foucaultiana a caracterizar la modernidad como un bloque compacto, en favor de una visión de múltiples contemporaneidades actuantes y engarzadas, que permiten la secuenciación, la dispersión y la discontinuidad de las prácticas humanas. Este *presentismo* marca la diferencia en la modernidad de un tiempo llamado *edad clásica*, que comprende maneras de ser en el marco de los siglos XVII y XVIII del mundo europeo, con dimensiones universalizantes, y un siglo XIX que permite la invención del hombre por el hombre mismo y, al mismo tiempo, abre su comprensión en la lógica de la analítica de la finitud, que anuncia la muerte del hombre.

Sería fácil encasillar a Foucault entre los posmodernos, debido a la fragmentación de la modernidad, que presentada como una unicidad fue para él inaceptable. Sin embargo, Foucault se encontró fuera de la discusión del concepto que, por ejemplo, Lyotard utilizaba. Baste escuchar la significativa respuesta de Foucault en 1983: "¿Qué es eso que llaman *posmodernidad*? No estoy al corriente". Más adelante agrega:

Debo decir que estoy muy azorado para responder. En principio, porque nunca he comprendido bien cuál era el sentido que se le daba en Francia a la palabra *modernidad*; sí en el caso de Baudelaire; pero en seguida, me parece que el sentido se pierde un poco. No sé cuál es el sentido que los alemanes dan a *modernidad*.

Agrega Foucault:

Me siento perplejo, porque no veo bien qué quiere decir eso ni, igualmente -poco importa la palabra, siempre se puede utilizar una etiqueta arbitraria-, cuál es el tipo de problemas que se focalizan a través de esa palabra y que sería común a las gentes que se les llama los *posmodernos*. Mientras que veo bien que detrás de lo que se llama estructuralismo

había un problema que, en grueso, era aquél del sujeto y de la recreación del sujeto, no veo en aquellos llamados posmodernos o post estructuralistas cuál es el tipo de problemas que les sería común.³⁴

Entre esos problemas comunes para Foucault es que aparece como estratégico el problema del sujeto, donde emerge una concepción variante en Foucault, sus propias nociones de sujeto: en primer término, su total evacuación, correspondiente al más radical de los estructuralismos; en segundo término, su readopción como sujeto de pensamiento, expresado en la lengua y el discurso; en tercer término, el sujeto *sujetado* recuperado en la exploración, la preocupación y el cuidado de sí, como una matriz de subjetivación que, simbólicamente, surge del acto de la confesión y que tomará forma, incluso profesionalizada, en el psicoanálisis y, por otra parte, en la hermenéutica del sujeto, lo que veremos ampliamente en el último apartado.

En relación con las nociones de premodernidad, modernidad y posmodernidad, Foucault trata de desmarcarse:

Sé que se habla frecuentemente de la modernidad como de una época o, en todo caso, como de un conjunto de trazos característicos de una época; se le sitúa bajo un calendario donde estaría precedida de una premodernidad más o menos *naïf* o arcaica y seguida de una enigmática e inquietante "posmodernidad". Y entonces nos interrogamos para saber si la modernidad constituye lo que sigue de *Aufklärung* y su desarrollo, o si hace falta ver una ruptura o una desviación en relación a los principios fundamentales del siglo XVIII.

Y concluye: "En consecuencia, más que querer distinguir el "periodo moderno" de las épocas "pre" o "posmoderna", creo que valdría mejor buscar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se encontró en lucha con actitudes de "contra-modernidad",³⁵ retomando el concepto de Baudelaire, a

34 *Ibid.*, pp. 446-447.

35 *Ibid.*, p. 568.

quien Foucault reconoce como una de las conciencias más agudas en el siglo XIX.

Si empujamos el análisis foucaultiano a la sociedad contemporánea, anclada en la perspectiva que se abre con el advenimiento y desarrollo del siglo XXI, en una sociedad que combina mayor permisividad con mayor control, una sociedad obsesionada con la supuesta *transparencia* y, al mismo tiempo, con el espionaje cibernético desde las centralidades de agencias gubernamentales.

Se trata hoy de una sociedad polimorfa que abre la posibilidad del consumo de textos, imágenes y de sustancias, ya en el futuro próximo de “diseño” de entretenimiento y de mayor disposición del “tiempo libre” y supuestamente libre de toda adicción. Una sociedad que esquizofrénicamente se desplaza, en su ida y vuelta, de lo privado, de la conservación de la intimidad, hacia la total publicidad de sus actores, tanto en el sentido político como en el de la “sociedad del espectáculo”, a la manera de Guy Debord.

