

Este importante libro, como tantos otros en su categoría, nació de un intercambio entre amigos filósofos, en este caso, Hubert Dreyfus, John Searle y Paul Rabinow, en torno a la inclusión de Michel Foucault en el campo del estructuralismo francés. El mismo Foucault negó tal categorización en varias ocasiones (murió inesperadamente en 1983), aunque no hay duda que llegó a beneficiarse enormemente de dicha corriente de pensamiento interpretativo en la Francia de finales de los '60.

Dreyfus llegó a cultivar la amistad con Foucault y el libro a nuestra consideración ahora es también resultado de muchas conversaciones con el pensador e investigador francés; de hecho incluye también una entrevista con Foucault que posiblemente sea la única síntesis esclarecedora de lo que iba a ser la continuación del trabajo de este malogrado intelectual.

A través de toda su obra encontramos en Foucault "un positivista feliz", según el mismo se denominará.¹ La generación de este autor presenció los crímenes del stalinismo y en 1956, cuando parecía surgir una nueva esperanza en Hungría y tras el XX^o Congreso del Partido Comunista, también fue testigo de la supresión de las libertades más elementales tras la Cortina de Hierro. Foucault pertenece a ese sector de su generación que entendió que la búsqueda de fundamentos puede ser otro modo de enmascarar el deseo de justificar impunemente todo tipo de crímenes y de injusticias. En un caso como el de Louis Althusser, por ejemplo, la búsqueda de una supuesta interpretación científica sólo contribuía a reforzar la autoridad del Partido o de los poderes sociales que a su vez perpetúan un estado de cosas intolerable para los que no ven en ello sino una expresión más del capricho humano a costa del sufrimiento ajeno.

Como consecuencia, Foucault desde un principio se interesó por el estudio de los sistemas de poder con que se gobierna a los hombres bajo la fachada de una supuesta racionalidad. Su tesis doctoral, que data del 1961 y que a su vez dependió de unos estudios que se remontan a 1954, y que luego fuera publicada posteriormente, versó sobre el sentido de la locura en la época moderna (1964). Luego le siguieron en sucesión una serie de estudios sobre

(1) "Si (por conducir la investigación del modo que lo hago)... uno es un positivista, eh bien, yo soy un positivista feliz, consiento pronto en estar de acuerdo con esa interpretación." Foucault, L'archeologie du savoir (Paris: Gallimard, 1969) p.169

las instituciones modernas: "La arqueología de la mirada medical. El nacimiento de la clínica" (1963); "Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión" (1975); y la última, una historia de la sexualidad (1976). En el interín ocupó la cátedra de filosofía en el prestigioso Collège de France y publicó con ese motivo unos estudios más sistemáticos: "El orden del discurso" (con motivo de su toma de posesión de la cátedra, 1970); "Las palabras y las cosas" (1966); "La arqueología del saber" (1969).

Gracias al beneficio de una mirada retrospectiva, podemos entender el proyecto intelectual de Foucault en terminos de "una hermenéutica del poder", o una investigación de cómo el poder y el conocer interactúan. Foucault así lo testimonia en el libro que aquí reseñamos: "It is true that I became quite involved with the question of power. It soon appeared to me that, while the human subject is placed in relations of production and of signification, he is equally placed in power relations which are very complex. Now, it seemed to me that economic history and theory provided a good instrument for relations of production; that linguistics and semiotics offered instruments for studying relations of signification; but for power relations we had no tools of study." (p.209)

De ese modo, junto al proyecto de los estructuralistas en el campo lingüístico y mientras los marxistas estudiarían la economía política y las relaciones de producción, Foucault se dedicaría a la descripción del control de los sujetos por el entramado de poder en la sociedad. La conceptualizaciones al final de la jornada no serían tanto el resultado de un trabajo teórico cuanto el resultado de unas investigaciones históricas según un método que confesadamente tuvo que sufrir revisiones a lo largo de la trayectoria de su puesta en ejecución, como lo demostraran también los autores de esta obra.

En la entrevista en esta edición Foucault indica como en "El orden del discurso" y "La arqueología del saber" hubo en él realmente una intención de hacer una especie de crítica de la metodología estructuralista. Anteriormente, en otra entrevista, (2) ya él llegó a distanciarse del estructuralismo. El estructuralismo es heredero de la Fenomenología, para la cuál "el sentido nos embiste por todas partes", (3) tesis que en ningún modo podría ser admitida por quien, como ya apuntamos, fuera espectador de las atrocidades cometidas en nuestro tiempo en función del buen ordenamiento de las cosas. Para quien quiera estudiar la historia y la naturaleza de los asuntos humanos pronto será evidente que "The history which bears and determines us is war-like, not

(2) Paolo Caruso, CONVERSACIONES CON LEVI-STRAUS, FOUCAULT; Y LACAN. Barcelona: Editorial Anagrama, s.d.

(3) Ibid., p. 68

language-like"; (4) de ahí el interés por el estudio de las relaciones de poder mientras se deja de lado la preocupación por las significaciones. "Lo que para mí era importante y quería analizar era, más que la aparición del sentido en el lenguaje, los modos de funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura determinada: cómo es posible que un razonamiento pueda funcionar en determinado periodo como patológico y en otro como literario (la discusión es sobre el neurótico novelista Roussel, personaje sobre el cuál Foucault publicó un libro en 1963). Lo que me interesaba era el funcionamiento del razonamiento, no su significación." (5)

Así, en sus obras sistemáticas, Foucault en cierto modo "robó" del estructuralismo la convicción que el individuo está subordinado a su sistema de vida como está subordinado en su lenguaje al sistema que da sentido a sus palabras. Todavía en 1969, cuando Paolo Caruso le entrevista (como en las citas anteriores) Foucault visualizaba su tarea en términos de una investigación de la función de las condiciones formales históricas que a su vez determinan la aparición de la significación. Esto era como transportar las categorías kantianas al terreno de la sociedad; pero el proyecto, claro, no era tan simple. Porque a Foucault no le interesaba tanto la aparición del sentido, es decir "la ruptura" que surge, no tan sólo de un momento histórico al próximo, sino también la que surge de la teoría a la práctica, algo así como los monstruos que la razón engendra. (6)

Salta a la vista, pues, que no es el sujeto el autor de los momentos históricos; de ahí que la intención "arqueológica" de Foucault incluye lo que él llamaría entonces "análisis" o "genealogía": el buscar una narración de los hechos históricos que dé cuenta de la constitución de "los saberes" (o lo que cuenta en cada momento histórico como "saber válido" vs. "estupidez" o "absurdo" y que también pueda hacer inteligible las distintas formas de conducta, costumbres, etc., pero sin tomar en cuenta el sujeto parlante, actuante, toda vez que la fuente del sentido no viene de ese sujeto. Así la historia logra dejar de lado la psicología y la historia de las ideas para entender en la "genealogía" organizadora de los juegos de poder.

El proyecto de Foucault de este modo parecería depender bastante de los modos de comprensión marxista y en particular del marxismo estructuralista como el de Althusser, Goldmann y otros del París de

(4) Meaghan Morris & Paul Patton (ed.), MICHEL FOUCAULT: POWER, TRUTH, STRATEGY. (Sydney, Australia: Feral Publications, 1979) p.33

(5) Paolo Caruso, ut supra, pp.72-73

(6) Ibid, p. 70.

finales de los '60. Como en Alejo Carpentier, por ejemplo, (7) lo que parece absurdo a la luz de la simple lógica, puede no obstante resultar claro una vez se toman en cuenta las relaciones de producción y consumo en una sociedad dada. Pero eso no nos debe conducir a un reduccionismo fácil, y es ése precisamente el punto que separara a Foucault de los marxistas.