A través de internet hoy tenemos una “sociedad vitrina”. Una relación compleja entre la transparencia, la hipervigilancia, la permisividad y la “protección” de datos personales, hoy fuente de información “virtual” que puede mostrar afectos y emociones, explotables no sólo comercialmente sino inclusive para el espionaje, el control y la elucidación de la personalidad de los individuos, desde el interés y la perspectiva policíaco-militar, como lo demuestra Snowden.

Con esta convergencia temporal entre el tiempo de Foucault, sus influencias y sus contemporáneos, algunos de ellos por él francamente ignorados, y nuestro presente, visto a la luz de sus peculiares interpretaciones, las que culminan con la inesperada emergencia del *biopoder* y de la *biopolítica* de las sociedades en busca de su autonomía plena, veremos aun su proyección y su evolución en el tiempo futuro.

★

Como lo hemos señalado más arriba, recorrer conceptualmente la totalidad de la obra de Michel Foucault podría parecer un ejercicio inútil y ambi-

cioso. Por ello rescatamos, desde una perspectiva inevitablemente selectiva, lo que consideramos constituyen los grandes ejes de su reflexión y los mayores propósitos de sus investigaciones, develando algunas de sus intenciones políticas y filosóficas.

Los propósitos que recorren el conjunto de la obra de Michel Foucault, con sus giros, sus discontinuidades y sus constantes, se encuentran marcados por el origen profesional de su formación psicológica (la locura en la modernidad temprana), por sus parentescos post-estructuralistas, donde en primer término se produce el vaciamiento de la noción de sujeto, para posteriormente, como es de sobra conocido, reencontrarse con el sujeto del discurso y de la lengua y mucho más tarde con la idea del sujeto histórico (sin ninguna proximidad con el sujeto marxista), construido bajo la impronta simbólica del acto de la confesión en la administración de la culpa, por la institución cristiana temprana medieval, casi como una metáfora de producción de verdad en la auto-exploración, propuesta claramente expuesta en sus cursos sobre la hermenéutica del sujeto.

Por tanto, sus propósitos están marcados, desde el principio, por el interés en la noción de verdad, en la puesta en duda de una lógica unívoca de la ciencia, en favor de una nueva *episteme*, signada por una analítica de la finitud, que exige una mirada fresca sobre las palabras y sus significados, así como sobre las cosas y sus determinaciones. Si *La historia de la locura en la edad clásica* es la historia de una diferencia estratégica, *Las palabras y las cosas* es el recuento de lo parecido, es decir, de las identidades.³⁶

François Châtelet, al comparar *La historia de la locura* con *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, dice:

Entre las tres búsquedas, la continuidad es evidente: *La historia de la locura* es la historia del Otro –de eso que para una cultura es a la vez interno y extranjero, entonces para ser excluido (para conjurar el peligro interior)

³⁶ Bodei, Remo (1985), "6. Foucault: La mirada del poder", en *La cultura del 900*, México, Siglo XXI Editores, pp. 110-122.

mediante el encierro (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas es el tema de esa tercera obra. Es la historia de lo Mismo— de lo que para una cultura está a la vez disperso y aparente, pero luego entonces vuelto distinguible por sus marcas y reunificado en sus identidades.

Su *historia de la locura en la edad clásica* muestra de manera ejemplar los cambios en las prácticas de las instituciones, los cambios en la percepción de los individuos y de las clases, así como de los efectos sobre los individuos marginales y marginados; esto es, el imperio de la profilaxis sobre el cuerpo social.

Foucault anticipa así una respuesta categórica a la manera de razonar de Luhmann, quien pretende negar la posibilidad de colectivos, afirmando sólo la existencia de individuos. Foucault encuentra el colectivo de los individuos en el cuerpo, en su disciplinarización y particularmente en su pluralización como cuerpo social. Aquello que le sucede al cuerpo individual también pasa en el cuerpo social: las epidemias, sus desastres, los efectos de emulación; todo ello anticipando el nacimiento de la perspectiva biopolítica de la sociedad.

Los ejes que muestran los propósitos sobre la ciencia que emerge entre los siglos XIX y XX se constituyen en el pliegue de dos compromisos simultáneos y aparentemente contradictorios, como son la exégesis en su búsqueda de lo invisible y de la otredad, donde se requiere de la formalización sistémica de las estructuras y de la hermenéutica, donde priva imperativamente la interpretación. Ambas prácticas introdujeron una ambigüedad sólo comprensible con la revisión, durante la edad clásica, de tres ejes en las ciencias humanas reconocidos como: *a)* la gramática general, *b)* la historia natural y *c)* el análisis de las riquezas, lo que posibilitó un proyecto cuya significación fue la puesta en orden de las cosas, debido a una sistematización de los signos, una especie de sinóptica general de la vida, de los recursos y de los objetos.

37 Chatelet, François (2009), "L'homme, ce Narcisse incertain", en *Le Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Région Basse-Normandie, France Presses Universitaires de Caen-IMEC éditeur, pp. 51-56.

Foucault trabaja en la filosofía relaciones problematizadas con Kant (más que con Hegel, a quien desdeña), con el Marx joven, con Heidegger, con Husserl y evidentemente con Bachelard, origen de la propuesta de la ruptura epistemológica. Sus temas parten de la psicología, del análisis crítico de las prácticas al interior de instituciones psiquiátricas y carcelarias, pero también se entrelazan con la economía política, la geografía (en su sentido metafórico), con la historiografía (de los *Annales* a Ferdinand Braudel), pasando por la literatura, las artes plásticas, la música, la semiótica e inclusive la polemología (estudio crítico de los conflictos bélicos), siempre interesado en las prácticas sociales colectivas y los sucesos de larga, media y corta duración.

Es importante considerar también los propósitos de una *arqueología* distinta de aquella que se subsume en la antropología, para resignificarse en la serie original derivada del prefijo *arché*: arca, arqueo, archivo, etcétera. Fuente de los documentos escritos e intangibles que sostienen una arquitectura conceptual, vista más como una caja de herramientas no necesariamente metodológicas sino heurísticas, capaces de abordar lo dicho y lo no dicho, lo visible y lo invisible, en las series y las discontinuidades de las prácticas humanas, en las múltiples historias (paralelas, con minúsculas, y por lo general de la gente sin historia). Nociones que se anuncian en *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* y que se elaboran con profundidad en *La arqueología del saber*.

Incluir los propósitos de orden *genealógico*, pero de una *genealogía* comprendida no a partir de orígenes mitológicos o primordiales, sino nietzscheanamente como deconstrucción de la búsqueda de legitimidad en pretendidos actos fundadores de horizontes civilizatorios. Una *genealogía* que sólo adquiere sentido en la interrogación sobre el pasado desde las inquietudes del presente.

Los propósitos arriba enunciados encontrarán, a caballo, su giro y su transformación en *El nacimiento de la clínica*, que inaugura una nueva serie de intenciones centradas en los dispositivos de clausura como instrumentos de saber y de poder. Campos de actividad que dan lugar a confrontaciones y

prevalencias de profesiones y autoridades en la construcción de las nuevas disciplinas y estatutos. Al respecto, Foucault afirma:

(...) me pareció que la medicina clínica, en el momento de su nacimiento, planteaba el problema en términos más rigurosos; a principios del siglo XIX se vincula efectivamente a las ciencias constituidas o en proceso de constitución, como la biología, la fisiología, la anatomía patológica; de otra parte también se liga al conjunto de instituciones como los hospitales, los establecimientos de asistencia, las clínicas, las formas de la enseñanza y también a prácticas como las encuestas y los reportes administrativos. Me pregunté cómo, entre esas dos marcas, un saber pudo nacer, transformarse y desarrollarse, proponiendo a la teoría científica nuevos campos de observación de los problemas inéditos, de objetos hasta ahí desapercibidos.³⁸

En la observación de la práctica médica destaca el procedimiento de la mirada, en el reconocimiento de los síntomas de la enfermedad en el cuerpo, y al mismo tiempo, la emergencia de la prueba de la propia mirada mediante el análisis clínico de laboratorio. Foucault presagia ya la sociedad medicamentada, medicalizada, observada en su manifestación corpórea hoy tan evidente con la obesidad, la diabetes, la hipertensión y el conjunto de enfermedades crónico-degenerativas. Muestra de esta "socialización" de la medicina es, en algunas sociedades, particularmente como las nuestras, la automedicación y el nacimiento de una industria "paliativa" de productos "naturales", sustitutos o "equivalentes", o igualmente los llamados "productos milagro" promovidos hasta la saciedad en los medios masivos de comunicación.

Destaca como una transición sorprendente *El orden del discurso*, conferencia inaugural de su ingreso al Colegio de Francia pronunciado el 2 de diciembre de 1970, año caracterizado por la emergencia de los *nuevos filósofos* franceses, quienes decepcionados de la hegemonía marxista de su tiempo,

38 *Dits et Écrits*, vol. I, p. 843.

buscaron un cierto *padrinazgo*, legitimador de sus trabajos, apoyándose en la obra de Foucault, quien se vio incómodo de ser citado reiteradamente ya fuera por André Glucksmann, Henry Lévi o Alain Finkielkraut. *El orden del discurso* emplaza a la observación del uso y el derecho del habla en circunstancias formalizadas e institucionales, muestra cómo los mecanismos de la expresión se acoplan con la pertinencia de la ocasión y con la pertenencia a las clases y las categorías sociales en su dimensión discriminatoria de las siguientes maneras:

Supongo que en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen como papel el de conjurar los poderes y los peligros, de dominar el acontecimiento aleatorio y de esquivar la pesada, la temible materialidad.