La realidad siempre desbordará con su riqueza cualquier conceptualización nuestra y en este sentido debemos encuadrar el esfuerzo de Foucault en términos de esa limitación adoptada de modo conciente. Las estructuras de producción pueden hacernos inteligibles muchos hechos, pero no por ello podemos reducir todo hecho humano e histórico a esas estructuras como su fundamento. "Es preciso eliminar el prejuicio según el cuál una historia sin causalidad no es historia," dirá Foucault. (8) Como buen positivista que fue, a Foucault no le interesó la búsqueda de "fundamentos". Baste la descripción del entramado o estructura de asociaciones de los elementos del sistema para alcanzar la inteligibilidad del objeto. El sentido de un vocablo no proviene de la economía, sino de la gramática; el sentido de un suceso histórico puede provenir de la estructura económica, pero también puede derivarse de la organización del ejercicio del poder en una sociedad dada y de las resistencias que se establezcan frente al ejercicio de ese poder. Al llegar a este punto se nos aclara la intención de este libro, que es la de aclarar la trayectoria de Foucault, desde la fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo.

* * *

Frente al "idealismo racionalista" tradicional el esfuerzo por la interpretación de la realidad humana se divide así en nuestra época en dos grandes corrientes, según Dreyfus y Rabinow: el estructuralismo y la hermenéutica.(9) Husserl, el fundador de la fenomenología,(10) puede considerarse como el último gran representante de la tradición racional

(7) Vease por ejemplo, Alejo Carpentier, EL SIGLO DE LAS LUCES. Barcelona, Seix Barral, 1979. La obra de Carpentier nos recuerda constnatemente que la realidad se resiste a nuestras conceptualizaciones. De ese modo Carpentier testimonia también la protesta del literato frente al racionalismo de todo tipo.

(8) Paulo Caruso, ut supra, p. 75

(9)Ver p.xix ss.

(10) Vease por ejemplo, Edmund Husserl, THE CRISIS OF EUROPEAN SCIENCES AND TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY. Evanston: Northwestern University Press, 1970. También: MEDITATIONS CARTESIENNES. INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE. Paris: Vrin, 1969;

en Occidente. Para Descartes, Kant, Husserl, el sentido de la experiencia es obtenible de la pura consideración de los objetos en esa experiencia. El sentido es algo que se logra en la sola relación sujeto-objeto y no se da fuera de esta relación. Esto es lo que también entendemos por "idealismo": que el sentido de las cosas derive de nuestras ideas acerca de las cosas, donde se sobreentiende que esas ideas derivan en algún modo de la actividad del sujeto, aún cuando el sujeto fenomenológico trasciende la experiencia y no "pone" el sentido, cuanto lo "reconoce" como subordinado a unas esencias que en el Husserl posterior se parecían mucho a las ideas platónicas.

El estructuralismo intentó superar el idealismo mediante un objetivismo de estructuras. La hermenéutica luego intentará esa misma superación mediante el "análisis" de textos, esto es, de las leyes que gobiernan el discurso social y literario. En ese contexto debemos también encuadrar el trabajo de Foucault. El método de Foucault es afín al de Claude Lévi-Strauss para quien el objeto se define en términos de su relación a los otros elementos del sistema en el cuál se halle engranado. En cierto sentido al sistema define o funciona como principio de individuación de los elementos.

Por contraste en la fenomenología de Husserl el objeto se define ante la consideración del sujeto, en su aparecer como objeto para el sujeto. En el campo de la fenomenología hubo también esfuerzos por superar el idealismo "trascendental" (Husserl suponía la existencia de un "yo trascendental," es decir, un yo que consideraba sus objetos aparte o "más allá" de toda circunstancia concreta y práctica) -- como fue el caso de Heidegger y Merleau-Ponty. Merleau-Ponty intentó demostrar (fue otro filósofo malogrado, que murió antes de tiempo) que el sentido también deriva de nuestra corporeidad y que el mismo tampoco puede ser fácilmente descrito. (11) Heidegger por su parte, al igual que José Ortega y Gasset, enfatizó que el sentido de los objetos en la experiencia en gran parte deriva de las prácticas humanas establecidas según unas tradiciones que se constituyen históricamente. (12) Esas prácticas, esos "usos" o "creencias" como les llamara Ortega, son "inconcientes" o más bien "subconcientes" ya que constituyen el suelo "subyacente" sobre el cuál establecemos nuestras ideas y trabajos concientes. El intento por entender ese "trasfondo" o presupuesto de todas nuestras ideas y visiones de las cosas, del entramado que otorga sentido a cada objeto en nuestro experiencia, Heidegger llamó "hermenéutica" y se trata, para él, del modo más fundamental con que "comprendemos" el ser o el modo primordial del "siendo ahí" del ser.