Y continúa:

En una sociedad como la nuestra, conocemos, ciertamente, los procedimientos de exclusión. El más evidente, el más familiar también, es la prohibición. Se sabe bien que no se tiene el derecho de decirlo todo, que no se puede hablar de lo que sea en cualquier circunstancia, que no cualquiera puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho privilegiado y exclusivo del sujeto que habla: tenemos ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una red compleja que no cesa de modificarse. Anotaré solamente que en nuestra época, ahí donde la red se espesa, donde las cajas negras se multiplican, están las regiones de la sexualidad y de la política.³⁹

Con estas reflexiones al final de *El orden del discurso*, Foucault diseña su programa de trabajo:

(...) los análisis que me propongo realizar se emplazan en dos conjuntos. Por un lado, el conjunto crítico que pone en juego un principio de rever-

³⁹ Foucault, Michel (1971), *Lordre du discours*, Paris, Éditiones Gallimard, pp. 10-11.

sión: dilucidar las formas de la exclusión, de la limitación, de la apropiación de la cual he hablado en su momento; mostrar cómo se formaron para responder a cuáles necesidades, cómo se modificaron y cómo se desplazaron, qué constreñimiento se ejerció efectivamente, en qué medida variaron.

Por otro lado, el conjunto "genealógico" que pone en juego los otros tres principios: cómo se formaron, a través del apoyo o sin éste de esos sistemas de constreñimiento, de las series de discursos; cuál ha sido la norma específica de cada uno y cuáles han sido sus condiciones de aparición, de crecimiento y de variación.⁴⁰

Foucault nos enuncia su interés principal: "Trato de hacer genealogía, es decir, dirijo el análisis a partir de una cuestión presente".

Queda claro que su genealogía no es un recurso a los orígenes, sino una operación epistemológica que se apoya en el interés por las series de prácticas pasadas desde la inclinación por esas cuestiones en el presente. Foucault nos advierte: "La genealogía es gris; meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre senderos escabrosos, arañados, múltiples veces reescritos."

Continúa:

La genealogía exige entonces la minucia del saber, un gran número de materiales apilados, paciencia. Sus "monumentos ciclópeos" no debe construirlos a golpe de "grandes errores bienhechores", sino de "pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo". En breve, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone como la vista altanera y profunda del filósofo a la vista de topo del sabio; se opone, al contrario, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías. Se opone a la búsqueda del "origen".⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁴¹ *Dits et Écrits*, vol. II, pp. 136-137.

Este trabajo (*El orden del discurso*) también marca la ruptura de Foucault con todo hegelianismo al afirmar, valorando la posición de Hyppolite, traductor de Hegel, que: “Si la filosofía debe comenzar bien como discurso absoluto”, ésta deberá responder: “¿qué es de la historia? y ¿qué es ese comienzo que principia con un individuo singular, en una sociedad con una clase y en medio de las luchas sociales?”

Y continúa:

Esos cinco desplazamientos conduciéndonos al borde extremo de la filosofía hegeliana, haciéndola pasar sin duda del otro lado de sus propios límites, convocan, a la vuelta y vuelta, a las grandes figuras mayores de la filosofía moderna que Jean Hyppolite no ha dejado de confrontar con Hegel: a Marx con las cuestiones de la historia, a Fichte con el problema del comienzo absoluto de la filosofía (*y de la conciencia, agregaríamos, como su diferencia con Kant*), a Bergson con el tema del contacto con lo no filosófico, a Kierkegaard con el problema de la repetición y de la verdad, a Husserl con el tema de la filosofía como tarea infinita ligada a la historia de nuestra racionalidad.

Más allá de esas figuras, percibimos todos los dominios de saber que Hyppolite invocaba alrededor de sus propias preguntas: sobre el psicoanálisis con la extraña lógica del placer, sobre las matemáticas y la formalización del discurso, sobre la teoría de la información y su aplicación en el análisis de lo vivo; en breve, sobre todos los dominios a partir de los cuales se puede poner la cuestión de una lógica y de una existencia que no cesan de anudar y desanudar sus lazos.⁴²

El nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar y su militancia en torno a las prisiones de alta seguridad, así como el conjunto de conferencias de Brasil agrupadas bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*, centran la atención en los dispositivos de clausura que, como verdaderos laboratorios sociales, nos

42 Ver Foucault, *L'ordre du discours...*, pp. 79-80.

muestran prácticas que revelan identidades y parentescos entre lo que sucede en su interior y lo que sucede en lo exterior. Entran en estas visiones claustrofóbicas, instituciones de salud y psiquiátricas, penitenciarias, escolares, militares, así como religiosas (conventos y monasterios).

En esa obra, Foucault caracteriza:

Entramos así en una edad que yo llamaría de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo sociedad disciplinaria por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente. Es la edad del control social. Entre los teóricos que he citado, hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social; me refiero a Jeremías Bentham. Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero creo que Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades debían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en un maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso *Panóptico*, forma arquitectónica que permite un tipo de poder de espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.⁴³

En la comprensión de las instituciones carcelarias, cuenta una vez más los efectos de observación centrados en la mirada, pero esta vez panóptica en la localización de una centralidad vigilante capaz de ver todas las celdas de la prisión como forma de control sobre los comportamientos de los individuos puestos aparte, pero también vista como mecanismo generalizado de observación de la sociedad, ahora a través de la instalación de cámaras de video situadas estratégicamente en los cuadrantes de visibilidad delincencial y criminal.

⁴³ Ver Foucault, Michel (1980), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 98-99.

de las pequeñas poblaciones, de las ciudades intermedias y de la anonimidad supuesta de las megalópolis, hoy celosamente escrutadas.

Todo lo anterior impacta los propósitos anclados en resolver la complejidad de las relaciones problemáticas entre producción de saber y ejercicio de poder, no como antinómicos o formas dicotómicas, pero como condiciones de posibilidad de acción de uno con el otro. Saberes no solamente restringidos a la ciencia (reconociendo la existencia de otros saberes, principalmente los populares) y como producto ahora de campos de prácticas de sujeción, que incluyen de manera creciente las virtuales y las cibernéticas.

Es precisamente la historia secreta (a manera de influencias aceptadas, recurridas o subliminales) del poder, lo que tendrá un sentido unificador en el campo de casi todas sus indagaciones. Poderes como ejercicio difuso en amplios rangos de actividad de la vida social, dando lugar a múltiples archipiélagos, redes asimétricas y relativización de formas truncas y amorfas de distribución de las relaciones de poder, gobierno, dominación y alteridad. Destacan en estos propósitos su *Microfísica del poder* y su menos conocido texto *Las redes del poder*, conferencia impartida en la Universidad de Bahía en 1976 y publicada en 1981.⁴⁴

En el año de 1982 aparecerá una distinción fundamental en la obra de Foucault, en un libro publicado por Hubert Dreyfus y por Paul Rabinow, donde el mismo Foucault revisa la evolución de su noción de poder, reconociendo, por un lado, su decurso y, por otro, proponiendo entender las relaciones de poder como una economía, consistente en tomar los modos de resistencia a los distintos tipos de poder; propone, entonces, visualizar esas formas de resistencia para evidenciar *las relaciones de poder*, su formalización, su aplicación y las técnicas y métodos que utilizan. Se trataría de descomponer el poder desde la perspectiva de la confrontación de estrategias, más que desde su propia racionalización.⁴⁵

44 Ver *Dits et Écrits*, vol. iv, pp. 182-201.

45 Foucault, Michel (1982), "The Subjects and Power", en Dreyfus H., P. Rabinow y M. Foucault, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University Chicago Press, pp. 208-226.

En ese mismo trabajo Foucault precisa el objeto de su análisis de los últimos veinte años (hasta 1982), ahí donde afirma que más que buscar una historia de los modos de subjetivación humana en la cultura, quiere mostrar tres formas de objetivación que convierten a los seres humanos en sujetos: en primer lugar, observar la objetivación del sujeto como ser hablante, como productor de riquezas y como ser vivo. En segundo, verlo como sujeto de prácticas divisorias desde su interioridad en relación a los otros: prácticas centradas en las dicotomías como salud-enfermedad, razón-locura, etcétera. En tercero, la búsqueda de las formas en las que el ser humano se transforma él mismo en sujeto, para lo cual afirma: “orienté mis investigaciones hacia la sexualidad, por ejemplo, a la manera en la cual el hombre aprende a reconocerse como sujeto de una ‘sexualidad’. (...) Entonces no es el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones”⁴⁶

El interés foucaultiano por la sexualidad aparece ya desde los trabajos de 1963 como *Veilleur de la nuit des hommes*, pero principalmente *La historia de la sexualidad*, que inicia en 1976 con la *Voluntad de saber*, continuando en 1984 con *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, además de la obra precursora de 1973: *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma sœur, et mon frère*, así como *Herculine Barbin dite Alexina B.*, de 1978.

También a caballo, entre *El orden del discurso* y la obra sobre *La historia de la sexualidad*, se encuentra una numerosa transcripción en varios volúmenes de los cursos del Colegio de Francia, que van desde 1970-1971 hasta los últimos que fueron expuestos entre 1983 y 1984, año de su deceso, apenas a los 58 años.