(11) Vease por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION. Paris: Gallimard, 1945. También: LA PROSA DEL MUNDO. Madrid: Taurus, 1971; THE PRIMACY OF PERCEPTION. Northwestern University Press, 1964; LE VISIBLE ET L'Invisible. Gallimard, 1964.

(12) Vease por ejemplo, Martin Heidegger, BEING AND TIME. New York: Harper & Row, 1962. Vease también Jose Gaos, INTRODUCCION A EL SER Y EL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1971) pp.97 ss. Sobre Ortega y Gasset, vease EL HOMBRE Y LA GENTE, en OBRAS COMPLETAS' Vo. VII pp. 69 ss.

A la luz de lo anterior podemos entonces resumir una vez más la posición de Foucault: no admite él la parte del estructuralismo que elimina la noción de sentido en los objetos para preocuparse solamente de unos modelos mecánicos de comportamiento en que el individuo se pierde en el sistema de vida de su tribu.

Tampoco admite él, como hemos enfatizado en nuestra anteriores consideraciones, el idealismo de la fenomenología según el cuál el sentido de las cosas surge con la actividad pura de un sujeto contemplante. Finalmente, también rechaza el la hermenéutica de Heidegger, que posteriormente fuera seguida también por Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur y otros, (13) que en un ejercicio de sospecha interpretativa buscase desentrañar o desenmarañar "el sentido profundo" que subyace nuestras prácticas y creencias sociales al modo de un psicoanálisis freudiano. Como también apuntamos antes, a Foucault no parece interesarle la búsqueda de "fundamentos" bajo "aparencias".

Como señala Dreyfus, (14) al mirar en su conjunto el trabajo de Foucault podemos entender la búsqueda de fundamentos como un caso más de una creencia constituida como idea-prejuicio por la tradición histórica. En la época de EL ORDEN DEL DISCURSO y LA ARQUEOLOGIA DEL SABER, Foucault se preocupó por el funcionamiento autónomo del "discurso", de los saberes como derivando su sentido del contexto de las prácticas históricamente constituidas. Este esfuerzo nunca lo emprendió en un contexto de búsqueda de leyes universales de la historia o cosa parecida a teleología alguna.

Así Foucault en la década de los '60 conservó, de la fenomenología, la idea de un sentido que gobierna nuestras decisiones de acción, bien si de un modo históricamente recortado, limitado. Del estructuralismo aceptó la noción de la parte subordinada al sistema y la eliminación del sujeto como espontáneo agente originario de su propia historia. Con la "hermenéutica" de Heidegger, Ricoeur y Gadamer y la influencia de por ejemplo Ferdinand Braudel (15) y la escuela histórica de ANNALES, adoptó el interés por los detalles reveladores del sistema de vida diario. De ese modo paso de la etapa "arqueológica" cuyo interés primordial era el funcionamiento de los sistema de saber, a la etapa "genealógica" cuyo interés fue el surgir de los sistemas de poder, no para explicar su fuente, sino para describirlos como procesos.

13) Vease por ejemplo, Paul Ricoeur, FREUD: UNA INTERPRETACION DE LA CULTURA. Siglo XXI, 1973; Hans-Georg Gadamer, WAHRHEIT UND METHODE. Tübingen, 1965; Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Ediciones Sígueme; Razón en la época de la ciencia. Barcelona: alfadil, a.d.