Por otro lado, es necesario destacar que en el 2013 el conjunto de los archivos de Foucault que contienen innumerables trabajos y principalmente el cuarto tomo de *La historia de la sexualidad (Las confesiones de la carne)*, que el propio Foucault habría dejado inédito (*pas de publication posthume*), fi-

⁴⁶ Ver *Dits et Écrits*, vol. iv, pp. 222-223.

nalmente verán la luz en razón de su venta por Daniel Defert, su compañero de vida y propietario de los mismos, compuestos además por cerca de 37 mil cuartillas entre las que se encuentra su bitácora intelectual que cubre 35 años de investigación.

★

Finalmente, y de manera conclusiva, queremos mostrar que el trayecto de Foucault está marcado en su fase final por una revaloración de la obra de Kant. También es posible ubicar como influencias fundamentales en su obra, reconocidas ampliamente por él mismo, en primer término a Georges Canguilhem, particularmente su libro *Lo normal y lo patológico*, donde Foucault descubre las relaciones problemáticas entre salud y enfermedad en el medio hospitalario y en la profesión médica. Aquí es necesario introducir la voluntad paternal de convertirlo en galeno, intención parcialmente lograda mediante su acercamiento a la psicología. Esta visión filosófica y sociológica de la relación médico-paciente lo acompañará a lo largo de toda su vida.

Otra influencia en Foucault está en la obra del filósofo alemán Friedrich Nietzsche. Sin duda, *La genealogía de la moral* constituye uno de sus libros de cabecera. Una genealogía reinterpretada como desmitificación. Para Foucault, Nietzsche responde a su necesidad de vernos como resultado de una evolución sin orígenes divinos, ni pretensiones cósmicas, productos de una lucha con la naturaleza, con otras especies y con nosotros mismos. El hombre como una invención moderna, reflejo de las disciplinas decimonónicas: la antropología, la biología, la economía política. El hombre como objeto del hombre y al mismo tiempo el anuncio de su desaparición, en la lógica de su finitud.

Otras figuras intelectuales como Karl Marx, Georges Cuvier, Giambattista Vico, Max Weber, Gaston Bachelard, Maurice Blanchot, Jean-Jacques Rousseau, Raymond Roussel, o bien pintores como Velázquez o músicos como Pierre Boulez, forman parte todos ellos de un mundo intelectualmente cercano a la obra de Michel Foucault.

Entre sus contemporáneos es imprescindible citar a autores como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, e incluso el mismo Louis Althusser. Si bien no tuvo un parentesco intelectual con Sartre, compartió con éste su interés por Heidegger, Kierkegaard, Husserl y a *la limite* con Ludwig Wittgenstein. No es ocioso agregar su interés crítico por Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, práctica que Foucault caracterizaba como administración del trauma infantil.

Casi al final de la vida de Foucault, produce una recuperación fundamental de Kant, no del Kant de los juicios, sino del Kant que interroga a la filosofía de la Ilustración, encontrando una identificación entre su contenido y la época de su presente. Foucault afirma al respecto:

Por primera vez en esa época se le ha hecho al pensamiento racional la pregunta no solamente de su naturaleza, de su fundamento, de sus poderes y de sus derechos, sino la de su historia y la de su geografía, aquella de su pasado inmediato y de sus condiciones de ejercicio, aquella de la liga a su contexto, una interrogante esencial, donde se puede tomar como símbolo el debate que se arma en la *Berlinesche Monatsschrift* y que tenía por tema: *Was ist Aufklärung?* Pregunta a la que Mendelssohn y luego Kant, cada uno por su lado, aportaron una respuesta.

Esta pregunta fue, sin duda, entendida en principio como una interrogación relativamente accesoria: se cuestionaba la filosofía bajo la forma en que podía significar, bajo su figura del momento y bajo los efectos que se debían esperar. Pero surge rápido el que la respuesta que se podía aportar arriesgaba mucho en ir más allá. Se hacía de la *Aufklärung* el momento en que la filosofía encontraba la posibilidad de constituirse como la figura determinante de una época, y donde esa época devenía la forma de la realización de esa filosofía.

Más adelante, Foucault concluye:

Y de golpe la cuestión del “momento presente” deviene para la filosofía una interrogación de la cual ella misma no se puede separar: ¿En qué

medida ese "momento" se muestra como un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es donde la historia misma debe descifrarse en sus propias condiciones?⁴⁷

Para Foucault, retomar de Kant la idea de comprender la naciente libertad de pensamiento expresada en la célebre frase del *sapere aude* que representa el paso de la minoridad hacia una transición que aún no se supera con la llegada posible de la mayoría, una suerte de interregno donde es factible pensar lo que se quiera todavía en consonancia con la necesidad de obedecer, es decir, de mantener el vínculo social organizado. Pensar con toda la libertad, dando incluso rienda suelta a la imaginación: ¡piensa, pero obedece! Será la sentencia foucau-kantiana. El opúsculo de Michel Foucault *Qu'est-ce que les Lumières?*, correspondiente al *Aufklärung* de Kant, ha sido publicado en varias revistas y pequeños libros en diversas lenguas y se le considera un verdadero legado filosófico, síntesis de su adhesión kantiana.⁴⁸