(14) Dreyfus-Rabinow, p. xxv

(15) Vease por ejemplo, Ferdinand Braudel, THE MEDITERRANEAN AND THE MEDITERRANEAN WORLD IN THE AGE OF PHILIP II (2 vols.) Harper & Row, 1972; CIVILIZATION & CAPITALISM 15th-18th CENTURY (3 vols.) Harper & Row, 1981.

En sus estudios sobre las historias del surgir de nuestro sistema penal, de nuestro sistema de hospitales y asistencia médica y de nuestras preocupaciones sexuales, Foucault describió admirablemente cómo nuestro mundo moderno se constituye en sistemas cada vez mas cerrados y cada vez más racionales, con que se somete a los individuos y se les vuelve dóciles.

"...the modern Western state has integrated in a new political shape, an old power technique which originated in Christian institutions. We can call this power technique the pastoral power," dirá Foucault en la entrevista para este libro. (16) El punto es ya conocido a los lectores de Dostoievskii; Foucault sólo le prestó el apoyo de sus investigaciones y hallazgos empíricos. Además, Dostoievskii lo planteo en términos del PODER SOBRE LAS MENTES (17), mientras que Foucault plantea el rol del estado moderno en términos del PODER SOBRE LAS ACCIONES DE LOS INDIVIDUOS. (18)

Lo anterior no debe llevar a engañarnos mediante una aspiración a una sociedad "sin poder". Donde hay seres humanos, ahí siempre habrá juego de poder, cosa inevitable.(19) La protesta y la insubordinación es otro modo de afirmar también "el poder del poder".

En el contexto anterior Foucault emprendió el último proyecto de su vida, una historia de la preocupación con la sexualidad. Su lectura de los griegos le llevó a ver cómo a ellos no les preocupó tanto la sexualidad, cuanto una "estética de la existencia", que a su vez iba divorciada de su vida política, económica, religiosa.

Podríamos catalogar a Foucault como "el pensador de las discontinuidades". "For centuries we have been convinced that between our ethics, our everyday life and the great political and social and economic structures there were analytical relations .." (20) Todavía creemos que la inmoralidad privada bien procede de, bien conduce a, un estado inmoral de cosas en una sociedad y Foucault nos recuerda que no hay tal conexión necesaria.

(16) Dreyfus-Rabinow, p. 213

(17) Ver Dostoievskii, LOS HERMANOS KARAMAZOV (Aguilar, 1968) Libro V Capitulo V, "El Gran Inquisidor".

(18) Dreyfus-Rabinow, p. 220

(19) Ibid., p. 223

(20) Ibid, p. 236

En el transcurso de su investigación sobre la sexualidad, Foucault descubrió que el asceticismo como disciplina de los propios deseos y placeres no fue realmente un invento cristiano, sino que fue más bien una apropiación de una práctica ya establecida entre los paganos. Reconocer el proceso mediante el cuál Foucault llega a esta conclusión equivale a reconocer "el método arqueológico" que últimamente se hizo "genealogía" y "análisis" como superación de la hermenéutica. De ese modo su trabajo es análogo al descubrir de los antiguos templos paganos bajo la construcción posterior de las estructuras cristianas, o el revelarse de antiguas y descartadas obras de arte recubiertas por las obras medievales posteriores.

La genealogía describe la transición de un momento histórico al otro al establecer cómo por ejemplo, la práctica de una época anterior es asumida por una época posterior bajo un signo o una intención distinta. La arqueología por contraste busca establecer los sistemas de prácticas en cuanto a sistemas de por sí, como interacción "estructural" de elementos en un ejercicio consciente de objetividad de parte del hermeneuta.

Mediante el "análisis" Foucault entonces intentará transportar sus hallazgos a nuestra sociedad, para desmascarar las raíces históricas de unas prácticas que parecen estar justificadas por una racionalidad absoluta. Por ejemplo, el sistema kantiano pareciera ser una forma del estoicismo, pero salta a la vista sin mucho esfuerzo que una lectura tal sería harto superficial. (21) Al hacer la arqueología de Kant y los estoicos (22) pronto vemos que ambos se mueven en un mundo en el cual, no solamente la tradicional fe religiosa ha caducado, sino también las mismas tradiciones sociales y la misma experiencia de "comunidad" que representa la mejor forma de interacción social humana. (23) La solución de Kant y el racionalismo moderno: que la razón sea ahora nuestra guía; para los estoicos, que la vida se conduzca según el justo orden de la razón.

(21) Desafortunadamente en nuestro mundo hispanoparlante y sobre todo en círculos de un escolasticismo tomista mal llevado abunda este tipo de "análisis fácil".

(22) Por contraste a un colectivismo impersonal en el sentido expuesto por un Max Weber y un Max Scheler. Véase por ejemplo a Maurice Natanson, *THE JOURNEYING SELF. A STUDY IN PHILOSOPHY AND SOCIAL ROLE*. Addison-Wesley Publishing Co., 1970; Alfred Schutz, *THE PHENOMENOLOGY OF THE SOCIAL WORLD*. Northwestern University Press, 1967.

(23) Ese es el "subjetivismo" de nuestra época que tanto deploraron Ortega y Gasset y Heidegger en los coloquios de Darmstadt, Alemania, en 1951. Ver por ejemplo; Ortega, *OBRAS COMPLETAS*, Vol. IX, pp. 617 ss.

Pero hay equívoco en sus posiciones. Para los estoicos la racionalidad como imperativo para la vida humana se fundamentaba en la racionalidad misma del orden del cosmos, de ahí la "ley natural" y "el destino" que gobernaba su orientación. Para Kant y la época moderna la razón es atributo de la conciencia antes que del mundo circundante; la voluntad determinada como razón práctica es fundamento de sí misma. (24)

Esto es también lo que distingue a Foucault de Nietzsche: su concepto de "genealogía" no adolece, una vez más, de una interpretación en términos de "fundamentos". Esta es la "genealogía" entonces: al describir ambos sistemas y su diferencia, el geneólogo establece cómo Kant, por ejemplo, adopta un sistema, el estoicismo, pero con una intención distinta. Ello a su vez se convierte en análisis cuando de ahí pasamos a la descripción de este nuevo "híbrido" en la época moderna, por lo que descubrimos el origen histórico de nuestras propias creencias -- de esas "verdades" humanas que nos parecen absolutas.

Los estoicos de la Antigüedad vivieron una época parecida a la nuestra, en que la religión y los valores morales tradicionales perdieron su capacidad para justificar una vida moralmente ordenada. Los estoicos entonces representan, según Dreyfus, un modo de fundamentar la propia conducta según la racionalidad, pero sin los excesos "pastorales" de la razón reguladora moderna que heredamos de Kant. Así por ejemplo la razón reguladora moderna a primera vista nos "libera" de nuestros prejuicios morales y sexuales (y admitamos que su labor desmitificadora, en cuanto desmitificadora, es positiva) y nos encamina hacia un sano disfrute de nuestros cuerpos y del placer sexual (lo que de por sí no contradice tampoco la moral cristiana). Pero luego esto mismo se revela como una esclavitud, como la imposición del orgasmo a que queda sujeto cada individuo. El asunto adquiere dimensiones grotescas cuando Masters y Johnson convierten el sexo en una técnica casi mecánica. Para los efectos el placer y la felicidad son resultado de una técnica en la mentalidad de la razón reguladora. (25)

Para Dreyfus y Rabinow, Foucault nos estaría revelando las bondades de la estética del vivir según griegos y estoicos como un modo de superar los excesos de nuestra condición moderna. (26) Tal solución parece ser demasiado simple. Recuerda la imagen de una moneda gastada por el uso.

(24) Ver Kant, Crítica de la Razón Práctica. Buenos Aires: Losada, 1971.

(25) Ver Foucault, L'USAGE DES PLAISIRS y LES AVEAUX DE LA CHAIR; Dreyfus-Rabinow, p. 257. También William H. Masters & Virginia Johnson. Human Sexual Response. Little, Brown Co., 1966; Human Sexual Inadequacy. Little, Brown, 1970.

(26) Dreyfus-Rabinow, pp. 263-264.