Más allá de Kant, Foucault despliega la relación necesaria entre comprensión de sí, del sujeto situado y sujetado, por un lado, a su corporalidad, y por otro, a su pertenencia al cuerpo social; y entre ambos, las formas de disciplinarización que se expresan vía las instituciones, sean o no de clausura, y las formas jurídicas que aparecen sólo como los límites de la transgresión posible. En esta visión del individuo como cuerpo a la vez deseante y disciplinado, inscrito en su pluralidad como cuerpo social, es una expresión que nos muestra la emergencia de las poblaciones.

Esta emergencia permitirá, al diferenciar entre lo institucional, la administración y lo jurídico, ver aparecer el concepto biológico de la vida en toda su dimensión política: Foucault nos sorprende con su última aportación a la filosofía, su legado de la *biopolítica*.

Para abordar en sus raíces esta noción, Foucault nos dice:

47 *Ibid.*, pp. 765-766.

48 Ver *Dits et Écrits*, vol. iv, pp. 562-578.

En otros términos, el siglo XVIII ha descubierto esta cosa capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los sujetos; lo que era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual está el soberano y los sujetos. Se descubre que sobre lo que se ejerce el poder, es sobre la población. ¿Y la población, qué quiere decir? Ésta no quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, comandados, regidos por procesos, leyes biológicas. Una población con una tasa de natalidad, de mortalidad, una población con una curva de edad, una pirámide de edades, con una morbilidad, con un estado de salud, una población que puede perecer, o al contrario, desarrollarse.⁴⁹

En el mismo texto, Foucault concluye:

El descubrimiento de la población al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo domable, el otro gran núcleo tecnológico alrededor del cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron. Se inventó en ese momento lo que llamaré, por oposición a la *anatomo-política* (que podría denominarse también *ergonopolítica*), que he mencionado en su momento, la *bio-política*. Es en ese momento que vemos aparecer problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, los de higiene pública, los de la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad.

Continúa afirmando:

Es en ese momento que apareció el problema de saber cómo podemos llevar a la gente a procrear más infantes, o en todo caso cómo podemos regular los flujos de la población, cómo podemos regular igualmente la tasa de crecimiento de una población, las migraciones. Y a partir de ahí, toda una serie de técnicas de observación, entre las cuales la estadística, evidentemente, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos encargados de esta regulación de la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 193.

población. Hubo dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación, el perfeccionamiento de una *anatomo-política* y el perfeccionamiento de una *bio-política*.⁵⁰

Finalmente, el legado arriba citado, en los hechos, constituye un verdadero programa de trabajo para comprender nuestro tiempo: una conjunción compleja de entramados que convergen polémicamente entre cuerpo disciplinado y población conducida y auto-conducida, vigilancia panóptica y transparencia auto-sustentada, emergencia de novedosas subjetividades, en extremo virtuales y amplias *prácticas de permisión*, otrora juzgadas y condenadas, ahora en curso de *normalización*. Apertura de una fisura que prefigura quizás, ahora sí, un tránsito más abierto hacia una mayoría huérfana, sin dios, con menos Estado y con más mercado, pero también con una mayor presencia de la sociedad civil organizada.

Dejemos a Foucault establecer este programa:

De la idea de que el Estado posee su naturaleza y finalidad propias a la idea del hombre concebido como individuo vivo o como elemento de una población en relación con un medio, podemos seguir la intervención creciente del Estado en la vida de los individuos, la importancia creciente de los problemas de la vida para el poder político y los campos posibles para las ciencias humanas y sociales siempre que ellas tomen en cuenta los problemas del comportamiento individual al interior de la población y las relaciones entre una población viva y su medio.

Que se me permita ahora resumir sucintamente mi propósito. En principio, es posible analizar la racionalidad política, al igual que se puede analizar no importa qué racionalidad científica. Ciertamente, esta racionalidad política se apega a otras formas de racionalidad. Su desarrollo es ampliamente tributario de procesos económicos, sociales, culturales y técnicos.

50 *Ibid.*, pp. 193-194.

Encarna siempre en las instituciones y en las estrategias tiene su propia especificidad. La racionalidad política, siendo la raíz de un gran número de postulados, evidencias de todo tipo, instituciones e ideas que tenemos adquiridas, es doblemente importante desde un punto de vista teórico y práctico para continuar esta crítica histórica, este análisis histórico de nuestra racionalidad política, que es un poco diferente de las discusiones que conciernen a las teorías políticas pero también a las divergencias de elección política. El fracaso hoy de las grandes teorías políticas debe desembocar no sobre una forma no política de pensar, sino sobre un trabajo de estudio concerniente a eso que ha sido nuestra manera política de pensar en el curso de este siglo.⁵¹

Así como se establece la creación de la antropología, una disciplina ineludiblemente ligada a la colonización, el surgimiento de las ciencias sociales, y en particular de la sociología, se encuentra en gran medida vinculado con las formas jurídicas que emergieron con la finalidad de darle a la sociedad clásica la intención de propiciar el orden mediante la ley, en un esfuerzo de racionalización de los comportamientos societales.

Por lo anterior, Foucault advierte:

La característica mayor de nuestra racionalidad política tiene, a mi manera de ver, lo siguiente: la integración de los individuos en una comunidad resulta de una correlación permanente entre una individualización cada vez más fuerte y la consolidación de esa totalidad. Desde ese punto de vista podemos entender por qué la antinomia derecho/orden permite la racionalidad política moderna.

El Derecho, por definición, reenvía a un sistema jurídico, mientras que el orden lo hace a un sistema administrativo, a un orden bien preciso del Estado –lo que era muy exactamente la idea de todos aquellos utopistas al alba del siglo xvii, pero también de los administradores bien reales del siglo xviii. El sueño de conciliación del Derecho y del orden, que fue

51 *Ibid.*, pp. 826-827.

aquel de esos hombres, debe, creo, quedar en estado de sueño. Es imposible conciliar Derecho y orden, porque a la hora que se intenta, lo es únicamente bajo la forma de una integración de Derecho al orden del Estado.

Mi última observación será la siguiente: no sabríamos aislar, ustedes lo ven bien, la aparición de la ciencia social del esfuerzo de esta nueva racionalidad política ni de esta nueva tecnología política. Cada uno sabe que la etnología nació de la colonización (lo que no quiere decir que sea una ciencia imperialista); creo de la misma forma, que si el hombre –nosotros, seres de vida, de palabra y de trabajo– devino un objeto para otras ciencias diversas, hace falta buscar la razón, no con una ideología, sino en la existencia de esta tecnología política que hemos formado en el seno de nuestras sociedades.⁵²

Ésta es la última frase que registra la compilación *Dits et Écrits*, de Michel Paul Foucault.

Concluyo este ensayo crítico e histórico, asumiendo que la sociedad tiene hoy el reto, desde la perspectiva de una analítica de la finitud, de pensarse de una manera política, en sus nuevas prácticas, como individuos y como población, en el horizonte de los problemas de su conducción, hacia los dilemas y la incertidumbre de los juegos de poder, de producción de saber y del desplazamiento de las luchas sociales, en esta primera mitad del siglo XXI. Lo anterior, como bien lo expresa Frédéric Gros: “podríamos distinguir, todavía con Foucault, tres formas de lucha: luchas contra las dominaciones (políticas); luchas contra las explotaciones (económicas); luchas contra las *sujeciones* (éticas)”.⁵³

Lo anterior puede significar entender la nueva configuración del mundo social contemporáneo como un campo abierto de prácticas que requieren de conceptualizaciones novedosas para dar cuenta crítica de sus especificidades y sus efectos, como lo mostró Foucault en su práctica intelectual.

52 *Ibid.*, pp. 827-828

53 Gros, Frédéric, (2001), “Situation du cours”, en Foucault, Michel, *L'Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard, Seuil, pp. 489-526.

Bibliografía

Bodei, Remo (1985), "6. Foucault: la mirada del poder", en *La cultura del 900*, México, Siglo XXI Editores.

Chatelet, François (2009), "L'homme, ce Narcisse incertain", en *Le Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Région Basse-Normandie, France, Presses Universitaires de Caen-IMEC éditeur.

Chauvy, Gérard (2013), *Les Archives de la Police Scientifique Française. Des origines à nos jours*, Saint-Etienne, Éditions Hors Collection.

Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1980), *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Foucault, Michel (1982), "The Subjects and Power", en Dreyfus H., P. Rabinow y M. Foucault, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University Chicago Press.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. I, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Éditions Gallimard.

Gómez, Luis E. (2013), "1968", en Martínez della Roca, Salvador (comp.), *Otras Voces y otros Ecos del 68, 45 años después*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gros, Frédéric (2001), "Situation du cours", en Foucault Michel, *L'Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard, Seuil.

Negri, Antonio y Michael Hardt (2002), *Imperio*, Barcelona, Ed. Paidós.

Negri, Antonio y Michael Hardt (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Ed. Random House Mondadori.

Sartre, Jean-Paul (2009), en *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Région Basse-Normandie, France, Presses Universitaires de Caen-IMEC éditeur.

Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.